

обходимы для всестороннего развития психического потенциала человека в период школьного образования.

Интегральный синтез современного научного знания развивается на принципах антропологической парадигмы, человекознания и человекоцентризма, определяющих предназначение научных знаний и возможность их включения в мировоззренческий конструкт человека. Именно в этом можно усматривать конвенгерцию смысла научного и обыденного познания.

Человекоцентристская парадигма начинает доминировать в науке и в общественной жизнедеятельности людей. В науке она вызвана потребностью интегрального синтеза эмпирического знания о природе, человеке и обществе. Человек представляет особый интерес как объект научного познания, в котором представлены все свойства природы и общества. Человек интересен доступностью его познания в лабораторном эксперименте. Человек интересен сам по себе как объект самопознания. Человек является главной ценностью общественного бытия. Человекоцентризм обретает черты идеологии жизни современного человека, а в науке превращается в методологию воспроизводства целостного знания о человеке, природе и обществе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1969.
2. Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. М., 1977.
3. Ананьев Б. Г. Теория ощущений. Л., 1961.
4. Бехтерев В. М. Объективная психология. М., 1991.
5. История в энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978.
6. Логинова Н. А. Опыт человекознания. СПб., 2005.
7. Логинова Н. А. Борис Герасимович Ананьев. СПб., 2006.
8. Панферов В. Н. Психология человека. СПб., 2000, 2002.
9. Панферов В. Н., Микляева А. В., Румянцева П. В. Основы психологии человека. СПб., 2009.
10. Панферов В. Н. Методологический статус понятия «Человек» // Перспектива человека: бытие за границей культуры постмодерна. СПб., 2012.
11. Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987.
12. Рубинштейн С. Л. Человек и мир. СПб., 2012.
13. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957.
14. Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959.
15. Шестидесятники. М., 1984.

**А. В. Крейцер**

#### **ПЕТЕРБУРГСКИЙ ТЕКСТ: ТО, ЧТО НЕ ДОПИСАЛ Н. П. АНЦИФЕРОВ**

В 1921 г. Н. П. Анциферов был преподавателем всеобщей истории во 2-м Петроградском Педагогическом институте (слившимся вскоре с Педагогическим институтом им. А. И. Герцена). В написанной тогда статье «Петербург Достоевского (Опыт литературной экскурсии)», почти весь материал которой позже вошел в книги «Душа Петербурга» и «Петербург Достоевского» и др., Анциферов писал: «Процесс чтения сам по себе, ввиду недостатка наших знаний и нашего воображения, часто оставляет нас неудовлетворенными; художественный образ остается нераскрытым... Сопоставление художествен-

ного образа с тем явлением, которое вызвало его к жизни, содействовало его образованию, приведет к более полному его постижению» [1]. Интересно, что последнее предложение Николай Павлович дословно повторил в работе 1926 г. «Теория и практика литературных экскурсий» [2], где рассуждал о том, что экскурсия обязывает принести в жертву миру действительности «наши фантазии».

Но Анциферов 1921 г. раскрывал тему полного постижения художественного образа — посредством умозаключений, которые, в отличие от основного корпуса статьи «Петербург Достоевского», позже не вошли ни в одну книгу ученого и краеведа. Эти умозаключения относятся уже непосредственно к творчеству Достоевского и говорят о сопоставлении его образа города и явления самого Петербурга, вызвавшего созданный писателем образ к жизни: «Существует и у нашего великого романиста свой образ нашего города и его необходимо раскрыть для понимания связи между Петербургом и творчеством Достоевского. Но этот образ не есть продукт его свободного творчества. Он рожден, а не сотворен» [1. С. 51]. «Верую... во Иисуса Христа, Сына Божия... рожденна, не сотворенна» — слова из православного «Символа веры». Это уже богословие. Рожден, а не сотворен Сын от Отца. И «нетварные», несотворенные, в отличие от нашего, «тварного», сотворенного, мира, энергии, согласно святителю Григорию Паламе, присутствуют в нем. Именно такие энергии, как можно сделать вывод из вышеприведенной мысли Анциферова, и определяют явление, которое вызвало к жизни образ Петербурга Достоевского. Нетварное начало и есть неискаженная ни самим Достоевским, ни его читателями основа петербургского творчества писателя.

Но далее читаем: «Все впечатления петербургской жизни... наслаивались одно на другое, перерабатывались в горниле бессознательного и нашли свое воплощение в рожденном образе» [1. С. 51–52]. Это уже, казалось бы, совсем не о том. Анциферов уподобляет Достоевского Богу-Отцу, рождающему Сына. Допустимо ли такое уподобление? Не является ли оно кощунством? Человек — образ и подобие Божие. Поэтому он наделен способностью творить. А рождать? Богословие иконы говорит: на ней могут быть воспроизведены нетварные, т. е. рожденные, энергии. Но возможно ли то, что делал Андрей Рублев, у Достоевского? Хотя бы отчасти, несомненно, да. Как и любой одаренный художник, верующий во Христа, Достоевский в силу своих способностей воспроизводить божественные энергии мог описывать, передавая нам, некий реально существующий нетварный Петербург, или Петербург, погруженный в нетварный свет. Писатель мог рождать некий реальный нетварный петербургский текст.

Похоже, что такой петербургский текст хотел заставить читать своих читателей и экскурсантов в 1921 г. и Н. П. Анциферов. В дальнейшем член религиозно-философского кружка Александра Мейера «Воскресение» и активный участник краеведческого движения 20-х гг. тему «рожденного» Петербурга не развивал и не мог это сделать по политическим соображениям.

Попытаемся продолжить мысль Анциферова за него, опираясь, в том числе, на те материалы и исследования, которых в его время еще не было.

Самое интересное, что побудительные причины богословских выводов Н. П. Анциферова парадоксальным образом совпадают с теми, которые породили, например, структурализм Ю. М. Лотмана, которого трудно заподозрить в богословии. В основе исканий двух ученых — стремление опереться на некую определенность, которая бы не зависела от наших субъективных выдумок, впечатлений и чувств, ибо они искажают исходно заданную конкретность, безусловность. В основе этой тенденции давняя и совершенно определенная традиция философской мысли, преимущественно западноевропейская. Именно «исходно заданный» Петербург определял как «рожденный» Н. П. Анциферов. И именно такой Петербург он хотел показывать своим экскурсантам.

Но что такое «рожденный»? Рождается Сын, который есть, согласно евангелисту Иоанну, божественное Слово, Логос. Слово Бога есть прежде всего Его Идея, Мысль, включающая в себя все остальное. Логос отличается от литературного слова, ибо несравнимо больше его, но при этом может проявлять себя и в слове писателя. Уж не хотел ли Анциферов, чтобы именно божественный Логос узрели слушатели его экскурсий по Петербургу Достоевского?

Л. П. Карсавин, прошедший через те же знаменитые средневековые университетские семинарии профессора И. М. Гревса, что и Н. П. Анциферов, в изложении А. А. Ванеева утверждал о Евангелии от Иоанна, содержащем богословие Христа как Слова, следующее: «...Необходимо сказать особо о Четвертой книге Нового Завета, об Евангелии Иоанна. Что бы ни говорили авторы ученой критики, именно это Евангелие имеет несомненные признаки того, что оно написано очевидцем, и более того, человеком, сохранившим память личного общения с Христом. Подобно другим евангелистам, Иоанн рассказывает о событиях жизни Христа и описывает совершенные им чудеса, но в своих сообщениях Иоанн конкретнее других евангелистов в указании мест, времен, названий и в упоминании об имевшихся тогда обычаях. Но главное не в этом. Человек, находившийся в близости к Христу, естественно, постарается передать то, что более всего поразило его в личности Христа. Что же было в нем самое поразительное? Христос имел самознание Сына Божия, он мыслил Абсолют как Самого Себя. Именно это должно было более всего поражать в общении с Ним. Именно это отличает Евангелие Иоанна, основное стремление которого — передать в своем рассказе слова Христа, в которых выражается самосознание Сына Божия. Это есть и у синоптиков, но в их передаче божественность Христа выражается в одном ряду с другими сообщениями о Нем. Только у Иоанна Христос говорит о Себе: «Я есмь хлеб, сошедший с небес», «Я — от начала Суший», и еще более: «Я и Отец — одно».

Но именно это авторам евангельской критики представляется настолько невероятным, что они готовы считать Евангелие от Иоанна чьим-то богословским трактатом. В этом выражается не что иное, как их неверие в божественность Христа. Прямое свидетельство Христа о Своем Богосыновстве они хотят объяснить как чье-то богословствование. Однако наивно думать, будто бы возможно сочинить образ человека, обладающего живым Богосознанием. Такого примера в истории нет» [3].

Итак, Иоанн лично зрел Слово. И все, прозревающие Его вслед за Иоанном, видят Слово везде. Таким, как нам представляется, был и Ф.М. Достоевский, и Н.П. Анциферов. Только те, кто видели Слово, могут родить его.

Когда мы думаем и говорим о Слове, то закономерно подразумеваем Свет — нетварный. В Петербурге Достоевского его, казалось бы, немного. Но у Достоевского «свет во тьме светит». Анциферов при описании Петербурга Достоевского изображал Христа, но Христа, погруженного во тьму тварного мира. У Анциферова, как и у Достоевского, нетварное Слово-Христос светит через тварный, преимущественно грязный и темный мир (могущий, конечно, быть не только таковым, как у Федора Михайловича). И революционное время, в которое писались «Душа Петербурга» и «Петербург Достоевского», способствовало такому восприятию Слова. Как писала Анна Ахматова в 1921 г.:

«Все расхищено, предано, продано.  
Черной смерти мелькало крыло.  
Все голодной тоскою изглодано.  
Отчего же нам стало светло?» [4].

Не желал ли великий петербургский краевед Анциферов в те страшные и одновременно возвышенные времена, чтобы экскурсанты, которых он водил по городу, читали

божественный Петербургский Словесный текст, постигая глубины Логоса Петербурга Достоевского? В таком случае экскурсии Николая Павловича не были собственно литературными, а были экскурсиями в целях чтения божественного Слова и Текста северной столицы. Этот Текст передавался, отображался Достоевским силой его творческих способностей, соединявших писателя с Богом, приближавших к Нему. Этот идейно-душевный текст открывался Анциферову. Не исключено, что он, разрабатывая разные типы экскурсий по городу, исследовал разные уровни Слова. Ведь экскурсионная работа ученого, как нам представляется, была направлена на постижение Логоса. Божественное Слово живет в литературном произведении. Но оно же обнаруживает себя в жизни, породившей литературный текст. Петербург сам по себе есть божественные Слово и Текст. Настоящая художественная литература их лишь повторяет. Экскурсия по Петербургу, становясь экскурсией по Логосу, помогает зреть последний воочию, дополняя и расширяя прочитанное по книге Слово. Так достигается полнота постижения художественного образа, к которой стремится Анциферов.

Известно, что В. Н. Топоров, принадлежавший к той же московско-тартуской научной школе, что и Ю. М. Лотман, разработал понятие Петербургского текста.

Проблема такого текста впервые была поставлена ученым в статье «Петербург и «Петербургский текст русской литературы»», опубликованной в тартуских «Трудах по знаковым системам» в 1984 г. и позже неоднократно перепечатаваемой (например, одно из последних изданий — 2003 г. [5]). Причем исследователь сознательно использовал понятия «идея»; «идея города». По Топорову, единство Петербургского текста определяется не столько единым объектом описания, сколько монолитностью (единство и цельность) максимальной смысловой установки (идей). С 1984 г. понятие Петербургского текста вошло в обиход многих филологов, философов, культурологов. Тем не менее почти все они понимают Петербургский текст по-своему, что стало причиной выхода в 2005 г. сборника статей с говорящим само за себя названием «Существует ли Петербургский текст?» [6]. Каждого из авторов сборника тоже отличало сугубо индивидуальное понимание Петербургского текста, из чего можно сделать вывод, что одного и цельного текста нашего города нет. Причем примечательно: никто из пишущих об этом тексте даже не пытался рассматривать его как божественный. Между тем, на наш взгляд, без понимания божественного происхождения Петербургского текста его проблема не решается. Осмыслить Петербургский текст как «существующий», конкретно заданный можно только если исходить из того, что он соткан из божественных единиц, которые можно по-разному интерпретировать, но которые единственны, определены, «изначально заданы», безусловны. Именно такие единицы являют собой «рожденные» Слова Анциферова.

Если обычный литературный текст состоит из слов, то единицей божественного Текста должно быть Слово-Логос, о котором евангелист Иоанн пишет: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1, 1–4). Далее Иоанн говорит о том, что «Слово стало плотью» (1, 14) и отождествляет божественное Слово с Христом. На наш взгляд, значимость литературного и любого другого текста определяется тем, в какой мере его слова являются божественными Словами.

Уже упомянутый ученик Л.П. Карсавина А.А. Ванеев утверждает, рассказывая о своей книге «Два года в Абези», в которой описывается его дружба с Львом Платоновичем в последние годы жизни этого ученого и философа: «Все персонажи моей книги реальные люди. Но, давая им характеристику, особенно через разговоры, я стремился идеологически проявить каждого. В литературе, пришедшей к нам из прошлого века, ставилась

задача этического проявления персонажей (Ванеев забыл об «идеологичности» произведений Ф.М. Достоевского, которой посвящено множество литературоведческих трудов; о том, что в центре внимания Достоевского-писателя идея и душа. — А. К.). Я видел свою задачу в идеологическом проявлении. В диалогах, которые ведут персонажи моей книги, каждый несет определенную индивидуальную идеологическую нагрузку. Кстати, пользуясь формой диалога, я стремился к тому, чтобы диалогизмы не бросались в глаза (Ванеев забыл об идейном «полифонизме» творчества Достоевского, открытом Бахтиным. — А. К.) ...Идеология — это те слова, смысл которых приподнимает нас туда, где несомненно бытие Божие. Суть идеологии в том, чтобы от существования со всем его конкретным содержанием человек абстрагировался к сущности. В дохристианский период это можно усмотреть в псалмах, в христианский — в словесных формулах, выражающих идеи догматики (например: «рожденный, не сотворенный» — о Христе. — А. К.). Восприняв такие формулы, человек обнаруживает в себе понимание, которое как бы выше разума. Это прямое понимание, или непосредственное усмотрение, является уму, вообще говоря, без рассудочного процесса и даже как бы вопреки рассудку, но так, что смысл в целом не проигрывает, а выигрывает. Смысл возводится в превосходную степень, приобретая законченность и полноту. Например, нечто сознается нами как **б е з у с л о в н о е**. Для обычного (“рассудочного”) понимания безусловное есть то, что не нуждается в условиях и свободно от них. А для понимания “сверх разума” — безусловное настолько безусловно, что не повреждается никакими условиями и даже нуждается в условиях, чтобы явить полноту своей безусловности» [З. С. 191–192]. Не есть ли эта безусловность (в обоих описанных случаях) — высшее проявление той конкретности, определенности, не зависящей от нашего субъективизма, которую ищут, не понимая этого, структуралисты и которую искал и нашел Н. П. Анциферов, рассуждая о «рожденном» Петербурге Достоевского? В качестве одного из примеров безусловности Ванеев приводит... непрерывность. Он пишет: «Подлинная непрерывность являет себя через прерыв. Она являет себя, подвергаясь прерыву, который идет до полного конца, завершенность свою имея в том, что заново выявляется непрерывность. Она выявляется не в неподатливости прерыву, а в победе над ним, выявляется заново, но — как всегда бывшая абсолютно, окончательно. Только так непрерывность являет себя во всей силе своей полноты. В этом суть веры в Воскресение» [З. С. 192].

Слово-Логос есть, помимо прочего и прежде всего, Идея. Тексты Достоевского идеологичны. Значит выражают божественную Идею-Логос. Этот Логос и имеет в виду такой же ученик профессора И. М. Гревса, как Л. П. Карсавин, — Н. П. Анциферов, когда пишет о «рожденном» Петербурге Достоевского. «Рожденный» Петербург — Петербург Идейный, Логосный, Сущностный (ибо Логос образуют нетварные — божественной Сущности — энергии). Можно не сомневаться: и Карсавин, и Анциферов пришли к своим убеждениям через изучение Средних веков в университете у Гревса. Ибо именно Средневековье наиболее напряженно искало божественную Сущность.

Что же касается той особой непрерывности, о которой писал Ванеев, то она со всей определенностью выражает себя в творчестве Достоевского, в его Петербурге и Петербурге вообще. Душевная и идейная жизнь героев Федора Михайловича постоянно подвергается «прерыву, который идет до полного конца, завершенность свою имея в том, что заново выявляется непрерывность». И происходит это, как правило, на фоне петербургского «рельефа местности», так или иначе выражающего карсавинско-ванеевскую непрерывность. Пример: отображенное Анциферовым в книге «Петербург Достоевского» [7] путешествие Раскольникова на Острова, где на Петровском острове — одной из тех окраин, где исчезает прежний город (точка прерыва), — «полностью изнемогшему» (аналогичная точка прерыва, совпадающая с первой) Родиону Романовичу снится страш-

ный сон об истязании клячи. Этот сон становится началом пробуждения героя от «проклятой... мечты». Но Анциферов справедливо пишет о маршрутах героя у Достоевского: «Излагая со всей точностью маршрут своего героя, он отмечает его характерную особенность: Раскольников делает неожиданные крюки» [7. С. 220]. Благодаря «ненужному крюку» отрехшийся от безумной идеи Родион Раскольников возвращается домой через Сенную и слышит разговор, из которого узнает, что процентщица на следующий день остается одна. Происходит возвращение к «проклятой мечте», которая вскоре и осуществляется в точке прерыва, знаменующей начало воскресения. Вот она — та самая непрерывность, подвергающаяся прерыву.

Описанная Ванеевым точка прерыва зафиксирована и в синергетике, науке о самоорганизующихся системах, основоположника которой И. Пригожина, к сожалению, очень трудно было заподозрить в вере или религиозности. Синергетика такую точку называет то точкой бифуркации, то нулевой. В ней развитие самоорганизующейся системы доходит до нуля, чтобы затем начаться снова.

Согласно христианским представлениям, основной точкой прерыва нашего мироздания является та нулевая точка, в которой произошло Распятие и от которой началось Воскресение.

В трактате XVIII века «Анализ красоты» английского художника Уильяма Хогарта [8] подробно описываются S-образные «линии красоты» и «привлекательности», широко распространенные в искусстве и природе. Хогарт называет S-формы, в частности, змеевидными. Поскольку такие линии пронизывают наш мир, можно сделать предположение, что они связаны с божественным Словом.

Интересно, что в том же Евангелии от Иоанна, где говорится о божественном Слове-Логосе, или Христе, есть такие строки: «Никто не восходил на небо, как только спешивший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах. И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесу быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 13–15). Эти строки отсылают нас к ветхозаветному тексту о «медном змие»: «От горы Ор отправились они путем Чермного моря, чтобы миновать землю Едома. И стал малодушествовать народ на пути. И говорил народ против Бога и против Моисея: зачем вывели вы нас из Египта, чтоб умереть (нам) в пустыне? ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища. И послал Господь на народ ядовитых змеев, которые жалили народ, и умерло множество народа из (сынов) Израилевых. И пришел народ к Моисею и сказал: согрешили мы, что говорили против Господа и против тебя; помолись Господу, чтоб Он удалил от нас змеев. И помолился Моисей (Господу) о народе. И сказал Господь Моисею: сделай себе (медного) змея и выставь его на знамя, и (если ужалит змей какого-либо человека), ужаленный, взглянув на него, останется жив. И сделал Моисей медного змея и выставил его на знамя, и когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив» (Чс. 21, 4–9). Упомянутое в «Числах» «знамя», на котором был выставлен «медный змий», христианское богословие понимает как Крест. А Крест неотрывен от Христа. И евангелист Иоанн, отождествляя вознесение Христа и змеи Моисеем в пустыне, наверняка имел в виду и «знамя»-Крест, вместе с которым был вознесен змий. Поскольку, согласно Иоанну, божественное Слово есть Христос, можно предположить, что это Слово имеет форму Креста, обвитого змеевидной S-линией, той самой, о которой писал Уильям Хогарт и его последователи (см. об этом, в частности: [9; 10]).

Отметим также, что уподобление Вознесения Христа вознесению «змия» восходит не только к ветхозаветной истории с «медным змием». Само сравнение Спасителя с последним, спасшим евреев в пустыне, понадобилось для того, чтобы противопоставить этого «змия» змию-искусителю — виновнику грехопадения первых людей. Его связь с

вознесенным «медным змием» есть, несмотря на то, что один — ад, другой — небо. Вложенное Иоанном в уста Христа сравнение змея, вознесенного Моисеем, с Сыном Человеческим единодушно толкуется всеми богословами и отцами церкви как изображение змеиной природы падшего человека, вознесенной на Кресте. Когда Христос был в плоти, Он пребывал в «подобии плоти греха» (Рим. 8, 3), и это подобие соответствовало образу бронзового змия, который, имея вид змия, не имел змеиного яда. Христос был в «подобии плоти греха», но никоим образом не участвовал в грехе плоти (2 Кор. 5, 21; Евр. 4, 15). Слово-Христос, «ставшее плотью», уподобило ее «змеиной», человеческой, пораженной грехом в результате действий «змия»-сатаны. При этом Сам Спаситель остался чист и безгрешен. Писание говорит, что в новом творении после вознесения вслед за Христом всего человечества люди, подобно Иисусу, сохранив свои тела, ставшие, однако, духовными, будут чисты и безгрешны и перестанут зависеть от змия-дьявола.

Петербургский рельеф места обнаруживает присутствие S-линий, преимущественно речных, в большом числе. И именно они, на наш взгляд, лежат в основе Петербургского текста. Хотя сами по себе изогнутые формы рек, конечно, могут ничего не значить. Только когда в них «укладывается» S-Слово, составленное из «безусловных» нетварных энергий, эти формы обретают божественный Смысл.

Университетскую набережную рядом с филфаком украшает памятный знак «Послание через века» (авторский коллектив: Э. Соловьева, А. Раскин, О. Романов). Однажды в журнале «Адреса Петербурга» [11] мне пришлось прочитать статью «музейного смотрителя» Александра Боровского, в которой утверждалось, что является неслыханной банальностью сама установка напротив филфака Университета памятника в виде лежащей громадной гранитной книги, раскрытой на страницах с пушкинскими строфами из «Медного всадника», воспевающими тот самый вид, который открывается с Университетской набережной. На мой же взгляд, этот памятный знак гениально передает связь Текста Петербурга и Петербургского текста русской литературы, который есть отражение и часть божественной красоты Текста города.

Именно S-линия в том месте, где один ее завиток переходит в другой, обнаруживает точку прерыва, нулевую, или бифуркационную, о коей шла речь выше. В этой точке движение по часовой стрелке переходит в движение против нее, т. е. против убивающего хода времени. Что отчасти было описано в моих книгах [9; 10], — как и соединение божественного Слова с петербургским локусом.

Однако это тема отдельной статьи.

### ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анциферов Н. П. Петербург Достоевского (Опыт литературной экскурсии // Экскурсионное дело. 1921. № 2/3.
2. Анциферов Н. П. Теория и практика литературных экскурсий. Л.: Сеятель, 1926. С. 9.
3. Ванеев А. А. Два года в Абези: В память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 52.
4. Ахматова А. Полное собрание поэзии и прозы в одном томе. М.: Альфа-Книга, 2009. С. 183.
5. Топоров В. Н. Петербургский текст русской литературы. СПб.: Искусство, 2003. С. 7—118.
6. Существует ли Петербургский текст? / Под ред. В. М. Марковича, В. Шмида. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. (Петербургский сборник. Вып. 4).
7. Анциферов Н. П. «Непостижимый город»...: Душа Петербурга. Петербург Достоевского. Петербург Пушкина. Л.: Лениздат, 1991. С. 219–220.
8. Хогарт У. Анализ красоты / Пер. с англ. 2-е изд. Л., 1987.

9. Петербургская повесть. Главы жизни ректора А. Д. Боборыкина. Воспоминания. Размышления / Автор-составитель А. В. Крейцер; Под общей редакцией Г. А. Бордовского и В. А. Козырева. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2002.
10. Петербургская повесть. Главы жизни проректора Ю. В. Кожухова. Воспоминания. Размышления / Авторы-составители В. А. Бордовский, С. А. Гончаров, А. В. Крейцер; Под общей редакцией Г. А. Бордовского и В. А. Козырева. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2006.
11. Адреса Петербурга. 2004. № 12/ 24. С. 56.

*И. М. Богдановская, И. А. Трегубенко*

### **ВОСПРИЯТИЕ ГОРОДСКИХ ПАМЯТНИКОВ В РАЗЛИЧНЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ**

Изучение восприятия памятников как части пространства городской культуры сложилось к XIX веку и активно развивалось в XX столетии. Это были исследования в области символики архитектуры и семиотики города, в которых рассматривались такие понятия, как «структура городского пространства», «образ пространства», семиотика архитектурных и скульптурных форм. Российское семиотическое направление в исследовании города и, прежде всего, Санкт-Петербурга представлено в работах В. В. Иванова, Ю. М. Лотмана, В. Н. Топорова и др.

Другим направлением выступали исследования в области социологии города, раскрывающие основные модели развития городских территорий (Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, П. Сорокина и др.). В контексте социологического подхода город рассматривался как особенная относительно самостоятельная система, которую надо учитывать при проектировании и социальном реформировании.

Многочисленные ракурсы осмысления городского пространства связаны с публикациями филологического, искусствоведческого, философского, литературного, культурологического планов, относящихся к различным историко-культурным периодам. В этих работах поднимаются проблемы соотношения города и культурного текста, города как феномена сознания, города и исторической личности, мифологии города. Культурологические исследования Санкт-Петербурга представлены работами Н. П. Анциферова, Д. С. Лихачева, К. Г. Исупова, М. С. Кагана и др.

Один из аспектов психологического подхода к исследованию восприятия памятников в городской среде связан с обращением к исторической памяти населяющих ее людей. Историческую память можно определить как психологическое образование, синтезирующее индивидуальное и коллективное в истории: исторические воспоминания, исторические события, обладающие личностным смыслом для человека, объединяются здесь с дискурсивными практиками, порождающими толкования исторических событий с позиций определенных коллективов и социальных групп [14; 15]. Так, в современном плюралистичном обществе одновременно сосуществуют разные «памяти» как различные толкования одного и того же события или явления, продолжая умножать культурное многоязычие, которое, по словам Ю. М. Лотмана, сложилось в России начиная с Петровской эпохи [6. С. 139; 7]. Динамика перехода от индивидуальных исторических воспоминаний к памяти происходит, по мнению Е. Ю. Мещеркиной, как смена перспективы: аутентичные образы памяти медиализируются через романы, фильмы, выставки, а затем, политизируются через пересмотр смыслов, девальвацию прежних политических ценностей, перенос геополитических акцентов, смену поколений с новыми задачами политической социализации [7. С. 201].