



ФИЛОСОФИЯ А. А. УХТОМСКОГО КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Виталий Даренский

Луганский национальный университет
им. Т. Г. Шевченко

Цитирование: Даренский В.Ю. Философия А. А. Ухтомского как экзистенциальная герменевтика // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2(6). С. 46–58. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.4>.

For citation: Darensky, V.Ju. (2019), *Filosofiya A. A. Ukhtomskogo kak ekzistentsial'naya hermenevtika* [A. A. Ukhtomsky's philosophy as existential hermeneutics], in *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii* [Philosophical Polylogue: Journal of the International Center for the Study of Russian Philosophy], no. 2(6), pp. 46–58. DOI: <https://10.31119/phlog.2019.6.4>.

Рассматривается «экзистенциальный поворот» XX века в герменевтике, который сводился к тому, чтобы понять личность как текст, создаваемый ее внутренней свободой. В рамках этого метода на основе применения инструментария критической философии появилась возможность реконструкции личностных смысловых «миров». Хайдеггеровский концепт *Dasein* был универсальным «шифром» такого текста. Экзистенциальное усилие герменевтики состоит в понимании того, что всегда «крастоврено» в истолковании текста, несущего в себе неустранимую инаковость другого субъекта – автора. В «проблеме двойника» и «законе Заслуженного собеседника» А. А. Ухтомский открыл антропологическую проблему, заключающуюся в обусловленности восприятия мира и всякого другого «Я» двумя противоположными доминантами: 1) доминантой на свое «Я», при которой другие люди становятся в восприятии человека его двойниками; 2) доминантой на Другого, при которой он являет свое подлинное и насущное лицо. Рассмотрены основные онтологические, гносеологические и этические аспекты концепции Ухтомского, а также биографический контекст ее становления. Тип познания, реализуемый в этой концепции, трактуется как познание, обусловленное актом преобразования субъекта (как позитивной трансформации и освобождения от «двойника»). Делается вывод о том, что русская «экзистенциальная герменевтика» – альтернатива хайдеггеровской и является ценным полем для дальнейшего изучения и развития.

Ключевые слова: А. А. Ухтомский, экзистенциальная герменевтика, собеседник, двойник.

The article deals with the “existential turn” of the twentieth century in hermeneutics, which consisted in understanding the personality as a text created by man’s inner freedom. By means of this method and with the help of the ideas of critical philosophy it seems possible to reconstruct the personal semantic “worlds”. The concept of *Dasein* proposed by M. Heidegger was considered to be a universal “cipher” for such a text. The existential effort of hermeneutics consists in grasping what is always “dissolved” in the interpretation of a text, which reflects the specific features of another subject – the author. The concepts of “man’s double” and the “Honored interlocutor” introduced by A. A. Ukhtomsky made it possible to discover an anthropological problem, which consists in the fact that our perception of the world and every other “I” is determined by the two opposing dominants: 1) the dominant on one’s own “I” which turns other people perceived by man into his doubles; 2) the dominant on the Other’s face enabling man to see his true essence. In the article, the basic ontological, epistemological and ethical aspects of Ukhtomsky’s theory are analysed, the biographical context of the formation of this theory is examined. It is claimed that the type of cognition represented in Ukhtomsky’s teaching is kind of cognition resulting from the act of man’s transformation. The author argues that it is this transformation that enables man to get rid of his “doubles” and to see things correctly. It is concluded that Ukhtomsky is a founder of the Russian “existential hermeneutics” which is alternative to Heidegger’s one and should be studied and developed.

Keywords: A. A. Ukhtomsky, existential hermeneutics, interlocutor, man’s double.

...слепота и глухота тупой силы самоутверждения...

А. А. Ухтомский

Герменевтическая традиция в России может рассматриваться с двух точек зрения: во-первых, лишь как рецепция концепций философской герменевтики, созданных на Западе; во-вторых, как становление своей оригинальной традиции. Последний аспект до настоящего времени фактически игнорируется. Вместе с тем, в XX в. существуют, по крайней мере, две философские концепции, в которых даны оригинальные примеры русской философской герменевтики. Они содержатся в наследии А. А. Ухтомского (1875–1942) и Я. С. Друскина (1902–1980). В данной статье будет дан очерк концепции Ухтомского.

Философская герменевтика в своем историческом происхождении была плодом кризиса классического рационализма и одним из главных путей поиска открытости философии полноте «жизненного мира». Заимствовав из филологии метод анализа жизненного материала, определенного в авторском тексте, герменевтика затем вышла на намного более широкий горизонт рефлексии. В рамках такой методики, пользуясь инструментарием критической философии, появилась возможность реконструкции личностных смысловых «миров». Судя по всему, самым важным для понимания метафизических истоков герменевтики Ф. Шлейермахера является его произведение «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (переизданное «Алетейей» в 1994 г. со старым предисловием нашего классика С. Л. Франка). Здесь предмет религии истолкован как тот предельный Предмет сознания и понимания как таковых, без которого все остальные автоматически теряют всякий смысл и содержательность. То есть, предметно выходящая как «психологическая» апология христианской веры (а Франк очень удачно опровергает такое понимание), методологически этот текст оказывался и обоснованием самой герменевтики как *работы с Субъектом*.

В программной речи Шлейермахера, произнесенной в Берлинской академии наук, «О понятии герменевтики» был сформулирован следующий фундаментальный принцип: «...в особенности мне хотелось бы настоятельно посоветовать истолкователю письменных произведений прилежно заняться *истолкованием диалога*, имеющего большое значение. Непосредственное присутствие говорящего, живое высказывание, которое свидетельствует об участии в диалоге всей его духовной жизни, способ, каким здесь развиваются мысли на основе жизненного опыта, – все это в большей степени, чем рассмотрение совершенно изолированного сочинения, способствует тому, чтобы *мысленный ряд* *понимать одновременно как обнаруживающий себя жизненный момент*» (Выделено мной. – В.Д.) [1, с. 105]. Стоит отметить, что формулировка «мысленный ряд понимается одновременно как обнаруживающий себя жизненный момент», по сути, является и принципом экзистенциализма, который возникает в это же время в рамках учения С. Кьеркегора. Очевидно, что герменевтика изначально движима тем же мотивом, но ее экзистенциальное усилие отличается тем, что всегда «растворено» в истолковании текста, несущего в себе неустранимую инаковость другого субъекта – ав-

тора, но именно этой силой иносубъектности стимулирующего самого истолкователя к самоизменению, к трансформации собственной субъектности в горизонте открывающегося ему в тексте нового опыта. Благодаря этой трансформационной работе *мышление выходит за рамки рациональной рефлексии и становится бытийным процессом*, и поэтому «в герменевтике усматривается не только метод конкретного гуманитарного знания (исторических и филологических наук), но и метод “высшего”, философского знания» [1, с. 101].

При этом, с одной стороны, одновременно сохранялась и смысловая открытость текстов, воспринимаемых как предмет потенциально бесконечных наших «встречных» интерпретаций, а с другой, вновь вернулась та непредсказуемость внутреннего личностного опыта, которая фактически оказалась редуцированной в рамках кантовской модели философствования. Здесь были уже и «зародыши» будущего экзистенциализма, а также присутствовала хайдеггеровская онтологизация герменевтических процедур, в которой предметом истолкования становился не локальный культурный текст, а текст самого человеческого бытия, всегда данный в его уникальной форме. Этот «герменевтический поворот» обычно считается достижением западной философской традиции. Но не стоит забывать о том, что хронологически в это время тот же самый поворот происходит и в русской философии, причем на совершенно оригинальных основаниях, мало связанных с западной традицией. Этот феномен русской «экзистенциальной герменевтики» сейчас интересен не только с исторической точки зрения. Он интересен в первую очередь как один из вариантов ответа на базовое экзистенциальное вопрошание, остающееся подлинным истоком философии.

Ухтомский – один из тех уникальных случаев, когда в XX в. снова реализовался идеал эпохи Возрождения, не только грезившей об «универсальном человеке», но и обильно создававшей его в реальной жизни. Близким аналогом может быть только личность П. А. Флоренского, которого давно уже называли «русским Леонардо». Но Ухтомский не в меньшей степени заслуживает такого же славного культурного имени. В 1912 г. он стал старостой Единоверческой церкви (ныне это здание Музея Арктики и Антарктики) на улице Марата, где обычно сам вел богослужение. В 1917 г. он становится иеромонахом в миру, делегатом поместного собора русской православной церкви в 1917–1918 гг., активно участвует в совещаниях по воссоединению со старообрядцами. Он чудом уцелел в годы гражданской войны, побывав и в подвалах ЧК, ожидая расстрела, но в 1920-е гг. вернулся к научной жизни, а в 1935 г. даже стал одним из первых советских академиков. Советская власть была вынуждена учитывать его мировой авторитет как «живого классика» в области физиологии, по своей значимости сравнившегося с академиком И. П. Павловым. Но была и другая, тайная жизнь Ухтомского 1920–1930-х гг., и это была не только жизнь монашеская. Это была жизнь тайного мыслителя – словно некое новое воплощение «подпольного человека» Ф. М. Достоевского, но в иную, несравненно более жестокую эпоху, а главное – в совсем ином смысле этого «подполья». Это не подполье «бунта» и гордыни, но подполье внутреннего света преображения

души. Когда вокруг, казалось, вот-вот наступит гибель России христианской, здесь, во внутреннем свете преобразования, мысль работала особенно глубоко и отчетливо, и эта мысль усматривала надежду на спасение.

На протяжении более тридцати лет Ухтомский оставался «широко известным в узких кругах»: был мировым классиком в области физиологии, чье имя вошло в учебники и чьи труды переводились на все мировые языки. Но гуманитариям он был неизвестен. Настоящим «прорывом» к его философскому наследию стала публикация его избранных писем ученикам в научно-популярном сборнике «Пути в незнание». Как вспоминают современники той первой публикации, среди всех по-настоящему мыслящих советских философов она произвела почти эффект «разорвавшейся бомбы». Эти тексты Ухтомского, написанные в стиле тогда еще почти никому не известной в СССР русской религиозной философии, ошеломили сочетанием прозрачности и простоты мысли с ее почти бездонной глубиной; пронзительность его рассуждений на фоне привычных тогда книг по «единственно верному учению» была потрясающей. Словно ожил «подпольный человек» Достоевского и продолжил свои головокружительные речи. Впрочем, именно поэтому цитировать Ухтомского побаивались. Слишком «чужой» и непривычный. Но с огромного – почти на целую страницу – эпитафия из Ухтомского начинает свою книгу 1975 г. «Мышление как творчество», вскоре ставшую «культурной», В. С. Библер (и только после Ухтомского там идут эпитафии из Б. Пастернака, М. Бахтина и И. Канта). В том же 1975 г. журнал «Природа» (№ 9) публикует ту запись на полях поэмы А. Блока «Возмездие».

Второй «прорыв» произошел уже в 1990-е гг. Сначала это была книга «А. А. Ухтомский в дневниках и письмах» (Изд. СПб. ун-та, 1992), публикации фрагментов его дневников в журналах «Знамя», «Философские науки» и «Человек» и, наконец, уже почти полные собрания всех важнейших текстов – «Интуиция совести» (СПб., 1996), «Заслуженный собеседник» (Рыбинск, 1997) и «Доминанта души: Из гуманитарного наследия» (Рыбинск, 2000). Последний из этих сборников состоял из пяти разделов и наряду с архивными биографическими материалами включал в себя прежде не публиковавшиеся научные статьи и фрагменты, касающиеся гуманитарных и философских проблем, письма разных лет, заметки, оставленные академиком на полях книг из личной библиотеки, а также воспоминания об Ухтомском его друзей, учеников и коллег, представленные в таком объеме впервые.

Работы по физиологии и психологии тоже выборочно переизданы в книге «Доминанта: Статьи разных лет (1887–1939)» (СПб.: Питер, 2002). Не особенно активно, но все-таки началось изучение его философского наследия на академическом уровне. В статье известного психолога профессора В. П. Зинченко «Гипотеза о происхождении учения А. А. Ухтомского о доминанте» (журнал «Человек», 2000, № 3) была показана соотношение концепции доминанты с православным учением о душе. Кандидатские диссертации С. В. Каликанова «Учение А. А. Ухтомского о доминанте: историко-философский анализ» (2002) [4] и А. В. Политова «Историко-философский анализ концепции хронотопа А. Ухтомского и М. Бахтина» (2016) [5] «встроили» его наследие в контекст мировой фи-

лософской традиции. Автор этих строк начал, вслед за В. А. Малаховым, внедрение идей Ухтомского в философское сообщество Украины: в коллективной монографии «Диалог sub specie ethicae» (Киев, 2011) [2] помещен написанный мной на украинском языке большой раздел о нем.

А подвижнический труд Игоря Кузмичева по поиску и публикации архивных тестов Ухтомского недавно успешно завершён публикациями «Лицо другого человека: Из дневников и переписки» (СПб., 2008), «Алексей Ухтомский. Дальнее зрение. Из записных книжек (1896–1941)» (СПб., 2017), «Алексей Ухтомский. Наша прекрасная Александрия. Письма к И. И. Каплан (1922–1924). Письма к Е. И. Бронштейн-Шур (1927–1941). Письма к Ф. Г. Гинзбург (1927–1941)» (СПб., 2017), «Алексей Ухтомский. Правда сердца. Письма к В. А. Платоновой (1906–1942)» (СПб., 2017). В данной статье будет сделан общий очерк экзистенциальной герменевтики Ухтомского, ее онтологических, антропологических и гносеологических оснований, а также этических выводов, которые из нее следуют. Основным текстовым материалом являются его письма и дневники.

Концепция доминанты, разработанная Ухтомским, является научным контекстом его философии. Доминанта – это возникающий очаг возбуждения в нервной системе, создающий готовность организма к определенной деятельности при одновременном торможении других рефлекторных актов. Это временно господствующий рефлекс, который в данный момент подчиняет себе и направляет другие рефлексы и работу нервной системы в целом. При этом раздражения из различных источников уже не вызывают обычных для них реакций, а лишь усиливают деятельность этого доминирующего в данный момент центра. Открыв принцип доминанты впервые на примере кошки и других животных, Ухтомский затем показал, что и у человека доминанта является физиологической основой внимания и предметного мышления. По Ухтомскому, доминанта играет роль «ключа» для объяснения механизма временных связей, открытых И. П. Павловым. При этом доминанта сначала способствует возникновению условного рефлекса, а потом сама становится результатом достаточно укрепившихся условно-рефлекторных связей.

Философское содержание учения Ухтомского о доминанте состояло в обнаружении действия человеческой свободы на уровне естественных актов – они не сводятся к рефлексам, но всегда несут в себе элемент избирательности. На более высоких уровнях действия принципа доминанты – в человеческой психике – принцип доминанты объясняет возможность перехода от низших доминант к высшим и, тем самым, духовного развития личности в соответствии с изменением ее доминант. В. С. Калликанов экстраполировал этот принцип и на уровень духовной практики, которая и была для Ухтомского главной [4].

С теорией доминанты тесно связана и концепция интегрального образа мира. По Ухтомскому, для человека реальностью опыта обладают не отдельные ощущения, как это считалось раньше, а сложные интегральные образы, и при этом всякий интегральный образ является продуктом пережитых доминант. В свою очередь, это привело его к выводу о том, что человек не воспринимает отдельно образы пространственные и отдельно –

временные, но в образах время и пространство, объединенные одной доминантой осмысленного восприятия, связаны в единый комплекс. Исходя из этого он объединил два греческих слова «хронос» (время) и «топос» (место) в понятие «хронотоп», т. е. временно-пространственный комплекс, который воспринимается как единое целое, связанное единой ситуативной доминантой; и только путем рефлексии и искусственной абстракции мы выделяем из него пространство с тремя измерениями и время, текущее в одном направлении. Хронотоп – это внешняя объективная форма действия доминанты, условие одновременно и свободы, и преимущества жизни: «Предрешенное прежними событиями, но требующее созревания и условий извне, чтобы сейчас открыться в действии и для всех выявиться, – вот хронотоп и в бытии и доминанта в нас» [7, с. 88].

Именно эта идея и была первой идеей Ухтомского, воспринятой гуманитариями. Другой мыслитель-затворник 1920-х гг. – живший в это время в Невеле и Витебске М. М. Бахтин – сразу же начинает использовать понятие «хронотоп» в своих литературоведческих трудах, которые становятся широко известными только в 1970-е гг. (тогда это понятие и вошло в мировую науку). К сожалению, в отличие от доминанты, авторство понятия «хронотоп» до сих пор часто приписывается Бахтину.

Дневники и переписка Ухтомского 1920–1930-х гг. – важнейший пласт русской религиозной философии, который только сейчас начинает понемногу осознаваться во всей его значимости. Стилистически он весьма близок подвижническим «Дневникам» М. М. Пришвина – и сам Ухтомский считал Пришвина открывателем новых путей в «писательстве». Эти два лучших продолжателя дела В. В. Розанова, создавшего неподражаемый жанр мыслительства-писательства (их близкими аналогами на Западе являются Ален и Э. Чоран) теперь в истории мысли стоят рядом. Ухтомский создал «философию Двойника и Заслуженного Собеседника», удивительную по сочетанию простоты мысли и глубине ее проникновения в самую сердцевину коллизий человеческого духа. В истории культуры известны случаи, когда художественные творения становились не просто «иллюстрациями» к уже известной философской проблеме, но сами открывали новую философскую проблематику художественными средствами. Подобно тому, как Бахтин на основе художественных открытий «позднего» Достоевского построил философскую концепцию диалога, Ухтомский обнаружил философскую ценность темы «двойника» и «двойничества» в его ранних повестях.

В «проблеме двойника» Ухтомский открыл антропологическую проблему, имеющую два равноуровневых аспекта. Первый из них состоит в обусловленности нашего восприятия мира и всякого другого «Я» двумя противоположными доминантами. Это доминанта на свое «Я», при которой все остальные становятся в моем восприятии моими же двойниками; и доминанта на Другого, при которой он являет мне свое подлинное и насущное для меня лицо. Сам Ухтомский пишет об этом так: «Мы воспринимаем лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты... Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать, и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т. е. если наша деятель-

ность и поведение направлены сейчас в другие стороны... Проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника... служат естественным продолжением того, что доминанта является формирователем “интегрального образа” действительности... Пока человек не освободился еще от своего Двойника, он не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою... завистнику и тайному стяжателю чудятся и в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами. *Везде, где человек осуждает других, он исходит из своего Двойника, и осуждение есть вместе с тем и тайное... самооправдание*» [7, с. 179-183]. Этим первичным экзистенциальным установкам отношения к Другому как к своему иллюзорному Двойнику или же как к своему Собеседнику соответствуют два противоположных способа отношения к Другому: «в первом случае человек домогается равенства тем, что *стаскивает другого с его высоты до своего уровня*, принижает его до себя. В другом случае он домогается того же равенства, но тем, что *усиливается подняться со своего низа до того высшего, в котором видит другого*» [7, с. 170].

Возможность противоположных доминант восприятия, очевидно, не сводится к уровню психологии восприятия или только к сфере моральной культуры. Наоборот, само формирование противоположных доминант в этих сферах является уже следствием этих противоположных экзистенциальных состояний человека, определяющих его отношение к миру. В свою очередь, возможность таких состояний объясняется особой онтологической структурой человеческого существа, которая Ухтомским прямо не проговаривается, но очевидна в силу его христианского мировоззрения. Речь здесь идет об изначальной расщепленности человеческого существа на свою онтологически высшую часть, выражающуюся в бескорыстной любви к Другому, и низшую – демоническую, выражающуюся в стремлении властвовать над Другим, сделать его своей собственностью. Доминанта на «Я» и, как следствие, феномен «двойничества», «бред самого с собою» вместо обращения к реальному Собеседнику, завистливое «стаскивание другого до своего уровня» и т. д. – все это результат своеобразного паразитирования низшей части человеческого существа на высшей, присваивания ею функций последней. Доминанта на «Я» возможна лишь вследствие отождествления «Я» с Другим, присвоения «Я» себе той любви, которая предназначена Другому. Тем самым, «Я» наивно делает себя иллюзорным «центром вселенной» – и тогда низшая, демоническая часть человеческого существа узурпирует саму способность к любви, подчиняет ее своему стремлению к господству над Другим.

Именно это внутреннее расщепление порождает различные формы «двойничества», из которых Достоевским были показаны две наиболее типические: двойничество «маленького человека», пытающегося таким иллюзорным способом убедить себя в своем достоинстве (именно из этого варианта исходит Ухтомский), и двойничество «титанической» личности – Ивана Карамазова, наоборот, путем отторжения от себя своего Двойника излечивающегося от внутренней гордыни, закрывавшей ему путь к Христу. Исходящий из Ивана внутренний бес в виде «приличного господина» есть та совокупность предрассудков и привычек «ложной цивили-

зации», которая, по Достоевскому, внешне «приличным» образом соблазняет человека, взыскующего Истины. На житейском уровне таким же двойником для Ивана был Смердяков, выражавший и делавший то, что у Ивана оставалось на уровне тонких абстракций и бессознательных мотивов. В то же время, Митя и Алеша оказываются Собеседниками Ивана, несущими в себе образ его будущих действий и качеств. Таким образом, диалогическая полифоничность мира Достоевского имеет в себе особое измерение, связанное с отношениями «двойничества-и-собеседничества», со всеми свойственными им законами, коренящимися в онтологических парадоксах человеческого существа. Именно они являются истоком «диалогики» Достоевского. Исходные метафоры-философемы Двойника и Собеседника, принцип «доминанты на другого» как экзистенциальной трансформации личности представляют собой ценные инновации, требующие дальнейшей философской рефлексии.

Стоит, однако, отметить, что сама мысль о гибельном «двойничестве», не позволяющем человеку увидеть подлинное лицо другого человека, не изобретена Ухтомским, а является развитием важной библейской мысли, на которую в прежние времена просто не обратили серьезного внимания. Так, ап. Павел в послании к Римлянам говорит: «Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что судя другого, делаешь то же» (Римл. 2,1). В записи Ухтомского на полях поэмы Блока «Возмездие» эта мысль сформулирована уже вместе с той бытийной альтернативой «двойничеству» как «возмездию»: «Дурной заранее видит в других дурное и этим самым провоцирует в них в самом деле дурное, роняет их до себя; так мы заражаем друг друга дурным и преграждаем сами себе дорогу к тому, чтобы вырасти до того прекрасного, что в действительности может скрываться в другом. Заражение дурным идет само собою очень легко. Заражение хорошим возможно лишь трудом и работой над собой, когда мы активно не даем себе видеть в других дурное и обращаем внимание только на хорошее. Тут понятна глубокая разница того, понимаю ли я “равенство” другого со мной так, что, мол, ты такая же дрянь, как я, или так, что я могу и хочу быть так же прекрасен, как ты. Первое дается пассивно, само собою, без труда; второе предполагает огромный труд воспитания доминанты на лицо другого. Возмездие же по заслугам в том, что одни видят во всех свое дурное и ведут себя еще дурнее, чем было до сих пор; а другой, заграждая себе глаза на недостатки людей, побуждает их становиться лучше и сам становится лучше, чем был. Плут и обманщик увидит плута и обманщика и тогда, когда перед ним пройдет Сократ или Христос: он не способен узнать Сократа или Христа и тогда, когда будет лицом к лицу с ними... Проходит мимо сама Красота и Чистота, а люди усматривают грязь, ибо носят грязь в себе. Вот – возмездие!» [9, с. 34].

Но почему именно в XX в., в его коллизиях, которые одним казались прорывом к «светлому будущему», а другим, наоборот, еще небывалым по катастрофизму падением в «глубины сатанинские» и реками невинной крови, почему именно в этом «хронотопе» вдруг стала столь насущной и глубоко переживаемой эта апостольская мысль, на которую не обращали внимание во времена более уютные и благополучные в духовном отноше-

нии? Коллизии XX в. – в своем нравственном истоке, а не в своих внешних идеологических манифестациях – были обусловлены мотивом обвинения и осуждения Другого. Исток их в том, что «видят во всех свое дурное и ведут себя еще дурнее, чем были до сих пор». Так возникал тот круговорот зла, из которого рождались войны и геноциды этого века. Был забыт другой путь, когда человек, «заграждая себе глаза на недостатки людей, побуждает становиться лучше и сам становится лучше, чем был». И христианская русская мысль сразу же поняла этот исток кровавых трагедий века, этот безвыходный круг зла, из которого можно выйти не «победой» на поле боя, а только фундаментальным нравственным усилием.

Ухтомский пишет об этом так: «Всего хуже – и хуже легкомыслия, – если людям представляется, будто они поняли Добро и Зло, то, что могут судить жизнь и людей со стороны их добра и зла!.. Не нам судить “добра и зла” в людях даже там, где суд и осуждение просятся сами в раздосадованную душу! Раздосадован, значит, ты сам уже не прав, и суд твой к тебе возвращается! И вот, тем не менее, несмотря на все предупреждения, суд в душе все-таки подымается, хотя бы и оттого, что душа эта сама причастна болезни тлеющих людей, которых она осуждает. Совершенно праведный наверно судить не будет. Мы судим и втравливаемся в суд потому, что сами неправедны, но судим как-то невольно, ибо злое зерно носим уже в себе» [8, с. 159].

Тем самым, здесь речь идет вовсе не о случайной психологической ошибке, а о том, что на поверхность истории вырвалась сама глубина человеческой греховности, не сдерживаемая более рамками христианской цивилизации. Антропологические основания этой катастрофы Ухтомский формулирует так: «Вот “неестественность Адамова” в своем живом выражении! Глупостью человеческой и пороком переполнена земля. И при всем том глупый и порочный всегда доволен и горд собою! Получается удивительный букет человеческих качеств: глупость, порок и гордость! Для врачевания этого букета нужны совсем не Свифт и не Гоголь, тем более не Салтыков-Щедрин! Для радикального исцеления человека в его замкнутом кругу глупости, порока и гордости нужно было нисхождение Сына Божия и Его Крест. Лишь входя в Крестное дело, выходит человек из того ужаса, в котором тлеет недугами и не знает того! Ужас в том, что человек приискивает себе философию и быт, которые бы обеспечивали ему самодовольство и покой и его глупости, и пороку и, оглушив, ослепив себя этим самодовольством, идет все дальше, пока не достигает чего-то такого, что уже и ему становится невыносимо, так что приходится бежать от себя самого, искать освобождения от себя самого!» [8, с. 158–159].

Гибельным путем для человеческой души является «слепота и глухота тупой силы самоутверждения», а «слепыми следствиями самоутверждения являются самодовольство, стремление все переделать по себе, побудить жить всех так, как живу я, всех одеть так, как привык одеваться я, и развлекаться так, как развлекаюсь я, и т. д. Это типичное довольство доктринера, интеллигента, индивидуалистически настроенного рационалиста. Перед нами логика самодовольства, слепотствующего в своей исключительности» [8, с. 157–158].

О своей среде мыслителей, сохранивших воцерковленность и народное мировоззрение, Ухтомский писал: мы «принадлежим родине и народу гораздо ранее и крепче, чем истерическая интеллигенция петроградского типа» с ее «европейско-театрально-космополитическим времяпрепровождением и миросозерцанием» [10, с. 74]. И «ведь не от водки же одной и не от глупости либеральной интеллигенции одичал народ! Причина глубже, – она в порочности души самого “культурного общества” нашего!» [10, с. 39]. Таков общий контекст «почвенного» типа мышления, роднящий Ухтомского с Хайдеггером.

Ухтомскому было свойственно апокалиптическое видение истории и современности, которое он так формулировал еще до революции 1917 г.: «Ужасно мне становилось от чувства, что в этом, так сказать, “вздохе истории” так явственно повеяло духом Антихриста, – самонадеянным, гордым, превознесенным в своих собственных глазах, но, в конце концов, таким глупым и бессильным духом надмевающейся человеческой “самости”. И ведь мы участвовали в этом вздохе: я хочу сказать, в наших душах нашелся же резонатор, который тоже пожужжал в ответ и в тон этому Антихристову вздоху! Да, мы так или иначе участвовали в этом вздохе, повинны в нем!» [10, с. 38].

Но каким же образом человеку вырваться из этой апокалиптической духовной тюрьмы, стать на путь преображения и спасения души? Здесь Ухтомский формулирует парадоксальную идею, но вполне естественную в рамках его экзистенциальной философии. Вырваться из внутренней духовной тюрьмы можно только одним путем – через максимальную открытость Другому путем со-переживания. Но не просто со-переживания, а проникновения в самую глубину ужаса человеческого бытия: «Христова победа опирается на самое тонкое, небывало тонкое чувствилище к тяготе и печали человеческой, и христианский подвиг клонится к тому, чтобы до конца разбудить в себе внимание к жизни и смерти человеческой, победить нечувствие как грех и следствие греха в себе. Ну, а если обострить-то свое чувствилище в отношении жизни, если в самом деле приоткрыть сердце к тому, как живут и умирают люди, то возможно ли будет тут победить в себе ужас перед адом и смертью, когда видишь совершенно ясно, что ад и смерть пронизывают всю толщу обыденной человеческой жизни? Мы, обыденные люди, обыкновенно мало чувствуем; условия окружающей среды и воспитания в разных условностях глушат в нас сердце в отношении страдной жизни ближнего. Нужны большие личные события или большой талант того или иного писателя, чтобы пообнажить наши нервы для подлинного восприятия жизни» [10, с. 76–77].

В этом очень помогает опыт произведений искусства; Ухтомский приводит пример, когда М. Горький повестью «Детство» в нем «разбудил хоть ненадолго чувствилище в душе, дал оглянуть подлинную картину человеческой жизни и смерти и подтвердил в достаточной силе, что ужас ада и смерти проникает насквозь всю толщу человеческой обыденной жизни... просто и безыскусственно передается жизнь людская и тем будит в читателе или слушателе подлинное внимание к жизни и смерти людским, подлинный ужас перед адом и смертью, заживо охватывающими человека!.. Так это все у него обыкновенно и так ужасно!.. “Жизнь

вся есть сплошная трагедия” – так говорит сама жизнь и смерть человеческая, когда к ней прислушаешься, обострив свое внимание и слух» [10, с. 77]. Но это только первый шаг духовного прозрения.

Следующим шагом является уже сознательное нравственное усилие, без которого невозможно никакое богопознание. «Кругом нас, – пишет Ухтомский, – в близкой нам окружающей действительности Бога не видно. Мы и все люди ждем Его, разыскиваем, болеем тем, что в ближайшей действительности Его нет. Его пока все-таки нет. Он предмет нашего желания и предчувствия, любви, ревности и пр., но Он не есть нечто, нам уже данное. Это и значит, что мы веруем в Него, хотя Его еще и нет. Бог – это центральная идея, с которой носится человек в истории. Вся история – ряды человеческих попыток осуществить Бога» [10, с. 26]. Этот момент нравственного усилия входит в само определение истины: «В определение истины входит гораздо более то, что она судит, ограничивает, требует, чем то, что она удовлетворяет. Человек творит новое в мире, благовествуя на свой страх Бога миру; но это же новое и судит его... Бог – не субъективная греза души, но – по мере того, как человек открывает и осуществляет Его, – есть стоящая перед ним и судящая его сила» [10, с. 27]. И поэтому, как пишет Ухтомский, «Бог не есть простое “самоудовлетворение” и “самоуспокоение” отчаявшихся, измученных, слабых душ. Бог открывается... лишь свободным и сильным духом» [10, с. 28].

Этот процесс познания-преображения в соответствии с древней традицией Ухтомский называет «вторым рождением» человека: «Малопомалу ведет тебя жизнь к тому чувству, что прекрасный и цветистый, конкретный обыденный мир, который перед тобою, – это не окончательный мир, не в нем твои начало и конец; другая “новая земля и новое небо” начинает предподноситься уму. И тогда, естественно, уже не так ты будешь замечать и переживать листочки и летние дни, что перед тобою, и время твое потечет скорее, скорее будут отходить и сменяться твои дни... Впрочем, есть такое “второе рождение”, когда снова, как в детстве, человек начинает входить во всякую травку и во всякую красоту мира, с новой, совсем новой любовью ко всему этому, просветленною сознанием и ощущением мира иного... Но до этого далеко» [10, с. 36].

Гносеологический аспект познания-как-преображения состоит в том, что оно осуществляется не только умом, но всей цельностью человеческого существа: «Я убеждаюсь более и более в том, что именно для открывания и для восприятия истины (самого ощущения и чувства истины) требуется уже перевоспитание, коренная переработка и, в известном смысле, переворот в личности человеческой. Человек всегда, а в восприятии истины в особенности, движется и должен двигаться лишь целиком: всей своей природой – и умом, и чувством, и волей» [10, с. 42]. Здесь Ухтомский принадлежит к традиции исследования «цельного разума» и «цельного знания», свойственного русской классической философии, но сам он усматривает исток своей мысли еще глубже – в святоотеческой традиции: «По древнехристианской же мысли, тщательно развитой у отцов, правда мысли обусловлена в человеческой душе общей правильностью ее нравственно-волевого состояния, заблуждения же всегда есть в

человеческой душе последствие “страстных влечений и скрытного срамнейшего рабства” (Иоанн Карнафский)» [10, с. 50].

В этом контексте Ухтомский своеобразно формулирует классический для русской мысли принцип соборности как онтологического единства людей как Божиего народа: «Надежда и молитва моя в том, чтобы главное-то принадлежало Божию голосу в нас, и постепенно, рано или поздно, голос Божий пересилит все остальное, – все остальное исчезло бы и сгорело в нем. Вот таков образ всего мира. Множество в нем голосов, множество многое всякого, волнующегося, как море, содержания; но в нем есть и голос Божий» [10, с. 43].

Апокалиптично и видение Ухтомским смысла индивидуальной и народной жизни: «Нет ничего выше, нет ничего содержательнее и важнее, как вера людей в то, что идет и движется мирская жизнь именно к Великому и Преславному Концу; каждая эпоха, каждый народ, каждый человек даже по-своему выражают, по-своему вынашивают эту веру. Но именно постольку, поскольку он ее вынашивает и выражает, постольку и живет духовно народ и отдельный человек» [10, с. 35]. Именно эта устремленность к конечному и вечному Смыслу свершения земной судьбы в исполнении Божиего замысла о человеке – исток всех частных смыслов и основание понимания жизни.

«Экзистенциальный поворот» в герменевтике в своем истоке сводился к тому, чтобы понять личность как текст, создаваемый ее внутренней свободой. Хайдеггеровский *Dasein* был универсальным «шифром» такого текста. Е. В. Фалев в книге «Герменевтика Мартина Хайдеггера» (2008) утверждает, что конечная цель этой герменевтики состоит в том, чтобы «привести *Dasein* в состояние *бодрствования* (*Wachsein*) относительно себя самого в своем “есть”» [6, с. 66]. Русский путь также был устремлен к достижению экзистенциального бодрствования – не через самопробуждение «Я» в *Dasein*, а через самораскрытие подлинности бытия через Другого как Лицо бытия. При этом русский подход состоял не в том, чтобы выстроить ряд новых категорий (здесь Хайдеггер шел по пути Гегеля), а в онтологизации обыденных слов на основе базового жизненного опыта.

Этот русский проект «экзистенциальной герменевтики», альтернативный хайдеггеровскому, является очень ценным полем для дальнейшего изучения и развития. Тексты Ухтомского только сейчас становятся важным предметом исследования академической мысли. Но на самом деле они являются важной частью большого культурного явления, к которому относятся и «Дневники» Пришвина, уже ставшие знаменитыми, и наследие Друскина и еще ряда русских мыслителей XX в. В конечном счете русская экзистенциальная герменевтика будет признана важным компонентом философии XX в.

Литература

Исследования

1. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. М.: Наука, 1989.

2. Даренський В.Ю. «Закон заслуженого Співрозмовника» і метафізика «двійництва»: етико-антропологічні ракурси // Діалог sub specie ethicae / Під ред. В. А. Малахова. К.: ПАРАПАН, 2011. С. 86–122.
3. Каликанов В.С. Учение А. А. Ухтомского о доминанте: историко-философский анализ. Дисс. канд. филос. наук. М.: МГУ, 2002.
4. Каликанов В.С. Философское содержание учения А. А. Ухтомского о доминанте // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 2003. № 1. С. 33–40.
5. Политов А.В. Историко-философский анализ концепций хронотопа А. А. Ухтомского и М. М. Бахтина. Дисс. канд. филос. наук. Нижний Н.: НГУ, 2016.
6. Фалев Е.В. Герменевтика Мартина Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008.

Источники

7. А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1992.
8. Ухтомский А.А. Дневники // Человек. 2000. № 5. С. 153–170.
9. Ухтомский А.А. Запись на полях поэмы А. Блока «Возмездие» // Природа. 1975. № 9. С. 33–37.
10. Ухтомский А.А. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб.: Петербургский писатель, 1996.

Darensky, Vitaly Ju. A. A. *Ukhtomsky's philosophy as existential hermeneutics*

References

1. Gabitova, R.M. (1989), *Filosofiya nemetskogo romantizma* [Philosophy of German romanticism], Nauka, Moscow.
2. Darenskiy, V.Ju. (2011), “Zakon zasluženogo Spivrozmovnika” i metafizika “dviynitstva”: etiko-antropologichni rakursi [The law of the “Honored interlocutor” and the metaphysics of “doppelgangers”: ethical-anthropological perspectives], in Malakhov, V.A. (ed.) *Dialog sub specie ethicae* [A dialogue sub specie ethicae], PARAPAN, Kiev, pp. 86–122.
3. Kalikanov, V.S. (2002), *A. A. Ukhtomsky's doctrine about the dominant: historical-philosophical analysis*, Ph.D. Thesis in Philosophy, Moscow State University, Moscow.
4. Kalikanov, V.S. (2003), *Filosofskoe soderzhanie ucheniya A. A. Ukhtomskogo o dominante* [Philosophical content of A. A. Ukhtomsky's doctrine about the dominant], in *Vestnik MGU. Seriya 7: Filosofiya* [Bulletin of The Moscow State University. Series 7: Philosophy], no. 1, pp. 33–40.
5. Politov, A.V. (2016), *Historical and philosophical analysis of A. A. Ukhtomsky's and M. M. Bakhtin's concepts of the chronotope*, Ph.D. Thesis in Philosophy, Nizhniy Novgorod State University, Nizhniy Novgorod.
6. Falyov, E.V. (2008), *Germeventika Martina Haydeggera* [Hermeneutics of Martin Heidegger], Aleteia, St. Petersburg.