

нию категории факта и методология исторического познания // Категории философии и развитие научного познания. Саратов, 1983. С. 113–115; *Вахтомин В. К.* Генезис научного знания. Факт, идея, теория. М., 1973; *Гуревич А. Я.* Что такое исторический факт // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. М., 1969. С. 59–88; *Исупов К. Г.* 1) Мифология истории // Логос. СПб., 1992. Кн. 2. Российский духовный опыт. С. 104–112; 2) Русская эстетика истории. СПб., 1992; *Ландгребе Л.* Размышления по поводу слов Гуссерля “Die Geschichte ist das grosse Faktum das absoluten Seins // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 3. С. 180–198; *Лисовина А. П.* Категория «исторический факт» в марксистской и буржуазной философии истории. Кишинев, 1981; *Лотман Ю. М.* 1) Структура художественного текста. М., 1970; 2) О каузальных связях в семантическом ряду // Семиотика культуры. Архангельск, 1988. С. 6–10; *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Ф. Ницше. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 159–231; *Руднев В. П.* Феноменология события // Логос. М., 1993. № 4. С. 226–238; *Секацкий А. К.* Опыт текстологического анализа советской философской литературы 50–х годов // Сфинкс Петербургский философский журнал. СПб., 1994. № 1. С. 7–41; *Соколов Е. Г.* Имитация истории и риторические фигуры советской мифологии // Метафизические исследования. СПб., 1997. Вып. 2. История. С. 143–166; *Тынянов Ю. Н.* Литературный факт, 1924 // Ю. Н. Тынянов, Литературный факт. М., 1993. С. 121–137.

К. Г. Исупов

ВСТРЕЧА

Акция имманентного обмена высшими ценностями; диалогический принцип, определенный Вяч. И. Ивановым как «апантетический принцип» сознания (от греч. ἀπάντημα — ‘встреча’, ‘выход на встречу’, ‘сретенье’: *Иванов Вяч.* Сентенции и фрагменты // Русско-итальянский архив. Вяч. Иванов. Новые материалы. Салерно, 2001. С. 142). Существует универсальное представление о жизни как актуальной возможности В. В. — не плановое randevu, ее ценность подчеркнута ее вероятностной природой и непредсказуемостью итога. Она вне антитезы «свидание/расставание» и включена в другое смысловое поле — участия или неучастия в ней: она всегда «есть», но «моя Встреча» должна быть осознана внутри жизненного бытия-события и как факт самосознания. В. — это интеллектуальная (религиозная) катастрофа или философское приключение, которое может выглядеть как звено в ряду биографических событий, но смыслом своим принадлежит иному, над-биографическому, типу каузальности: благодати, сакральной инспирации, чуду, Божьему дарению. В. осознается символически («Сретенье»), за пределами овнешняющих обстоятельств быта и истории. Поэтому она может быть поставлена в аналогию с вечным событием мифа, вещим указанием сна, пророческим намеком оракула или сакральным событием литургии. В ряд уподоблений встает и ритуальная инициация, которая и является «внутренней формой» В. Мифологема В. для искусства и нарратива является источником фабульности и связного повествования. Событийные узлы в жизни и искусстве — это моменты В., в которой завязываются и разрешаются судьбы. В. судьбоносна и сама является судьбой в первичном смысле неотменяемой «сужденности». В. с судьбой есть событийный апофеоз, когда человек испытывается на последние вопросы бытия и существования («искушение в вере» и т. п.). «Встречность» — это социальный аспект жизни личности, юридически слитый с представлением о физической свободе (наказание изоляцией от общества связано с архетипом «воли» как возможности В.). В плане гносеологии и истории личности В. есть средство (ситуация) самоопознавания

«я» как диалогически расщепленного субъект-объектного единства, когда В. разыграна не партнерами-участниками, а призванными к аутообщению персонажами и амплуа внутреннего театра «я». Персонология усложняет артистические контексты В. сложно пересеченным топосом богообщения, горние векторы которого отражены в дольном пространстве частной и социальной жизни. В. героизирует жизнь, придает ей телеологически значимую завершенность (смысловую свершенность). Удостоенность Встречей (с Богом, Серафимом, пророком) подтверждает человеческий авторитет «я» в Божьем мире. Явления, видения и знаменья удостоверяют его как свидетеля и со-агента Божественных теофаний. От требовательных взысканий В. как поединка (единоборство Иакова с Богом) и прения (Книга Иова) — к «умной молитве» как встречному самораскрытию Богу — такова эволюция теологемы В. в христианстве. Канон последней В. дан в «Откровении» Иоанна — здесь бытие людей в истории как бытие встреч окончательно и бесповоротно введено в метаисторическую ситуацию финальной тяжбы Бога и мира. Страшный Суд и загробная жизнь есть последняя В. твари и Творца, в которой изначально заданный человеку урок богоподобия поверяется на меру исполненности. Это В. воздаяния и последней ответственности, последнего обмена жизнью и смертью. По реплике американского писателя Э. Визеля, есть этрусская поговорка: «"Не потому, что сошлись две тучи, сверкает молния, а для того тучи сходятся, чтобы молния сверкнула". Я считаю, что тайна — во встрече» (Иностранная литература. 2001. № 2. С. 254). Русская литературная классика знает опыт жизни как перманентной репетиции последних встреч. Для героев Достоевского В. есть Апокалипсис идентичности: они конфиденчно предостоят друг другу взаимным тяготением узнанности (Мышкин/Настасья Филипповна) и милосердного понимания (Раскольников/Сонечка). «Все встречи у него как будто нездешние, роковые по своему значению» (Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Париж, 1968. С. 36). В ситуации В. Л. Толстой показывает ужас смертной плоти перед возмездием за грехи («Анна Каренина», 1873-1877; «Хозяин и работник», 1895). Здесь В. с совестью (внутренним Богом) дана, как замечено Бердяевым и Бахтиным, в ветхозаветном контексте сердечного смятения перед безжалостным и гневным Судией. Мистическая триада «Трех свиданий» В. Соловьева наследуется XX веком как авторитетный символический опыт откровения. Философия богообщения (особенно — в России) развивается как опыт В., в том же векторе мыслятся и возможности дольного духовного Собора. Инициатор петербургского кружка «Воскресение», А. Мейер, учил: «Личностей нет там, где нет живой, действенной встречи многих» (Мейер А. А. Во что сегодня верит Германия? Пг., 1917. С. 36). По замыслу инициаторов этого философско-религиозного сообщества, В. осуществляется в мистерии жертвенного действия, в форме которого адепты движения хотели видеть социальную практику христианского гуманизма. Философия Эроса и Другого, онтология богообщения и философская антропология, теология Сердца и богословие культуры открывают в мифологеме В. творческий топос человеческого присутствия в бытии В работе С. Франка «Духовная пустота и Встреча с живым Богом» дана попытка описать структуру В. как лестницу последовательного восхождения к Богу: от смутного ощущения «почвенной» надежды на неодинокчество в Божьем мире до восприятия Церкви как вселенской Души и соборной Личности (Франк С. Л. Крушение кумиров. Берлин; Париж, 1924). Подобным образом В. конституирует «я» в топосе контакта с «ты»: «Явление встречи с "ты" есть место <...> в котором возникает "я"» (Франк С. Л. Непостижимое, 1939 / Соч. М., 1990. С. 35). Для Г. Федотова иерархия творческого поведения строится по мере сокращения дистанции меж человеческим порывом и мирозидательной мощью Св. Духа («О Св. Духе в природе и культуре», 1932). В эстетической экклезиологии П. Флоренского таинство, литургия, икона и храм (как миф у Вяч. Иванова, имя и София у имяславцев и софиологов) осознаны как общечеловеческое памятование

В. в ее сущностных и экзистенциальных измерениях. Особый акцент соборной концепции Вяч. Иванова замечен его современниками, говорившими о его «теории нового театра без рампы как театра действенной встречи Бога со своим народом» (Степун Ф. А. Портреты. СПб., 1999. С. 204). «Высший момент понимания» отмечен во В. Бахтиным: «Встреча с великим как с чем-то определяющим, обязывающим и связывающим — это высший момент понимания. Встреча и коммуникация у К. Jaspers'a (Philosophie, 2 Bd. Berlin, 1932)» (Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 347; ср. *Он же*. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 392). Ценностные наполнения В. рассмотрены Бахтиным на материале истории философии (Шеллинг, Шелер, Бубер) и греческого романа (Там же. С. 247-249). В контексте бахтинского диалогизма В. приобретает черты, контрастно роднящие ее с «ситуацией» Сартра и «коммуникацией» Ясперса. В. понимается Бахтиным как глубоко серьезный акт бытия-события, в центре которого находится безнадежно ответственный человек с «не-алиби в бытии», всем смыслом своего поступающего сознания призванный сказать Другому: «ты еси». Тем самым мифологеме В. возвращается тот смысл экзистенциального порога предельно значимой жизни, который с самого начала был положен семантике 'Встречи' наивной архаикой языка. Писатели-мыслители, с их профессиональным чувством неотступного соприсутствия читателю как другу и Другому, универсализуют вектор «встречности», распространяя его на всю социальную реальность в целом: «Всякое творчество есть замаскированная встреча одного человека с другим» (Пришвин М. Дневники. М., 1990. С. 236). Онтологическая компетентность термина «В.» во многом утрачена современной христианской мыслью, но сохраняет для нее свою этическую насыщенность. Отдельный интерес может представить история тройственных эротических и духовных союзов Серебряного века; вроде ивановско-аннибаловско-городецкой попытки утроенного Эроса, которая столь далека по своим результатам от того, что предполагалось в известной формуле отца Павла Флоренского из письма одиннадцатого («Дружба») трактата «Столп и утверждение Истины», 1914: «Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, а именно Третьего» (Флоренский П. А. <Соч.: В 2 т. > М., 1990. Т. 1/1. С. 439).

ЛИТЕРАТУРА

- Антоний, митр. Сурожский. О Встрече // Новый мир. М., 1992. № 2. С. 184–191;
 Арсеньев Н. С. Мистическая встреча // Н. С. Арсеньев. О Жизни Преизбыточествующей. Брюссель, 1966. С. 65–68.