



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: [Przestrzeń i rzecz – recenzja]

Author: Paweł Jędrzejko

Citation style: Jędrzejko Paweł. (2005). [Przestrzeń i rzecz – recenzja].
„Er(r)go” (Nr 11, z. 2, 2005, s. 181-187)



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH

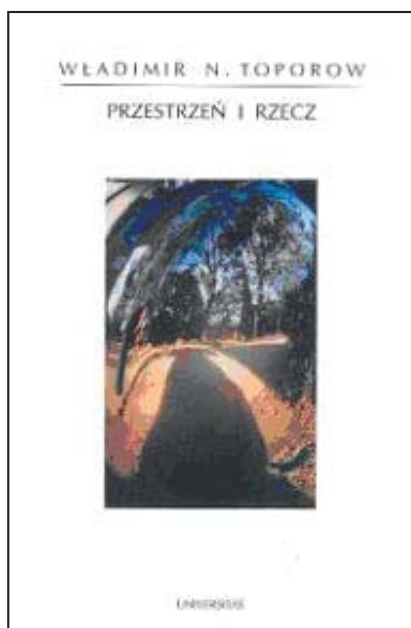


Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Noty o książkach



Władimir N. Toporow, *Przestrzeń i rzecz*. Przełożył i wstępem opatrzył Bogusław Żyłko. Kraków: Universitas, 2003 (244 strony). Publikacja polskojęzyczna, w miękkiej oprawie.

Władimir Nikołajewicz Toporow urodził się 5 lipca 1928 roku w Moskwie. Jest autorem około dwóch tysięcy prac (w tym ponad trzystu monografii), pracownik Instytutu Słowianoznawstwa i Bałkanistyki Rosyjskiej Akademii Nauk i jej członek rzeczywisty, lingwista, literaturoznawca, filozof, kulturoznawca, przedstawiciel tartusko-moskiewskiej szkoły semiotyki kultury – oto, co wyczytamy w notach biograficznych na temat jednego z najwybitniejszych badaczy współczesności. Jednak – jak wskazał w napisanym z okazji siedemdziesięciopięciolecia urodzin Toporowa eseju Władimir Emelianow¹ – suche biograficzne fakty nie tylko nie oddają rosyjskiemu humaniście pełnej sprawiedliwości, ale także przesłaniają to, co dla jego fenomenu być może najistotniejsze. Dlatego też nawet skrótowe przedstawienie *Przestrzeni i rzeczy* polskiemu czytelnikowi wydaje się wymagać nieco szerszego wprowadzenia charakterystyki światopoglądu Autora tego dzieła.

Władimir Nikołajewicz Toporow [...] [jako myśliciel], który orientacją całej swojej duchowej pracy przeciwstawia się akademizmowi, od grudnia 1990 roku jest członkiem rzeczywistym Rosyjskiej Akademii Nauk. A to niemałe zaskoczenie dla czytelnika-wolnomyśliciela, który od lat sześćdziesiątych zdążył przyzwyczać się do tego, by dzielić humanistykę na tę „państwową”, urzędowo-akademicką – i tę wolną (Łotmanowską, Łosiewowską, Iwanowowsko-Toporowowską). Z jednej strony, takie podziały zakładały w podtekście kompletną nieufność wobec starych członków Akademii wraz z całą ich ideologią i bezdusznym opisem materiału, z drugiej zaś – pełne zaufanie wobec prawd głoszonych przez uczonych-dysydentów i bezwarunkowe według tychże prawd postępowanie. Nawet wtedy, kiedy w pracach tych uczonych dało się zauważyć błędy, a logika wywodu przeplatała się z mitologicznym kulturotwórstwem.²

Nie zaskakuje więc komentarz Emelianowa, który pisze, iż w Rosji wciąż jeszcze projektuje się postać „uwielbianego i cytowanego” Toporowa jako uczonego na obrzeżach establishmentu – „nie pasującego” do centrum. Jednak nie powinno też nikogo dziwić, że w nowym kontekście polityczno-społecznym, kiedy „niegdysiejsi dysydenci weszli do areopagu nauki”, Toporow został członkiem rzeczywistym Rosyjskiej Akademii Nauk, nie tylko nie będąc nigdy wcześniej jej człon-

kiem-korespondentem, ale także z pominięciem wszelkich „w takich przypadkach wymaganych obrzędów inicjacyjnych”. I choć, jak dalej pisze nie kryjący własnego „ideologicznego zaangażowania” komentator, transformacja ta „nie odmieniła uczonego” ani o jotę,

[...] dwuznaczność jego statusu wyczuwalna jest po dziś dzień. Od członka Akademii oczekuje się przecież, iż będzie surowy, obiektywny, drażliwy i krytyczny; że powinien unikać „uczuć” i intuicyjności, wyrażać się naukowo, tzn. w sposób niezrozumiały dla wszystkich niewtajemniczonych w sferę zainteresowań wąskiej grupy osobistości. W przypadku Toporowa – wszystko jest na odwrót: dokładny i skrupulatny, nie jest jednak człowiekiem surowym; subiektywny i delikatny – uczonego woli dyskutować nad zaletami prac niż wytykać ich wady czy niedociągnięcia. Toporow obdarzony jest wielką wrażliwością i głęboką zdolnością odczuwania, a język jego prac nosi więcej cech języka filozofii niż nauki.³

Ta ostatnia cecha jego tekstów w złożeniu z ich szerokim, multidyscyplinarnym zakresem tematycznym spowodowała, że środowiska naukowe związane z Rosyjską Akademią Nauk dostrzegły, iż obowiązująca typologia specjalizacji naukowych jest zbyt ograniczona i nie odpowiada już zmieniającej się rzeczywistości. Ponieważ jednoznaczne zakwalifikowanie działalności naukowej Władimira Toporowa (obejmującej literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, religioznawstwo, etnologię, filozofię i językoznawstwo) do żadnej z oficjalnie uznanych dyscyplin okazało się niemożliwe, Rosyjska Akademia Nauk rozszerzyła listę specjalizacji naukowych o *Teorię kultury i studia nad sztuką*. Dopiero taka otwarta i w kontekście tradycyjnych podziałów „nieprecyzyjna” kategoria pozwoliła odpowiednio odzwierciedlić specyfikę myśli uczonego, który – jak trafnie zaznacza Emelianow – jest nie tylko teoretykiem i filozofem kultury, ale jawi się jednocześnie jako jej „mitotwórca” i jej „kapłan”.

To jednak nie wszystko. Nie zapominając głębi jego wglądu i wagi jego szerokiego pojmowania kultury należy także dostrzec, że elementem centralnym dla znaczenia Toporowa w przestrzeni rosyjskiej kultury humanistycznej jest jeszcze jeden fakt: niezbędna dla ducha prawda, którą niełatwo jest głosić. Rosyjska kultura, której osnowę i której specyfikę przez niemal dwa stulecia inteligencja na przemian wyśmiewała lub negowała, uformowała się nie wokół Puszkina, lecz wokół Troicko-Siergijewskiej Ławry i *Trójcy* Rublowa. Można próbować tłumić ten fakt dowolnie hałaśliwą kanonadą jadowitych uwag, ale mimo to świadomość rosyjska – świadomość człowieka ukształtowanego przez rosyjską kulturę – wyraźnie dostrzeże dystans, jaki dzieli myśliciela od kulturowego centrum, lub, innymi słowy, zauważy jego bliskość temu, co sakralne; rozpozna w jak wielkim stopniu sakralność przenika jego myśl. Florencki i Rozanow, Sołowiow i Łosiew, Dostojewski i Bachtin, Rauszenbach i Tarkowski, Byczkow i Toporow – wszyscy oni mieszczą się w samym epicentrum tego, co sakralne. Ich myśl jest myślą estetyczną; ich duchowość – duchowością serdeczną i sofizmatyczną, cieszącą się życiem, miłością, ziemią i rzeczą; ich poznanie rozszerza się w nieskończoność i nie przynosi ostatecznych rezultatów. Podstawowym przedmiotem ich refleksji

jest Imię – Słowo jako prazasada bytu. Są platońscy, neoplatońscy, organiczni, orgiastyczni – i *summa summarum* jednocześnie przyczynowi i niekausalni. Niepokoi ich los rzeczy w przestrzeni (problem bardzo bliski również Brodskiemu). Muszą wiedzieć, na ile rzecz jest mocna, czyli nasycona mocą i chwałą Bożą. Przestrzeń i Bóg, Bóg jako Jedyna Przestrzeń, wszechjedność rzeczy w Bogu i w przestrzeni, świętość i Trójca przenajświętsza – oto, dokąd prowadzi ich wywód [...].⁴

Wielowymiarowość refleksji Toporowa; charakterystyczna duchowość jego prac; fakt, że we własnej kulturze postrzegany jest jako myśliciel, którego świadomość lokalizuje się na „światopoglądowym równiku” tego, co rosyjskie; fakt, że cytujący go współcześni rosyjscy badacze często „dostrajają się do niego jak do kamertonu”, aby współbrzmieć z rytmem/rytuałem *miejsca*; jego szczególny, „indyjski” stosunek do języka i rzeczy, który nie zaprzecza jego rosyjskości, lecz z nią harmonizuje – a więc wszystko to, na co zwrócił w swoim „festschriftowym” eseju Emelianow – stanowi szeroki kontekst, w oderwaniu od którego lektura tekstów uczonego może okazać się utrudniona. Szczególnie, że na *Przestrzeń i rzecz* – jak wyjaśnia w „Słowie wstępnym” do prezentowanego dzieła Bogusław Żyłko, znakomity tłumacz i komentator dzieła rosyjskiego uczonego – złożyły się dwie niełatwe w odbiorze,

[...] „heideggerowskie” prace Toporowa, napisane w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Można by rzec, iż łączy je zasada komplementarności. W pierwszej przedmiotem rozważań jest przestrzeń, ale nie „pusta”, fizykalna przestrzeń, lecz „mitopoetycka”, wypełniona demiurgami, bogami, ludźmi, zwierzętami, roślinami, obiektami przyrodniczo-topograficznymi i rzeczami. Te ostatnie nie są zwykłymi artefaktami, lecz – by [...] przywołać Bachtina – „rzeczami brzemieniami w słowo”⁵, czyli powiązanymi w wieloraki sposób z człowiekiem. Związek przestrzeni i rzeczy jest obustronny: rzeczy wnoszą do przestrzeni swoje znaczenia (dzięki nim przestrzeń przestaje być „niema”), z drugiej zaś przestrzeń odstępnie rzeczom formę i oferuje im swój porządek.

Dzieła, o których mowa, to esej zatytułowany *Przestrzeń i tekst* oraz czteroczęściowa rozprawa pod tytułem *Rzecz w perspektywie antropocentrycznej. Apologia Pluszki*. Na tę ostatnią składają się rozdziały: „Rzecz i człowiek”, „O bardziej niż «rzeczowych» sensach rzeczy”, tytułowa „Apologia Pluszki” – oraz „Aneks”, opatrzony podtytułem „Rzecz–dusza–sens (kilka ilustracji)”.

Łatwo zauważyć, że znaczący tytuł całej książki – *Przestrzeń i rzecz* – wyróżnia i zestawia pierwsze (a tym samym eksponowane) wyrazy tytułów prac składających się na stworzony przez redaktora „dyptyk”. Zamykając w przestrzeni ograniczonej wspólną okładką „rzecz o przestrzeni i tekście” oraz „rzecz o rzeczy w perspektywie antropocentrycznej” oraz redukując wspólny dla obu składowych tytułów mianownik „dyskursu” po to, by ostatecznie nadać „dyptykowi” tytuł osobny – Bogusław Żyłko staje się jednocześnie tłumaczem Toporowa i jego interpretatorem, a więc kimś, czyją funkcję najtrafniej określiliby

chyba dwuznaczny angielski termin *the interpreter*. Występując w takiej funkcji Żyłko interpretuje tekst Toporowa w sposób, który pozwala mu wytłumaczyć czytelnikowi poglądy myśliciela na temat przestrzeni i rzeczy poprzez „łącznik tekstu” dzięki zestawieniu osobnych dotąd tekstów w jednej przestrzeni fizycznej i uczynieniu z nich jednej „rzeczy”, podlegającej całościowej interpretacji w jednej przestrzeni interpretacyjnej.

Tą metodą Bogusław Żyłko dokonuje interesującego, a przede wszystkim produktywnego gestu krytycznego, proponując czytelnikowi nową, podkreśloną wspólnym tytułem, intelektualną jakość. Oto, jak się wydaje, przykład Toporowskiej „inter-pret-”, jego „przestrzeni przejściowej”: to tutaj czytelnik krytyczny musi dokonać wyboru. Zagłębiając się w lekturę może bowiem pójść *tropem* Żyłki-interpretatora i właśnie *przez tekst* czytać komplementarność obu przedstawionych ciągów argumentacyjnych, albo też – świadomy kontekstu – wydeptać własne ścieżki i pozostawić po sobie własny *trop*. Swoim edytorskim gestem Bogusław Żyłko deklaruje, że nie jest i nie zamierza być tłumaczem „niewidzialnym” wskazując jednocześnie, że zjawisko interpretacji „niewinnej”, umieszczonej poza tekstem w przestrzeni i poza przestrzenią tekstu, nie jest możliwe. W tym sensie, będąca podstawą przekładu interpretacja zawsze powołuje do istnienia przestrzeń „pomiędzy” tekstami: jest negocjacją, a być może nawet – aktem mitotwórczym.

Temu, między innymi, poświęcona jest omawiana tu pozycja. W pierwszym z zamieszczonych w „dyptyku” tekstów Toporow koncentruje się na „wzajemnej korelacji przestrzeni i tekstu” – i już we wstępnych akapitach zwraca uwagę na problematyczność dotąd wskazywanych związków. Fakt bowiem, iż tekst „jest przestrzenny” (czyli jak inne komunikaty składające się „na podstawowy korpus kultury ludzkiej” mieści się w realnej przestrzeni) oraz, że przestrzeń samą można pojmować jako tekst (czyli jako komunikat) – nie wyczerpuje jeszcze złożoności tej relacji. Niezbymalnym jej bowiem aspektem jest zależność tekstu od „przestrzeni kontemplacji” (*Anschauunsraum*), czyli jego łączliwość „z tą kategorią treści świadomości, która występuje jako ekwiwalent realnej przestrzeni w nieprzestrzennej świadomości i ma bezpośredni związek z rozumieniem i interpretacją tekstu”. Problematyczność takich relacji objawia się w całej pełni, kiedy dostrzeże się, że rozważania na temat tekstu i przestrzeni muszą wkroczyć w obszar, w którym to, co przestrzenne połączy się z tym, co nieprzestrzenne, to co tekstowe, z tym, co pozatekstowe, a to, co wewnętrzne z tym, co zewnętrzne – a zatem w obszar, który nie poddaje się łatwemu opisowi: ani „topograficznemu”, ani „topologicznemu”. Zadanie badacza jest tym trudniejsze, że sens podstawowych dla takich rozważań pojęć odmiennie postrzegają różni myśliciele – przedstawiciele różnych nurtów filozoficznych i krytycznych. Lecz, jak wskazuje rosyjski myśliciel, mimo wszystko „można mieć nadzieję, że pewien izomorfizm problematyki przestrzeni i tekstu odzwierciedla jakieś głębokie korespondencje pomiędzy tymi dziedzinami, odsyłające do wyjściowej jednorodności lub wspólności innego rodzaju”. Komentując te zagadnienia dalej, badacz pisze, iż:

Jest rzeczą naturalną, że zagadnienie korelacji przestrzeni i tekstu nie jest jednakowo rozwiązywane dla wszystkich rodzajów przestrzeni i zwłaszcza dla wszystkich rodzajów tekstu. Najbardziej wartościowym (i najbardziej złożonym) wydaje się określenie tej korelacji dla tekstów „wzmocnionych” – artystycznych, pewnego rodzaju tekstów religijno-filozoficznych, mistycznych i tak dalej. Takim tekstom odpowiada również szczególna przestrzeń, którą – parafrazując znane zdanie Pascala – można nazwać „przestrzenią Abrahama, przestrzenią Izaaka, przestrzenią Jakuba, a nie filozofów i uczonych” lub przestrzenią mitopoetycką. Właśnie ta przestrzeń najbardziej przeciwstawia się zgeometryzowanej i abstrakcyjnej przestrzeni współczesnej nauki, mającej też swój „standardowo-życiowy” wariant w wyobrażeniach o przestrzeni, właściwych dla znacznej części dzisiejszej ludzkości. Tej naukowej (lub codziennej) przestrzeni odpowiadają najbardziej adekwatne teksty w rozmaity sposób opisujące tę przestrzeń – zarówno specjalistyczne (teksty geograficzne, kartograficzne, geodezyjne, wywodzące się z gatunku itinerariuszy, fizyczne opisy wszechświata i jego części, i tak dalej), jak i przeciętnie życiowe, mające do czynienia z przestrzenią neutralną.

Powyższy akapit naświetla specyfikę kolejnych części pracy. Toporow poświęca je przestrzeni mitopoetyckiej/mitopoetyckich tekstów – rozpatrywanych w kategoriach „centrum” i „drogi”. Autor umieszcza swoje rozważania w kontekście pojęć „obiektywizacji” i „uduchownienia”, „wnętrza” i „zewnątrza”, „czasu świeckiego” i „sakralnego”, „chronotopu” i wielowymiarowości, „ciała” i „poznania” oraz w odniesieniu do wielu jeszcze innych, wykształconych przez kulturę człowieka na przestrzeni dziejów konceptów i zjawisk. Imponująco erudycyjny wywód – ilustrowany między innymi przykładami zaczerpniętymi z tradycji Starożytnego Wschodu, z kultury starożydajskiej, z mitologii hellenistycznej czy z późniejszych dyskursów mitopoetyckich nowożytnej Europy – opiera się na problematyzacji intelektualnego dorobku nieomal całej śródziemnomorskiej tradycji filozoficznej. Argumentacja stosowana przez Autora odwołuje się z jednej strony do etymologii i metaforycznych podstaw konceptualizacji przestrzeni oraz bytów w niej istniejących, z drugiej zaś do filozofii medycyny i metodologii nauk ścisłych, antropologii strukturalnej, czy tych stanowisk intelektualnych, które ostatecznie legły u podstaw współczesnej krytyki logocentryzmu.

Nieomal osiemdziesięciostronicową, wymagającą, lecz czytelnie skonstruowaną i świetnie ilustrowaną przykładami rozprawę rozpoczynają rozważania na temat mitopoetyckich źródeł wyobrażeń o przestrzeni. Zamykają ją wnioski dotyczące przestrzenności tekstu i tekstu jako przestrzeni, który dzięki swojej przestrzenności „wykracza poza swoje własne granice” i – w odczytaniach – powołuje do istnienia przestrzeń „prywatnej” czytelniczej tożsamości, a w interpretacjach krytycznych daje początek przestrzeniom przejściowym, także tym potencjalnym. Toporow podsumowuje je następująco:

Podobnie jak przestrzeń mitopoetycka jest „mocniejsza” od zwykłej przestrzeni (życiowej, geometrycznej, fizycznej i tak dalej), tak też wewnętrzna przestrzeń

tekstu artystycznego jest „mocniejsza” od każdej przestrzeni zewnętrznej. W tym sensie tekst takiego typu można potraktować jako pewne eksperymentalne urządzenie, które pozwala konstruować, wypróbować, sprawdzać możliwości, niedające się pomyśleć gdzie indziej. Dlatego nie jest dziełem przypadku, że „silne” teksty, podobnie jak przestrzeń mitopoetycką, cechuje obecność w nich pierwiastka estetycznego, potencji logosu, wewnętrznej wolności (por. „zewnętrzna” wolność przestrzeni pozatekstowej). Wewnętrzna (tekstowa) przestrzeń wolności jest bez porównania bardziej złożona, bardziej nasycona i energetyczna niż przestrzeń zewnętrzna. Kryje w sobie różnego rodzaju skumulowane siły, niespodzianki, paradoksy; jest wybuchowa i zasadniczo ektropijna. Znosi się w niej problem wielowymiarowości oraz odosobnienia przestrzeni i czasu. Jest czystą twórczością jako przewyżczenie wszystkiego, co przestrzenne i czasowe, jako osiągnięcie najwyższej wolności. Właśnie dlatego z taką przestrzenią „wielkiego” tekstu wiąże się nieskończona mnogość interpretacji, dzięki którym tekst żyje „wiecznie” i wszędzie. [...] Tworzenie „wielkich” tekstów stanowi urzeczywistnienie prawa do tej wewnętrznej wolności, która właśnie wytwarza nową przestrzeń i nowy czas, czyli nową sferę bytu, rozumianą jako przewyżczenie doczesności i śmierci, jako obraz życia wiecznego i nieśmiertelności.

Drugą część „dyptyku” – *Rzecz w perspektywie antropocentrycznej. Apologia Pluszki* – rozpoczyna wywód o „językocentrycznym” uorganizowaniu przestrzeni. Język powołuje do istnienia dwie sfery: wyższą, „ponadjęzykową”, idealnie duchową, oraz niższą, „podjęzykową”, materialną. Odsyłając jednocześnie do jednej i do drugiej – językowe centrum „spirytualizuje” to, co materialne i „reifikuje” to, co wysokie, a tym samym czyni duchowość „życiowo niezbędną” i „użyteczną” – jak rzecz. Czteroczęściowa rozprawa poświęcona jest rzeczom, którym mitopoetycka przestrzeń (opisana przez Toporowa w eseju omówionym wyżej) używa porządku – i które ze swej strony stają się jej „treścią”.

Dwa pierwsze, teoretyczne rozdziały: „Rzecz i człowiek” oraz „O bardziej niż «rzeczowych» sensach rzeczy”, prowadzą do części analitycznej: tytułowej „Apologii Pluszki”. Inspirujący wywód tego rozdziału poświęca Toporow zjawisku „pluszkinostwa”, czyli takiego stosunku do rzeczy, w którym „ceni się jej «rzeczową» użyteczność, lecz także uświadamia się duchowe przywiązanie do rzeczy, dające podstawę do myślenia, że z rzeczą może się łączyć również korzyść «duchowa»”. Całe dzieło zamyka napisany już w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku „Aneks. Rzecz–dusza–sens (kilka ilustracji)”, który uzupełnia wywód poprzednich podrozdziałów o filozoficzny (a w pewnym sensie także teologiczny) nakaz szacunku i przyjazności wobec Innego – oraz wobec wypełnionej rzeczami wspólnej przestrzeni.

Opatrzony interesującym wstępem i świetnie przełożony tekst jest pozycją bardzo ważną – zarówno ze względu na głębię oryginalnego filozoficznego i analitycznego wglądu Autora w problemy związane z funkcjonowaniem człowieka w przestrzeni wypełnionej rzeczami, jak i z powodu inspirujących efektów potencjalnego zestawienia myśli Toporowa i komplementarnej wobec niej refleksji zachodniej. Choć, jak trafnie zauważa Bogusław Żyłko, Toporow trafia „do umysłów

wybrednych”, jego prace nie są „elitystyczne”. Czytelność przykładów i klarowny mimo całej swej złożoności wywód z całą pewnością doceni także czytelnik niekoniecznie „akademicki”, jest bowiem Władimir Toporow myślicielem „życiowo ważnym” nie tylko dla współczesnego humanisty: przemawia do wszystkich tych, których obszar zainteresowań wyznacza troska o człowieka i jego świat.

Przypisy:

¹ Владимир Емельянов, *Священный трепет древа жизни. (75 лет В.Н.Топорову)*, <http://lebed.com/2003/art3405.htm> (07.12.2005).

² „Владимир Николаевич Топоров [...] [м] ыслитель, всей направленностью своей духовной работы противостоящий академизму, с декабря 1990 года является действительным членом Российской Академии наук. И это не меньшая странность для свободомыслящего читателя, привыкшего с 60–х годов делить гуманитарную науку на казенно–академическую и свободную (лотмановскую, лосевскую, ивановско–топоровскую). Такое членение подразумевало, с одной стороны, полное недоверие старым академикам со всей их идеологией и бездушным изложением материала; с другой стороны, – полное доверие и безусловное следование истинам ученых–диссидентов, даже в том случае, если в их трудах были заметны ошибки, а логика исследования сменялась мифологическим культуротворчеством”. Владимир Емельянов, *Священный трепет древа жизни ...* [przekład P.J.].

³ „[...] но двусмысленность статуса ощущается и по сей день. Академику следует быть строгим, объективным, желчным, критичным, избегать «чувствований», изъясняться научно, т.е. непонятно для всех непосвященных в интересы узкой группы лиц. В случае с Топоровым всё наоборот. Он подробен и скрупулезен, но не строг, субъективен, мягок, предпочитает обсуждать достоинства работ, а не их просчеты. Он человек глубокого чувства, а язык его работ скорее философский, нежели научный”. Емельянов, *Священный трепет древа жизни...* [przekład P.J.].

⁴ „[...] Но это не всё. За насущностью Топорова для российской гуманитарной культуры, кроме его широкого и глубокого охвата культуры, кроется еще один остро переживаемый каждым русским человеком факт, труднопроизносимая, но необходимая душе истина. Русская культура, основу и специфику которой интеллигенция то высмеивала, то отрицала около двух столетий, выстроена не вокруг Пушкина, а вокруг Троице–Сергиевой лавры и Троицы Рублева. Можно поливать этот факт каким угодно ядом, но сознание русского по культуре человека отчетливо различает дистанцию между мыслителем и культурным центром. Иными словами – степень его приближенности к сакральному и пронизанности им. Флоренский и Розанов, Соловьев и Лосев, Достоевский и Бахтин, Раушенбах и Тарковский, Бычков и Топоров помещаются в самом эпицентре сакрального. Их мышление эстетично; их духовность душевна и софийна, т.е. она радуется жизни, любви, земле и вещи; их познание расширяется в бесконечность и не имеет окончательных результатов; основным предметом их размышления является Имя, Слово как первооснова Бытия. Они платоничны, неоплатоничны, органичны, оргиастичны, в общем – не каузальны, а казуальны. Их волнует случай вещи в пространстве (заветная тема и для Бродского). Им важно знать, насколько вещь сильна, т. е. насыщена силой и славой Божьей. Пространство и Бог, Бог как Единое Пространство, всеединство вещей в Боге и в пространстве, святость и пресвятая Троица, – вот куда они все выводят [...]. Емельянов, *Священный трепет древа жизни...* [przekład P. J.].

⁵ Michaił Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka (Warszawa: PIW, 1986), s. 514