

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Выпуск 3 (31) 2011

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов, д-р филос. наук (главный редактор, г. Иваново)

А.П. Козырев, канд. филос. наук (зам. гл. редактора, г. Москва)

Е.М. Амелина, д-р филос. наук (г. Москва)

А.В. Брагин, д-р филос. наук (г. Иваново)

Р. Гольдт, д-р филос. (Германия)

Н.И. Димитрова, д-р филос. наук (Болгария)

И.И. Евлампиев, д-р филос. наук (г. Санкт-Петербург)

К.Л. Ерофеева, д-р филос. наук (г. Иваново)

Э. Ван дер Звеерде, д-р филос. (Нидерланды)

О.Б. Куликова, канд. филос. наук (г. Иваново)

Н.В. Котрелев (г. Москва)

Я. Красицки, д-р филос. наук (Польша)

Л.М. Максимова, канд. филос. наук (г. Иваново)

Б. Маршадье (Франция)

Б.В. Межуев, канд. филос. наук (г. Москва)

В.В. Михайлов, канд. филос. наук (г. Москва)

В.И. Моисеев, д-р филос. наук (г. Москва)

М.И. Ненашев, д-р филос. наук (г. Киров)

Е.А. Прибыткова, канд. юрид. наук (Германия)

С.Б. Роцинский, д-р филос. наук (г. Москва)

В.В. Сербиненко, д-р филос. наук (г. Москва)

О. Смит, д-р филос. (Великобритания)

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный
центр исследований наследия В.С. Соловьёва

Тел. (4932): 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

<http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Предоставляется информация об опубликованных статьях в систему РИНЦ согласно договору №29-05/08 от 20 мая 2008 г. с ООО «Научная электронная библиотека».

© М.В. Максимов, составление, 2011

© Авторы статей, 2011

© Ивановский государственный энергетический университет, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

К 190-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

| | |
|--|----|
| Евлампиев И.И. I. «Записки из подполья» Ф. Достоевского: неклассическая концепция сознания..... | 6 |
| Евлампиев И.И. II. «Записки из подполья» Ф. Достоевского: «живая жизнь» против «мертвой жизни»..... | 25 |
| Днепровская И.В. Метафизика преступления в философии Ф.М. Достоевского: личность в поиске подлинности бытия..... | 46 |
| Димитрова Н.И. Христианский кенозис и шутовское самоумаление: к культурной антропологии Достоевского..... | 60 |
| Ермилова Г.Г. Провинция как духовно-культурный феномен: по страницам «Дневника писателя» Достоевского..... | 72 |
| Медведев А.А. «Динарий Кесаря» Тициана и «Великий инквизитор» Ф.М. Достоевского: проблема христианского искусства..... | 79 |

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

| | |
|---|----|
| Кудряшова Т.Б. Интеграция или стремление к всеединству?..... | 91 |
|---|----|

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ТЕМА ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В РУССКОЙ МЫСЛИ

| | |
|--|-----|
| Варава В.В. Становление и развитие нравственной философии смерти в России..... | 105 |
| Океанский В.П. Этосы жизни и смерти у Хомякова и Шопенгауэра (культурологические размышления к обоснованию сопоставления)..... | 125 |
| Едошина И.А. «Смертное» Василия Розанова как утверждение жизни..... | 137 |
| Криволапова Е.М. Владимир Соловьёв и Зинаида Гиппиус: «Встречи» и «Совпадения» (по материалам дневников З. Гиппиус)..... | 148 |
| Ращевская Е.П. Тема смерти в творчестве Даниила Андреева..... | 160 |

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

| | |
|--|-----|
| Аляев Г.Е., Суходуб Т.Д. Русская философия: история, методология, жизнь..... | 171 |
| Поздравление с юбилеем: 60 лет Вячеславу Владимировичу Сербиненко..... | 183 |

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|---|-----|
| Новые книги. Сост. Л.М. Максимова..... | 184 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| НАШИ АВТОРЫ | 193 |
| О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» | 195 |
| О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» | 198 |
| ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ | 198 |

CONTENT

ON 190TH ANNIVERSARY OF F. M. DOSTOEVSKIY

| | |
|--|----|
| Evlampiev I.I. I. «Notes from the underground» by F. Dostoyevsky: non-classical conception of consciousness..... | 6 |
| Evlampiev I.I. II. «Notes from the underground» by F. Dostoyevsky: «alive life» against «dead life»..... | 25 |
| Dneprovskaya I.V. Metaphysics of crime in philosophy of F.M. Dostoyevsky: personality in search of being integrity..... | 46 |
| Dimitrova N.I. Christian kenosis and self-humiliation of a holy fool: toward Dostoyevsky's cultural anthropology..... | 60 |
| Ermilova G.G. Province as spiritual and cultural phenomenon: on pages of F.M. Dostoyevsky's «Writer's diary»..... | 72 |
| Medvedev A.A. Tiziano's «Denarius of caesar» and F.M. Dostoyevsky's «The grand inquisitor»: on the problem of christian art..... | 79 |

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY

| | |
|---|----|
| Kudryashova T.B. Integration or strivings to all-unity?..... | 91 |
|---|----|

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY: SUBJECT OF LIFE, DEATH AND IMMORTALITY IN RUSSIAN THOUGHT

| | |
|---|-----|
| Varava V.V. Formation and development of moral philosophy of death in Russia..... | 105 |
| Okeanskiy V.P. Ethos of life and death in Khomyakov and Schopenhauer's works (culturological reflections to proof of comparison)..... | 125 |
| Edoshina I.A. «Death» of Vasilii Rozanov as affirmation of life..... | 137 |
| Krivolapova E.M. Vladimir Solovyov and Zinaida Gippius: «Meetings» and «Coincidence» (according to the materials of Z. Gippius's diaries)..... | 148 |
| Rashchevskaya E.P. Theme of death in Daniel Andreev's works..... | 160 |

SCIENTIFIC LIFE

| | |
|--|-----|
| Alyaev G.E., Sukhodub T.D. Russian philosophy: history, methodology, life..... | 171 |
| Greetings to Vacheslav Vladimirovich Serbinenko on 60 th birthday..... | 183 |

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

| | |
|---|-----|
| New books. Author L.M. Maksimova..... | 184 |
| OUR AUTHORS | 193 |
| ON «The Solovyov Research» JOURNAL | 195 |
| ON SUBSCRIPTION TO «The Solovyov Research» JOURNAL | 198 |
| INFORMATION FOR AUTHORS | 198 |

К 190-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Каждая значимая эпоха в развитии русской культуры последних 130 лет, прошедших после смерти великого писателя, имела своего Достоевского. Свой Достоевский был у культуры конца XIX века, еще помнившей живой образ и живое слово писателя; свой неповторимый Достоевский был у Серебряного века; по-своему и достаточно самобытно понимала творчество писателя советская эпоха; наконец, новая Россия, восстанавливая в конце XX века духовную преемственность по отношению к дореволюционной России, также дала свой образ Достоевского, обладающий чертами, непохожими на те, что были привычны для предшествующих эпох. В последние годы мы имеем целый ряд капитальных изданий о Достоевском, подводящих итоги последнего 20-летнего периода исследований. Можно ли сказать, что теперь мы близки к более или менее окончательному представлению о творчестве Достоевского и его мировоззрении? Думается, что вряд ли. Правильнее было бы констатировать, что теперь мы имеем еще одну ясно выраженную точку зрения на Достоевского, раскрывшую новые грани в его произведениях. Но в данный момент мы не можем даже точно сказать, насколько значима эта точка зрения. Ее можно будет оценить только по прошествии некоторого времени. Сейчас наша насущная задача – осознать, что мы уже вошли в новую историческую эпоху, которая ставит под сомнение устоявшиеся идейные стереотипы и привычные ценности; и в связи с этим мы обязаны идти дальше, отталкиваясь от достигнутого. Мы должны увидеть нового Достоевского, актуального в наши дни так же, как сто лет назад. Каким будет этот «новый» Достоевский, сейчас можно только догадываться. Наступающее 190-летие писателя – естественный рубеж для нового этапа исследований, итоги которых мы будем подводить через 10 лет.

УДК 82:130.3(47)
ББК 83.3:8721(2)

I. «ЗАПИСКИ ИЗ ПОДПОЛЬЯ» Ф. ДОСТОЕВСКОГО: НЕКЛАССИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЗНАНИЯ

И.И. ЕВЛАМПИЕВ,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург,
E-mail: yevlampiev@mail.ru

Раскрывается философское содержание повести «Записки из подполья» Ф.М. Достоевского. Показано, что одной из главных задач писателя в повести является критика традиционных представлений о сознании, восходящих к Декарту, и движение к неклассической концепции сознания, основанной на представлении о том, что сущностью сознания является ничто. Анализ модели человека, которую развивает в своей повести Достоевский, позволяет сделать вывод, что главное качество человека для писателя – это способность противопоставлять себя миру, не подчиняться его законам, только в таком противостоянии человек обретает свою неповторимую личность и становится индивидуальностью, хотя большинство не способно на это. Выявляется религиозная позиция героя повести, детальный анализ которой позволяет зафиксировать ее сходство с позицией, выраженной Ансельмом Кентерберийским в известных рассуждениях, получивших позднее название «онтологическое доказательство бытия Бога».

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, «Записки из подполья», Декарт, неклассическая философия, сознание, свобода, Бог, онтологическое доказательство.

I. «NOTES FROM THE UNDERGROUND» BY F. DOSTOYEVSKY NON-CLASSICAL CONCEPTION OF CONSCIOUSNESS

I.I. EVLAMPIEV
St. Petersburg State University, St. Petersburg, E-mail: yevlampiev@mail.ru

In the article the author considers the philosophical essence of F. Dostoevsky's story «Notes from the Underground». It is shown that one of the main tasks of the writer in the story is the criticism of traditional conception of consciousness, going back to Descartes, and movement to the non-classical concept of consciousness based on the idea that essence of consciousness is nothing. The analysis of that model of man which Dostoevsky developed in the story allows us to draw a conclusion that the main quality of man for the writer is an ability to oppose to the world, not to submit to its laws. As the character of the story proves, only in such opposition man finds the unique person and becomes individuality though the majority is not capable of it. In the article the religious position of the main character is revealed, detailed analysis allows us to fix its similarity to the position which Anselm of Canterbury represents in the known reasonings which have received later the name of «the ontological proof of being of God».

Key words: F. Dostoyevsky, «Notes from the Underground», Descartes, non-classical philosophy, consciousness, freedom, God, ontological proof.

Повесть «Записки из подполья» является важнейшей вехой, проводящей в творчестве Достоевского границу между ранним и зрелым его творчеством. По-

весть сводит воедино все темы предшествующих произведений Достоевского, в этом смысле она является предварительным итогом размышлений писателя над тайной человеческого существования. Именно этот итоговый характер повести, синтез в ней в необычном ракурсе всех, даже прямо противоположных тем предшествующего творчества Достоевского делает ее многозначной и весьма трудной для окончательных оценок.

В критической литературе уже не раз отмечалась парадоксальность характера героя «Записок из подполья». На наш взгляд, это объясняется тем, что писатель осуществляет смелый литературный эксперимент: он соединяет в одном персонаже главных героев своих ранних произведений. В этом образе угадываются черты одновременно и Макара Девушкина, и господина Голядкина, и мечтателя из повести «Белые ночи», и Ордынова из «Хозяйки», и даже Алексея из еще не написанного романа «Игрок».

При всей кажущейся невозможности синтеза в одном лице таких, например, характеров, как «простец» Девушкин и «интеллектуал» Ордынов, Достоевскому удалось создать удивительно цельный образ, который гораздо более адекватно и полно отражает сущность человека, чем персонажи его предшествовавших произведений. В этом смысле герой повести должен восприниматься как *характернейший* представитель той новой эпохи, «диагностом» которой выступает Достоевский. При этом нужно уточнить, имея в виду современное понимание роли Достоевского в европейской культуре, что указанная эпоха – это не собственно «эпоха Достоевского» (50–80-е годы XIX века), речь должна идти о всей той огромной и трагической эпохе, которая, начавшись во второй половине XIX века, продолжается до наших дней, точнее, до конца XX века, и только в наши дни сменяется какой-то иной исторической эпохой, еще недостаточно ясной в своих основных чертах и связанной с совершенно иными человеческими типами.

Герой «Записок из подполья» – это поистине «герой нашего времени», того времени, которое мы *разделяем* с Достоевским и в котором он оказался великим пророком, предсказавшим многое из того, что свершилось в обществе, в культуре и в самом человеке.

Конечно, могут возникнуть сомнения по поводу того, как можно считать типичным, т.е. общезначимым, образ столь «несимпатичного» и, как кажется, аморального человека, как герой «Записок из подполья». Однако на это можно заметить, что, пытаясь понять художественный метод Достоевского, мы должны ставить его в один ряд не с представителями классического реализма XIX века, а с выдающимися художниками-модернистами XX века – Ф. Кафкой, Дж. Джойсом, М. Прустом и др., все они двигались к постижению человеческого бытия не через «копирование» действительности, а с помощью *конструирования* человеческой сущности в виде странных, «фантастических» персонажей, которые, тем не менее, выражали в художественной форме эту сущность гораздо точнее, чем это возможно для персонажей, выписанных в традициях реалистической литературы. В конце концов, именно указанная сущность, не существуя нигде в «чистом» виде, но проявляясь разными своими сторонами в реальных людях, определяла все самое низменное и все самое возвышенное в истории XX века, являлась источником ее *неповторимого своеобразия*.

Заметим также, что нам кажется совершенно неплодотворным спор о том, насколько характер подпольного человека отражает характер самого Достоевского. Этот спор был порожден известным суждением Н. Страхова, который в герою повести опознал автопортрет писателя (письмо Страхова к Л. Толстому от 28 ноября 1883 г.). Очень часто суждение Страхова рассматривают как «клевету» на Достоевского, поскольку подпольного человека воспринимают как частный, причем сугубо отрицательный тип. Если же принять все, сказанное выше, нужно безусловно согласиться со Страховым в том смысле, что Достоевский, конечно же, в себе самом обнаружил те странные черты (или их отдаленные подобия), которые он приписал своему герою. Но это не только не бросает тень на личность Достоевского, наоборот, подчеркивает его гениальность, его пророческую способность увидеть в себе характерные особенности человека новой эпохи. В этом смысле и каждый читатель, если он действительно хочет понять, что хотел сказать своей повестью Достоевский, должен осознать, что в подпольном герое в концентрированном виде представлены истоки его собственных мыслей и чувств.

Наиболее очевидно образ подпольного человека соотносится с двумя прямо противоположными типами раннего творчества Достоевского – *мечтателем* и *двойником*.

Тип мечтателя является наиболее устойчивым и постоянным в раннем творчестве Достоевского. Все его герои в той или иной степени являются его носителями. Не является исключением и подпольный человек, причем в спектре его характеристик мечтательность оказывается одной из важнейших.

Рассказывая о своей юности, герой констатирует, что он всегда был один и не мог надолго сойтись ни с одним человеком, сколь бы он ни был ему симпатичен. Свою жажду общения он компенсировал чтением: «Чтение, конечно, много помогало – волновало, улаждало и мучило» (4, 486)¹. И далее подпольный человек описывает свои мечтания, чрезвычайно похожие на мечтания героя повести «Белые ночи»: «Но у меня был выход, всё примирявший, это – спасаться во «всё прекрасное и высокое», конечно, в мечтах. Мечтал я ужасно, мечтал по три месяца сряду, забившись в свой угол. <...> Но сколько любви, Господи, сколько любви переживал я, бывало, в этих мечтах моих, в этих «спасеньях во всё прекрасное и высокое»: хоть и фантастической любви, хоть и никогда ни к чему человеческому на деле не прилагавшейся, но до того было ее много, этой любви, что потом, на деле, уж и потребности даже не ощущалось ее прилагать: излишняя б уж это роскошь была. <...> Я, например, над всеми торжествую; все, разумеется, во прахе и принуждены добровольно признать все мои совершенства, а я всех их прощаю. Я влюбляюсь, будучи знаменитым поэтом и камергером; получаю несметные миллионы и тотчас же жертвую их на род человеческий и тут же исповедываюсь перед всем народом в моих позорах, которые, разумеется, не просто позоры, а заключают в себе чрезвычайно много «прекрасного и высокого», чего-то манфредовского. Все плачут и целуют меня (иначе что же бы они были за болваны), а я иду босой и голодный проповедовать новые идеи и разбираю ретроградов под Аустерлицем. Затем играется марш, выдается амнистия, папа соглашается выехать из Рима в Бразилию; затем бал для всей Италии на вилле Боргезе, что на берегу озера Комо, так как озеро Комо нарочно перено-

сится для этого случая в Рим; затем сцена в кустах и т.д., и т.д. – будто не знаете?» (4, 492–494).

Последние слова «будто не знаете» очень напоминают восклицание «не все мы более или менее мечтатели!..» (2, 33) из одного из фельетонов цикла «Петербургская летопись» (1847), в котором Достоевский впервые говорил о типе мечтателя. Здесь он намекает на то, что этот тип, несмотря на его нелепость с точки зрения обыденных стереотипов, в какой-то мере свойствен всем людям, и все должны понимать, о чем идет речь. Тем не менее, будучи очень похожим в этом качестве на мечтателя из «Белых ночей», подпольный человек одновременно и разительно отличается от него. Сам герой язвительно иронизирует по поводу своей мечтательности, признавая ее скорее своим недостатком, чем достоинством. В этом смысле отношение к мечтательности в «Записках из подполья» в большей степени тяготеет к ироничному изображению Достоевским своей юности в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе» (1861), чем к описанию мечтаний героя повести «Белые ночи». При этом самый разительный контраст с поэтически-возвышенными и немного идеализированными образами «Белых ночей» создает тот факт, что подпольный человек подчеркивает неразрывную взаимосвязь своей мечтательности с тягой к разврату.

Герой прямо говорит о том, что разврат был для него естественным и необходимым дополнением к романтическим грезам, вызванным чтением. Грезам недоставало *реальности*, и эту реальность он находил в разврате. «Чтение, конечно, много помогало – волновало, услаждало и мучило. Но по временам наскучало ужасно. Все-таки хотелось двигаться, и я вдруг погружался в темный, подземный, гадкий – не разврат, а развратишко. Страстишки во мне были острые, жгучие от всегдашней болезненной моей раздражительности. Порывы бывали истерические, со слезами и конвульсиями. Кроме чтения, идти было некуда, – то есть не было ничего, чтобы мог я тогда уважать в моем окружающем и к чему бы потянуло меня. Накипала, сверх того, тоска; являлась истерическая жажда противоречий, контрастов, и вот я и пускался развратничать. <...> Развратничал я уединенно, по ночам, потаенно, боязливо, грязно, со стыдом, не оставлявшим меня в самые омерзительные минуты и даже доходившим в такие минуты до проклятия. Я уж и тогда носил в душе моей подполье. Боялся я ужасно, чтоб меня как-нибудь не увидали, не встретили, не узнали. Ходил же я по разным весьма темным местам» (4, 486–487).

Обратим внимание на слова: «Кроме чтения, идти было некуда, – то есть не было ничего, чтобы мог я тогда уважать в моем окружающем и к чему бы потянуло меня». Те же самые слова, несомненно, мог бы произнести и мечтатель из «Белых ночей», он, точно так же как подпольный человек, презирал мир реальных людей («хозяев») и реальных событий, на который он смотрел свысока, хотя и надеясь когда-нибудь воплотить в нем свои мечтания. Параллель между сюжетным и смысловым содержанием двух повестей можно продолжить: оба героя в конце концов сталкиваются с возможностью реальной любви, встречаются женщины, которые *способны понять и разделить их мечтания*, т.е. которые похожи на них, и это открывает возможность реальной, а не вымышленной любви. В обоих случаях любовь оказывается невоплотимой, на мгновение возникшее

взаимопонимание рушится; но в «Белых ночах» это происходит как бы по воле судьбы, оставляя образы мечтателя и его возлюбленной Настеньки возвышенно-идеальными, в «Записках из подполья» любовь гибнет по воле самого героя, который в своих отношениях с Лизой раскрывает самые негативные стороны своей личности.

Однако если сравнивать два этих произведения с точки зрения правдоподобия их финалов, то преимущество будет не на стороне идеально-возвышенных «Белых ночей». В этом аспекте «Записки из подполья» вновь заставляют вспомнить «Петербургские сновидения в стихах и прозе». В обоих случаях Достоевский дает очень критичное и в то же время очень *реалистичное* изображение мечтательности, показывая не только позитивные, но и негативные стороны этого качества личности. При этом в «Записках из подполья» анализ мечтательности и ее положения в структуре личности оказывается гораздо более глубоким. Не умалчивая о негативном «двойнике» мечтательности, о разврате, писатель дает совершенно естественное объяснение столь невероятному на первый взгляд сочетанию противоположных аспектов существования одной и той же личности. Вот как описывает это сочетание герой повести: «Второстепенной роли я и понять не мог и вот именно потому-то в действительности очень спокойно занимал последнюю. Либо герой, либо грязь, середины не было. Это-то меня и сгубило, потому что в грязи я утешал себя тем, что в другое время бываю герой, а герой прикрывал собой грязь: обыкновенному, дескать, человеку стыдно грязниться, а герой слишком высок, чтоб совсем загрязниться, следственно, можно грязниться. Замечательно, что эти приливы “всего прекрасного и высокого” приходили ко мне и во время развратика, и именно тогда, когда я уже на самом дне находился, приходили так, отдельными всплывочками, как будто напоминая о себе, но не истребляли, однако ж, развратика своим появлением; напротив, как будто подживляли его контрастом и приходили ровно на столько, сколько было нужно для хорошего соуса» (4, 493).

Здесь со всей остротой представлен один из аспектов парадоксальной сущности подпольного человека: мечтательность и тяга к разврату не просто сосуществуют в его душе, *они гармонически дополняют друг друга*. Значимость этой загадочной темы для Достоевского со всей силой проявилась в том, что писатель вернулся к ней в самом главном своем произведении, в романе «Братья Карамазовы», причем эта тема стала в нем одной из главных. В романе сначала Дмитрий Карамазов выразительно говорит о соединении «идеала Мадонны» и «идеала содомского» в одной (своей) душе, а затем Алеша Карамазов подтверждает, что такое же сочетание противоположностей присуще и его личности, является характерной чертой *всех Карамазовых* (9, 122–124). Но Карамазовы – это некий всеобщий тип, точно так же выражающий сущность человека новой эпохи, о которой пророчествует Достоевский, как и герой «Записок из подполья». В этом смысле совпадение этого странного качества у героев-идеологов двух важнейших произведений писателя свидетельствует в пользу того, что это качество отражает что-то существенное в человеке новой эпохи. Умалчивая об этом в других своих сочинениях, Достоевский не может обойти эту тему там, где речь идет о самом главном – о сущности человеческой личности; желание разга-

дать «тайну человека» оказывается сильнее естественной самоцензуры, не позволявшей в литературе той эпохи прямо говорить о таких вещах.

Весьма вероятно, что эта тема была важна для Достоевского также потому, что указанное сочетание качеств было характерно и для него самого (и это подтверждает определенную правоту упоминавшегося выше суждения Н. Страхова). Про свою мечтательную юность Достоевский откровенно рассказал в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе», но в его письмах можно найти указание на то, что его страстность находила себе также и совсем иные выражения. В письме к брату Михаилу от 16 ноября 1845 г., описывая тот всеобщий восторг, который вызвало его первое произведение, роман «Бедные люди», но одновременно признавая, что пока так и не поправил свои денежные дела, Достоевский между прочим замечает: «Мин<n>ушки, Кларушки, Марианны и т. п. похорошели донельзя, но стоят страшных денег. На днях Тургенев и Белинский разобрали меня в прах за беспорядочную жизнь» (15, 56). Отметим поразительное совпадение: в момент написания этого письма Достоевскому исполнилось 24 года, т.е. ровно столько, сколько было подпольному человеку в тот переломный период его существования, о котором он вспоминает во второй части своих записок.

Сочетание мечтательности и разврата является самым радикальным проявлением неискоренимой антиномичности человеческой личности; в демонстрации этой антиномичности герой «Записок из подполья» оказывается прямым наследником господина Голядкина. Но если внутренний мир Голядкина представлял перед нами в объективном восприятии автора-рассказчика, т.е. будучи опосредованным сторонним взглядом, то подпольный человек сам передает нам все противоречия своего внутреннего мира, в связи с чем они предстают перед нами в феноменальной очевидности, как бы непосредственно в момент своего возникновения в сознании героя. Кроме того, подпольный человек, являясь гораздо более развитой и рефлектирующей натурой, демонстрирует нам свое сознание в его становлении, в динамике переходов от одних мыслей и чувств к прямо противоположным. В этом смысле «Записки из подполья» оказываются не только художественным, но, в полном смысле этого слова, философским произведением. Рассуждения подпольного человека о сущности сознания – и своего собственного, и сознания вообще – складываются в оригинальную концепцию, направленную против представлений, характерных для новоевропейской философии, они открывают совершенно новые перспективы понимания человека, которые полностью согласуются с определившейся в середине XIX века тенденцией *неклассического философствования*. Тот факт, что эта концепция сознания выражена в художественной форме, а не в привычной наукообразной форме философского трактата, только подчеркивает новаторство Достоевского, который реализует своего рода *феноменологический* подход к проблеме сознания; он понимает, что о сознании и о сущности человеческой личности невозможно говорить *вообще*, личность и сознание постижимы лишь в их феноменальной *конкретности*.

Главным качеством сознания в той концепции, которую развивает Достоевский, является как раз его неразрешимая антиномичность, проявляющаяся в динамике бесконечно опровергающих друг друга, но и отражающих друг друга интенций. «Ну а как я, например, себя успокою? – рассуждает подпольный человек. –

Где у меня первоначальные причины, на которые я упрусь, где основания? Откуда я их возьму? Я упражняюсь в мышлении, а следовательно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. Такова именно сущность всякого сознания и мышления» (4, 463). Нам кажется, что в данном случае Достоевский недвусмысленно полемизирует с декартовской концепцией сознания, из которой происходит вся новоевропейская традиция понимания сознания. Согласно принципу *cogito ergo sum* («мыслю, следовательно, существую»), Декарт обосновывает *сознание* (индивидуальное сознание отдельного человека) через акт *мышления*; последнее носит всеобщий и, значит, общеобязательный характер, т.е. «принуждает» каждого к подчинению. Подпольный человек не признает такого обоснования личного сознания во всеобщем, эта тема является одной из самых ярких и заметных в первой части «Записок из подполья», где главным объектом критики является убеждение, что сознание подчинено той же самой универсальной закономерности, которой подчинено все бытие, весь мир. Такое представление основано на победоносном шествии науки и ведет к признанию каждого человека механизмом, который полностью предсказуем в своем поведении и не способен иметь никаких желаний за исключением тех, что внесены в заранее составленный список. Против этого убеждения и восстает подпольный герой, настаивая на том, что именно неповторимые, *свои* желания и составляют подлинную сущность человека: «Ведь в самом деле, ну, если вправду найдут когда-нибудь формулу всех наших хотений и капризов, то есть от чего они зависят, по каким именно законам происходят, как именно распространяются, куда стремятся в таком-то и в таком-то случае и проч., и проч., то есть настоящую математическую формулу, – так ведь тогда человек тотчас же, пожалуй, и перестанет хотеть, да еще, пожалуй, и наверно перестанет. Ну что за охота хотеть по табличке? Мало того: тотчас же обратится он из человека в органический штифтик или вроде того: потому, что же такое человек без желаний, без воли и без хотений, как не штифтик в органическом вале?» (4, 470).

И в ответ на упорство научного разума, продолжающего настойчиво утверждать, что и все самые неповторимые (по видимости) желания могут быть рассчитаны и предсказаны из всеобщей закономерности бытия, подпольный человек находит то парадоксальное желание, которое никаким образом не может войти в указанную закономерность, поскольку оно отрицает само себя как разумное желание. «Но повторяю вам в сотый раз, есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтоб *иметь право* пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. Ведь это глупейшее, ведь это свой каприз, и в самом деле, господа, может быть всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле, особенно в иных случаях. А в частности, может быть выгоднее всех выгод даже и в таком случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здоровым заключениям нашего рассудка о выгодах, – потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» (4, 472).

Эти рассуждения представляют собой оригинальное оборачивание декартовского метода «радикального сомнения». Декарт в поисках незыблемых осно-

ваний научного знания, оснований безраздельного господства разума над личностью, подвергает сомнению и отбрасывает принципы, в которых можно было бы «усомниться» с точки зрения всеобщей рациональности, т.е. содержащие хоть малейший элемент непредсказуемости, хоть малейшую лазейку, через которую можно было бы ускользнуть от контроля разума. Подпольный человек, как раз наоборот, пытается найти среди всевозможных интенций личности ту, которая никаким образом не может быть поймана в сети разума, не может быть включена, как все остальные, во всеобщую закономерность бытия. И он находит такую интенцию – это желание-каприз, желание не ради чего-то положительного и «умного», а желание *против всего положительного*, «желание во вред».

Декарт, обнаружив один принцип, который невозможно подвергнуть сомнению («мысль, следовательно, существую»), из этого принципа выводит наличность абсолютного знания, охватывающего все бытие, в том числе и человеческое бытие, и тем самым подчиняет всеобщему мышлению, разуму не только человеческое знание, но и человеческую натуру во всех ее проявлениях. Точно так же подпольный человек, найдя одно желание, не подчиняющееся всеобщей закономерности разума, затем расширяет это единственное желание до целой сферы абсолютной непредсказуемости, спонтанности, которая оказывается более значимой, чем сфера разума, поскольку именно из нее исходят все абсолютно индивидуальные интенции, задающие смысл того, что мы называем *личностью* и *индивидуальностью*.

В результате оказывается, что сущность человеческого сознания, сущность личности есть непрерывное противостояние всей сфере закономерного бытия, и это противостояние выражается в том, что сознание вносит «фантастический элемент» в реальность. «Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой единственно для того, чтоб самому себе подтвердить (точно это так уж очень необходимо), что люди всё еще люди, а не фортепьянные клавиши <...> Да ведь мало того: даже в том случае, если он действительно бы оказался фортепьянной клавишей, если б это доказать ему даже естественными науками и математически, так и тут не образумится, а нарочно напротив что-нибудь сделает, единственно из одной неблагодарности; собственно чтоб настоять на своем. А в том случае, если средств у него не окажется, – выдумает разрушение и хаос, выдумает разные страдания и настоит-таки на своем! Проклятие пустит по свету, а так как проклинать может только один человек (это уж его привилегия, главнейшим образом отличающая его от других животных), так ведь он, пожалуй, одним проклятием достигнет своего, то есть действительно убедится, что он человек, а не фортепьянная клавиша!» (4, 473–474).

Таким образом, в сущность человека входят не только «каприз», непредсказуемое желание, «желание во вред», но и «*проклятие*»; это выражается в том, что подлинно человеческое желание всегда направлено против бытия, против реальности во всей ее устойчивости и закономерности. Говоря философским языком, сущность сознания состоит в *негативности*, в отрицании бытия²; и это означает, что *сознание по своей сущности есть ничто*.

В этом смысле нет ничего удивительного, что подпольный человек называет сознание болезнью. Сначала он говорит: «Клянусь вам, господа, что слишком созна-

вать – это болезнь, настоящая, полная болезнь. Для человеческого обихода слишком было бы достаточно обыкновенного человеческого сознания, то есть в половину, в четверть меньше той порции, которая достается на долю развитого человека нашего несчастного девятнадцатого столетия ...» (4, 455). Но затем еще усиливает свой тезис: «...не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь» (4, 455). Сознание противостоит всему устойчивому, надежному, закономерному; в его основании открывается пропасть, бездна, в которую проваливаются все наши надежды и расчеты. Это ведет к выводу, что универсальным состоянием человека является страдание, которое, как утверждает подпольный человек, тождественно разрушению и хаосу и которое есть «единственная причина сознания» (4, 477).

Разрушение, хаос и страдание, являясь феноменальным выражением небытия, выступают и как основа, причина сознания, и как его самый явный результат; в этом смысле небытие, которое составляет суть сознания, невозможно мыслить как что-то независимое по отношению к человеку, небытие само по себе *антропологично*, оно являет себя по отношению к бытию в его конкретности только в столь же конкретной форме человеческого бытия.

Именно поэтому страдания, о которых говорит подпольный человек, – это страдания не от каких-то внешних причин, а от собственного «усиленного сознания», от тех бесконечных антиномий мысли и чувства, которые каждый человек несет в своем сознании – хотя не каждый способен до такой степени сделать их явными для себя, как это делает герой повести. Точно так же разрушение и хаос – это то, что привносит в мир именно человек, это как бы оборотная сторона его стремления к «конструированию», к «прокладыванию дорог»: «Человек любит созидать и дороги прокладывать, это бесспорно. Но отчего же он до страсти любит тоже разрушение и хаос?» (4, 475).

Пытаясь ответить на поставленный риторический вопрос, герой подходит к еще одному важнейшему следствию того факта, что сущность человеческого сознания составляет небытие, ничто. Разрушение и хаос, присутствующие в основании каждого созидательного действия человека, приводят к тому, что ни один из таких актов не может быть успешным, не может достичь своей цели. «Не потому ли, может быть, он так любит разрушение и хаос (ведь это бесспорно, что он иногда очень любит, это уж так), что сам инстинктивно боится достигнуть цели и довершить создаваемое здание?» (4, 475) – вновь риторически вопрошает подпольный человек. И затем, наконец, формулирует ответ на свои вопросы, выразительно противопоставляя человека муравьям, для которых весь смысл жизни сводится к построению муравейника, т.е. к достижению ясной и определенной цели. В отличие от муравьев, человек, «подобно шахматному игроку, любит только один процесс достижения цели, а не самую цель». «И, кто знает (поручиться нельзя), может быть, что и вся-то цель на земле, к которой человечество стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать – в самой жизни, а не собственно в цели, которая, разумеется, должна быть не иное что, как дважды два четыре, то есть формула, а ведь дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти» (4, 476).

Но если главная особенность человеческой сущности заключается в неспособности по-настоящему желать тех целей, которые человек перед собой ставит,

то нетрудно заключить, что те, кто наиболее полно воплощают нашу общую сущность и достаточно ясно (благодаря «усиленному сознанию») понимают указанную особенность своей натуры, отличаются от всех остальных тем, что не только не желают достичь цели, но не желают даже и начинать действовать в силу заранее понятной им бессмысленности их действия. Именно таков герой повести, и соответствующая черта оказывается для него одной из самых характерных, именно ее он постоянно фиксирует в себе, подчеркивая свою непохожесть на тех, кто принадлежит к большинству (их он называет «непосредственные люди и деятели» (4, 457)) и кто не наделен такой «степенью» сознания, какую имеет он сам.

Эта тема, тема *бесхарактерности* героя, проходит через всю повесть и является одной из наиболее важных в ней. Начиная свои записки, подпольный человек признается в том, что он был «злым» чиновником, но тут же опровергает свое утверждение, констатируя, что «не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (4, 454). Но затем пытается оправдать себя тем, что такая неспособность к деятельности и к характерности является общим свойством «умного» человека его эпохи: «...умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак. Да-с, умный человек девятнадцатого столетия должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным; человек же с характером, деятель, – существом по преимуществу ограниченным» (4, 454).

В натуре «непосредственного деятеля», т.е. обычного человека, всегда господствует одно чувство или одна мысль, именно благодаря этому он может действовать в том направлении, которое предписывает ему внутренняя определенность. «Ведь их как обхватит, положим, чувство мести, так уж ничего больше во всем их существе на это время и не останется, кроме этого чувства. Такой господин так и прет прямо к цели, как взбесившийся бык, наклонив вниз рога, и только разве стена его останавливает» (4, 457). В противоположность этому, «человек усиленно сознающий» к каждой мысли и каждому чувству добавляет такое множество опровергающих их мыслей и чувств, неразрешимых вопросов и сомнений, что в его душе образуется какая-то «роковая бурда», из которой невозможно вывести никакого действия, а можно только признать себя «за мышшь, а не за человека» (4, 458), и «постыдно проскользнуть в свою щелочку» (4, 458–459), т.е. в подполье, где он будет без конца предаваться все тем же колебаниям и сомнениям.

Несмотря на это явно уничижительное и ироничное описание «человека усиленно сознающего», герой повести показывает его *безусловное преимущество* над «непосредственным деятелем». Прежде всего, оказывается, что пребывание в подполье, т.е. в бездеятельности и бесконечных сомнениях по поводу своих собственных мыслей, чувств и желаний, несмотря на совершенно, казалось бы, негативный смысл этого состояния, несет в себе *наслаждение*, придающее этому состоянию и всей жизни в подполье определенный смысл. Как признается подпольный человек, «именно вот в этом холодном, омерзительном полуотчаянии, полувере, в этом сознательном погребении самого себя заживо с горя, в подполье на сорок лет, в этой усиленно созданной и все-таки отчасти сомнительной безвыходности своего положения, во всем этом яде неудовлетворенных желаний, вошедших внутрь, во всей этой лихорадке колебаний, приня-

тых навеки решений и через минуту опять наступающих раскаяний – и заключается сок того странного наслаждения, о котором я говорил» (4, 459).

Очень важно понять, что при этом имеет в виду Достоевский. Принципиально противопоставляя *деятельность* и *сознание*, понятое как клубок сомнений, колебаний, антиномий мыслей и чувств, Достоевский демонстрирует диалектический характер отношений сознания к миру, бытию. С одной стороны, сознание зависит от мира, оно всегда есть реакция на мир, отношение к миру и к его действию на личность; именно поэтому подпольный человек в качестве наиболее наглядного примера сознания приводит обиду и желание отомстить, вызванные каким-то оскорблением, нанесенным личности. В этом смысле Достоевский, как и все представители неклассической философии, отвергает представление о *субстанциальности* сознания, характерное для новоевропейских концепций сознания. Сознание как субстанция обладало бы качеством абсолютной самодостаточности, оно имело бы внутреннее определение, независимое от существования реальности вне сознания. Такое понимание сознания несовместимо с полаганием небытия в качестве основания сознания, поскольку небытие определимо только *по отношению* к бытию, как его *отрицание*. Но, с другой стороны, признавая, что *подпольное* сознание, т.е. сознание *чистое*, не связанное с деятельностью в мире, является своего рода «высшей», самой завершенной и полной реализацией сознания, Достоевский через своего героя констатирует, что глубочайший смысл сознания заключается именно в «развоплощении» всякой однозначной и явной зависимости от бытия, в демонстрации своей способности *существовать в самом небытии*, способности существовать, *не подчиняясь бытию*.

Что это именно «высшее» и относительно самодостаточное состояние, подпольный человек и доказывает тем фактом, что испытывает в этом состоянии столь «тонкое» наслаждение, «что чуть-чуть ограниченные люди или даже просто люди с крепкими нервами не поймут в нем ни единой черты» (4, 459). Это наслаждение не имеет ничего общего с обычным удовольствием, которое человек испытывает от каких-то благ, доставляемых ему миром, ведь расплатой за *обычное* удовольствие является еще большая зависимость от мира, в то время как «подпольное» наслаждение порождено именно уникальным состоянием независимости от мира, достигаемое через отрицание всего возможного с помощью мира и благодаря ему.

Возникающее при этом состояние *неподчинения* миру, составляющее суть преимущества подпольного человека перед «непосредственными деятелями», герой конкретизирует с помощью рассуждений о «каменной стене» и «дважды два четыре», ставших чрезвычайно популярными благодаря тому, что их поставил в центр своей интерпретации «Записок из подполья» и всего творчества Достоевского Лев Шестов³. «Непосредственные деятели» своей деятельностью настолько крепко привязаны к миру, что они не могут не считаться с его «положительностью», выражающейся в закономерности его явлений, но поэтому они сами всецело подчинены мировой необходимости: «Эти господа при иных казусах, например, хотя и режут, как быки, во все горло, хоть это, положим, и приносит им величайшую честь, но, как уже сказал я, перед невозможностью они тотчас смиряются. Невозможность – значит каменная стена? Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика» (4, 459–460).

В отличие от людей описанного типа, подпольный герой, именно благодаря своему «подпольному» положению, отстранен от бытия и имеет силы не считаться с его закономерностью, с «каменной стеной» и с «дважды два четыре». «Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило» (4, 460).

При этом описанная выше диалектика зависимости-самодостаточности сознания проявляется в сложном комплексе чувств, которые вовсе не сводятся только к отрицанию закономерности бытия и отстранению от мира. В этом еще раз проявляется парадоксальность отношения героя к миру, парадоксальность его «подпольной» позиции – на деле, *внутренняя парадоксальность человеческого сознания как такового*. Вот как герой описывает свое положение: «То ли дело всё понимать, всё сознавать, все невозможности и каменные стены; не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться; дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как будто чем-то сам виноват, хотя опять-таки до ясности очевидно, что вовсе не виноват, и вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а может быть, и никогда не найдется, что тут подмен, подтасовка, шулерство, что тут просто бурда, – неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!» (4, 460).

Попробуем разобраться, что имеется в виду в этом чрезвычайно сложном, но и очень важном высказывании. С одной стороны, подпольный человек, точно так же как и все обычные люди, сознает закономерность мира и связанную с этой закономерностью невозможность прошибить каменную стену. Но, с другой стороны, он *не примиряется* с этой невозможностью, ему «мерзит» примиряться. Этими двумя представлениями – своего рода «тезисом» и «антитезисом», он не заканчивает свое диалектическое рассуждение-чувствование (это, конечно же, не чисто рациональное рассуждение, а именно рационально выраженная структура чувствования). Далее следует «путем самых неизбежных логических комбинаций» (что опять-таки является только формой для чувствования) утверждение о том, что он сам виноват в каменной стене, т.е. что он сам в какой-то степени определяет существование каменной стены и ее «не-обходимость». Но параллельно с этим убеждением присутствует прямо противоположное: «до ясности очевидно, что вовсе не виноват». Если бы был только «виноват», то должен был бы искупить свою вину и действовать как-то в отношении стены и связанных с ней «невозможностей», если бы признал, что «не виноват», то мог бы «умыть руки» и забыть про стену. Но одновременное присутствие в душе обоих убеждений (и виноват, и не виноват) приводит к тому, что, с одной стороны, оказывается невозможным отвлечься от существования каменной стены со всеми ее последствиями, но, с другой стороны, и сделать ничего нельзя, поэтому результат: «скрипеть зубами» и «сладострастно замереть в инерции». В этом соче-

тании нужно снова отметить важную деталь: итоговое состояние несет в себе одновременно и *страдание* и *наслаждение*.

Но самое главное начинается далее: в состоянии инерции подпольный человек начинает *мечтать* о том, что злиться *не на кого* и что *нет предмета*, на который можно направить свою злость. Самое странное при этом именно это «мечтать»; учитывая, какую роль мечтательность занимает в творчестве Достоевского, невозможно признать этот термин случайным или неточным. Трудно предположить, что Достоевский в столь ответственном контексте применил его без глубокой связи с тем, что говорилось о мечтательности ранее. Еще раз приоткроем к тому, о чем, собственно говоря, «мечтается» подпольному человеку: о том, что «предмета», на который можно было бы злиться, не находится, «*а может быть, никогда не найдется*». Последние слова означают, что полной уверенности в том, что в этом одни «неизвестности и подтасовки», у него нет и *быть не может*. Именно поэтому о такой уверенности можно *только мечтать*, заслоняясь своими мечтами от реальности. Но реальность прорывается сквозь мечтания, и об этом ясно сказано в заключении всего этого признания; однако, чтобы до конца понять заключительные слова, в том числе, чтобы понять, что за реальность «болит» в душе подпольного человека, нужно рассмотреть весь этот фрагмент в более широком философском контексте.

При описании исходного пункта концепции сознания, изложенной в «Записках из подполья», мы сравнивали рассуждения подпольного человека с философскими построениями Декарта; рассматриваемые сейчас размышления героя о его отношениях с реальным миром очень естественно соотносятся с соответствующими конструкциями немецкой философии, в первую очередь с построениями Фихте. В философии Фихте каждый человек предстает как модификация абсолютного субъекта, абсолютного Я, которое своей деятельностью творит все бытие, причем творит в себе самом, поскольку деятельность абсолютного Я и составляет его сущность. В связи с этим человек, относительное Я, в той степени, в какой он чувствует себя самодостаточным элементом бытия, воспринимает мир как закономерный и не зависимый от него; однако наряду с этим каждая личность может и должна осознать свое единство-тождество с абсолютным Я, и в этом случае возникает понимание того, что мир происходит из того же основания, из которого происходит бытие отдельной личности, т.е. личность в определенной степени является основанием самого мира и, значит, *ответственна* за него. Эта ответственность становится центром этической концепции Фихте: человек и все человечество должны осознать, что мир не является полностью независимым от человеческого бытия; человек призван раскрепостить все абсолютные, творческие (точнее, творящие) силы, заключенные в его духе, в его деятельности, и, раскрепостив их, он сможет изменить мир, изменить его формы и законы.

Герой Достоевского выстраивает свои отношения с миром в рамках похожей схемы, однако он очень далек от фихтевского рационализма, точно так же как от известного фихтевского «активизма», основанного на уверенности в том, что мир может быть радикально изменен нашей деятельностью. Но самое главное отличие вновь заключается в том, что Достоевский не приемлет *общих* схем, основанных на *абстрактных* понятиях, что было характерно для классической

философии. На место абстрактных понятий, ничего не говорящих обычному человеку, Достоевский помещает понятные каждому определения и интенции – «примиряться» и «не примиряться», «мерзят», «виноват» и «не виноват», «обида», «злоба», «подмена», «неизвестность» и т.п., в которых те же состояния зависимости и независимости от мира, убеждения в возможности или невозможности изменить мир выражаются с предельной феноменологической конкретностью, в их непосредственной явленности в сознании каждого из нас (ибо, как уже говорилось, подпольный человек выражает саму сущность сознания, свойственного человеку XIX и XX веков).

В рамках проведенного соотнесения рассуждений героя с философскими построениями Фихте самым неясным пунктом остается наличие (или отсутствие) некоего аналога «абсолютного Я» в мировоззрении подпольного человека. Прояснить этот очень важный пункт помогает сравнение философского контекста «Записок из подполья» с важнейшим философским мотивом позднего Достоевского – с историей «бунта» Ивана Карамазова. Не вызывает никаких сомнений тот факт, что в своем протесте против «каменной стены» и «дважды два четыре» подпольный герой предвосхищает бунт Ивана. Иван «возвращает билет» Богу, т.е. демонстрирует свое неподчинение Его воле и, значит, отрицает Его всемогущество, поскольку не может принять мир, созданный Богом. Такой же точно акт неприятия мира осуществляет подпольный человек. Но на фоне общности еще более выразительно различие позиций подпольного героя и Ивана: если позиция Ивана глубоко трагична, но не безысходна – об этом говорит и он сам, и Алеша (в их известной беседе в трактире), то позиция подпольного человека как раз *абсолютно безысходна*, поскольку он не доходит до главного пункта бунта Ивана, от которого возможно движение в очень разных направлениях, – *до признания бытия Бога*. Ведь, бунтуя, Иван безусловно признает Бога, иначе его бунт превратился бы либо в нелепый фарс, либо в трагедию абсолютного безверия, которая, по Достоевскому, ведет к неизбежному самоубийству, как это показывает история «логического самоубийцы» в рассказе «Приговор» из «Дневника писателя» (1876 г., октябрь).

Безысходность ситуации подпольного человека состоит в том, что он застревает между позициями Ивана и «логического самоубийцы», не впадая в полное безверие, но и не находя своего Бога. Для полного понимания его позиции нужно обратить внимание на важнейшее слагаемое его чувствования – на его *злость*, о которой он многократно вспоминает в своих записках. Важно отметить странное противоречие, возникающее в его рассуждениях по поводу своей злости. Начиная свои записки с определения себя как злого человека, герой мгновенно отрицает это определение, и это достаточно понятно – он отрицает все свойства, которые составляют явный *характер* человека, т.е. связаны с определенной и целеустремленной деятельностью в мире. Но затем, противопоставляя свою подпольную позицию позиции людей с характером, т.е. «деятелей», и признавая себя по отношению к таким людям «мышью», он как раз настаивает на абсолютности своей злости: «Там, в своем мерзком, вонючем подполье, наша обиженная, прибитая и осмеянная мышь немедленно погружается в холодную, ядовитую и, главное, *вековечную злость*» (4, 459, курсив мой. – И.Е.). Это заявле-

ние не противоречит предшествующему отрицанию в себе злости, поскольку во втором случае злость невозможно воспринимать как черту характера, это своего рода главный «экзистенциал» подпольного существования; данная злость не имеет конкретного объекта в мире, а относится к миру в целом, к его закономерности и необходимости – к «каменной стене» и «дважды два четыре». Такая злость не только не предполагает никакой деятельности (поскольку нет адресата этой деятельности), но, наоборот, блокирует любую деятельность. Ведь действовать можно только веря в то, что твоя деятельность достигнет цели, т.е. злость получит разрешение и исчезнет; но *вековая* злость подпольного существования происходит именно из осознания *неотменяемой* закономерности мира, с которой бесполезно бороться, хотя и примириться с ней невозможно.

В связи с таким пониманием злости и обнаруживается противоречие. Признав свою подпольную злость вековой, герой повести буквально через страницу говорит о том, что главное в его подпольном существовании «сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а может быть, и никогда не найдется». Речь идет о той же самой «вековой» злости, которая теперь отрицается в своей «вековечности» из-за отсутствия «предмета». Это рассуждение представляется непонятным, поскольку, как кажется очевидным, у такой злости и не должно быть «предмета», раз она относится ко всему бытию и его закономерности.

Соотнесение рассуждений подпольного человека с бунтом Ивана Карамазова позволяет разрешить возникающее противоречие. Если бы подпольный человек принял «каменную стену», т.е. неотменяемые законы природы, смирился бы со стеной и с законами, как это делают обычные люди, «непосредственные деятели», то никакой злости в нем не было бы. Не смиряясь с законами бытия, он делает тот же первый шаг, что и Иван Карамазов, но тут же останавливается в сомнении, не находя «адресата» своей злости, хотя одновременно понимает, что такого «адресата» не может быть *внутри* мира. Таким «адресатом», как показывает история Ивана, может быть только Бог; найдя его, признав его бытие, Иван от бесплодной *злости* переходит к *бунту*, который является гораздо более сложным и, главное, более *плодотворным* состоянием. Подпольный же герой, не найдя «адресата» своей злости, вынужден сомневаться в ней и мечтать о том, что она исчезнет, так как не обнаруживает в ней никакого смысла и не находит никакой ее явной причины. Но мечтает он, по сути, о том, чтобы стать «непосредственным деятелем», который примирен с законами бытия, а потому не знает о существовании Бога (что практически равносильно полному неверию). До такого «падения» подпольный человек все-таки не может прийти, поэтому он остается со своей вековой злостью, которую постоянно «подмывают» бесплодные мечты о ее исчезновении. «Неизвестно что и неизвестно кто» – это отсутствующий в его мире Бог, которого он пытается отрицать, чтобы избавиться от своей злости, но не может этого сделать, тем самым «от обратного» доказывая его существование.

Фактически в рассуждениях подпольного героя совершенно определенно вырисовывается оригинальная версия онтологического доказательства бытия Бога («онтологического аргумента»). Впервые онтологическое доказательство в конце XI веке выдвинул Ансельм Кентерберийский; герой его рассуждений,

«безумец», восклицает, что Бога нет, но сам, не ведая того, именно в силу своего отрицания несет в душе Бога⁴; точно так же подпольный человек «мечтает» избавиться от своей злости через отрицание ее возможного «адресата», но, констатируя *вековечность* своей злости, доказывает, что в его душе невидимо присутствует Бог. Это присутствие, только косвенно подтверждаемое его злостью, совершенно определено и явно проступает в той *боли*, которая неотступно преследует его и происходит как бы из «пустоты» отрицаемого Бога: «несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!».

Парадоксальное отсутствие-присутствие Бога в душе подпольного человека объясняет все странные особенности его внутреннего мира. Тот факт, что Бог все-таки *есть* для него и составляет подсознательную основу его жизни, объясняет, почему подпольный герой, несмотря ни на что, является морально «положительным». Внимательное чтение повести доказывает, что во всех кульминационных ситуациях, даже поступая наперекор своему моральному чувству, он все-таки обладает этим чувством, обладает пониманием истинного и ложного, добра и зла. Однако одновременно герой не обладает ясным осознанием своего Бога, и это приводит к тому, что на уровне разума он постоянно вступает в противоречие с чувственной глубиной своей натуры, которая подсказывает ему правильный путь.

В этом смысле двойственность натуры подпольного человека оказывается гораздо более сложной, выражающей более тонкие философские идеи, чем раздвоение натуры господина Голядкина. Голядкин, будучи первым в ряду «раздваивающихся» героев Достоевского, в предельно острой форме иллюстрирует общий смысл идеи, которую хочет донести до читателя автор, – идеи противоречивости, антиномичности человеческой сущности. Двойственность подпольного человека говорит уже о другом – о том, как трудно быть цельным, о том, что развитый разум очень часто вступает в противоречие с чувственной, экзистенциальной основой личности и не позволяет человеку обрести своего Бога, хотя он и связан с ним в этой экзистенциальной основе. В этом контексте подпольный герой еще раз может быть поставлен рядом с Иваном Карамазовым; ведь Иван точно так же пытается победить темное начало своей личности и в этой борьбе доходит до крайней степени раздвоения. Как и Иван, подпольный человек является «мучеником» своего разума, который, оторвавшись от экзистенциальной основы личности, пытается поставить под сомнение, «развоплотить» все позитивное в ней.

Еще раз обратим внимание на самые первые строки повести, где герой определяет себя самого как «злого человека». Он тут же «дезавуирует» это определение, признаваясь, что не является не только злым, но даже озлобленным человеком. «У меня пена у рта, а принесите мне какую-нибудь куколку, дайте мне чайку с сахарцем, я, пожалуй, и успокоюсь. Даже душой умилюсь, хоть уж, наверно, потом буду сам на себя скрежетать зубами и от стыда несколько месяцев страдать бессонницей. Таков уж мой обычай. Это я наврал про себя давеча, что я был злой чиновник. Со злости наврал» (4, 453). Тем не менее далее (в истории с Лизой) подпольный человек несколько раз проявляет свою очевидную «злость», о которой он не раз вспоминает, как о неотъемлемом своем качестве.

Поэтому и признание себя злым и отрицание этого качества нельзя понимать в абсолютном смысле; требуется уточнить соотношение, условно говоря, «светлой» и «темной» (можно также сказать «возвышенной» и «низменной») сторон личности подпольного человека. Это позволяют сделать его следующие слова, в которых он констатирует наличие в его душе элементов, противоположных его «злости»: «Я ... в сущности никогда не мог сделаться злым. Я поминутно сознавал в себе много-премного самых противоположных тому элементов. Я чувствовал, что они так и кишат во мне, эти противоположные элементы. Я знал, что они всю жизнь во мне кишели и из меня вон наружу просились, но я их не пускал, не пускал, нарочно не пускал наружу. Они мучили меня до стыда; до конвульсий меня доводили и – надоели мне наконец, как надоели!» (4, 453).

Согласно этим словам, содержащим описание душевной борьбы, «положительные» элементы, противостоящие «злости», идут из самой глубины внутреннего бытия подпольного человека, а его «злость» – это рационально принятая установка, происходящая из «сознания», даже более точно – из разума. Однако напрашивающееся при этом однозначное отождествление «добра» в душе героя с его глубинной чувственной подосновой, а «зла» – с ясным сознанием, с разумом, вряд ли будет правильным. Тенденция к такому отождествлению явно присутствовала в литературе эпохи Достоевского, и происходила она из сентименталистской традиции, идущей от Руссо и очень популярной в русской литературе благодаря Карамзину. Однако Достоевский, конечно же, не удовлетворяется столь простой схемой объяснения человеческой личности и ее морального выбора.

Можно еще раз вспомнить рассказ подпольного человека о его тяге к разврату. Ведь эта тяга свойственна именно его чувственной природе, чувственному основанию личности. Вот как об этом пишет сам герой в своих «записках»: «Страстишки во мне были острые, жгучие от всегдашней болезненной моей раздражительности. Порывы бывали истерические, со слезами и конвульсиями. <...> Накипала, сверх того, тоска; являлась истерическая жажда противоречий, контрастов, и вот я и пускался развратничать» (4, 486). И продолжая, он говорит очень важные слова: «Я уж и тогда носил в душе моей подполье» (4, 486). Тем самым он подтверждает, что *подполье* – это не результат сознательной, рационально принятой установки, но фундаментальное измерение внутри глубинной основы его душевной жизни.

Важно подчеркнуть, что противоположностью по отношению к разврату как одному из слагаемых «подполья» в душе героя выступает уже его ясное сознание, разум. Ведь подпольный человек осуждает свой разврат, признает себя «подлецом», признает неблагородность своего поведения и пытается спастись в «прекрасное и высокое»; т.е. он принимает существование высших ценностей и убежден, что и для него эти ценности должны быть высшим критерием поведения. Проблема заключается только в том, что это убеждение не является единственным и главным, рядом с ним в его сознании присутствует циническое отрицание любых ценностей.

Таким образом, и в чувственной основе личности, и в ясном сознании, разуме, присутствует одно и то же антиномическое противостояние «светлого» и «тем-

ного» начал, которые причудливо взаимодействуют друг с другом, порождая ситуации, когда либо позитивная чувственная реакция героя отрицается негативным началом разума – цинически или иронически высмеивается и «нигилируется», либо негативная чувственность («позорные страстишки») осуждается позитивным началом разума с позиции «прекрасного и высокого».

Однако в конечном счете нужно признать, что все-таки не наличие позитивных ценностей в разуме героя составляет его преимущество над всеми окружающими, ведь большинство из них также формально обладает такими ценностями, хотя бы в силу «правильного» воспитания, в силу следования общепринятым «законам жизни». Преимущество подпольного человека связано в большей степени с развитостью и глубиной чувственной основы его личности; именно ее действительность обуславливает его неповторимую, *подлинную* индивидуальность, в то время как окружающие уже в раннем детстве утратили дарованную им от рождения неповторимость и стали рабами рациональной, внешней закономерности, стали стандартными и одинаковыми. Эта тема не раз звучит в повести, подпольный человек постоянно говорит о том, что его индивидуальность находится в резком противостоянии по отношению к «однородности» окружающей его людской среды, которая чаще предстает в ее слитности, как «все»: «Я-то один, а они-то *все*» (4, 484).

Это противостояние возникло уже в детстве; вспоминая свои школьные годы, подпольный человек пишет: «В нашей школе выражения лиц как-то особенно глупели и перерождались. Сколько прекрасных собой детей поступало к нам. Через несколько лет на них и глядеть становилось противно. Еще в шестнадцать лет я угрюмо на них дивился; меня уж и тогда изумляли мелочь их мышления, глупость их занятий, игр, разговоров. Они таких необходимых вещей не понимали, такими внушающими, поражающими предметами не интересовались, что поневоле я стал считать их ниже себя» (4, 501).

Жизнь очень быстро «вытравливала» из окружающих все дарованные им от природы качества неповторимости и глубины, и они принимали одни и те же поверхностные и вторичные цели – практический успех и надлежущую встроенность в существующий распорядок жизни. Тем самым они лишались того, что составляет самое главное в человеческом существовании – неповторимости, свежести отношения к жизни, независимости от внешних законов бытия; и это означало, что они, по сути, переставали быть личностями в подлинном смысле этого слова.

Излагая историю своей молодости в начале второй части своих записок, герой еще раз подчеркивает значение мечтательности в противоположность практицизму его школьных товарищей: будучи мечтателем, т.е. отстраняясь от реальной жизни, он лучше понимал эту реальную жизнь именно потому, что не был рабски подчинен ей. Товарищи его, наоборот, именно в силу слишком раннего стремления к познанию практической жизни и достижения успеха в ней оказывались не в состоянии понять всю ее сложность. «Ничего они не понимали, никакой действительной жизни, и, клянусь, это-то и возмущало меня в них наиболее. Напротив, самую очевидную, режущую глаза действительность они принимали фантастически глупо и уже тогда привыкли поклоняться одному успеху.

Всё, что было справедливо, но унижено и забито, над тем они жестокосердно и позорно смеялись. Чин почитали за ум; в шестнадцать лет уже толковали о теплых местечках. Конечно, много тут было от глупости, от дурного примера, беспрерывно окружавшего их детство и отрочество» (4, 501).

Подпольный человек благодаря своей юношеской мечтательности сохранил и в более зрелом возрасте свежесть восприятия жизни, способность видеть события не в их стандартном восприятии в соответствии с «законами жизни», а в той их глубине, где каждое явление бытия уникально и несет важный смысл и непреходящее значение для личности и ее будущего. Обратим внимание на очень важные слова героя: «С непривычки, что ли, но мне всю жизнь, при всяком внешнем, хотя бы мельчайшем событии, всё казалось, что вот сейчас и наступит какой-нибудь радикальный перелом в моей жизни» (4, 502). Он явно стесняется произносить это признание, поскольку оно наглядно показывает его абсолютную непохожесть на «всех», но в этом качестве, может быть, самое главное, что безмерно возвышает его над всем окружением.

Чаще всего такое отношение к происходящему вокруг приносит герою дополнительные страдания, поскольку другие («все») вкладывают в события обычный, стандартный смысл и поэтому высмеивают подпольного человека за его стремление видеть везде какое-то содержание, выходящее за рамки обыденности (в том числе, «прекрасное и высокое»). Однако при встрече с Лизой именно эта особенность восприятия действительности помогла ему разгадать в душе Лизы, вопреки «неприглядной внешности» происходящего, искренность и чистоту и хотя бы на мгновение установить с ней отношения, гораздо более подлинные и глубокие, чем это казалось возможным в рамках «законов жизни». В финале повести это преимущество подпольного человека над обычными людьми будет обозначено Достоевским с помощью одного из самых важных понятий его философии человека – понятия *живой жизни*.

Примечания

¹ Все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского приводятся по Собранию сочинений в 15 томах (Л.: Наука, 1988–1996) с указанием после цитаты номера тома и страниц.

² В этой идее на Достоевского мог повлиять Гегель, который в своей философской концепции сознания (духа) использовал понятия «несчастное сознание» и «страдание». Возможность такого влияния уже отмечалась в литературе; см.: Бачинин В.А. Достоевский и Гегель (К проблеме «разорванного сознания») // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 3. СПб., 1978. С. 18; Фридендер Г.М. Достоевский: об итогах и перспективах изучения // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 6. Л., 1985. С. 38.

³ См.: Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 53–62; Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 21–25.

⁴ См.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 128–130.

Список литературы

Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. 400 с.

- Бачинин В.А. Достоевский и Гегель (к проблеме «разорванного сознания») // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 3. СПб.: Наука, 1978. С. 13–20.
Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996.
Фридлиндер Г.М. Достоевский: об итогах и перспективах изучения // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 6. Л.: Наука, 1985. С. 32–45.
Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М.: Прогресс-Гнозис, 1992. 303 с.
Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. 560 с.

References

- Ansel'm Kenterberiy'skiy. *Proslogion* [Proslogion], in Ansel'm Kenterberiy'skiy. *Sochineniya*. [Works], Moscow: Kanon, 1995, 400 pp.
Bachinin, V.A. *Dostoevskiy i Gegel' (k probleme «razorvannogo soznaniya»)* [Dostoevsky and Hegel (To the Problem of «Broken Consciousness»)], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Research], vol. 3, St. Petersburg: Nauka, 1978, pp. 13–20.
Dostoevskiy, F.M. *Sobranie sochineniy v 15 tomakh* [Works in 15 vol.], Leningrad: Nauka, 1988–1996.
Fridlender, G.M. *Dostoevskiy: ob itogakh i perspektivakh izucheniya* [Dostoevsky: About Results and Perspectives of Studying], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Research], vol. 6, Leningrad: Nauka, 1985, pp. 32–45.
Shestov, L. *Kirkegard i ekzistentsial'naya filosofiya* [Kierkegaard and the Existential Philosophy], Moscow: Progress-Gnozis, 1992, 303 pp.
Shestov, L. *Na vesakh Iova (Stranstvovaniya po dusham)* [In Job's Balances], in Shestov L. *Sochineniya. v 2 tomakh*. [Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow: Nauka, 1993, 560 pp.

УДК 82:128/129 (47)

ББК 83.3:87.21 (3)

II. «ЗАПИСКИ ИЗ ПОДПОЛЬЯ» Ф. ДОСТОЕВСКОГО: «ЖИВАЯ ЖИЗНЬ» ПРОТИВ «МЕРТВОЙ ЖИЗНИ»

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург,
E-mail: yevlampiev@mail.ru

Рассматривается противопоставление «живой жизни» и «мертвой жизни» как важнейшая тема повести Ф.М. Достоевского «Записки из подполья». Показано, что идейным центром повести является противостояние двух персонажей, олицетворяющих соответствующие формы жизни: главного героя повести – носителя «живой жизни» (т.е. «подлинной» формы существования), осуждающего мир, и слуги главного героя Аполлона, являющегося воплощением «неподлинной» формы существования, полностью подчиненной «книжной» морали. Анализируются причины ухода героя в «подполье». Сделан вывод о том, что противопоставление двух форм жизни в повести Достоевского предвосхищает противопоставление «подлинной» и «неподлинной» форм существования человека в философии XX века.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, «Записки из подполья», «живая жизнь», неклассическая философия, свобода, Бог, идеал, мораль.

II. «NOTES FROM THE UNDERGROUND» BY F.DOSTOYEVSKY: «ALIVE LIFE» AGAINST «DEAD LIFE»

I.I. EVLAMPIEV

St. Petersburg State University, St. Petersburg, E-mail: yevlampiev@mail.ru

In the article the author proved that the important theme of the story «Notes from the Underground» is the opposition of «alive life» and «dead life». The ideological centre of the story is the conflict of two characters which personify corresponding forms of life. The main character of the story being the carrier of «live life» (i.e. the «true» form of existence) condemns the world and leaves in «underground» of that the world does not correspond to his ideal. His behavior often does not correspond to the norms of morals, as an «true» life («live life») is not subordinate to any strict norms. In the story an embodiment of «not-true» form of the existence completely subordinated of «bookish» morals is Apollo, the servant of the protagonist. In the article the conclusion is drawn that the opposition of two forms of life in Dostoyevsky's story anticipates the opposition of «true» and «not-true» forms of existence of person in XX-th century philosophy.

Key words: F. Dostoevsky, «Notes from the Underground», «alive life», non-classical philosophy, freedom, God, ideal, morality.

Вторая часть записок, повествующая о встрече подпольного человека с Лизой и о предварающем эту встречу ужине со школьными товарищами, дает основу для того, чтобы существенно скорректировать «теоретические» рассуждения героя о себе самом в первой части записок. Самое главное, что можно и нужно увидеть в этом рассказе, – это безусловное наличие в душе героя «положительного» измерения, которое, выступая на поверхность, делает его вполне благородным и прямым человеком, прекрасно разбирающимся в людях и жаждущим открытых, равноправных отношений с ними.

Первый раз эта сторона натуры героя проявляется в самом начале ужина, организованного его школьными товарищами и посвященного отъезду одного из них, Зверкова, на Кавказ. Демонстративно отказываясь пить за совершенно формальные пожелания «здоровья и счастливого пути», подпольный человек приносит свой тост, в котором прямо и честно говорит о своем идеале дружбы и отвергает неприятные ему качества Зверкова.

Борьба двух начал в душе героя продолжается и дальше. Он то хочет «пустить бутылкой во всех», то жаждет примирения и даже приносит Зверкову извинения и просит его о дружбе, одновременно мечтая, что в конце концов наступит гармония: «...они все на коленях, обнимая ноги мои, будут вымаливать моей дружбы <...>» (4, 512)¹. Самое странное, что в указанной борьбе ни одна из сторон личности подпольного человека не может одержать окончательной победы, неразрешимость этой внутренней коллизии между «вышненным» и «низменным» приводит к тому, что герой не в состоянии совершить решительный шаг ни к окончательному разрыву и вражде, ни к окончательному сближению и дружбе. В полном соответствии с размышлениями в первой части записок он как бы «замирает» в бездействии, предаваясь ядовитым сожалениям о том, что оказался в этой ситуации и ведет себя так нелепо и униженно.

Историю отношений подпольного человека с Лизой принято оценивать совершенно однозначно – как наиболее радикальное проявление «подполья» в душе героя, как демонстрацию всех самых отрицательных черт его характера, его неспособности к естественному общению с другими². Можно только искренне недоумевать по поводу такой точки зрения, ничего общего не имеющей с действительностью. Она показывает, что даже специалисты часто не очень внимательно читают тексты Достоевского. Они замечают и подчеркивают те моменты в поведении героя, которые явно свидетельствуют о господстве в его душе «низменной» стороны его натуры, но почему-то не видят не менее наглядные проявления «возвышенной» стороны его души. Если же иметь в виду неразрешимую двойственность личности подпольного человека, то придется признать, что в силу сложности и противоречивости его сознания мы не в состоянии вынести однозначной оценки его нравственному облику.

Едва бросив первый взгляд на Лизу при встрече с ней в публичном доме, подпольный человек дает ей пронизательную характеристику, очень многое говорящую о нем самом: «Что-то простодушное и доброе было в этом лице, но как-то до странности серьезное. Я уверен, что она этим здесь проигрывала, и из тех дураков ее никто не заметил» (4, 516). Однако тут же в нем вперед выступает «низменное» начало, оттесняющее «возвышенное» на второй план, он признается: «Что-то гадкое укусило меня; я подошел прямо к ней... Я случайно погляделся в зеркало. Вздораженное лицо мое мне показалось до крайности отвратительным: бледное, злое, подлое, с лохматыми волосами. “Это пусть, этому я рад, – подумал я, – я именно рад, что покажусь ей отвратительным; мне это приятно...”» (4, 516).

В самом главном фрагменте повести, в разговоре подпольного человека с Лизой, в котором он упрекает ее за неправильную жизнь, обычно видят только лицемерие героя, поскольку он сам внутренне насмехается над своими словами и признается, что ставит целью вовсе не «спасение» Лизы, а минутное господство над ней. Однако и в данном случае те, кто выносит такого рода стереотипные оценки, совершенно не видят принципиально важного мотива, который Достоевский достаточно ясно обозначает в тексте повести, – *неподдельной искренности* героя в те моменты, когда он противопоставляет неправильный образ жизни Лизы идеальному представлению о правильной жизни и благих отношениях с людьми. Все язвительные, иронические и даже совершенно цинические замечания, которые подпольный человек делает по ходу своей «назидательной» беседы с Лизой, нужно приписать «низменной» стороне его натуры, а не его цельной личности как таковой. Мы могли бы назвать его лицемером, только если бы указанная «низменная» сторона однозначно господствовала в нем и все его слова об идеальной форме жизни, которые он говорит Лизе, были бы сознательной игрой. Но в том-то и дело, что он искренне говорит эти слова, они выражают его глубокие, заветные убеждения; «низменное» начало своим цинизмом пытается отрицать эти убеждения, но оно не в силах уничтожить их или хотя бы сделать их неискренними. Более того, можно уверенно утверждать, что на протяжении всего свидания с Лизой в публичном доме в душе подпольного человека безусловно господствует «возвышенное» начало, именно поэтому ему удается вызвать Лизу на откровенность и увидеть глубоко спрятанное благородство ее на-

туры. И нет ничего удивительного, что, представая перед Лизой в таком облике, он вызывает в ней любовь к себе.

Заканчивая повествование, в котором он наглядно противопоставлял страшную судьбу проститутки, обрекающей себя на рабство и позор, добродетельной жизни в семье с любимым мужем, подпольный человек сам расчувствовался так, что у него «горловая спазма приготовлялась». Но при этом он вновь цинично комментирует свои слова: «Игра, игра увлекла меня; впрочем, не одна игра...» (4, 528).

Интересно, что даже в этот циничный комментарий он вставляет его опровержение, в полном соответствии с той диалектикой бесконечного отражения тезисов и антитезисов, о которой он говорил в первой части своих записок. Но в данном случае важнее обратить внимание на еще один существенный момент. Нужно иметь в виду, что герой пишет свои записки через много лет после изображенных в них событий; в эту новую эпоху своей жизни он окончательно погрузился в свое «подполье» и дал волю «низменному» началу своей души, поэтому он так едко насмехается над своей прежней мечтательностью и «заветными идейками» о гармонии человеческих отношений. В связи с этим представляется необходимым для правильного понимания героя разделить в его записках то, что можно отнести к его состоянию во время встречи с Лизой, и то, что он привносит в момент изложения и переоценки прошедших событий. Постоянная апелляция подпольного человека к гипотетическим читателям его записок показывает, что он и перед этими гипотетическими читателями (а фактически, перед самим собой) боится показаться смешным; поэтому в процессе написания записок в нем постоянно срабатывает защитная реакция цинизма, и он создает видимость игры и холодного расчета там, где очевидно присутствует искренность и непосредственное чувство.

В отличие от подпольного человека, Лиза в конце их разговора уже не боится быть смешной или нелепой и с женской непосредственностью демонстрирует это *общее для них чувство*: «Нет, никогда, никогда еще я не был свидетелем такого отчаяния! Она лежала ничком, крепко уткнув лицо в подушку и обхватив ее обеими руками. Ей разрывало грудь. Все молодое тело ее вздрагивало, как в судорогах. Спершиев в груди рыдания теснили, рвали ее и вдруг воплями, криками вырывались наружу. Тогда еще сильнее прикикала она к подушке: ей не хотелось, чтобы кто-нибудь здесь, хоть одна живая душа узнала про ее терзание и слезы. Она кусала подушку, прокусила руку свою в кровь (я видел это потом) или, вцепившись пальцами в свои распутавшиеся косы, так и замирала в усилии, сдерживая дыхание и стискивая зубы» (4, 529).

От подпольного человека мы, конечно, не ожидаем такого бурного проявления чувств. Однако его поведение при расставании с Лизой вполне соответствует возникшим между ними отношениям, он не делает и не говорит ничего, что свидетельствовало бы о его отречении от той искренности, которая связала их. Разве что в глубине его сознания снова просыпается «низменное» начало и пытается поставить под сомнение серьезность происходящего. Вот как подпольный человек изображает момент расставания с Лизой: «Я было начал что-то говорить ей, просить ее успокоиться, но почувствовал, что не смею, и вдруг сам, весь в каком-то ознобе, почти в ужасе, бросился ощупью, кое-как наскоро собираться в дорогу. Было темно: как ни старался я, но не мог кончить скоро. Вдруг я

ощупал коробку спичек и подсвечник с цельной непочатой свечой. Только лишь свет озарил комнату, Лиза вдруг вскочила, села и с каким-то искривленным лицом, с полусумасшедшей улыбкой, почти бессмысленно посмотрела на меня. Я сел подле нее и взял ее руки; она опомнилась, бросилась ко мне, хотела было обхватить меня, но не посмела и тихо наклонила передо мной голову.

– Лиза, друг мой, я напрасно... ты прости меня, – начал было я, – но она сжала в своих пальцах мои руки с такою силою, что я догадался, что не то говорю, и перестал.

– Вот мой адрес, Лиза, приходи ко мне.

– Приду... – прошептала она решительно, все еще не подымая своей головы.

– А теперь я уйду, прощай... до свидания.

Я встал, встала и она и вдруг вся покраснелась, вздрогнула, схватила лежавший на стуле платок и набросила себе на плечи до самого подбородка. Сделав это, она опять как-то болезненно улыбнулась, покраснела и странно поглядела на меня. Мне было больно; я спешил уйти, стушеваться» (4, 529).

Из этого описания, прежде всего, можно сделать вывод, что все предыдущие утверждения героя о том, что его разговор с Лизой – это лишь «игра» и что ему нужно было только «господства» над ней, ничего общего не имеют с действительностью. Обратим внимание на то, что, начав успокаивать Лизу, подпольный человек почувствовал, что *не смеет* этого делать, и при этом сам пребывал в состоянии *озноба, почти ужаса*. Конечно, эти чувства, скорее всего, свидетельствуют о его страхе, вызванном неожиданно бурной эмоциональной реакцией Лизы, о его растерянности и непонимании, что же делать дальше. Но в любом случае здесь нет и тени хладнокровия и расчетливости, которые должны были бы присутствовать, если бы были правдивыми утверждения об «игре» и «господстве».

Увидев, что Лиза глубоко откликнулась на его слова, на его убеждения осудить себя и свою нынешнюю жизнь, подпольный человек, конечно же, испугался той ответственности, которую эта реакция возлагает на него; но этот испуг является совершенно естественным, его испытал бы любой человек, обладающий чуткой совестью, окажись он в такой ситуации, – тем более он естественен для такого рефлектирующего и сомневающегося человека, как герой повести. Совершенно очевидно, что в этот момент он осознает и признает *свою ответственность перед Лизой* и, значит, вовсе не является лицемером, играющим с ней. Более того, он не пытается сразу же разорвать те искренние отношения, которые возникли между ними: он сам, без ее просьбы, дает ей свой адрес и приглашает прийти к нему. И даже последние слова – «Мне было больно; я спешил уйти, стушеваться» – свидетельствуют только о его страданиях и вполне естественных сомнениях, а вовсе не о предательстве Лизы.

И только самые последние слова рассказа подпольного человека о себе самом, каким он был 16 лет назад, в момент встречи с Лизой, совершенно определенно свидетельствуют о начале радикальных перемен в его душевном состоянии: «Я прошел всю дорогу пешком, несмотря на то, что мокрый снег все еще валил хлопьями. Я был измучен, раздавлен, в недоумении. Но истина уже сверкала из-за недоумения. Гадкая истина!» (4, 531).

«Гадкая истина» заключалась в понимании того, что «низменная» сторона его натуры в конце концов возьмет верх и он отречется от Лизы. На следующее утро он уже совершенно по-иному оценивает все произошедшее накануне: «...я даже изумился моей вчерашней сентиментальности с Лизой, всем этим “вчерашним ужасам и жалостям?” “Ведь нападет же такое бабье расстройство нервов, тьфу! – порешил я. – И на что это мой адрес всучил я ей? Что, если она придет? А впрочем, пожалуй, пусть и придет; ничего...”» (4, 531). В нем вновь властно говорит «низменное» начало, или, может быть, точнее будет сказать, в нем возникла парадоксальная гармония «низменного» и «возвышенного», которая, не давая приоритета ни одному из слагаемых, превратила подпольного героя в *обычного человека*, реагирующего на все события по общепринятым образцам, в полном соответствии с общепринятыми «законами жизни». Именно поэтому для него главным в это утро оказывается «спасение своей репутации в глазах Зверкова и Симонова», а про Лизу он совсем забывает. Он настолько умело входит в необычную для него роль «обычного человека», что пишет объяснительное письмо Симонову, в котором «ловко и благородно» объясняет свое вчерашнее поведение большим количеством выпитого вина, причем показывает, что вовсе не «убит наповал» воспоминаниями о своем нелепом поведении, а смотрит на все произошедшее как «спокойно уважающий себя джентльмен» (т.е. ровно так, как положено «обычному человеку и непосредственному деятелю»).

Но даже в достигнутой им на время успокоенности его не покидало внутреннее беспокойство, наглядно показывающее, что на самом деле ему *не дано* быть «обычным человеком»: «Что-то не умирало во мне внутри, в глубине сердца и совести, не хотело умереть и сказывалось жгучей тоской. <...> Я никак не мог с собой справиться, концов найти. Что-то подымалось, подымалось в душе беспрерывно, с болью, и не хотело уgomониться» (4, 532–533). Это «что-то» в его душе не только не умирало, но и снова стало претендовать на то, что именно оно и есть главное в нем. Если утром, по его собственному признанию, он про Лизу «даже и совсем забыл», думая только про то, как оправдаться в глазах школьных товарищей, то к вечеру все оказалось ровно наоборот: кроме нее, его уже ничего больше не волновало из всего произошедшего. «Точно как будто я одной Лизой и мучился» (4, 533), – констатирует он.

В итоге, продержаться в состоянии «обычного человека» подпольному герою удалось недолго, уже к вечеру того же дня он снова предстает перед нами в виде человека, «усиленно сознающего» и поэтому не способного принимать однозначные и естественные решения. Он снова впадает в негативную диалектику утверждений и отрицаний, из которой нет никакого выхода в решимость, в поступок.

Когда Лиза все-таки приходит к подпольному человеку, ситуация оказывается для него еще более унижительной, чем он представлял себе. Она застаёт его как раз в тот момент, когда он, одетый в драный халат, ссорится со своим слугой Аполлоном и доходит почти до истерики в этой ссоре. Можно сказать, что Лиза застаёт его в состоянии предельно острого противостояния двух начал его личности – хотя он и защищает свое достоинство перед не выраженным явно, но ясно ощущаемым презрением Аполлона, однако делает это с помощью раскрепощения «низменной» сто-

роны своей природы, т.е. унижая себя еще больше. Понятно, что в такой ситуации визит Лизы не может закончиться ничем хорошим ни для нее, ни для него.

Тем не менее признавая, что поведение подпольного человека по отношению к Лизе в финале повести нельзя назвать иначе как низким, все-таки и в данном случае мы считаем несправедливым однозначно негативно оценивать его нравственный облик, его личностный характер. Нужно обратить внимание на то, что, несмотря на господство «низменного» начала, «возвышенное» начало не исчезает и не перестает действовать в его душе. Первое чувство, порожденное в подпольном человеке приходом Лизы, – это стыд, стыд за свою бедность, за свою злобу на Аполлона, свидетелем которой стала Лиза, за свою *недостойность*. Вот как он описывает свое состояние: «Я взглянул, обер со стыда и бросился в свою комнату. Там, схватив себя обеими руками за волосы, я прислонился головой к стене и замер в этом положении» (4, 539). Далее, пытаясь ввести ситуацию в какое-то естественное русло, он вбегает к Аполлону и просит его сходить за чаем, при этом весьма эмоционально объясняя свое замешательство: «Ты не знаешь, какая это женщина... Это – все! Ты, может быть, что-нибудь думаешь... Но ты не знаешь, какая это женщина!..» (4, 540). Эти штрихи в описании первых моментов встречи подпольного человека и Лизы ясно показывают, что, вопреки всем предшествующим суждениям героя, демонстрировавшим его равнодушие или даже неприязнь к Лизе, в глубине души он понимает, что она имеет огромное значение для него и очень может быть, что он уже любит ее, сам не сознавая того. В критический момент, на уровне непосредственной эмоциональной реакции, это чувство со всей очевидностью проявляется в нем.

Но именно острота этого обнажившегося чувства вызывает не менее острую реакцию его «низменной» чувственности. Заметив, что Лиза что-то ожидает от него, он бурно реагирует на это, впадая в прямо противоположный аффект: «Эта-то наивность ожидания и привела меня в бешенство, но я сдержал себя. Тут-то бы и стараться ничего не замечать, как будто все по-обыкновенному, а она... И я смутно почувствовал, что она дорого мне *за все это* заплатит» (4, 540).

Затем с ним происходит припадок, который можно понять как следствие неразрешимой коллизии двух противоположных и в то же время неразрывно связанных чувств, – связанных до такой степени, что одно не может существовать без другого: «И вдруг я разразился слезами. Это был припадок. Как мне стыдно-то было между всхлипываний; но я уж их не мог удержать. <...> – Воды, подай мне воды, вон там! – бормотал я слабым голосом, сознавая, впрочем, про себя, что я очень бы мог обойтись без воды и не бормотать слабым голосом. Но я, что называется, *представлялся*, чтоб спасти приличия, хотя припадок был и действительный» (4, 541). С одной стороны, подпольный человек признается, что не мог удержать слез, т.е. припадок не был игрой, но затем утверждает, что на самом деле он «представлялся», т.е. все-таки изображал припадок, но в заключение снова констатирует, что припадок был действительный. Ни одно из этих утверждений нельзя считать ложным; в них диалектика утверждений и отрицаний, о которой мы уже не раз говорили, предстает в еще более парадоксальном виде, поскольку она относится уже не к ясному сознанию, не к *сфере мысли*, где она выглядит все-таки естественной (в связи с работой, про-

деланной немецким классическим идеализмом от Канта до Гегеля), а к самому чувственному основанию личности.

Именно эта «чувственная», иррациональная диалектика, господствующая в душе героя, объясняет его последующее парадоксальное поведение в отношении Лизы. При этом он дает такое объяснение своих поступков, которое предполагает безраздельное господство низменных побуждений в его душе, что, как мы пытались показать, совершенно не соответствует действительности. Обращаясь к Лизе, он говорит: «Я тебе скажу, матушка, зачем ты пришла. Ты пришла потому, что я тебе тогда *жалкие слова* говорил. Ну вот ты и разнежилась и опять тебе “жалких слов” захотелось. Так знай же, знай, что я тогда смеялся над тобой. И теперь смеюсь. Чего ты дрожишь? Да, смеялся! Меня перед тем оскорбили за обедом вот те, которые тогда передо мной приехали. Я приехал к вам с тем, чтоб исколотить одного из них, офицера; но не удалось, не застал; надо же было обиду на ком-нибудь выместить, свое взять, ты подвернулась, я над тобой и вылил зло и насмеялся. Меня унизили, так и я хотел унижить; меня в тряпку растерли, так и я власть захотел показать...» (4, 542–543).

К сожалению, большое число читателей и исследователей повести Достоевского с чрезмерной доверчивостью относятся именно к тем признаниям героя, в которых он обнажает «низменную» сторону своей натуры, и почему-то не замечают или игнорируют явные проявления «возвышенной» стороны; в результате это приводит к абсолютно ложной оценке и отдельных его поступков, и его образа в целом. На самом деле постоянные попытки подпольного человека дать однозначно негативную характеристику своим действиям можно объяснить тем, что он, фиксируя в самом начале своего повествования свою «неопределенность» (вспомним его слова о том, что он «ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (4, 454)), постоянно пытается «*проектировать*» себя, навязывать себе (в определении себя перед другими) отсутствующую однозначность, для того чтобы стать похожим на «всех», на «обычных людей». Ведь именно для «обычного человека», живущего по общеизвестным «законам жизни», совершенно естественно, после того как его оскорбили и унизили, стремиться к тому, чтобы кого-то унижить и над кем-то власть показать. Но, разворачивая перед Лизой свой «проект», подпольный человек, как и во всех предшествующих случаях, тут же начинает *проговариваться*, раскрывать не то, что соответствует его «проекту», а *свою подлинную сущность*. В результате, мы должны уверенно констатировать, что и в данном случае, и во всех аналогичных случаях «чистосердечное признание» подпольного человека является абсолютно выдуманным, ложным, не соответствующим его подлинным намерениям и желаниям.

Первый проблеск подлинного виден уже в следующем полу-вопросе, полу-утверждении: «Да я, может, сам тебя хуже» (4, 543). Затем он поправляется и снова говорит в духе своего «проекта»: «Власти, власти мне надо было тогда, игры было надо, слез твоих надо было добиться, унижения, истерики твоей – вот чего надо мне было тогда! Я ведь и сам тогда не вынес, потому что я дрянь, перепугался и черт знает для чего дал тебе сдуру адрес» (4, 543). Продолжая разворачивать свой «проект», подпольный человек говорит далее: «...я только на словах поиграть, в

голове помечтать, а на деле мне надо, знаешь чего: чтоб вы провалились, вот чего! Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить. Знала ль ты это, или нет? Ну, а я вот знаю, что я мерзавец, подлец, себялюбек, лентяй» (4, 543).

Слова героя о том, что «свету провалиться, а чтобы мне чай всегда пить», получили невероятную известность благодаря работам Л. Шестова, который рассматривал их в качестве чуть ли не главных в определении характера подпольного героя и даже самого Достоевского в послекаторжный период³. Почти все современные исследователи, причем даже те, которые не согласны с интерпретацией повести Л. Шестовым, следуют этой традиции и признают высказанные слова самыми искренними и точными во всей исповеди героя. Нам это кажется абсолютной нелепостью. Фраза подпольного человека высказывается в контексте «проекта», который герой выстраивает в отношении самого себя как однозначной и определенной личности, более того, как личности «обычной», отвечающей общим стереотипам человеческого поведения. Если мы вспомним первую часть записок героя, то нетрудно понять, насколько указанный «проект» далек от того, что он представляет собой в реальности. Те негативные определения, которые содержатся в его словах, – «мерзавец», «подлец», «себялюбек», «лентяй» – это вовсе не его реальные определения, а представления о том, какими должны быть определения «обычного человека», который «по законам природы» должен думать только о себе и «давить» всех вокруг, как это делает, например, офицер из истории, рассказанной в первой части.

О последнем из определений в этом ряду («лентяй») нужно сказать особо, поскольку именно в нем подпольный человек особенно наглядно выдает себя. Ведь в первой части своих записок он посвящает целый раздел размышлениям о том, что считал бы за счастье быть кем-то определенным, как «обычные люди», – например, *лентяем*: «О, если б я ничего не делал только из лени. Господи, как бы я тогда себя уважал. Уважал бы именно потому, что хоть лень я в состоянии иметь в себе; хоть одно свойство было бы во мне как будто и положительное, в котором я бы и сам был уверен. Вопрос: кто такой? Ответ: лентяй; да ведь это приятно было бы слышать о себе. Значит, положительно определен, значит, есть что сказать обо мне. “Лентяй!” – да ведь это званье и назначение, это карьера-с» (4, 464). Весь смысл его рассуждений состоит в том, что как раз *просто* лентяем ему быть не дано, его ничего-не-делание совершенно не похоже на свойственные обычным людям лень и себялюбие – это, как раз наоборот, парадоксальный результат «усиленного» сознания и напряженно-серьезного отношения к жизни во всех ее, даже самых незначительных, проявлениях.

Но если подпольный герой столь очевидно обманывает Лизу, говоря о себе как о «лентяе», у нас нет оснований считать безусловно правдивыми и другие определения «обычного человека», которые он применяет к себе, – «мерзавец», «подлец», «себялюбек». Точно так же и его высказывание о «чае» не представляется правдивым; по общему закону «усиленного» сознания, оно может быть принято за относительную истину только вместе с его диалектическим двойником – утверждением о неискоренимом желании «облагодетельствовать» весь мир,

совершить что-то такое, что сделает мир совершенным и гармоничным. В этой глубоко скрытой интенции своей души герой повести похож на Васю Шумкина из «Слабого сердца», а в более отдаленной перспективе – на Ивана Карамазова.

Вопрос о наличии в душе подпольного человека такой *альтруистической* интенции чрезвычайно важен для окончательной оценки его образа, поэтому о ней следует сказать более подробно.

Проблема идеала возникает в рассуждениях героя, когда в первой части своих записок он спорит с точкой зрения, согласно которой наука когда-нибудь сможет открыть законы, управляющие человеком и тем самым исчислить все его поступки и желания. На этой основе можно будет решить все проблемы, стоящие перед человеком, и сделать его существование абсолютно предсказуемым и совершенным. Соответствующий идеал подпольный герой обозначает термином «хрустальный дворец»: «...законы природы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко. Все поступки человеческие, само собою, будут расчислены тогда по этим законам, математически, вроде таблицы логарифмов. <...> настанут новые экономические отношения, совсем уж готовые и тоже вычисленные с математическою точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получатся всевозможные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец» (4, 468–469).

Но в данном случае он только для того создает образ «хрустального дворца», чтобы решительно отвергнуть его в качестве действительной и окончательной цели человеческих устремлений. Поскольку «хрустальный дворец» построен на основе точных законов природы, отрицающих свободную волю человека, его произвол, его «каприз», то человек и не примет никогда такого устройства своей жизни и восстанет против него. Как пишет подпольный человек, «я, например, несколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!» (4, 469).

Хотя он пишет здесь о «джентльмене с насмешливою физиономией», но совершенно очевидно, что сам относится к «хрустальному дворцу» точно таким же образом и несколько не верит в возможность и тем более необходимость такого идеального устройства жизни. Позднее он еще раз возвращается к теме «хрустального дворца» и еще раз отвергает его за то, что в нем немислимо страдание, а страдание – причина сознания, в силу чего от него человек, как и от хаоса, никогда не откажется. Завершается все это рассуждение выразительной насмешкой: «...я, может быть, потому-то и боюсь этого здания, что оно хрустальное и навеки нерушимое и что нельзя будет даже и украдкой языка ему выставить» (4, 477).

Однако буквально в следующей фразе происходит парадоксальное изменение смысла того же самого понятия, и это можно рассматривать как выразительнейший пример той иррациональной диалектики, которая присуща рассуждениям подпольного героя. Он вдруг начинает *позитивно* относиться к образу «хрустального дворца» (теперь он называет его также «хоромами»), он совер-

шенно определенно намекает на то, что в его душе живет идеал человеческого бытия, который совершенно не совпадает со всеми относительными и условными способами его устройства, предлагаемыми цивилизацией: «...если вместо дворца будет курятник и пойдет дождь, я, может быть, и влезу в курятник, чтоб не замочиться, но все-таки курятника не приму за дворец из благодарности, что он меня от дождя сохранил. <...> что же делать, если я забрал себе в голову, что живут и не для одного этого и что если уж жить, так уж жить в хоромах» (4, 477).

Если раньше он выводил возможность «хрустального дворца» из убеждения в том, что мир всецело подчинен законам, то теперь, наоборот, он признает, что именно по законам природы соответствующего идеального состояния «не полагается», и он сам выдумал его «вследствие некоторых старинных, нерациональных привычек» (4, 478) его поколения. Мало того, что он «выдумал» «хрустальный дворец», он настаивает на том, что этот идеал неотъемлемо присущ его желаниям и без него он не может жить и чего-либо желать в жизни: «Но какое мне дело, что его не полагается. Не все ли равно, если он существует в моих желаниях, или, лучше сказать, существует, пока существуют мои желания? <...> я не успокоюсь на компромиссе, на непрерывном периодическом нуле, потому только, что он существует по законам природы и существует действительно. Я не приму за венец желаний моих – капитальный дом, с квартирами для бедных жильцов по контракту на тысячу лет и на всякий случай с зубным врачом Вагенгеймом на вывеске. Уничтожьте мои желания, сотрите мои идеалы, покажите мне что-нибудь лучше, и я за вами пойду» (4, 478).

В результате оказывается, что свое «подполье» и бездействие герой оправдывает тем, что он обладает *слишком возвышенным* идеалом, по отношению к которому все реальные цели, предлагаемые современным обществом, выглядят убогими и несерьезными. Свое рассуждение о «хрустальном дворце» подпольный человек завершает прямым опровержением предшествующей собственной насмешки над этим дворцом: «Не смотрите на то, что я давеча сам хрустальное здание отверг, единственно по той причине, что его нельзя будет языком подразнить. Я это говорил вовсе не потому, что уж так люблю мой язык выставлять. Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было и не выставлять языка, из всех ваших зданий до сих пор не находится. Напротив, я бы дал себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если б только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать» (4, 478). Становится ясным, что весь пафос опровержения, которым начиналось соответствующее рассуждение, относился *не к идеалу как таковому*, а к его «суррогатам», к относительным и условным формам устройства, которые выдают себя за реализованный идеал, но вовсе не являются таковыми, только обманывают нас.

При этом совершенно очевидно, в чем подпольный человек видит разницу между идеалом, живущим в его душе, и теми условными формами устройства жизни («капитальный дом с квартирами»), которые выдают себя за идеал, но ничего общего с ним не имеют. Достаточно вспомнить «джентльмена с насмешливой физиономией». Ложный «хрустальный дворец», построенный по законам природы, не учитывает главного качества человека – его свободу, выражающую

юся в «капризе», в «произволе» и даже в выставлении языка всему этому великолепию, основанному на законах; отсюда следует, что настоящий «хрустальный дворец», которому не захочется выставлять язык, должен быть таким, чтобы в нем свобода не подавлялась, а наоборот, могла раскрыться, получить полное выражение. Хотя герой понимает, что такое представление об идеале является нереалистичным, он ни в коем случае не отказывается от него – наперекор всему он сохраняет свою *веру в идеал*. Поскольку идеал слишком возвышен для нашей жизни, он не может иметь непосредственной «конструктивной» роли, не может применяться к жизни ради ее изменения, но он имеет очень важную «селективную» роль, дает его носителю способность мгновенно увидеть ложность и ответственность всего того, что незаконно претендует на воплощение идеала.

Теперь можно вернуться к последней сцене повести «Записки из подполья», к монологу героя, в котором он изображает себя перед Лизой законченным «мерзавцем, подлецом и себялюбцем». Все, что было сказано выше о наличии в душе подпольного человека веры в идеал, заставляет усомниться в правдивости этого изображения. То, чем он заканчивает свой монолог, делает это изображение уже совершенно неправдоподобным. Он признается, что самое сильное чувство в нем – это *чувство стыда*. Как можно понять из его эмоциональных фраз, он стыдится своей бедности, своего неумения вести себя благородно и гордо (в общепринятом смысле этих понятий), своей сентиментальности, даже самой своей способности стыдиться.

Но, совершенно очевидно, что стыд, особенно в такой развитой форме, невозможен у человека, который является в точном смысле «мерзавцем» и «подлецом», по отношению к которому мы используем понятие «бесстыдный». Вся парадоксальность душевной диалектики подпольного героя ясно проступает в его последних словах о себе самом; в них он объясняет Лизе, почему она должна «ответить» за все испытанные им удары по самолюбию, связанные с ее появлением: «...одна ты за все это ответить должна, потому что ты так подвернулась, потому что я мерзавец, потому что я самый гадкий, самый смешной, самый мелочный, самый глупый, самый завистливый из всех на земле червяков, которые вовсе не лучше меня, но которые, черт знает отчего, никогда не конфузятся; а вот я так всю жизнь от всякой гниды буду щелчки получать – и это моя черта!» (4, 544).

Признавая, что в отличие от всех остальных живущих на Земле «червяков», которые «никогда не конфузятся», он сам от «всякой гниды» получал и будет получать «щелчки», подпольный человек наглядно демонстрирует, что он не является ни мерзавцем, ни подлецом, ни «червяком». Скорее, можно говорить о противоположном: обладая гипертрофированной совестью и неискоренимой верой в идеал, подпольный человек не в состоянии ничего в мире признать хотя бы в малейшей степени соответствующим тем требованиям к действительности и к людям, которые выдвигают его совесть и его идеал. Именно этим объясняется его ненависть к окружающему миру и вся его «подпольная» психология, а вовсе не теми примитивными чувствами себялюбия и эгоизма, которые он сам выдвигает на первый план.

Лиза оказалась достаточно проницательной женщиной, чтобы не поверить тому «оговору», который совершил в отношении себя подпольный человек, она

за всеми произносимыми словами увидела, точнее, *почувствовала* своей любящей душой его подлинную сущность и поняла самое главное – что он глубоко несчастлив в своей позиции неприятия мира, в своей жажде идеала. Невзирая на все оскорбления и проклятия, которые он посылает в ее адрес, Лиза поддалась непосредственному чувству, и оно не обмануло ее; ответное чувство подпольного человека, столь же искреннее и непосредственное, наглядно подтвердило, что он совсем не такой, каким изображал себя. «Она вдруг вскочила со стула в каком-то неудержимом порыве и, вся стремясь ко мне, но все еще робея и не смея сойти с места, протянула ко мне руки... Тут сердце и во мне перевернулось. Тогда она вдруг бросилась ко мне, обхватила мою шею руками и заплакала. Я тоже не выдержал и зарыдал так, как никогда еще со мной не бывало...» (4, 545).

Герой говорит Лизе, что ему «не дают быть добрым», и затем в течение четверти часа (!) рыдает в *настоящей* истерике. Он уже не оговаривается, что «представляется», и истерика во всех смыслах оказывается настоящей. Безусловно, это нужно рассматривать как проявление положительного начала его чувственной природы, при этом его фразу «мне не дают... я не могу быть... добрым!» (4, 545) можно понять в том смысле, что это его собственное негативное начало не дает прорывающемуся положительному определять его поступки.

В финальной сцене свидания героя с Лизой он «бегал взад и вперед в бешеном нетерпении по комнате», подглядывая за Лизой, которая, «должно быть, плакала». При этом он так комментирует произошедшее между ними: «В этот раз она уже все знала. Я оскорбил ее окончательно, но... нечего рассказывать. Она догадалась, что порыв моей страсти был именно мщением, новым ей унижением, и что к давешней моей, почти беспредметной ненависти прибавилась теперь уже *личная, завистливая* к ней ненависть... А впрочем, не утверждаю, чтоб она это все поняла отчетливо; но зато она вполне поняла, что я человек мерзкий и, главное, не в состоянии любить ее» (4, 546).

Нам кажется, что в данном случае, точно так же как в рассмотренном выше суждении о «чае», герой пытается навязать нам представление о себе самом и его отношениях с Лизой, которые совершенно не соответствуют действительности, которые представляют собой всего лишь «проект», задаваемый негативной стороной его личности. Это он сам подтверждает оговоркой «впрочем, не утверждаю, чтоб она это все поняла отчетливо», которую можно счесть слабым голосом подавленного, но все-таки сопротивляющегося позитивного начала личности. Далее этот же «голос» дает достаточно определенное опровержение провозглашенной им «ненависти» к Лизе: «Впрочем, я не очень уж так ее ненавижу ...» (4, 546).

Из всей вышеприведенной характеристики его отношений с Лизой выглядят достаточно правдивыми только последние слова, т.е. утверждение подпольного человека о том, что Лиза поняла самое главное – что он «не в состоянии любить ее». Дальнейшее развитие этой мысли хорошо демонстрирует «полифоничность» всех эмоциональных и рациональных реакций героя. Мы вновь слышим не один, а *два* голоса, выражающих две стороны его природы.

Сначала он дает весьма негативное объяснение невозможности любви: «...я и полюбить уж не мог, потому что, повторяю, любить у меня – значило тиран-

ствовать и нравственно превосходить» (4, 546). Отметим, что такое понимание любви не является таким уж абсурдным и «исключительным»; приверженность такому пониманию демонстрируют очень многие герои Достоевского, в том числе и гораздо более «симпатичные» в общем мнении, чем герой «Записок из подполья». Нужно признать, что в этом определении герой повести схватывает что-то очень существенное для понимания человеческих отношений, недаром это определение было столь популярным и часто обсуждаемым в философии XX века – от Ф. Ницше до Ж.-П. Сартра; последний вообще сделал его одним из важнейших слагаемых своей концепции человека.

Однако далее проявляется другая сторона природы героя, звучит совсем иное объяснение, гораздо более похожее на правду: «...я уж до того успел растлить себя нравственно, до того от “живой жизни” отвык, что давеча вздумал попрекать и стыдить ее тем, что она пришла ко мне “жалкие слова” слушать; а и не догадался сам, что она пришла вовсе не для того, чтоб жалкие слова слушать, а чтоб любить меня, потому что для женщины в любви-то и заключается все воскресение, все спасение от какой бы то ни было гибели и все возрождение, да иначе и проявиться не может, как в этом. <...> “Живая жизнь” с непривычки придавила меня до того, что даже дышать стало трудно» (4, 546).

Это признание является одним из важнейших во всей повести. Герой высказывает мысль, которая очень многое объясняет в его поведении, более того, она очень важна для понимания философской подосновы не только этого, но и других ранних произведений Достоевского.

В самом конце своих записок подпольный человек обращается к важнейшей теме: к констатации неспособности современного человека *по-настоящему жить*, неспособности войти в *живую жизнь*. Последний термин – важнейшее понятие Достоевского-философа – четырежды повторяется на последних страницах записок, и это показывает, что устами героя говорит сам автор, причем высказывает самые важные идеи, объясняющие суть этого парадоксального произведения.

Когда подпольный человек говорит, что в своем подполье «растлил себя нравственно» и «отвык от живой жизни», читателю легче всего согласиться с героем и осудить его как «нравственно растленного» и «оторвавшегося от жизни» человека. Но в этом случае (к сожалению, достаточно типичном для пишущих об этом произведении Достоевского) невозможно рассчитывать на то, что философский смысл повести будет понят. На деле именно автор подпольных записок является *наиболее укорененным в «живой жизни» человеком*; его самоосуждение свидетельствует только о том, что он обладает высоким идеалом – жизненным и нравственным идеалом, по отношению к которому считает себя недостойным. Но окружающие его люди, «все», вообще не имеют никакого представления об этом идеале и даже не знают о том, что они пребывают вне живой жизни и подлинной нравственности. Подпольный человек в самом конце своих записок прямо напишет об этом, явно опровергая точку зрения о том, что он сам не причастен живой жизни: «Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие и тем утешались, обманывая сами себя. Так что я, пожалуй, еще “живее” вас выхожу» (4, 549).

В этом и заключается самая важная тема повести. Живая жизнь – это тот главный идеал, который несет в себе подпольный человек, и в этом заключается его превосходство над окружающими, которые в подавляющем своем большинстве даже не знают, что такое живая жизнь и живут ненастоящей жизнью, «жизнью по книжке», или, можно сказать, *мертвой жизнью*. Очень важно понять, в чем состоит различие между этими формами жизни – *живой* и *мертвой*. Эта тема уже звучала, когда подпольный человек описывал свою раннюю молодость. Он рассказывал, что его товарищи по школе очень быстро теряли очарование и неповторимость юности, становились одинаковыми, стандартными, похожими друг на друга. Это означает, что в структуре личности каждого из них происходили радикальные изменения: определяющую роль очень быстро начинала играть рациональная составляющая, навязанная средой, окружением, а экзистенциально-чувственная основа личности, которая и является основой неповторимого своеобразия и свободы человека, подавлялась, оттеснялась вглубь, туда, откуда она уже не могла влиять на поступки. Поведение подавляющего большинства людей, «обычных людей», живущих ненастоящей, «мертвой» жизнью, определяется не внутренними импульсами, идущими из экзистенциального основания личности, а внешними предписаниями, моральными императивами, или, как выразительно формулирует эту мысль подпольный человек, – «книжкой». «Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, – не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться, что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать?» (4, 549–550).

Совершенно очевидно, что в данном случае через рассуждения своего героя Достоевский полемизирует с многовековой традицией понимания морали. Его критика в равной степени относится и к традиционному христианскому обоснованию морали как заповеди Бога, которую человек должен не рассуждая исполнять, и к кантовской теории морали как долга. Ведь долг говорит из ноуменального измерения личности, а непосредственная жизнь, «живая жизнь», – это свойство феноменального человека, и для него указанный голос совести все равно выступает как принуждение, идущее из трансцендентной, недоступной реальности.

Подобно тому как подпольный человек восстает против господства над личностью законов природы («каменной стены» и «дважды два четыре»), он восстает и *против господства формальной внешней нравственности*, предстающей в форме «законов добра». На этот счет можно вспомнить очень точные размышления Льва Шестова⁴. Не только в работах, посвященных анализу творчества Достоевского, но и в своей собственной философии Шестов проводит важнейшую мысль, позаимствованную им из повести «Записки из подполья»: живая личность человека в равной степени страдает и гибнет от гнета законов природы и от «законов добра», которые внушают нам религия и различные философские системы, подчиняющие эмпирического человека метафизической реальности.

Когда подпольный человек говорит о том, что он занимался «нравственным растлением» в своем подполье, это надо понимать совсем не в том отрицательном смысле, который кажется очевидным в связи со словом «растление». На деле герой восстает против традиционной нравственности, причем противостояние моральной традиции в данном случае имеет глубоко позитивное содер-

жание, его суть не в эгоизме и потакании низменным желаниям, а в охране достоинства собственной личности, сохранении в глубине своей души источника неповторимой индивидуальности, *сохранении связи с живой жизнью*.

Противостояние живой и мертвой жизни обретает в повести особенно наглядные черты, когда в кульминации своих отношений с Лизой, в момент ожидания ее прихода, подпольный человек внезапно прерывает повествование рассказом о своем лакее Аполлоне. Нужно признать, что этот фрагмент выглядит не очень мотивированным в структуре повести. Констатируя, что он боялся прихода Лизы, герой вдруг говорит: «Хорошо еще, что развлекал меня в это время Аполлон своими грубостями» (4, 535). И далее следует подробное описание характера Аполлона. Достаточно неестественное введение этого рассказа показывает, что он имеет очень важное идейное значение, и ради этого писатель даже не побоялся создать определенный художественный диссонанс, прервав повествование о перживаниях героя и переключив наше внимание на его отношения с лакеем.

Аполлон оказывается воплощением самой сути *мертвой жизни*, в этом качестве он представляет собой абсолютную противоположность подпольному герою, который это прекрасно понимает и выразительно формулирует: «Это была язва моя, бич, посланный на меня провиденьем. Мы с ним пикировались постоянно, несколько лет сряду, и я его ненавидел. Бог мой, как я его ненавидел! Никого в жизни я еще, кажется, так не ненавидел, как его, особенно в иные минуты» (4, 535).

Главная черта Аполлона – это абсолютная уверенность в своей правоте, с высоты которой он с презрением смотрит на непрерывно мятущегося, непостоянного, сомневающегося подпольного человека: «Взглянуть только на эту белобрысую, гладко причесанную голову, на этот кок, который он взбивал себе на лбу и подмасливал постным маслом, на этот солидный рот, всегда сложенный ижицей, – и вы уже чувствовали перед собой существо, не сомневавшееся в себе никогда. Это был педант в высочайшей степени, и самый огромный педант из всех, каких я только встречал на земле; и при этом с самолюбием, приличным разве только Александру Македонскому» (4, 535–536).

Совершенно очевидно, что в Аполлоне Достоевский воплощает не просто доведенный до гротеска образ «обычного человека», но персонифицированный образ самой основы существования всего класса «обычных людей» – природной и моральной закономерности, подчиняясь которой человек и становится «обычным», теряет свою неповторимую индивидуальность, но взамен обретает непоколебимую уверенность в своей правоте – правоте мертвой жизни, которая не признает права на существование подлинно живого и рассматривает это подлинно живое как какой-то «казус», недоразумение. Именно так относится Аполлон к своему хозяину: «Он был влюблен в каждую пуговицу свою, в каждый свой ноготь – непременно влюблен, он тем смотрел! Относился он ко мне вполне деспотически, чрезвычайно мало говорил со мной, а если случалось ему на меня взглядывать, то смотрел твердым, величаво самоуверенным и постоянно насмешливым взглядом, приводившим меня иногда в бешенство. <...> Сомнения быть не могло, что он считал меня за самого последнего дурака на всем свете, и если “держал меня при себе”; то единственно потому только, что от меня можно было получать каждый месяц жалованье» (4, 536).

Подпольный человек констатирует, что Аполлон, по сути, ничего не делал в доме, но при этом его невозможно было прогнать из квартиры, он словно был «химически» слит с существованием своего хозяина и казался принадлежащим к этой квартире как ее неотъемлемая часть. Этот поистине кафкианский мотив неразрывности существования хозяина и слуги лишний раз показывает, что образ Аполлона должен рассматриваться исключительно в его идейно-символическом, а не реалистическом плане; он является персонификацией тех законов, с которыми борется подпольный человек, защищая свою индивидуальность. Вся функция Аполлона в квартире сводилась к регулярному получению жалования; учитывая, что он почти ничего не делал и только постоянно выводил из себя своего хозяина, его уверенность в законности получения денег каждый месяц в строго определенный день выглядит совершенно абсурдной, но тем яснее видно, что в Аполлоне воплощаются именно абсурдные законы бытия, которые заставляют страдать подпольного героя, но от которых он, как и любой человек, не может избавиться.

Ранее в повести страдания подпольного человека от законов бытия и бунт против них был выражен в абстрактной форме философского рассуждения, теперь они предстают перед нами в художественном образе, имеющем явный комический оттенок, – в изображении периодически повторяющихся попыток героя задержать жалование своему слуге под предлогом того, что он не считается с достоинством и личной волей своего хозяина. Но каждый раз слуга оказывается сильнее хозяина и вынуждает его к «подчинению» – к выплате денег. Именно в момент ожидания Лизы подпольный человек в очередной раз решает, «почему-то и для чего-то, *наказать* Аполлона и не выдавать ему еще две недели жалованья» (4, 536). Он ясно говорит о *произвольности* своего решения: «Я давно уж, года два, собирался это сделать – единственно чтоб доказать ему, что он не смеет так уж важничать надо мной и что если я захочу, то всегда могу не выдать ему жалованья» (4, 536–537). В этом действии он пытается противопоставить свою свободу, свой «каприз» неизменной уверенности Аполлона в законном праве получать деньги в обозначенный срок; обратим внимание на то, что уверенность Аполлона не требует никакой *воли*, никакого *желания*, поскольку она не предполагает никаких иных вариантов кроме исполнения «положенного», ведь последнее есть выражение незыблемых законов бытия.

Самое прямое указание на то, что образ Аполлона есть символическое выражение мертвой жизни, Достоевский дает, описывая его религиозные пристрастия. Вот как это передается в записках подпольного человека: «Особенно бесил он меня, когда, бывало, начнет читать у себя за перегородкой Псалтырь. Много битв вынес я из-за этого чтенья. Но он ужасно любил читать по вечерам, тихим, ровным голосом, нараспев, точно как по мертвом. Любопытно, что он тем и кончил: он теперь нанимается читать Псалтырь по покойникам, а вместе с тем истребляет крыс и делает вакцину» (4, 536).

Нам кажется, что здесь, помимо прочего, Достоевский очень ясно высказывает свое отношение к церковному православию, которое явно ассоциируется в его произведениях со смертью и с мертвым, а вовсе не с живым и духовным. Подлинное христианство, освящающее живую жизнь и духовное горение (самой простой и несовершенной формой которого выступает все та же мечтательность), для Достоевского находится вне церковных стен.

Совершенно не случайным представляется и имя Аполлона; оно слишком необычно для русской культурной традиции и слишком странно выглядит применительно к лакею, чтобы в нем также не угадывалась явная идейная подоплека. Выскажем предположение, что в противостояние Аполлона и подпольного человека Достоевский вкладывал примерно то же самое содержание, которое позднее Ф. Ницше вкладывал в противостояние «аполлонического» и «дионисийского» начал при анализе греческой культуры (в работе «Рождение трагедии из духа музыки»). Греческий бог Аполлон олицетворяет меру, порядок, застылость окончательных форм. В повести Достоевского образ *лакея* Аполлона выражает «окостенение» живой жизни, в этом образе представление о вечности форм классического искусства снижается до представления о неизменности форм обыденной жизни, жизни «обычных людей». Подпольный человек, в сравнении со своим лакеем, предстает неким «протеем», не обладающим никакой определенностью и *именно поэтому не имеющим в повести имени, но живым* в своем бесконечном борении, в противоречиях и страданиях своей души, сохранившей связь с самим источником жизни – с тем, что может быть названо именем *Диониса*.

Тот факт, что решительное столкновение подпольного героя с Аполлоном происходит именно в кульминации его истории с Лизой, в тот момент, когда он ждет ее прихода, также выглядит не случайным в художественной конструкции повести. Ведь общение с Лизой поставило подпольного человека лицом к лицу с живой жизнью, и в этой ситуации ему было бы особенно оскорбительно смириться с господством над его волей законов бытия; он решается на окончательный и реальный бунт против них, и этот *реальный* бунт (в отличие от *абстрактного* бунта в первой части записок) символически выражен в противостоянии желанию Аполлона получить положенное ему жалование. Герой терпит в этом случае двойное поражение: с одной стороны, приход Лизы заставляет его отдать деньги Аполлону и тем самым признать превосходство «закона» над «капризом», но, с другой стороны, еще более важно, что именно столкновение с Аполлоном и само присутствие Аполлона в его жизни становятся причиной невозможности продолжения отношений с Лизой.

Совершенно очевидно, что герой и не мог победить в этом столкновении; его поражение было предопределено его сущностью, причем вовсе не личным ее преломлением – но *его человеческой сущностью как таковой*. Человек мог бы достичь успеха в бунте против законов, только если бы он перестал быть человеком и стал Богом.

Однако бунт в данном случае значим сам по себе, вне расчета на победу, в нем подпольный герой оказывается более живым и свободным, чем любой «обычный человек», подчиняющийся законам бытия и общепринятой морали. В конце концов на этом пути мы приходим даже к оправданию самого *подполья*, составляющего ядро жизненной позиции героя повести. Осознав, что он существует в ложно устроенном мире, который принимает только тех, кто живет по его правилам и соглашается с уничтожением всего неповторимо-индивидуального, подлинно живого и свободного, герой выстраивает свой собственный мир, свое «подполье», именно для того, чтобы сохранить себя, сохранить связи с живой жизнью. Его суть и заключается в постоянно длящемся, «перманентном» бунте против мира и его законов. Противостояние миру «обычных людей», конечно, при-

носит подпольному человеку невероятные страдания, но это именно те страдания, которые составляют основу развитого («усиленного») сознания, обуславливающего его превосходство над окружающими. Объявляя себя «антигероем», занимаясь самобичеванием и самоуничижением, герой повести (еще больше, конечно, ее автор) на самом деле *играет* с читателем: он воспроизводит те оценки, которые выносят в отношении его «обычные люди», не понимающие всю *позитивность* «подполья» как единственного места, где сохраняется подлинное и искреннее. Соглашаясь с героем в этих оценках, читатели попадают в ловушку, поставленную писателем, и ставят самих себя в положение тех самых *обычных людей*, над которыми иронизирует и даже издевается герой повести.

Двусмысленность негативных суждений подпольного человека о себе самом ясно обнаруживает себя в финале его записок, где он с нескрываемой иронией пишет: «Ведь рассказывать, например, длинные повести о том, как я манкировал свою жизнь нравственным растлением в углу, недостатком среды, отвычкой от живого и тщеславной злобой в подполье, – ей-богу, не интересно; в романе надо героя, а тут нарочно собраны все черты для антигероя, а главное, все это произведет пренеприятное впечатление, потому что мы все отвыкли от жизни, все хромаем, всякий более или менее. Даже до того отвыкли, что чувствуем подчас к настоящей “живой жизни” какое-то омерзение, а потому и терпеть не можем, когда нам напоминают про нее. Ведь мы до того дошли, что настоящую “живую жизнь” чуть не считаем за труд, почти что за службу, и все мы про себя согласны, что по книжке лучше» (4, 549). Он пишет «мы все отвыкли от жизни», но в этом «мы» и заключена главная ирония, поскольку здесь звучит голос тех самых «обычных людей», к которым он не принадлежит и которых беспокоит напоминание о живой жизни.

Все сказанное о *позитивности* подполья вовсе не означает, что мы считаем подпольного человека «идеальным» и «положительным» героем. Как раз наоборот, именно потому, что он гораздо более живой, чем остальные персонажи повести, *слишком* живой даже в отношении *реальных* людей – своих читателей, он предстает «отрицательным» и «несимпатичным» до такой степени, что это выглядит невозможным с точки зрения законов «реальной» жизни. Но в том-то и дело, что наша реальная жизнь это и есть жизнь тех «обычных людей», к которым обращается подпольный человек. И произносимое им «мы» относится также и к нам, современным читателям. Чтобы понять смысл повести Достоевского, мы должны осознать, что ее герой – более живой человек, чем мы сами, и именно поэтому он кажется нам «отрицательным». *Он обнажает перед нами неискоренимые противоречия самой живой жизни*, те противоречия, которые есть в каждом из нас, но которые мы благополучно подправляем «книжной» моралью, «книжными» стереотипами поведения и мысли, считая себя такими же цельными и «положительными», как положительные герои традиционной литературы.

Достоевский сумел угадать перспективы становления человека нового типа в то время, когда этот тип только зарождался. Пытаясь спасти свою свободу и индивидуальность, подпольный человек до предела обнажает то «ничто», которое лежит в основании каждого из нас, но заслонено «положительными» качествами, навязанными окружающим миром. Герой повести отваживается быть «ником» не только в сфере реального действия, в сфере поступков, но и в сфере

психологического обоснования своего поведения, в самой глубине своей личности. В этом смысле он гораздо раньше главного героя известного романа Р. Музиля реализовал парадоксальную цель – стал «человеком без свойств», лишенным не только характера, но и жесткой системы ценностей, однозначных убеждений, твердых верований и т.п.

В литературе и общественном сознании эпохи Достоевского такой тип личности не мог оцениваться иначе, как сугубо отрицательный. Однако спустя более чем столетие после смерти писателя, зная все пережитые Европой в XX веке трагедии, мы обязаны оценивать его уже совершенно иначе (хотя великие наследники Достоевского, писатели-модернисты, поняли это уже в 20–30-е годы). Не существуя, конечно, в таком выраженном и «чистом» виде, как в повести «Записки из подполья», именно этот тип личности оказался способным противостоять всем изощренным формам тоталитарного подчинения (как политического, так и чисто духовного), на которые оказался так богат XX век. Все «принципиальные», «убежденные», «положительные» личности легко становились винтиками тоталитарной общественной системы, которая добивалась подчинения себе не столько с помощью силы, сколько с помощью изощренных форм психологического воздействия. И только «подполье», где обитали немногочисленные представители странного типа «людей без свойств», оставалось зоной подлинной свободы. Человека, который не обладает детерминированностью своего поведения и даже определенностью своей психологии, своих убеждений, очень трудно, если не невозможно, сделать частью закономерно функционирующего механизма. Можно сказать, что тоталитаризм самых разных оттенков (в том числе, и вполне «либеральных» по своей политической видимости) воцарился в XX веке над Европой во многом из-за того, что в ней оказалось слишком мало таких людей, как герой повести Достоевского, или, говоря точнее, из-за того, что в европейцах оказалось слишком мало того живого «усиленного сознания», разрушающего любую определенность, которым обладал подпольный человек.

Примечания

¹ Все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского приводятся по Собранию сочинений в 15 томах (Л.: Наука, 1988–1996) с указанием после цитаты номера тома и страниц.

² Резко отрицательная оценка героя повести «Записки из подполья» была абсолютно характерна для советского литературоведения (см., например: *Одинокое В.Г.* Об одной литературной реминисценции в «Записках из подполья» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 2. Л., 1976. С. 87; *Фридендер Г.М.* Достоевский и Гюголь // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л., 1987. С. 10, 17). Эта ложная тенденция продолжает господствовать и в современных исследованиях. Например, К.Е. Созина, констатируя, что герой повести все-таки вызвал переворот в душе Лизы, тем не менее не видит в нем ничего положительного, поскольку, по ее мнению, подпольный человек преследует «гнусные цели», при этом он «травестирует, снижает и прагматически использует и принципы художественности, и возникающую эстетическую эмоцию, и – более того – христианские, общечеловеческие ценности» (*Созина Е.К.* «Записки из подполья» // Достоевский: сочинения, письма, документы. Словарь-справочник. СПб., 2008. С. 85–86). А. Тоичкина во всей повести замечает только один (!) «достойный» поступок героя, когда он в финале раскаивается и готов на колених просить у Лизы прощение (*Тоичкина А.* «Записки из подполья»: слово героя // Достоевский и мировая культура.

Альманах № 15. СПб., 2000. С. 63). Типичным «антигероем», не имеющим в себе ничего положительного, изображают его Л.П. Ельницкая и В.А. Котельников в статьях на одну и ту же тему (Котельников В.А. «Распад атома» Георгия Иванова и «Записки из подполья» Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 21. СПб., 2005. С. 85–87; Ельницкая Л.П. Исповедь антигероя («Записки из подполья» Ф.М. Достоевского и «Распад атома» Г. Иванова) // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 18. СПб., 2007. С. 228–234); с ними полностью солидарен К. Кёлер: «Возможно, единственное заявление человека из подполья, заслуживающее доверия, заключается в признании, что он антигерой» (Кёлер К. Антигерой у Достоевского, Сэмюэля Беккета и Юджина О'Нила (в сравнительном аспекте) // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 18. СПб., 2007. С. 276).

³ См.: Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Томск, 1996. Т. 1. С. 347–352.

⁴ См.: Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей) // Шестов Л. Сочинения в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 41–44.

Список литературы

- Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 15 т. Л.: Наука, 1988–1996.
- Ельницкая Л.П. Исповедь антигероя («Записки из подполья» Ф.М. Достоевского и «Распад атома» Г. Иванова) // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 18. СПб.: Наука, 2007. С. 227–240.
- Кёлер К. Антигерой у Достоевского, Сэмюэля Беккета и Юджина О'Нила (в сравнительном аспекте) // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 18. СПб.: Наука, 2007. С. 274–279.
- Котельников В.А. «Распад атома» Георгия Иванова и «Записки из подполья» Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 21. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 81–90.
- Одинокое В.Г. Об одной литературной реминисценции в «Записках из подполья» // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 2. Л.: Наука, 1976. С. 82–87.
- Созина Е.К. «Записки из подполья» // Достоевский: сочинения, письма, документы. Словарь-справочник. СПб.: Пушкинский дом, 2008. С. 77–89.
- Тоичкина А. «Записки из подполья»: слово героя // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб.: Серебряный век, 2000. С. 42–64.
- Фридендер Г.М. Достоевский и Гоголь // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 7. Л.: Наука, 1987. С. 3–21.
- Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения в 2 т. Томск: Водолей, 1996. Т. 1. С. 317–464.
- Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей) // Шестов Л. Сочинения в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 15–316.

References

- Dostoevskiy, F.M. *Sobranie sochineniy v 15 tomakh* [Works in 15 vol.], Leningrad: Nauka, 1988–1996.
- El'nitskaya, L.P. *Ispoved' antigeroya («Zapiski iz podpol'ya» F.M. Dostoevskogo i «Raspad atoma» G. Ivanova)* [Confession of the Antihero (Dostoevsky's «Notes from the Underground» and G. Ivanov's «Atomic Decay»)], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Research], vol. 18, St.-Petersburg: Nauka, 2007, pp. 227–240.
- Keler, K. *Antigeroy u Dostoevskogo, Semyuelya Bekketa i Yudzhina O'Nila (v sravnitel'nom aspekte)* [Antihero in Works of Dostoyevsky, Samuel Beckett and Eugene O'Neill (Comparative Aspect)], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Research], vol. 18, St.-Petersburg: Nauka, 2007, pp. 274–279.
- Kotel'nikov, V.A. *«Raspad atoma» Georgiya Ivanova i «Zapiski iz podpol'ya» Dostoevskogo* [Georgiy Ivanov's «Atomic Decay» and Dostoevsky's «Notes from the Underground»],

in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and World Culture], vol. 21, St.-Petersburg: Serebryanyy vek, 2005, pp. 81–90.

Odinokov, V.G. *Ob odnoy literaturnoy reministsentsii v «Zapiskakh iz podpol'ya»* [About one literary reminiscence in «Notes from the Underground»], in *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky. Materials and Research], vol. 2, Leningrad: Nauka, 1976, pp. 82–87.

Sozina, E.K. «*Zapiski iz podpol'ya*» [«Notes from the Underground»], in *Dostoevskiy: sochineniya, pis'ma, dokumenty. Slovar'-spravochnik* [Dostoevsky: Works, Letters, Documents. Glossary-Reference Book], St.-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2008, pp. 77–89.

Toichkina, A. «*Zapiski iz podpol'ya*»: slovo geroya [«Notes from the Underground»: Word of Character], in *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura* [Dostoevsky and World Culture], vol. 15, St.-Petersburg: Serebryanyy vek, 2000, pp. 42–64.

Fridlender, G.M. *Dostoevskiy i Gogol'* [Dostoevsky and Gogol], *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky Materials and Research], vol. 7, Leningrad: Nauka, 1987, pp. 3–21.

Shestov, L. *Dostoevskiy i Nitsshe (filosofiya tragedii)* [Dostoevsky and Nietzsche (Philosophy of Tragedy)], in Shestov, L. *Sochineniya*, [Works], Tomsk: Vodoley, 1996, vol. 1, pp. 317–464.

Shestov, L. *Potestas clavium (Vlast' klyuchey)* [Potestas clavium (Power of Keys)], in Shestov, L. *Sochineniy* [Works], Moscow: Nauka, 1993, vol. 1, pp. 15–317.

УДК 111:1(47+57) 091

ББК 872(2)53

МЕТАФИЗИКА ПРЕСТУПЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: ЛИЧНОСТЬ В ПОИСКЕ ПОДЛИННОСТИ БЫТИЯ

И.В. ДНЕПРОВСКАЯ

Читинский институт (филиал) Байкальского государственного университета
экономики и права, г. Чита, E-mail: dneprovskajaiv@mail.ru

Дается анализ философско-правовым взглядам Ф.М. Достоевского, метафизика преступления писателя интерпретируется в качестве метода обнаружения права, нахождения духовных смыслов правового бытия личности. Показывается, что Достоевскому важно было увидеть в преступлении не столько нарушение права, сколько возможность обретения личностью через отрицание и бунт подлинного смысла своего существования, а тем самым и возвращения человека в нормативное пространство культуры, а вместе с тем и в правовое пространство. На основе анализа мотивов, которые ведут героев Достоевского к преступлению, делается вывод, что в философии Достоевского и обретение благодати и преступление имеют в основе одну и ту же духовную способность человека преодолевать пределы наличной действительности. Отмечается, что у Достоевского обретение личностью правовых смыслов возможно и в случае радикального отрицания права (преступлении), если мотивом отрицания закона был поиск духовных смыслов, т.е. выявление и утверждение в человеке, в формах его социального бытия абсолютного, при этом само преступление не оправдывается как способ отыскания права, а лишь выявляются условия возвращения человека в правовое пространство.

Ключевые слова: право, преступление, свобода, ресентиментное сознание, правовое сознание.

**METAPHYSICS OF CRIME IN PHILOSOPHY OF F.M. DOSTOEVSKY:
PERSONALITY IN SEARCH OF BEING INTEGRITY**

I.V. DNEPROVSKAYA

Chita Institute (branch) of Baikal State University of Economics and Law, Chita,

E-mail: dneprovskajaiv@mail.ru

The author analyses the philosophic and juridical views of F. M. Dostoevskiy. Metaphysics of crime is considered as a method to reveal the law, find the spiritual senses of juridical being. The author proves that it was important for F. M. Dostoevskiy to find in crime not only the breaking law but the opportunity for an individual to get the true sense of existence through negotiation and insurrection, and, thus, to return a person in the normative field of culture as well as in the legal field. The author concludes that in Dostoevsky's philosophy both appropriation of grace and crime have the one spiritual capacity to overcome the bounds of existent reality on the basis of the analyses of motives leading the Dostoevsky's characters to commit a crime. The author notes that according to Dostoevsky a person can find the juridical senses in case of radical negotiation of Law (crime), if the motive to negotiate the Law was the search of spiritual senses, in other words developing and affirmation of Absolute in a person and in the forms of his social being. At that time crime itself is not acquitted as a way to find Law, but a way to discover the circumstances to return a man in Law field.

Key words: Law, crime, free, resentment consciousness, legal consciousness.

Интерес к проблеме преступления пронизывает все творчество Достоевского. Центральной темой его произведений является личность и судьба человека, способного к преступлению. Существует обширная библиография, посвященная теме преступления в творчестве писателя, однако внимание исследователей обращено на преступление преимущественно как на явление девиантное, форму отклоняющегося поведения. На наш взгляд, Достоевскому важно было увидеть в преступлении не столько срыв в девиантность, сколько возможность обретения личностью через отрицание и бунт подлинного смысла своего существования, а тем самым и возвращения человека в нормативное пространство культуры, а вместе с тем и в правовое пространство. На эту сторону «концепции преступления» в творчестве русского мыслителя до сих пор мало обращалось внимания, хотя, казалось бы, сама биография писателя «подсказывает» данную линию исследования.

Достоевский рассматривает человека в предельных ситуациях, когда ставятся и решаются вечные, роковые вопросы о Боге, бессмертии, вечности, смысле человеческой жизни и бытия в целом и т.п. Его интересуют не столько процессы, происходящие в подсознании, сколько процесс духовного поиска личности. В познании правового человека он апеллирует не к психологии, а к метафизике, т.е. той сфере сознания, где человек воспринимает себя не руководимым физическими потребностями и психическими процессами, а свободно определяющим свою позицию в мире ценностей и смыслов, осуществляющим выбор между добром и злом, между эгоизмом и любовью.

Если видеть в преступлении только логику «земных» целей, то любое преступление проявляется как абсолютное зло. Так, В.Н. Сагатовский, комментируя «Преступление и наказание», справедливо отмечает, что «преступление, даже если оно и несет гениально новое (любой, мол, ценой), – есть зло, ибо оно ставит в центр преступника и разрушает целостность бытия (а не просто «застоявшее-

ся болото»)). Однако далее он, на наш взгляд, не вполне оправданно переносит повседневную, бытовую мотивацию преступления на понимание Достоевским метафизической и экзистенциальной сути преступления, связи его с миром ценностей, смыслов, символов, верований, архетипов сознания, нравственных ориентиров, волевых установок и т.п., с выбором человека между добром и злом. «Преступление, – пишет он, – столь же анти-софийно, как и бездушное функционирование. И то и другое не есть человеческое бытие. И то и другое – в услужении зла. Доброе творчество разрушает лишь в силу неизбежности, но служит оно созиданию, причастному, а не противостоящему всеединству¹. Однако если преступление не только в своих земных прагматичных целях, но и в своем метафизическом измерении находится целиком в услужении зла, то возможность для человека, который преступил грань добра и зла, вернуться к добру становится проблематичной. Факт совершенного преступления в этом случае закрывает человеку путь к добру и делает невозможным или бессмысленным раскаяние.

Достоевский, напротив, ведет своих героев к раскаянию (Раскольников, Митя Карамазов). Путь к благодати для его героев далеко не всегда закрыт. Михаил Карамазов (посетитель Зосимы) после раскаяния впервые почувствовал себя умиротворенным. Даже для инквизитора его богохульство и бунт против Христа не закрывают путь к благодати, что и подтверждено поцелуем Христа. На свой метафизический бунт (т.е. отрицающий не земное неустройство, а свободу как божественное (абсолютное) измерение человека, провозглашенное Христом) он получает «метафизический» ответ, т.е. поцелуй Христа как печать неустранимой из этого мира благодати. Не принимает Достоевский как раз произвольные попытки со стороны общества закрыть этот путь (например, в рассказе Ивана Карамазова о казни Ришара).

Демонизирует метафизическую личность преступника и В.А. Бачинин, полагая, что Достоевский ставил перед собой задачу выявить безблагодатность души преступника, попавшей во власть демонических сил. Бачинин утверждает, что преступление в качестве метафизической реальности показывается Достоевским как «акт «люцеферического» самоутверждения, оскорбляющий установленный Богом миропорядок. <...> Поэтому преступление неизбежно влечет за собой не просто наказание со стороны общества и государства, но и метафизическое возмездие от высших сил, стоящих на страже миропорядка». И как итог – на все последующее существование человека, прошедшего через преступление, «ложится тень запредельного демонического мира. И из-под крыла этой тени ему уже не дано выскользнуть»². Однако под предложенную исследователем логику попадают лишь некоторые из преступлений, описанных Достоевским.

Достоевский, действительно, убедительно показывает, что попытка прорваться за пределы повседневности, культурной и правовой нормативности, имеет в основе отрицание в себе человеческого, это прорыв за пределы человеческого. Но ведет это отрицание не к Богу, а к «зверю». Человек есть образ и подобие Божеское, убивая, человек утрачивает этот образ, тем самым убивая себя, человеческое в себе: «Кто раз испытал эту власть, это безграничное господство над телом, кровью и духом такого же, как сам, человека, так же созданного, брата по закону Христову; кто испытал власть и полную возможность унижить самым

высочайшим унижением другое существо, носящее на себе образ Божий, тот уже поневоле как-то делается не властен в своих ощущениях. Тиранство есть привычка; оно одарено развитием, оно развивается, наконец, в болезнь ... Человек и гражданин гибнут в тиране навсегда, а возврат к человеческому достоинству ... становится для него уже почти невозможен»³. Однако такой исход фатален лишь в тех случаях, где мотивом преступления было утверждение своего господства над другой личностью. Представленная характеристика тиранства описана Достоевским как вывод из социологических наблюдений за представителями преступного мира в «Записках из мертвого дома».

Вместе с тем главные герои его произведений, становящиеся объектом исследования метафизики преступления, действуют в иной логике. Достоевский исследует преступление как испытание пределов духа, а не пределов физической или социологической природы. Он, по словам Н. Бердяева, «...раскрывает человеческую природу, исследует ее не в устойчивой середине, не в бытовой, обыденной ее жизни, не в нормальных нормированных формах ее существования, а в подсознательном, в безумии и преступлении. В безумии, а не здоровье, в преступлении, а не подзаконности, в подсознательной, ночной стихии, а не дневном быте, не в свете сознательно организованной души раскрывается глубина человеческой природы, исследуются ее пределы и границы. <...> Он знает только экстатическую природу»⁴. Достоевский показывает, что экстаз равно ведет как к прозрению духовного, так и к падению в бессознательное. Под действием инстинктов человек проявляет себя как биологический вид, а не духовное существо (образ и подобие Божье). Здесь граница между человеком и животным. Но при этом типы безблагодатной преступной души, души, подпавшей под власть инстинктов, выводятся Достоевским чаще всего во второстепенных персонажах (например, беглый каторжник Федька в «Бесах»). Это говорит о том, что не утверждение безблагодатности преступления было целью исследования этого феномена Достоевским, равно как и не демонизация его.

Логика писателя в исследовании девиантного поведения иная. В преступлении для него проявлено не демоническое и «животное» начало человека, а именно человеческое. И пока оно остается человеческим – в нем самом, как проявление способности человека «испытывать» предел ограниченности наличного бытия, сохраняется возможность осознать добро и обратить свою волю к добру. Конечно, преступление анти-софийно и безблагодатно. Но и сама земная жизнь человека – **не** благодатна и **не** софийна. Обретение благодати требует духовного усилия по преодолению безблагодатного существования.

З.В. Фомина отмечает, что независимо от конкретного содержания все системы ценностей как выражение трансцендентного мира смыслов в качестве системообразующего инварианта имеют «негативизм в отношении к наличной действительности и стремление к подлинному бытию»⁵. Следовательно, и обретение благодати, и «срыв» в преступление имеют в основе одну и ту же духовную способность человека преодолевать пределы наличной действительности. Из этой же логики исходит и Достоевский в исследовании преступления, тем самым он выявляет новые грани в понимании важной для русской философии проблемы соотношения закона и благодати. Путь к благодати у Достоевского

не исключает права. Но и путь к праву, и путь к благодати лежит не во внешнем следовании закону, соблюдении предела дозволенного, а в постоянном совестном преодолении границ безблагодатного бытия. «Прорыв» в духовное предполагает не выход за пределы человеческого, а устремление человеческого существования к «последней ценности» (М. Бахтин⁶), т.е. к той, которую хотят достичь, которой определяется смысл бытия, а не к той, за пределы которой пытаются вырваться. В русской культурной традиции понятия предела и закона тесно связаны. Как отмечает Ю.С. Степанов, закон мыслится как предел, «за которым лежит какая-то иная сфера жизни или духа». Закон мыслится не как порядок бытия, а как граница внутри более широкой сферы⁷.

Герои Достоевского стремятся не столько перейти этот предел, сколько увидеть себя из-за этого предела, т.е. осознать, оценить свое сегодняшнее существование с точки зрения той, виртуальной (если использовать современную терминологию) реальности, которая существует в сознании человека по законам, принимаемым им в качестве определяющих должное бытие. Так, Раскольников создавал свою теорию не с тем, чтобы оправдать преступление (замысел преступления возник позднее). Первоначальным импульсом было вовсе не желание переступить предел дозволенного. Оказавшись в условиях действия признанных обществом норм социальным маргиналом, он пытается утвердить (обосновать, оценить, легализовать) свою позицию в этом мире со стороны тех ценностных смыслов, которые находятся за пределами признанной системы норм и оценок. И с точки зрения этого «запредельного» мира (который отнюдь не остается миром отвлеченных ценностей, а тут же наполняется «живыми» примерами – Наполеон, Ньютон и т.д., – поставленными в ситуации виртуального выбора ценностных систем) Раскольников уже не изгой, а «сильный мира сего».

Иван Карамазов создает своего «Инквизитора» не с тем, чтобы, используя средневековые образы, описать осужденный им (Иваном) современный ему безблагодатный мир, а для того, чтобы увидеть этот мир и себя судящего (а инквизитор и есть персонифицированный суд Ивана над человеком) глазами Христа (т.е. из-за предела), наличие которого он пытается отрицать. Легенда нужна Ивану вовсе не для того, чтобы изложить свой взгляд на свободу, а ради последней сцены – чтобы получить поцелуй Христа. Это хорошо понял Алеша, переадресовав ему этот поцелуй. Иванов Христос понял Ивана, но ради этого понимающего взгляда из того мира, билет на вход в который он хочет вернуть, и была рассказана легенда.

Следовательно, исследование метафизических границ является необходимым не столько для познания мира за пределами, сколько для наделения смыслом самой повседневности и права как одного из ее измерений. Право – это обыденная сторона бытия. Но если не видеть его истоков и целей, находящихся за пределами обыденной нормативности, то право станет самодовлеющей, конечной формой бытия, утратит связь с теми ценностными смыслами, которые способствуют реализации идеала социального общения. Не стремление к беспредельности собственной души или безграничности воли в ее социальных проявлениях само по себе ведет к преступлению, а, скорее, абсолютизация этого предела, самой границы между относительным и абсолютным измерением бытия, между миром потребностей и желаний и миром нравственных целей и смыслов.

Интересными в этой связи представляются наблюдения И.И. Евлampieва над природой человека в концепции Достоевского. Он полагает, что в мировоззрении писателя «каждая эмпирическая личность выступает как неразложимая цельность, в которой относительное и абсолютное присутствуют в каждом поступке, в каждой мысли, в каждом чувстве». Границу между относительным и абсолютным невозможно провести однозначно, но без их различения человек существовать не может. Трагедия человека часто проявляется в том, что он в поисках этой определенности «слишком однозначно и радикально проводит указанную «границу» между относительным и абсолютным». В результате «эмпирический мир вокруг человека приобретает исключительно негативное определение, а устремленность к идеалу становится такой острой, что делает невыносимой жизнь в реальном мире»⁸. Можно сделать вывод, что преступление становится возможным, когда поиски личностью абсолютных смыслов своего относительного бытия направляются не на «удержание» цельности и единства обоих своих измерений, а на установлении границы между ними. Придание этому пределу абсолютного значения приводит к состоянию сначала внутреннего противоборства между относительными целями и абсолютными смыслами, а затем и внешне выраженного протеста – преступлению. Самоцелью поведения личности становится именно сам предел (смогу переступить или не смогу). Не бездна и хаос, как утверждает Бачинин, а именно это «могу ли переступить» (Раскольников) завладевает волей преступника. Преступление становится следствием противоборства, возникающего при утрате чувства цельности личности и единства общества. Когда значимыми становятся не цели единства, а социальные переговоры, когда личность востребована и сама воспринимает себя в различных социальных функциях и ролях, а не в своей духовной целостности.

Достоевский художественными средствами делает открытие: преступление возможно как обнаружение права и нахождение правовых смыслов бытия человека в социуме. В творчестве Достоевского можно найти разные примеры нарушения человеком правовых предписаний. Если расположить формы противостояния человека и нормативной среды от прорыва к метафизической подлинности бытия до срыва в пошлость и скуку бытия, то градация форм этого противоборства может выглядеть следующим образом: противоборство духа против безблагодатного бытия в поисках смысла бытия (Иван Карамазов, Кириллов); противоборство разума в поисках справедливости (Раскольников, Инквизитор); противоборство воли как бегство от скуки бытия (Ставрогин); противоборство сердца в поисках сострадания (Митя Карамазов); противоборство ресентиментного (мстительное, обиженное – термин М. Шелера⁹) сознания как утверждение своей значимости (подпольный человек, Смердяков); противоборство плоти в поисках сопричастности природе (Свидригайлов, Федор Карамазов); противоборство пошлости за сытое благополучие (Лужин, Фердыщенко)).

При этом не все из этих форм поведения Достоевский рассматривает как преступления. Провокация Лужина против Сони («Преступление и наказание»), кража трех рублей Фердыщенко («Идиот»), описанная им чуть ли не с гордостью как самый постыдный поступок, – эти деяния не становятся предметом уголовного преследования. Они вызывают презрение общества своей низостью.

Назвать их преступлениями – это возвысить их. Подлость и низость Лужина выводят его за пределы человеческого достоинства. Поэтому общество и не удостоивает его признанием за ним греха, ибо грех – качество человеческое, способность ко греху возвышает человека над царством природы.

Такая дифференциация форм девиантного поведения позволяет увидеть, что на любом уровне преодоления нормы человек совершает выбор между добром и злом. Но обретение на основе преступления свободы, правовых смыслов и возвращение в правовое поле возможно только там, где выбор противоправной модели поведения был связан с поиском духовных смыслов. У Достоевского этими смыслами являются ценности любви, единства, гармонии, сопричастности людям, миру, Абсолюту (Богу). Там же, где выбор определяется материальными интересами, возвращение к праву как правде сомнительно. Преступление не оправдывается Достоевским как способ отыскания права, писатель лишь выявляет условия, при которых человеку может открыться путь к праву даже при самой крайней степени его отрицания – преступлении.

Мыслителем исследуется и социальная, и психологическая, и метафизическая природа противоправного поведения. Но для писателя определяющим фактором в решимости человека преступить закон является сила духовного противления. Общество, в котором живут его герои, – переходное. Прежние традиции и нормы жизни ослабевали, новые же еще не утвердились, что и сделало возможной вседозволенность. Однако «переходность» мыслится Достоевским не как временное состояние общества, а как онтологическое качество человека. Сама человеческая цивилизация – есть переходное состояние человечества. «Человек есть на земле существо только развивающееся, след/овательно/, не оконченное, а переходное ..., человек стремится на земле к идеалу, – *противуположному* его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу ..., он чувствует страдание и назвал это состояние грехом»¹⁰. Ощущение греха есть состояние несвободы. Если в человеке не видеть устремления к божескому, т.е. неполноты собственно человеческого, человек сам становится себе Бог. Такое мироощущение человека становится для него оправданием насилия. Герои описанных Достоевским преступлений – маргиналы, выпавшие из устойчивых социальных связей, дети «случайных семейств», как определяет их писатель в «Подростке». Они вырваны из устойчивой срединности, из повседневных связей, из культурно оправданной нормативности. Они стремятся к общению, но, не имея возможности идентифицировать себя с какой-либо устойчивой социальной группой, они вступают в него в качестве «общечеловека» или, как отмечает М. Бахтин, «без всяких промежуточных инстанций, помимо всякого социального коллектива, к которому он принадлежал бы. И общение этого *я* с *другим* и с *другими* происходит прямо на почве последних вопросов, минуя все промежуточные, ближайшие формы»¹¹.

Такое «очищение» от социальных связей и обнажает основные природные особенности человека: человек по своей природе – существо общительное. Он требует не простого социального взаимодействия, а нуждается в духовном общении, в общении, которое достигается на основе признания «последних ценностей». Отсутствие такого реального общения ведет к утопической мечте по идеальному обществу.

Однако проблема не в том, чтобы вернуть человека в привычные социальные связи, задача в том, чтобы эти связи были одухотворены. Без наполнения норм, регулирующих повседневную жизнь духовным смыслом, человек сам рвет эти связи, бросая вызов бессмысленному миру, переставшему быть осмысленным. Общество перестает быть той инстанцией, перед которой оправдывается человеческий поступок, если культурная традиция, скрепляющая это общество, утрачивает для его членов духовный смысл, и социально, но не духовно оправданная нормативность воспринимается как насилие над личностью. Это выпадение из нормативности ведет к утопии. С.И. Гессен справедливо отмечал, что отрицание права – признак утопичности сознания¹². Отвлеченное сознание «общечеловека», по мнению Достоевского, рождает жестокость, так как в нем нет жизни: «Отвлеченность мысли, отвлеченность жизни и социальной постановки бывает иногда причиною в некоторых людях чрезвычайной жестокости в отношении к людям и предубеждения в суждении о людях и о вещах. Так бывает с иными отвлеченными мечтателями, хотя бы и чрезвычайно тонко развитыми ... В суждениях о вещах, событиях и людях ... бывают они часто злобны, жестоки, несправедливы и односторонни – даже до мщения»¹³.

Это мщение обществу со стороны социально обездоленных «мыслящих бедняков» (В. Кантор¹⁴) имеет в своей основе ресентиментное сознание. В «обиженном» сознании «подпольного человека», считает Достоевский, сошлись все противоречия переломного времени: потребность веры и безверие, стремление к самосовершенствованию и «сложаруки-сидение», страстное желание свободы и поклонение золотому тельцу, поиски идеала справедливости и крушение всяких надежд на его осуществимость. Здесь заключена «причина ...внезапного взрыва в том человеке, от которого менее всего можно было ожидать его, – это тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная тоска по себе самом, желание заявить себя, свою приниженную личность, вдруг появляющееся и доходящее до злобы, до бешенства, до омрачения»¹⁵.

При этом у Достоевского ресентимент – это не только психологический тип. В основе такого сознания лежат не только социальные условия, но и онтологическая отлученность человека от истины. С утратой веры человек не просто выпадает из культурной традиции своего народа, он выпадает из духовного бытия. Он может следовать предписанной нормативности, соблюдать обряды, ритуалы, но лишенная духовно-нравственного смысла культурная традиция уже не дает ему ориентиров в выборе между добром и злом. И чтобы как-то зацепиться в этом мире, он начинает строить свой «хрустальный дворец», т.е. конструировать социум под себя. Отпадение от мира (Космоса) ведет к смещению акцентов в осмыслении бытия. Оно становится конечным, замыкается рамками социума, но законы социума субъективны, относительны: «Только как он (человек – Д.И.) будет добродетелен без Бога-то?.. Ибо что такое добродетель?.. У меня одна добродетель, а у китайца другая – вещь, значит, относительная...», – говорит Дмитрий Карамазов, возражая против модели мира, в основание которой положен разумный эгоизм, а не высшее духовно-нравственное начало¹⁶. «Все нравственные начала в человеке, оставленном на одни свои силы, условны», – делает вывод Достоевский¹⁷.

Относительность закона равна беззаконию, а потому все позволено. В результате абсолютная свобода «скитальца» заканчивается абсолютной диктатурой «инквизитора». Казалось бы, такая метаморфоза только подтверждает правоту инквизитора в том, что человек не достоин свободы. Но заметим, замкнувшись на социуме, человек сам положил предел своей свободе, ибо, ограничив бытие, он тем самым ограничил и данную Богом свободу. Ограничив жизнь смертью (отвергнув бессмертие – высшую идею человеческого существования, по мнению Достоевского), он умертвил свободу и породил произвол. Хаос порождает не свобода, а смерть. Символом отсутствия свободы у Достоевского является «мертвый дом». Парадокс, но стать свободней в таком обществе означает стать еще «мертвее» – уйти в «подполье». «Подпольный человек» видит свою свободу в возможности показать, сидя в своем подполье, «язык» обществу и в «сложно-руки-сидении». Но именно этот подпольный индивидуализм и порождает инквизитора (бесправие, абсолютный произвол над личностью), что наглядно показывает эволюция образа от «подпольного человека» к Раскольникову, затем к подростку, Ставрогину и, наконец, к Ивану Карамазову, воображением которого и рожден инквизитор.

Ресентиментное сознание – это сознание, постоянно сравнивающее себя с другими и без этого соотношения себя не мыслящее, вынужденное жить в этой относительности, поскольку утратило абсолютные ориентиры.

Человек, имеющий в душе своей духовные ориентиры, говорит: «Какое мне дело, что ты талантливее меня, умнее меня, красивее меня? Напротив, я этому радуюсь, потому что люблю тебя, но хоть я и ничтожнее тебя, но как человека я уважаю себя, и ты знаешь это, и сам уважаешь меня, а твоим уважением я счастлив. Если ты, по твоим способностям, приносишь в сто раз больше пользы мне и всем, чем я тебе, то я за это благословляю тебя, дивлюсь тебе и вовсе не ставлю моего удивления к тебе себе в стыд; напротив, счастлив тем, что тебе благодарен, и если работаю на тебя и на всех, по мере моих слабых способностей, то вовсе не для того, чтоб сквитаться с тобой, а потому, что люблю вас всех. Если так будут говорить все люди, то уж, конечно, они станут и братьями, и не из одной только экономической пользы, а от полноты радостной жизни, от полноты любви»¹⁸. Таким образом, «подполье» преодолевается не отрицанием общества, а служением людям. Удерживает от преступления не запрет, а любовь. Где есть любовь – не может быть преступления. «Если долг не пропитан любовью, – пишет Гессен, – то внутри его остается всегда некий разлад, «надрыв», особенно опасный перед лицом какого-либо испытания»¹⁹. Достоевский, по мнению Гессена, «развивает внутреннюю диалектику автономного добра, тот изначальный разлад в нем, в силу которого оно в конце концов перекидывается в свою противоположность»²⁰. Примером такого надрыва являются отношения между Катериной Ивановной и Дмитрием Карамазовым.

Одним из главных и даже, может быть, единственных законов человеческого бытия, по мнению Достоевского, является чувство сострадания. Тяга к неудовлетворенному чувству сопричастности, тоска по живому чувству, не связанному сословными условностями, натужным долгом, материальным положением сначала разжигает в Дмитрие Карамазове безудержную страсть, сметающую все перегородки, поставленные нормативностью. Его страстная натура

не хочет знать никаких границ, но при этом сочетается с почти детской непосредственностью и доверчивостью к людям. Его душевная страсть желает быть разделенной, сопережитой в такой же непосредственности, без условностей, она тянется к состраданию. Но в этом же чувстве сострадания, которое, будучи страстью, чуть не довело Митю до преступления, – в этом же чувстве, когда оно проявилось как сопричастность в вине с другими за всех безвинно страдающих, он находит и спасение.

Показательно, что не Дмитрий Карамазов совершает преступление, хотя его необузданная аффективная природа вполне могла привести к такому исходу. В порыве необузданной страсти он наносит удар старику Григорию. Но если бы старик не остался жив (что вполне могло случиться в реальной жизни) – это было бы художественной неправдой, поскольку роман Достоевского – это исследование преступления, совершаемого в духе, а не в страсти.

Напротив, страстность природы может оказаться спасительной для человека, поскольку если доходит в своей страстности и широте природы, в разгуле своем до крайней черты отрицания, до метафизического предела Добра и зла, то с этой же страстностью человек, ужаснувшись своего безобразия, возвращается на путь истины, идет к духовному возрождению. Достоевский ведет таким путем Митю Карамазова, Власа, Шатова, которого считает новым человеком своего времени. Но при этом писатель откажет в этом пути Ставрогину, в котором «подполье» убило энергию. Оторванность от жизни рефлексующего сознания оставленного на сорок лет без дела человека остужает душу – он не холоден, не горяч. В нем жизни нет, он нравственно мертв. В душе Ставрогина утрата смысла бытия порождает не бунт, а скуку бытия. Скука бытия в расчисленном по табличке обществе нравственно развращает личность («...От скуки чего не выдумаешь! Ведь и золотые булавки от скуки втыкаются...»²¹). Арифметическое добро, добро по табличке, на котором строится «хрустальный дворец», противоречит эстетическому чувству человека. Место красоты занимает отвлеченный эстетизм – эстетизм от скуки (писатель часто объясняет нарушение принятых норм своими героями так: из одного эстетизма сделает). Утонченная пресыщенность культурного человека рождает только скуку и разрушающий эстетизм, удовлетворение которого требует не только стать рабом золотого тельца, но и заложить тому душу. Она «вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше. А через развитие этой многосторонности человек еще, пожалуй, дойдет до того, что отыщет в крови наслаждение»²².

Преступлением Достоевский считает такой переход за грань дозволенного, который опирается на свободу духа. Пределы преступаются в поисках последней ценности. Это опыт борьбы за обретение Духа, но не против Духа. Богоборчество Ивана Карамазова, по мнению Н. Бердяева, «... не есть метафизическое отвращение к Богу и окончательное избрание зла, люди эти ищут, идут расчищать путь человечеству, Дух Божий невидимо и неведомо присутствует в них...»²³. Та метафизическая бездна беспредельности и хаоса, к которой обращается человеческое сознание в попытке обнаружить это присутствие Божия Духа в своей душе, сама в себе не содержит никаких гарантий обретения абсо-

лутных смыслов. И в этом трагичность положения человека, находящегося в состоянии постоянной необходимости соприкосновения с этой бездной.

При этом у Достоевского возможность нравственной определенности в хаосе человеческой души связывается не с онтологическими свойствами хаоса, а с волевой направленностью человека на поиск абсолютного содержания и способов включения найденных смыслов в повседневную жизнь, разделяемую им с другими. Поэтому с преступления может начаться и нравственное возрождение человека, обретение им подлинного смысла бытия, но только в том случае, если преступление было поиском смысла. Своеволие, заявленное в преступлении, может обнаружить свою бессмысленность вне объединяющей и согласующей свободные проявления личностей силы любви, если этим своеволием заявлялась, пусть в искаженном виде, сопричастность другому (пусть не ближнему, но хотя бы «дальнему»). Раскольников все-таки хочет быть «благодетелем человечества», он способен любить хотя бы «дальнего». Инквизитором также движет сострадание к слабому человечеству. Ставрогин же своеволием утверждает только свое «могу», поэтому путь к возрождению для него закрыт. Преступления единственно из корысти есть свидетельство лишь морального разложения личности и не могут привести к духовному возрождению, ибо не сопряжены с духовным поиском. Провокация Лужина в отношении Сони Мармеладовой имела целью морально скомпрометировать Раскольникова и возвысить самого Лужина в глазах Вари. Однако убийца Раскольников оказывается духовно выше, ближе к Богу, чем добропорядочный Лужин.

Достоевский далек от мысли трактовать зло как необходимый момент добра. Не само по себе преступление, а ставшая его посредством очевидная и осознанная безобразность зла становится отправным пунктом к возрождению. Не зло, а его разоблачение ведет к добру. В диалоге Ивана с чертом именно черт провоцирует Ивана на принятие зла как необходимого момента добра, без зла, которое олицетворяет черт, «ничего не будет. Если бы на земле было все благо-разумно, то ничего бы и не произошло»²⁴. Для героев Достоевского преступление – способ экзистенциального познания смыслов бытия. С утилитарных, прагматичных позиций преступления Раскольникова, Смердякова – бессмысленны. Они лишены прагматических мотивов. Выявляя метафизические истоки преступления, Достоевский выступает с критикой позитивизма, «опознавательным знаком» которого обычно в его романах выступает символическая отсылка к «математике». Порфирий Петрович при отсутствии математически точного «как дважды два» доказательства, хотя он и сетует на его отсутствие, раскрывает преступление Раскольникова именно потому, что рассмотрел в нем не социальные и даже не психологические, а метафизические мотивы. Но именно потому был осужден Дмитрий Карамазов, что метафизическая глубина преступления оказалась недоступна следствию и присяжным. Сведение следствия к поиску утилитарных мотивов и психологических характеристик, математически точным доказательствам, каким оказалось письмо Мити Катерине Ивановне, привело к судебной ошибке.

При этом установка на опытное, а не духовное постижение действительности и делает возможным проверку «мыслепреступления»²⁵, поскольку, как спра-

ведливо замечает В.А. Жаров, само преступление в этой рациональной логике выглядит как «научный» эксперимент²⁶, проверяющий теорию на истинность. Так, Раскольников полагал, что он всего лишь реализует право на эксперимент, выявляющий действительную принадлежность ему «права на власть». Находясь в плену этой позитивистской логики, Раскольников еще очень долго, даже уже будучи на каторге, воспринимал все случившееся как неудавшийся эксперимент, а не преступление. Таким же опытным доказательством того, что Бога нет, является для Кириллова («Бесы») самоубийство. Своё обоснование преступления получает именно в метафизике. Убийство Раскольниковым процентщицы в своей посюсторонней сюжетной фабуле есть следствие случайного совпадения случайных фактов, но в метафизическом плане преступление было закономерным следствием отпадения Раскольникова от мира божьего.

Интересную интерпретацию преступлению Раскольникова дает В.А. Бачинин: «Роль этих случайностей оказалась велика от того, что морально-правовое сознание Раскольникова пребывало в равновесно-неустойчивом положении: его тянули в противоположные стороны теория социальной “арифметики”, оправдывающая “право на кровь”, и голос протеста против убийства, звучавший из глубин его внутреннего “я”... в этом споре примерно равносильных противников не участвовало его “сверхсознание”, которое с присущей ему спасительной догматикой абсолютных запретов на насилие могло бы вмешаться и преградить путь к преступлению. Но Раскольников отверг метафизический мир, отпрянул от Бога и остался наедине с собой и темным соблазном, в злополучном состоянии неустойчивого равновесия противоположных мотивов»²⁷. В своем физическом воплощении преступление вызывает отвращение у Раскольникова, но в своей метафизической глубине оно неотступно приковывает к себе все его внимание, все его мысли. И любой факт эмпирической случайности втягивается сознанием в контекст уже совершенно не случайного намерения бросить эмпирической бессмыслице вызов.

Устойчивость морально-правового сознания Достоевский связывает не только с крепостью социальных связей, стабильностью социального положения индивида, но и с одухотворенностью этих связей в сознании личности. Без оправдания со стороны духовной сферы морально-правовая нормативность оказывается не способной удержать сознание личности в своих пределах. Она превращается в систему мертвых правил, отвергаемых во имя соблазна демонической красоты запредельности, которая впоследствии оборачивается отвращающим душу ужасом. Но до того, как совершенным преступлением эта безблагодатность вне-нормативного мира будет обнаружена, человека, вынужденного жить в условиях действия «омертвевших» обесмыслившихся норм, она манит возможностью прорыва к жизни, к живому Духу. Иногда, только пройдя через отрицание, человек открывает, что Дух находится не по ту сторону жизни, а внутри нее, и что путь к духовной жизни лежит не в отрицании социального мира, а в диалоге личности с миром, человеком, Богом.

Таким образом, исследуя различные виды преступлений, Достоевский показывает, что в их основе лежит метафизическая отлученность человека от истины, т.е. утрата личностью осмысленности своей социальной позиции в мире с

точки зрения абсолютных целей, а в связи с этим и утрата чувства сопричастности с окружающими его людьми в совместном достижении идеала социальной гармонии, христианского общения в любви.

Обретение личностью правовых смыслов возможно и в случае радикального отрицания права (преступлении), если мотивом отрицания закона был поиск духовных смыслов, т.е. выявление и утверждение в человеке, в формах его социального бытия абсолютного содержания (когда относительность закона как человеческого установления отрицается во имя обретения абсолютного смысла). Этим само преступление не оправдывается, а лишь выявляются условия возвращения человека в правовое пространство.

Нарушение меры между относительным и абсолютным содержанием человеческой жизни приводит к отрицанию в акте преступления относительных форм человеческого бытия. В основе отрицания права лежит утопическое сознание, и возвращение в правовую реальность означает не утрату подлинности, а наполнение повседневных связей смыслом духовного единства общества и индивида с миром.

Примечания

¹ Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. С. 160.

² Бачинин В.А. Ф.М. Достоевский. Метафизика преступления (художественная феноменология русского протомодерна). СПб., 2001. С. 322–323.

³ Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома // Ф.М. Достоевский. Собр. соч. в 12 т. Т. 3. М., 1982. С. 200–201.

⁴ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русской философии. В 2 ч. Свердловск, 1991. С. 32.

⁵ Фомина З.В. Проблема человеческой духовности. Онтологические и аксиологические аспекты: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 1997. С. 17.

⁶ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 338.

⁷ Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2001. С. 572.

⁸ См. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская метафизика в поисках абсолюта. СПб., 2000. С. 171–171.

⁹ Проясняя содержание этого понятия, М. Шелер говорит, что в нем фиксируется не просто возвращение сознания к пережитой эмоции (*re* – повтор; *sentiment* – чувство, эмоция), но, главным образом, негативный характер этой эмоции, заключающий в себе посыл враждебности (см.: Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. М., 1999. С. 10). В комментариях русского переводчика к этим разъяснениям Шелера поясняется, что «трудно найти слово, выражающее хотя бы половину того смысла, который вкладывает в это понятие М. Шелер. «Злопамятность», «злоба», «зависть», «вражда», «ненависть», «обида», «неприятность» и т.д. – лишь феноменальные моменты или стадии переживания глубинного эмоционально-волевого комплекса, называемого им ресентиментом» (там же. Примечания. С. 207). Мы полагаем, что понятием ресентимент охватывается то содержание состояния человеческого сознания и воли, которое Достоевский отразил в названии одного из своих произведений: «Униженные и оскорбленные». Чувство обиды, оскорбленности, не имеющее четкого адресата и потому относящееся часто к бытию в целом, вызванное пережитым и возобновляемым в сознании переживанием униженности своего социального положения, становится постепенно поведенческой доминантой «подпольного человека». Ресентимент и есть взращенное в «подполье» человеческого сознания чувство обиды на бытие.

- ¹⁰ Достоевский Ф.М. Статьи и заметки 1862–1865 // Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т. Т.20. Л., 1969–1988. С. 173, 175.
- ¹¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 197–198.
- ¹² См.: Гессен С.И. Избр. соч. М., 1999. 624 с.
- ¹³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 11. Л., 1969–1988. С. 143, 144.
- ¹⁴ Кантор В.К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX – начала XX века // Вопросы философии. 2000. № 9. С. 56.
- ¹⁵ Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома // Ф.М. Достоевский. Собр. соч. в 12 т. Т. 3. М., 1982. С. 85.
- ¹⁶ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский. Собр. соч. в 12 т. Т. 12. М., 1982. С. 96.
- ¹⁷ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 11. Л., 1969–1988. С. 181.
- ¹⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 25. Л., 1969–1988. С. 63.
- ¹⁹ Гессен С.И. Избр. соч. М., 1999. С. 586.
- ²⁰ Там же. С. 585.
- ²¹ Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 5. Л., 1969–1988. С. 113.
- ²² Там же. С. 112.
- ²³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание. М., 1999. С. 83.
- ²⁴ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Ф.М. Достоевский. Собр. соч. в 12 т. Т. 12. М., 1982. С. 155.
- ²⁵ Понятие, используемое В.А. Бачининым для характеристики этапов преступления, совершаемых героями Достоевского (см.: Бачинин В.А. Ф.М. Достоевский. Метафизика преступления (художественная феноменология русского протомодерна). СПб., 2001. С. 142).
- ²⁶ См.: Жаров В.А. Ф.М. Достоевский и философия права 1860-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2003. С. 6.
- ²⁷ Бачинин В.А. Достоевский: Метафизическая социология уголовных и политических преступлений // Бачинин В.А. История философии и социологии права. СПб: Изд-во Михайлова В.А., 2001. С. 251.

Список литературы

- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. 445 с.
- Бачинин В.А. Ф.М. Достоевский. Метафизика преступления (художественная феноменология русского протомодерна). СПб., 2001. 407 с.
- Бачинин В.А. История философии и социологии права. СПб., 2001. 335 с.
- Бердяев Н.А. О русской философии. В 2 ч. Ч.1. Свердловск, 1991. 288 с.
- Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999. 463 с.
- Гессен С.И. Избр. соч. М., 1999. 814 с.
- Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л., 1969–1988.
- Достоевский Ф.М. Собр. соч. в 12 т. М., 1982.
- Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская метафизика в поисках абсолюта. СПб., 2000. 413 с.
- Жаров В.А. Ф.М. Достоевский и философия права 1860-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2003. 18 с.
- Кантор В.К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX – начала XX века // Вопросы философии. 2000. № 9. С. 54–67.
- Сагатовский В.Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. 217 с.
- Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. М., 2001. 990 с.
- Фомина З.В. Проблема человеческой духовности. Онтологические и аксиологические аспекты: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 1997. 46 с.
- Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. М., 1999. 230 с.

References

- Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of literary creativity], Moscow, 1986, 445 p.
- Bachinin, V.A. *F.M. Dostoevskiy. Metafizika prestupleniya (khudozhestvennaya fenomenologiya russkogo protomoderna)* [F.M. Dostoevsky. Metaphysics of crime (art phenomenology of Russian protomodern)], St.-Petersburg, 2001, 407 p.
- Bachinin, V.A. *Istoriya filosofii i sotsiologii prava* [History of philosophy and sociology of law], St.-Petersburg, 2001, 335 p.
- Berdyayev, N.A. *O russkoy filosofii* [About Russian philosophy], in 2 volumes. Vol.1, Sverdlovsk, 1991, 288 p.
- Berdyayev, N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New religious consciousness and Society], Moscow, 1999, 463 p.
- Gessen, S.I. *Izbrannye sochineniya* [Featured Works], Moscow, 1999, 814 p.
- Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete Collection of Works], in 30 volumes. Leningrad, 1969–1988.
- Dostoevskiy, F.M. *Sobranie sochineniy v 12 tomakh* [Works in 12 vol.], Moscow, 1982.
- Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya metafizika v poiskakh absolyuta* [History of Russian metaphysics in the 19th and 20th centuries. Russian metaphysics in search of the absolute], St.-Petersburg, 2000, 413 p.
- Zharov, V.A. *F.M. Dostoevskiy i filosofiya prava 1860-kh godov: avtoreferat dissertatsii ... kandidata filologicheskikh nauk* [F.M. Dostoevsky and philosophy of law 1860 s], Tver', 2003, 18 p.
- Kantor, V.K. *Voprosih filosofii*, 2000, № 9, pp. 54–67
- Sagatovskiy, V.N. *Russkaya ideya: prodolzhim li prervannyy put'?* [Russian idea: whether to continue the interrupted path?], St.-Petersburg, 1994, 217 p.
- Stepanov, Yu.S. *Konstanty: Slovar' russkoy kul'tury* [Constants: dictionary of Russian culture], Moscow, 2001, 990 p.
- Fomina, Z.V. *Problema chelovecheskoy dukhovnosti. Ontologicheskie i aksiologicheskie aspekty: avtoreferat dissertatsii...d-ra filos. nauk* [The problem of the human spirit: Ontological and ethical aspects], Saratov, 1997, 46 p.
- Sheler, M. *Resentiment v strukture moraley* [Resentment in the structure of morals], Moscow, 1999, 230 p.

УДК 82:27:11(47)

ББК 83.3:86.37:87(2)

ХРИСТИАНСКИЙ КЕНОЗИС И ШУТОВСКОЕ САМОУМАЛЕНИЕ: К КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ДОСТОЕВСКОГО

Н.И. ДИМИТРОВА

Институт исследований обществ и знаний Болгарской академии наук,
г. София, Болгария, E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

Предметом исследования является амбивалентное отношение Достоевского к феномену юродства – рассматривается галерея уникальных синтетических образов героев Достоевского, одновременно юродивых и шутов, призванных высказывать интимнейшие переживания и сокровенные мысли писателя, подвергая их всевозможным «перипетиям» в области прозаического, профанного, низкого. Объясняется роль юродивых и шутов в романах Достоевского специфическим характером христианской веры писателя.

Анализируется использование Достоевским приемов шутовского самоумаления и христианского самоуничтожения для его экспериментов с высшими идеями. Эксперименты писателя объясняются спецификой его собственных христианских взглядов (часто критикуемых и при его жизни). Раскрывается представление Достоевского о том, что для преобразования и спасения этого мира, наличного здесь-и-теперь, необходимо переоткрыть красоту и софийную сущность.

Особое внимание обращено на специфику христианства Достоевского – переход монастыря в мир, постепенное и кажущееся не только возможным, но и предстоящим приближение земного к небесному, что объясняет его художественные и идейные эксперименты. Утверждается, что своеобразие веры у Достоевского – ключ и к его двойственному отношению как к юродивым, так и к монашеству. Присутствие многогласного хора «сквернителей» высших идей, галереи юродивых и шутов, выполняющих подозрительно сходные функции, непрестанные самоопровержения и самопародии объясняются болезненным раздваиванием между верой и сомнением, между любовью к Иисусу и любовью к «истине» этого мира.

Ключевые слова: Достоевский, культурная антропология, юродивый, шут, кенозис и самоуничтожение, Царство Небесное на земле.

CHRISTIAN KENOSIS AND SELF-HUMILIATION OF A HOLY FOOL: TOWARD DOSTOEVSKY'S CULTURAL ANTHROPOLOGY

N.I. DIMITROVA

Institute of Research of Societies and Knowledge, Sofia, Bulgarian Academy of Sciences,

E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg

The aim of this article is to explain the role of Dostoevsky's holy fools and clowns (in his major novels) with the specific character of his Christian faith. The subject of reflection is Dostoevsky's ambiguous attitude to the phenomenon of the holy fools – the analysis starts with the gallery of unique synthetic heroes, holy fools and clowns at the same time - characters who are there to express Dostoevsky's most intimate experience and most cherished thoughts, while the author is subjecting them to all kinds of peripety in the field of the prosaic, the profane and the lowly.

In particular, it is shown that the Christian kenosis (κενωσις) and the self-humiliation of the fool are both used by Dostoevsky for his experiments with the concepts of the supreme. The writer's experiments are explained with the specific character of his own Christian views (often criticized during Dostoevsky's life-time – a particularly fervent critique was Konstantin Leont'ev, who took a stand against Dostoevsky's «pink», Utopian, «humanistic» Christianity, against his simultaneous love to «this» world and to Christ). A special accent is put on Dostoevsky's idea that Beauty – the Sophian essence of the world, has to be recognized exactly here, in «the here-and-now» world, so that the latter might be transformed and changed.

The transit of the Monastery to the world, the «bridge» between Earth and Heaven that seem not only possible, but even imminent, is shown as a specificity of Dostoevsky's Christian thoughts, explaining his peculiar artistic and mental experiments. The originality of Dostoevsky's faith is also claimed to be a key to his ambiguous attitude to the holy fools and the monks. In the author's opinion, the vocation of the «Russian socialism» – the Church in the world – describes clearly enough Dostoevsky's attachment and love to the world here and now, erasing the difference between it and the world beyond. The presence of the polyphonic chorus of profaners of the supreme ideas, the gallery of holy fools and clowns (playing suspiciously identical roles), the unceasing self-denials and self-parodies are explained with the painful ambivalence between faith and doubt, between the love of Christ and love of the «truth» of this world.

Key words: Dostoevsky, Cultural Anthropology, Holy Fool, Clown, Κενωσις and Self-humiliation, God's Kingdom on Earth.

В романах Достоевского самые волнующие его мысли высказаны не только положительными героями (которых не так уж много) или задуманными всецело отрицательными, но и такими, выбор которых с интересующей нас точки зрения вроде бы прямо нелеп. Превратившиеся в эмблему творчества писателя, широко комментируемые как содержащиеся в его «серьезной» документации (корреспонденции, публицистике и пр.), эти выстраданные мысли часто высказаны героями, олицетворяющими различные, порой противоположные принципы. При этом авторская идея подвергается таким серьезным экспериментам и испытаниям, что становится практически не узнаваемой. Известно, например, что главный вопрос, которым Достоевский мучился «сознательно и неосознанно всю жизнь» (как говорит он в своем письме к А. Майкову), – это существование Бога. А вот как эту мысль высказывает не кто иной, как «теоретик» человекобожества, «логический самоубийца» Кириллов: «Меня всю жизнь Бог мучил».

И еще – не кто-то другой, а Черт, alter ego Ивана Карамазова, произносит знаменитые слова о борьбе между верой и неверием, столь угнетающей самого Достоевского: «Но колебания, но беспокойство, но борьба веры и неверия – это ведь такая иногда мука для совестливого человека, вот как ты, что лучше повеситься»¹.

Особенно симптоматичным в указанном отношении является вложение сокровенных идей Достоевского в уста одного из известных отрицательных героев его произведений – «великого грешника» Ставрогина, главного из «бесов», атаковавших российскую действительность второй половины XIX века. Разумеется, в качестве проводника и агента inferнальных сил (предтечи декаданса, по мнению одного из ранних идеологов русского модернизма Акимы Волынского), он исключительно эротичен и соблазнителен – *соблазну Ставрогина* поддаются как сам его создатель², так и более поздние знаменитые почитатели Достоевского – Бердяев, Булгаков, Вячеслав Иванов, в особенности Бердяев, который подчеркивает этот факт в философской автобиографии. Как отмечает Б. Акунин в своем ироническом комментарии по поводу этого героя, «байронизм, богоборчество, поэтизация Зла в драматургическом смысле куда привлекательней вялого христианского всепонимания и всепрощения» («Пелагия и черный монах»).

Симптоматическими являются и комментарии, связанные с именем этого героя, в ономастических наблюдениях Вячеслава Иванова в исследовании «Основной миф в романе *Бесы*»: «Но кто же Николай Ставрогин?» Поэт определенно указывает на его высокое призвание: «Недаром он носитель крестного имени (σταυρός – крест). Ему таинственно предложено было некое царственное помазание. Он – Иван Царевич; все, к нему приближающиеся, испытывают его необычайное, нечеловеческое обаяние»³.

И именно этот герой, *нечеловеческому обаянию* которого был подвластен и сам автор, произносит слова, буквально повторяющие ранее высказанные Достоевским в письме к Н. Фонвизиной (февраль 1854). Вот что мы узнаем из слов Шатова, который обращается к Ставрогину: «... не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, а не с истиной?» Эти знаменитые слова Достоевский считает своим творческим и жизненным кредо. Ставрогин выражает и скепсис писателя в отношении человеческого разума – борьбу с *каменной стеной*,

превратившую Достоевского в одного из «вечных спутников» судьбы разума Льва Шестова. Ставрогин утверждает то, что «нужно быть действительно великим человеком, чтобы суметь устоять даже против здравого смысла», таким образом продолжает тенденцию создания образа интеллектуального героя, обозначенную еще в «Записках из подполья».

Множество подобных примеров можно найти в творчестве писателя, но и приведенные демонстрируют столь характерный для Достоевского способ «расстановки» сил – выражение авторской идеи через противоречие, «многогласие» литературных героев. Как говорит Лев Карсавин, «он [Достоевский. – Н.Д.] любит вести рассказ от имени третьего лица, от имени «автора». Но этот автор совсем не он сам, а очень часто не очень тонкий, обыкновенный человек, обыватель, своими замечаниями и ремарками приближающий нас к действующим лицам романа, которые вдруг становятся нашими хорошими знакомыми. Что думает настоящий автор, сам Федор Михайлович Достоевский, остается неизвестным. А он задает нам загадки трудные и мучительные, настойчиво зовет к философскому осмыслению жизни»⁴.

К этим загадкам прибавим и специфический, присущий только Достоевскому прием подвергать «испытанию» тревожащие его мысли, нагрузить этой задачей одну антагонистическую, но в то же время и взаимно дополняющую друг друга пару героев – юродивого и шута. Основным субъектом непрерывных провокаций Достоевского, постоянной проверкой его интимнейших переживаний и выстраданных идей является необычная, но неразлучная пара юродивого и шута. Шутовское самоумаление, характерное для гротескового реализма (Бахтин⁵), – это карикатура христианского кенозиса, который сущностен для юродивого. Многозначительна реплика Федора Карамазова: «Я шут коренной, с рождения, все равно, ваше преподобие, что юродивый...».

Если юродивый – священный шут⁶, то является ли шут профанным юродивым? Вне сомнения, общим является их маргинальный статус, их антиповедение. Шут пародирует и профанирует, он, подобно черту, – провокатор. Деструктивность – цель его действий⁷.

Известно двойственное отношение Достоевского к феномену юродства⁸ – его положительные герои всегда в известной степени являются и юродивыми; даже у Сикстинской Мадонны – лицо скорбной юродивой, по словам Свидригайлова из «Преступления и наказания». Однако к юродству Достоевский терпим только в ментальном аспекте; к антиповедению, неизменно демонстрируемому реальными юродивыми, у него явно выражена негативная позиция. Замечательно сатирическое изображение образа Корейши, «сумасшедшего пророка», в романе «Бесы». Таким образом, его герои, прототипами которых стали исторические юродивые, вступают в фактическую роль шутов – они смешат претензиями своего антиповедения. Другой способ изображения феномена юродства представлен в описании монастырского отца Ферапонта в романе «Братья Карамазовы», а также старца Зосимы, который, обращаясь к Федору Карамазову, настаивает, чтобы последний говорил «без юродства»: неприемлемым и недопустимым в обстановке монастыря является шутовское, неотличимое от юродства. И тогда ни юродивый не является типичным юродивым, ни шут – классическим

шутлом. Достоевский создал эти «смешанные», синтетические типажи и воплотил их в своих героях. Как утверждает один из современных исследователей творчества Достоевского, «к таким шутам-юродивым ... можно отнести всех героев писателя, вставших в соблазн неразличения тонкой грани между судом Бога и судом публики – соблазн, коренящийся в характерном для добровольного юродства моменте притворства, актерства во имя постижения и проведения в мир Божьей воли. Для этих “соблазненных” Бог и публика, по сути, равнозначны – в том смысле, что они превышают их силы и *только потому* имеют над ними власть (а не в силу того, что несут в себе нравственный закон)...»⁹.

Близость юродства и шутства обнаруживается в сопоставлении наиболее возвышенного (образ Зосимы) и наиболее низкого (образ Смердякова) персонажей: «... в “Братьях Карамазовых” можно заметить авторское неявное сближение наиболее отталкивающего и наиболее возвышенного персонажей – Смердякова и старца Зосимы – как бы посредством *смердения*. Тело Зосимы неожиданно оказывается смердящим после его смерти, как при жизни душа Смердякова. Однако значимо и рождение Смердякова от юродивой. Образы почти святого Зосимы и смердящей юродивой корреспондируют в пределах одной системы. Тогда как Федор Павлович Карамазов в качестве шута, но не юродивого, вторгается в эту систему и становится причиной ее флуктуации»¹⁰. Так, Достоевский создает галерею уникальных синтетических героев, одновременно юродивых и шутов (особенно шутов), призванных высказывать интимнейшие переживания и сокровенные мысли писателя, подвергая их всевозможным «перипетиям» в области прозаического, профанного, низкого. Исследователь творчества Достоевского, Константин Мочульский, отмечает: «Художественное значение идеологических построений и стилистических приемов Достоевского всегда двойственно: за спиной “рыцаря” стоит пародирующий его шут, за плечами богоискателя гримасничает его “золотушный бесенок с насморком”. Фигурой Лебядкина Достоевский как будто мстит себе за неосуществленную мечту о “положительно-прекрасном человеке”»¹¹.

Симптоматично, что не пощажен от впадения в роль шута и романтический красавец Ставрогин, который говорил о себе, что всегда исполнен смехом. Красота довольно трудно сочетается со скоморошеством и шутством, и, имея в виду ее значение в представлениях Достоевского, это сочетание выглядит еще нелепее. Но вот какими словами Петр Верховенский обращается к Ставрогину: «Я-то шут, но не хочу, чтобы вы, главная половина моя, были шутлом!»

Кроме того, любимое, но и осмеянное Достоевским юродство постоянно соотносимо им не только с классическим шутством, но и с его скоморошеским дериватом. Именно *скоморошество* придает исключительность героям Достоевского. Несмотря на характерный для Достоевского прием самоуничтожения, отсутствие специального акцента на «телесный низ» (Бахтин) тоже является типичным для писателя. Один пример: шутлом, называющим себя *буфоном*, названным Раскольниковым *полишинелью*, является и Порфирий Петрович, проницательный следователь в романе «Преступление и наказание» (он говорил, что геморроиды его мучили и «ради» этого принужден разгуливать взад и вперед во время допроса («...геморрой-с ... всё гимнастикой собираюсь лечиться... »)). Шу-

товство и у этого героя имеет весьма специфический и не сопоставимый с мировыми литературными аналогами образ. Созданные Достоевским шуты не впадают в обычное клише; его «шутовская галерея» уникальна: «Достоевский идет с самого начала от уже прочно сложившейся традиции изображения шута: шут обычно умнее тех, кто над ним потешается. Он никогда не смешон, но он всегда смешит, обнажая комическое в людях, их характерах и ситуациях, в которые они попадают. Шут не объект юмора, а его субъект. Он создает его, а не вызывает его. Он смешит, не будучи смешным»¹².

Шуты Достоевского, напротив, смешат именно собой, своим демонстративным антиповедением, своим умышленным самоунижением. Обычно шут-приживальщик смешит, издеваясь над собой, и достигает свою цель – свое *выживание*. Они – шуты далеко не «ради чистосердечности», как подчеркивает Достоевский в романе «Идиот», а «только ради самоунижения», по словам одного из героев романа. Если классические шуты (шекспировские, например) унижают других, уязвляя их истинами, которые не будут прощены другим, то шуты Достоевского переживают «упоение самоунижением» (Снегирев). Но, издеваясь над собой, постоянно унижаясь, шуты Достоевского глумятся и над другими, доводя ситуацию до пароксизма. (Федор Карамазов: «Именно мне все так и кажется, когда я к людям вхожу, что я подлее всех и что меня все за шута принимают, так вот давай же я в самом деле сыграю шута, не боюсь ваших мнений, потому что все вы до единого подлее меня!») Итак, шуты в романах Достоевского пародируют наиболее сокровенные мысли писателя, доводя их до абсурда. Непрестанное раздваивание между кенозисом юродивого и комичным самоумалением шута является типичным писательским приемом, позволяющим профанировать и доводить до абсурда, до комичного (порой гротескового) снижения «высоких истин». Особенно характерным для подобных экспериментов Достоевского является то, что он высказывает свои эмблематические тезы, не только вкладывая их в уста таких персонажей, которые кажутся весьма неадекватными цели, но и доводя их до абсурда, окарикатуривая, приземляя их таким образом, что расстояние между большой посылкой силлогизма и заключением выглядит огромным, а эффект – всегда с комическим нюансом, словно целенаправленно искомый для банализирования и десакрализации сокровенного.

Достоевский, кажется, играет своими роковыми идеями, которые мучили его всю жизнь и которые обосновываются в его романах. Вместо наставничества и назидательности (которые присутствуют в его публицистике, например), в великом пятикнижии Достоевского мы наталкиваемся на весьма парадоксальные проверки устойчивости его выстраданных интимных мыслей. Возвышенность идей и ситуаций обязательно и немедленно сопровождается их «заземлением» в реальности, в прозе, в «низшем» мире (появление тлетворного духа у Зосимы – это на самом деле провокативная ситуация); соприкосновение двух разных миров огрубляет и делает неузнаваемыми *высшие идеи*, превращает их в гротеск. Цель писателя – показать, как они действуют именно в этом, *нижнем* мире, преобразить и приблизить который к *верхнему* жаждет Достоевский. Они не стоили бы ничего, оставаясь только в мире идей... Отсюда – их непривычное и часто непристойное звучание, которое автор вложил в уста нарочито выбранных ради этого героев,

которым доставляет наслаждение издеваться над этими идеями. Вспомним, как непочтительно звучат слова Федора Карамазова о монахах: «Всех здесь в скиту двадцать пять святых спасают, друг на друга смотрят и капусту едят». Да, это высказывание принадлежит *шуту* Карамазову, однако представление о еде капусты, обозначающее здесь христианскую аскезу как путь к спасению, своим специфическим колоритом и язвительностью затеняет личность высказавшегося. В том же духе и слова Ивана к Черту: «Шут! А искушал ты когда-нибудь вот этаких-то, вот что акриды-то едят, да по семнадцати лет в голой пустыне молятся, мохом обросли?». Но кроме желаний проверки *высших идей* в нижнем мире, здесь обнаруживается и неприязнь Достоевского к этому виду святости, проповедуемому, по его мнению, *черным христианством*.

Эксперименты писателя объясняются спецификой его собственных христианских взглядов (часто критикуемых и при его жизни; особенно сильной была критика Достоевского со стороны Леонтьева за «розовое», утопическое, «гуманистическое» христианство) – одновременной его любовью и к *миру*, и к Иисусу. Именно в *этом* – наличном *здесь-и-теперь* мире – нужно переоткрыть красоту, софийную сущность этого мира, чтобы он был преображен и спасен¹³. Именно *карамазовская* любовь к жизни – к этому, *здесь-и-теперь*, – берет первенство, и вот она – разница между немецким и русским *Фаустом* (синтетическая личность народа):

« – Прекрасно ты, мгновение, – сказал немецкий Фауст минуте, очень скудной по содержанию, сказал и умер ...

– Прекрасна ты, жизнь, – сказал Алеша, *русский Фауст*, и встал, полный невообразимой любви даже к “маленькой козявке”, полный желанием помочь всему, простить все, забывая самого себя... Встал и “предал себя миру”¹⁴.

Это *предание миру*, этот переход монастыря в мир, это постепенное, но кажущееся не только возможным, но и предстоящим приближение земного к небесному – специфика христианства Достоевского; она объясняет его художественные и идейные эксперименты. Своеобразие веры у Достоевского – ключ и к его двойственному отношению как к юродивым, так и к монашеству. Последнее – излюбленная тема комментариев к творчеству писателя. Представляется обоснованным мнение Юрия Иваска, согласно которому Достоевский «почитал оптинских старцев за их монашескую созерцательность, за наставления мирянам, но не этого он ждал от христианства (подчеркнуто мной. – Н.Д.). Хотелось ему здешний мир перевернуть, как и социалистам, но с Божией помощью, с верой в любимого Христа»¹⁵. Призвание *русского социализма* – Церковь в мире – делает явными приверженность, любовь Достоевского к *здесьнему*, размывая границу между ним и потусторонним.

Представляет интерес мнение по этому вопросу Льва Шестова. В статье, написанной к 25-летию со дня смерти писателя, он сосредоточивается в основном на политических пристрастиях Достоевского. Расходясь с «юбилейным» жанром, Шестов слишком резок в отношении именно к «приземленному» христианству Достоевского, к его любви к *здесьнему миру*. Правда, впоследствии Шестов радикально изменит свою позицию и возведет Достоевского на пьедестал как самого яркого и трагического борца против разума. Но вот что говорит

философ в 1906 году: «Достоевский ухватился за православие. Почему не за христианство? Да потому, что христианство не для того, у кого дом, семья, достаток, слава, отечество. Христос говорил: все покинь и следуй за мной. А Достоевский боится уединения, он хочет быть пророком для людей, современных, оседлых людей, для которых христианство в его чистом виде, не приспособленном к условиям культурного, государственного существования, не годится»¹⁶.

И далее таким же язвительным тоном: «Как это ни странно, но приходится признать, что в литературе мы не встречаем никого, кто бы принимал Евангелие целиком, без истолкований. Кому нужно брать Константинополь по Евангелию, кому оправдать существующий порядок, кому возвысить себя или унижить врага – и каждый считает себя вправе урезать или даже дополнять текст Писания»¹⁷.

Оправдать существующий порядок (здесь, конечно, Шестов прицеливается в Соловьева и в его *оправдание* социальной действительности в качестве *Добра*) Достоевский вряд ли хотел (хотя он и мечтал о Константинополе); несправедливо ставить великое пятикнижие Достоевского рядом с его публицистикой. В надеждах о ближайшем преображении *этого* мира присутствует только любовь к *этому* миру. Поэтому и возвышенное ищет соприкосновения с низким, чтобы проверить его устойчивость, чтобы провести его «закалку» в действительности повседневного и трафаретного. Пародии сокровенных *высших идей* – умышленны. Достоевский пародирует не только современные ему теории общества (например, их карикатурное описание Лебезятниковым или зловещие силлогизмы Шигалева); он *умаляет, снижает* и свои собственные мучающие его мысли, подвергая их проверке будничной, нередко ужасной действительностью. Часто пародии являются самопародиями. Его «выводы» саркастичны в своей нелепости, подобно известному силлогизму Владимира Соловьёва по поводу дарвинизма: «человек произошел из обезьяны, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, мы должны любить друг друга».

Вот, например, каким образом Черт, являющийся Ивану Карамазову, обосновывает необходимость страдания (и пародирует известную мысль Достоевского, послужившую поводом «оправдания» Западом страданий русского народа): «... ибо страдание-то и есть жизнь. Без страдания какое было бы в ней удовольствие – всё обратилось бы в один бесконечный молебен: оно свято, но скучновато». Из приведенных слов становится ясно, что *страдание нужно только, чтобы разнообразить скуку, наваянную всеобщей святостью*. Достоевский пародирует, профанирует и образ самого черта, этого вечного провокатора, действующего здесь главным образом в качестве шута. Вместо того, чтобы персонафицированное зло внушало ужас (хотя, и не в бутафорном «красном сиянии, гремя и блистая, с опаленными крыльями»), оно репрезентирует себя в скромном виде *приживальщика, складного характера джентльмена*, «клетчатые панталоны» которого «сидели превосходно» (клетчатые брюки появятся и в свите Булгаковского Воланда); добавим и черепаховый лорнет на черной ленте. Итак, вместо огненных атрибутов – приживальщик (излюбленная комическая фигура Достоевского), который в баню любил ходить...

Среди характерных примеров комического (шутовского) столкновения между возвышенным и низким в художественном творчестве Достоевского выделя-

ется сцена на Сенной площади, где Раскольников по совету Сони пытается покаяться перед народом. Он должен был поцеловать землю и возвестить миру свое преступление. Но вдруг этот патетический эффект сцены был грубо «санкционирован» реакцией людей вокруг: «Ишь нахлестался!».

В экспериментах Достоевского используется и прием доказательства от противного (*contradictio in contrarium*). Обычно сперва он пародирует *высшую идею*, а потом выявляет абсурдность, обусловленную ее предполагаемым отсутствием. Самый яркий пример в этом отношении – эмблематический тезис о вседозволенности, наступающей при отсутствии Божьего существования. Как говорит Черт Ивана Карамазова, «Всё дозволено и шабаш!». Тезис о вседозволенности разыгрывают разные герои Достоевского. Вспомним высказывания Карамазовых, Дмитрия и Ивана. Иван: «Я ему говорю: стало быть, все позволено, коли так? Он [Иван] нахмурился: Федор Павлович, говорит, папенька наш, был поросенок, но мыслил он правильно»; Дмитрий: «Злодейство не только должно быть дозволено, но даже признано самым необходимым и самым умным выводом из положения всякого безбожника!». И так далее. Редукцией, сведением к абсурду, приведением к нелепости является и опровержение тезиса – если Бога нет, то нет и абсолютного гаранта моральности человеческих поступков, и тогда антропофагия вполне «дозволена». Так, в подготовительных материалах к роману «Бесы» читаем (из разговора между Князем и Шатовым): «Если средства науки, например, окажутся недостаточными для пропитания и жить будет тесно, то младенцев будут бросать в нужник или есть». И поскольку все-таки антропофагия пока(?) не уничтожила человечество, остается закономерным противоположный вывод. Но дилеммы везде поставлены со всей остротой: или вера, или сжигать (младенцев). Однако кто может верить и можно ли верить в Бога, будучи цивилизованным человеком, спрашивает себя Достоевский, и тогда проблему Божьего существования (или его отсутствия) нужно ставить снова и снова... Она может и «спуститься» ниже своего онтологического уровня и приобрести мирской, «секулярный» модус – как, например, в разговоре между Иваном Карамазовым и с отцом, когда отец думает, что мало повесить на горькой осине того, кто перый выдумал бога:

« – Цивилизации тогда бы совсем не было, если бы не выдумали бога.

– Не было бы? Это без бога?

– Да. И коньячку бы не было...».

Очевидно, здесь речь идет о Боге как о необходимой конвенции между людьми, которая призвана обеспечить комфортное бытие, включая коньячок. Роковым и вековечным, однако, является вопрос о глубокой вкорененности человека в бытие, отсутствие которой старый капитан из романа «Бесы» улавливает, когда вдруг перед ним появляется картина обезбоженного мира. «Место» человека, находящегося внутри бытия, реально именно благодаря существованию Бога, как это выяснилось из разговора Петра Верховенского со Ставрогиним: «Об атеизме говорили и, уж, разумеется, бога раскассировали. Рады, визжат. Кстати, Шатов уверяет, что если в России бунт начинать, то чтобы непременно начать с атеизма. Может, и правда. Один седой бурбон капитан сидел, сидел, всё молчал, ни слова не говорил, вдруг становится среди комнаты и, знаете, громко так, как

бы сам с собой: «Если бога нет, то какой же я после того капитан?» Взял фуражку, развел руки и вышел». И насколько люди знают и ценят свое «место», настолько это и говорит о существовании *гаранта* их позиции...

Болезненным раздваиванием между верой и сомнением, между любовью к Иисусу и любовью к «истине» этого мира объясняются присутствие многогласного хора «сквернителей» *высших идей*, галереи юродивых и шутов, выполняющих подозрительно сходные функции; непрестанные самоопровержения и самопародии. Как иначе можно понимать слова князя Щ., обращенные к Мышкину, если не в качестве реплики по поводу собственных надежд на создание Царства Божия на земле: «Милый князь, ... рай на земле нелегко достается; а вы все-таки несколько на рай рассчитываете; рай – вещь трудная, князь, гораздо труднее, чем кажется вашему прекрасному сердцу».

Рай – вещь трудная...

Примечания

¹ Здесь и далее цитаты из романов Достоевского приводятся по Полному собранию сочинений Достоевского (Ф.М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т.).

² См.: Бем А. Эволюция образа Ставрогина (К спору об «Исповеди Ставрогина»): Тр. V Съезда Русских академических организаций за границей. Ч. I. София, 1932.

³ Иванов В. Основной миф в романе «Бесы» // Иванов В. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 310. Эту категоричность в ономастическом толковании, идущую от Вячеслава Иванова (и разделяемую также Бердяевым, Булгаковым и многими другими) относительно Ставрогина как Божьего помазанника, оспаривает Вл. Кантор, который думает, что здесь *στυγρός* намекает скорее на языческого Царевича, на языческого идола – красавца (см.: Кантор В. Карнавал и бесовщина // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 53).

⁴ Карсавин Л. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 363.

⁵ «Ведущей особенностью гротескного реализма является *снижение*, то есть перевод всего высокого, духовного, идеального, отвлеченного в материально-телесный план, в план земли и тела в их неразрывном единстве» (Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965. С. 25).

⁶ См.: Голозубов А.В. Религиозное шутовство и его компоненты // Грані. 2009. № 4. С. 62.

⁷ См.: Шильман М. Трикстер, герой, его тень и ее заслуги // Полилог: Философия. Культурология. 2006. Вып. 1.

⁸ Относительно двойственного отношения Достоевского к феномену юродства см., напр.: Onash K. Der hagiographische Typus des «Jurodivy» im Werk Dostoevskijs // Dostoevsky Studies. 1980. Vol. 1.

⁹ Кашурников Н. Феноменология юродства в романе Достоевского «Братья Карамазовы» // Панченко А.М. и русская культура. Исследования и материалы. СПб., 2008. С. 221–222.

¹⁰ Есаулов И. Юродство и шутовство в русской литературе. Некоторые наблюдения // Литературное обозрение. 1998. № 3. С. 108.

¹¹ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Paris: ИМКА прес, 1939. Т. 2. С. 558.

¹² Нельс С. М. «Комический мученик» (К вопросу о значении образа приживальщика и шута в творчестве Достоевского) // Русская литература. 1972. № 1. С. 127.

¹³ По мнению епископа Атанасия Йевтича, «<...> Согласно Достоевскому, история является великой задачей. Он не побежал от истории и не рекомендовал бегства от истории, подвиг его в истории» (Јевтић А. Људска личност и заједница у делу Фјодора Михајловича Достоејевског // Саборност. Часопис епархије Браничевске. Пожаревац, 2006. број 3–4. С. 98).

¹⁴ Мишеев Н. Русский Фауст. Опыт сравнительного выяснения основного художественного типа в произведениях Достоевского. Варшава, 1906. С. 140.

¹⁵ Иваск Ю. Савлы, не ставшие Павлами (Опыт посюстороннего христианства Достоевского) // Вестник Русского Христианского Движения. 1981. № 133. С. 99.

¹⁶ Шестов Л. Пророческий дар (к 25-летию смерти Ф. М. Достоевского) // Полярная звезда. 1906. № 4. С. 489.

¹⁷ Там же. С. 489–490.

Список литературы

Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. 543 с.

Бем А. Эволюция образа Ставрогина (к спору об «Исповеди Ставрогина»): Тр. V съезда Русских академических организаций за границей. Ч. I. София, 1932. С. 178–213.

Голозубов А.В. Религиозное шутовство и его компоненты // Грани. 2009. № 4. С. 60–65.

Есаулов И. Юродство и шутовство в русской литературе. Некоторые наблюдения // Литературное обозрение. 1998. № 3. С. 108–112.

Иванов В. Основной миф в романе «Бесы» // Иванов В. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 306–311.

Иваск Ю. Савлы, не ставшие Павлами (Опыт посюстороннего христианства Достоевского) // Вестник Русского Христианского Движения. 1981. № 133. С. 95–104.

Кантор В. Карнавал и бесовщина // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 44–57.

Карсавин Л. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский Эрос, или философия любви в России. М., 1991. С. 350–363.

Кашурников Н. Феноменология юродства в романе Достоевского «Братья Карамазовы» // Панченко А.М. и русская культура. Исследования и материалы. СПб., 2008. С. 217–226.

Мишеев Н. Русский Фауст. Опыт сравнительного выяснения основного художественного типа в произведениях Достоевского. Варшава, 1906. 144 с.

Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Paris: ИМКАпрес, 1939. Т. 2. С. 312–561.

Нельс С.М. «Комический мученик» (к вопросу о значении образа приживальщика и шута в творчестве Достоевского) // Русская литература. 1972. № 1. С. 125–133.

Шильман М. Трикстер, герой, его тень и ее заслуги // Полилог: Философия. Культурология. 2006. Вып. 1 / <http://abuss.narod.ru/texthtml/trickster.htm>

Шестов Л. Пророческий дар (к 25-летию смерти Ф. М. Достоевского) // Полярная звезда. 1906. № 4. С. 481–493.

Јевтић А. Људска личност и заједница у делу Фјодора Михајловича Достојевог [Человеческая личность и человеческое общение в трудах Федора Михайловича Достоевского] // Саборност. Часопис епархије Браничевске. Пожаревац, 2006, број 3–4. С. 83–98.

Onash K. Der hagiographische Typus des «Jurodivy» im Werk Dostoevskijs [Агиографические типы «юродивых» в трудах Достоевского] // Dostoevsky Studies. 1980. Vol. 1. P. 111–122.

References

Bakhtin, M. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kul'tura srednevekov'ya i renessansa* [Rabelais and His World: Carnival and Grotesque], Moscow, 1965, 543 p.

Bem, A. *Evolutsiya obraza Stavrogina (k sporu ob «Ispovedi Stavrogina»)* [The Evolution of Stavrogin's Image (Toward the Debate on «Stavrogin's Confession»)], in *Trudy V s'ezda Russkikh akademicheskikh organizatsiy za granitsey* [Works of the Vth Congress of Russian academic organisations abroad.], vol. I, Sofia, 1932, pp. 178–213.

- Golozubov, A.V. *Religioznoe shutovstvo i ego komponenty* [Religious buffoonery and its components], in *Grani* [Facets], 2009, № 4, pp. 60–65.
- Esaulov, I. *Yurodstvo i shutovstvo v russkoy literature. Nekotorye nablyudeniya* [Feeble-mindedness and buffoonery in Russian Literature. Several Observations], in *Literaturnoe obozrenie* [Literary View], 1998, № 3, pp. 108–112.
- Ivanov, V. *Osnovnoy mif v romane «Besy»* [The Central Myth of the Novel «The Possessed»], in *Ivanov, V. Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal], Moscow: Respublika, 1994, pp. 306–311.
- Ivask, Yu. *Savly, ne stavshie Pavlami (Opyt posyustoronnego khristianstva Dostoevskogo)* [Sauls, which did not become Pauls (Experience of Dostoevsky's Real Christianity)], in *Vestnik Russkogo Khristianskogo Dvizheniya* [Herald of Russian Christian Movement], 1981, № 133, pp. 95–104.
- Kantor, V. *Karnaval i besovshchina* [Carnival and Devilry], in *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1997, № 5, pp. 44–57.
- Karsavin, L. *Fedor Pavlovich Karamazov kak ideolog lyubvi* [Fyodor Pavlovich Karamazov as an Ideologist of Love], in *Russkiy Eros, ili filosofiya lyubvi v Rossii* [Russian Eros, or philosophy of love in Russia], Moscow: Progress, 1991, pp. 350–363.
- Kashurnikov, N. *Fenomenologiya yurodstva v romane Dostoevskogo «Brat'ya Karamazovy»* [Phenomenology of Holy Foolishness in Dostoevsky's Novel «The Karamazov Brothers »], in *A.M. Panchenko i russkaya kul'tura. Issledovaniya i materialy* [A.M. Panchenko and Russian culture. Researches and materials], St.-Petersburg, 2008, pp. 217–226.
- Misheev, N. *Russkiy Faust. Opyt sravnitel'nogo vyyasneniya osnovnogo khudozhestvennogo tipa v proizvedeniyakh Dostoevskogo* [The Russian Faust. An Attempt of Comparative Analysis of the Basic Type of Fiction in Dostoevsky's Works], Varshava, 1906, 144 p.
- Mochul'skiy, K. *Dostoevskiy. Zhizn' i tvorchestvo* [Dostoevsky. His Life and Work], vol. 2, Paris: IMKA pres, 1939, t. 2, pp. 312–561.
- Nel's S.M. «*Komicheskiy muchenik*» (*K voprosu o znachenii obraza prizhival'shchika i shuta v tvorchestve Dostoevskogo*) [«Comic martyr» (On Image Sense of Foot-licker and Buffoon in Dostoevsky's creativity)], in *Russkaya literatura* [Russian Literature], 1972, № 1, p. 127, pp. 125–133.
- Shil'man, M. *Trikster, geroy, ego ten' i ee zaslugi* [The Trixter, the Hero, His Shadow and His Merits], in *Polilog: Filosofiya. Kul'turologiya* [Polylogue: Philosophy. Culturology], 2006, vol. 1 / <http://abuss.narod.ru/texthtml/trickster.htm>
- Shestov, L. *Prorocheskiy dar (K 25-letiyu smerti F. M. Dostoevskogo)* [The vision of a prophet], in *Polyarnaya zvezda* [Polar star], 1906, № 4, pp. 481–493.
- Jevtih, A. *Ljudska lichnost i zajednica u delu Fjodora Mihajlovicha Dostojevskog* [Human Person and Togetherness in Fyodor Mikhailovich Dostoevsky's Life-Work], in *Sabornost. Chasopis eparhije Branichevske*, broj. 3–4. Pozharevac, 2006, C. 83–98.
- Onash, K. *Der hagiographische Typos des «Jurodivy» im Werk Dostoevskijs* [Hagiographical types of «holy fool» in Dostoevsky's Works], in *Dostoevsky Studies*, 1980, vol. 1, pp. 111–122.

УДК 82:316.7:008(47)

ББК 83.3:71.0:87(2)

**ПРОВИНЦИЯ КАК ДУХОВНО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН:
ПО СТРАНИЦАМ «ДНЕВНИКА ПИСАТЕЛЯ» ДОСТОЕВСКОГО**

Г.Г. ЕРМИЛОВА

Ивановский государственный университет, г. Иваново, E-mail: ermilova-galina@mail.ru

Анализируется моножурнал Ф.М. Достоевского, уникальный как в жанровом отношении, так и в характере его особого воздействия на современного читателя. Отмечается факт географической и сословно-классовой многосоставности полученных автором «Дневника писателя» читательских откликов. Рассматривается отношение современных писателю провинциальной печати и провинциального читателя к изданию его произведения. Исследуются причины, по которым провинциальная тема, которую Достоевский открывает в своем раннем послекаторжном творчестве («Дядюшкин сон», «Село Степанчиково и его обитатели», «Записки из Мертвого дома»), получает в 1870-е годы новый, вполне автономный статус. Среди них названы следующие: во-первых, изменились эстетические установки «позднего» Достоевского, называющего себя теперь художником, «одержимым тоской по текущему», обнаружившим в современной литературе очень важный пробел, а именно – незнание «нами» (т.е. интеллигентами) России, особенно ее окраин, пристрастие к изображению героев «средне-высшего» класса, игнорирование «крайне многочисленных углов» русской жизни; во-вторых, неосуществимость крайне важной для зрелого Достоевского темы братского единения людей (ей посвящен последний роман «Братья Карамазовы») без постижения умонастроения русского человека, не только, и даже не столько, столичного, но и провинциального. Делается вывод, что теме провинции Достоевский придал широчайшее религиозно-философское звучание.

Ключевые слова: Достоевский, «Дневник писателя», провинция, провинциальная пресса, провинциальный читатель, позиция автора, тема братства, религиозно-философское звучание, слова-символы «обособление», «восполнение».

**PROVINCE AS SPIRITUAL AND CULTURAL PHENOMENON:
ON PAGES OF F. M. DOSTOEVSKY'S «WRITER'S DIARY»**

G.G. ERMILOVA

Ivanovo state university, Ivanovo, E-mail: ermilova-galina@mail.ru

The author analyses the F. M. Dostoevskiy's mono journal, which is unique both in its genre and in the way of the special impression on the modern reader. The author mentioned the fact of geographical and social polysynthetism of readers' feedbacks received by the author of «Writer's Diary». The article considers the attitude of the country press modern to the author and provincial readers to the problem of printing his works. The author researches the reasons why the provincial theme, which Dostoevskiy discovered in the early after penal works («Uncle's dream», «Stepanchikovo village and its habitants», «Notes from Dead House») get the new, autonomic status in the 1870s. They are the follows. First, the esthetic sets of Dostoevskiy's works of the late period have changed, now he called himself a painter, who was possessed by melancholy and found a very important gap in the modern literature. This gap was unknowing Russia, its frontiers, by «us», the intellectuals, predilection to represent the characters of middle and upper classes, ignorance of multiple corners of Russian life. Secondly, incapacity of the

most important for Dostoevskiy theme of brotherly unity of people (The last novel «The Karamasov Brothers» is devoted to this topic) without understanding mentality of a Russian man, not capital but provincial one. The author concludes that Dostoevskiy attached the large religious and philosophical importance to the provincial theme.

Key words: *Dostoevskiy, «Writer's Diary», province, country press, provincial reader, author's view, the theme of brotherhood, religious and philosophical sounding, symbols words «individualization», «fulfillment».*

«Дневник писателя» Ф.М. Достоевского в своем состоявшемся жанровом статусе моножурнала сложился в 1876–1877 годах. Успех этого необычного, практически неслыханного в России издания превзошел все ожидания автора: по его свидетельству, за два года издания «Дневника» им были получены сотни читательских писем. И.Л. Волгин, опубликовавший часть этих писем, насчитал их более двухсот, а тираж журнала превзошел шесть тысяч экземпляров¹. В объединенном майско-июньском номере «Дневника» за 1877 год его автор писал: «<...> За всё время издания моего “Дневника” я получил и продолжаю получать много писем, подписанных и анонимных, столь для меня лестных и столь одобрявших и поддерживавших меня в труде моем, что, прямо скажу, я никогда не рассчитывал на такое всеобщее сочувствие и никогда не считал себя достойным того. Эти письма я сберегу как драгоценность»². Завершая, как ему тогда представлялось, издание «Дневника» на время, подводя итог двухлетней непрерывной работы, он в одном из частных писем, обращаясь к своему адресату, с удовлетворением отметил: «Вы не поверите, до какой степени я пользовался сочувствием русских людей в эти два года издания. Письма одобрительные, и даже искренно выражавшие любовь, приходили ко мне сотнями. С октября, когда объявил о прекращении издания, они приходят ежедневно, со всей России, из всех (самых разнородных) классов общества, с сожалениями и просьбами не покидать дела. Только совестливость мешает мне высказать ту степень сочувствия, которую мне все выражают. И если б Вы знали, сколькому я сам научился в эти два года издания из этих сотен писем русских людей» (29, кн.11, 179).

В этом признании существенны два момента: во-первых, указание на сословно-классовую и географическую многосоставность полученных писем, во-вторых, на диалогический характер общения с читателями. Затеявая «Дневник писателя», Достоевский мечтал о всеобщем, а на его основе всеславянском и даже, когда «восполнятся» времена и сроки, всеевропейском братском единении людей. Понимая несбыточность мечты своей и вместе с тем ее необходимость в деле духовного обновления русского человека и человечества, он в качестве одной из причин, препятствующих ее осуществлению, указывал на «наше» (имея в виду интеллигентов) незнание России, возникшее в результате двухсотлетней оторванности высших слоев общества от народа. Мысль эта: «Мы не знаем Россию», «Мы должны учиться России», – бесконечно варьируется на страницах «Дневника писателя». Понятна гордость его автора, преуспевшего в достижении своей цели: немая, бессловесная, как тогда казалась многим образованным людям, Россия вдруг заговорила, беспредельно географически расширив и духовно-культурно усложнив привычную картину мира. Тут нужно было одно из двух: или пренебречь этой много-

голосой речью, признав ее провинциальной, незрелой, либо с неослабевающим вниманием вслушиваться в нее, рискуя при этом даже утратой дорогих верований.

Достоевский выбирает второе.

География этих откликов на «Дневник писателя» чрезвычайно разнообразна: здесь Минск, Киев, Кишинев, Белград, Курск, Калуга, Москва, Санкт-Петербург, Казань, и рядом – деревня Малый Прикол Суджинского уезда Курской губернии, слобода Голодаевка близ Новочеркасска, село Кирсановка Самарской губернии, городок Крестун Новгородской губернии, городок Новохоперск... Столь же исчерпывающе разнообразна и социальная характеристика авторов этих писем: здесь и вице-губернатор князь Н.Н. Голицын, и инспектор Духовной Академии М.А. Юркевич, и педагог В.В. Михайлов, и провинциальный доктор В.В. Каверин, и студент А.А. Перфирьев, и дочь богатого купца А.Ф. Герасимова, и крестьянин Новгородской губернии (как он себя аттестует, «смотритель топлива» на станции Динабург) В.Ф. Соловьёв, и многочисленные рядовые русские интеллигенты.

Но этого мало. Достоевскому нужно было еще вслушаться в живую речь русского простонародья. По его признанию, летом 1877 года он изъездил по России «до четырех тысяч верст» (25, 170), пытаясь уловить главенствующий тон народного чувства в отношении самого важного для него Восточного вопроса. Ссылок на «мнение народное», услышанное им из первых уст, в «Дневнике» множество.

Но и это еще не все. На страницах «Дневника» Достоевский впервые публично заговорил лично о себе, о своих детских и каторжных воспоминаниях; и все для того, чтобы сделать авторитетным свое право говорить об идеалах русского народа. Так, горячо полемизируя со всеми, кто считает русский народ находящимся на стадии растительного существования, не знающим и не понимающим учения Христа, Достоевский отвечает: «Этот “развратный” и темный народ наш любит, однако же, смиренного и юродивого: во всех преданиях и сказаниях своих он сохраняет веру, что слабый и приниженный, несправедливо и напрасно Христа ради терпящий, будет вознесен превыше знатных и сильных, когда раздастся суд и веление Божие. Народ наш любит тоже рассказывать и всеславное и великое житие своего великого, целомудренного и смиренного христианского богатыря Ильи Муромца, подвижника за правду, освободителя бедных и слабых, смиренного и непревозносящегося, верного и сердцем чистого. <...> Народ наш чтит память своих великих и смиренных отшельников и подвижников, любит рассказывать истории великих христианских мучеников своим детям. Эти истории он знает и заучил, **и я сам их впервые от народа услышал, рассказанные с проникновением и благоговением и оставшиеся у меня на сердце**»³ (25, 69–70). В другом месте, объединяя детские и каторжные впечатления, по поводу любимых народом и не знаемых интеллигентами Четьи-Миней он восклицает: «Есть чрезвычайно много рассказчиков и рассказчиц о житиях святых. Рассказывают они из Четьи-Миней прекрасно, точно, не вставляя ни единого лишнего слова от себя, и их заслушиваются. **Я сам в детстве слышал такие рассказы прежде еще, чем научился читать. Слышал я потом эти рассказы даже в острогах у разбойников, и разбойники слушали и вздыхали.** Эти рассказы передаются не по книгам, а заучились изустно. В этих рассказах и в

рассказах про святые места заключается для русского народа, так сказать, нечто покаянное и очистительное» (25, 215).

Эта опора на разнообразнейшие письменные и устные источники и помогла Достоевскому осветить многообразные уголки русской (провинциальной в том числе) жизни, не затронутые ни печатью, ни литературой. Себя он называл писателем, «одержимым тоской по текущему», «летописцем» становящейся, а не установившейся жизни, каким он считал Льва Толстого. Открывая январский выпуск «Дневника писателя» за 1877 год, он сделал программное заявление: «Огромная часть русского строя жизни осталась вовсе без наблюдения и без *историка*. По крайней мере, ясно, что жизнь средне-высшего нашего дворянского круга, столь ярко описанная нашими беллетристами, есть уже **слишком ничтожный и обособленный уголок русской жизни**. Кто же будет *историком* остальных уголков, кажется, страшно многочисленных?» (25, 35).

М.Л. Семанова предположила, что в этих строках содержится предсказание о скором появлении в нашей литературе писателя чеховского типа⁴. Если это справедливо, то автора «Дневника писателя» можно считать одним из тех, кто подготовил это появление, кто одним из первых в пореформенной литературе заговорил о провинции не как о досадном и досаждающем, в известной степени, экзотическом приложении к столичной жизни, а как о явлении, без которого не разрешимы исторические судьбы страны. Провинциальной теме Достоевский с самого начала придал общерусский масштаб, развернув на ее материале глобальные религиозно-философские, исторические проблемы.

Но в отличие от Чехова, он рисует провинциальную жизнь столь же интеллектуально напряженной, как и жизнь столичную. Он спорит с теми, кто винит провинцию в бездеятельности, пассивности, кто, как позднее Чехов, доминирующим настроением провинциальной жизни считает скуку. Напротив, отмечает автор «Дневника писателя», никогда ранее не замечалось такого беспокойства, такого желания немедленного разрешения общественных вопросов, как в новое время. Да и вообще в творчестве Достоевского, в «Дневнике» в том числе, нет скучающих героев, есть герои тоскующие. Тоска у Достоевского – есть томление отпавшей от целого части, и следовательно, несет, пусть в «подкладке», устрояющее, гармонизирующее начало; ситуация универсальная в его художественном мире. Даже Ставрогин, из всех типологически близких ему героев, сделавший наиболее решительный шаг в сторону скуки, испытывает это высокое беспокойство (вспомним его сон о «золотом веке»).

Безусловно, жизнь провинции интересовала Достоевского задолго до начала издания им «Дневника», достаточно напомнить о его сибирском жизненном опыте, отчасти запечатленном в «сибирских повестях» «Дядюшкин сон» и «Село Степанчиково и его обитатели», в «Записках из Мертвого дома». Но если в этих повестях эта тема присутствует в качестве сопутствующей, то в «Дневнике писателя» ей придан несомненный автономный статус. Если в ранней послекаторжной прозе Достоевский лишь прикоснулся к ней, то теперь он стал ее «историком». В январском выпуске «Дневника» за 1877 год, обращаясь к своим многочисленным корреспондентам и давая обещание ответить на некоторые заинтересовавшие его письма, он отметил тот интерес, который представляют эти письма не только для него лично, но и для понимания «нашего русского умственного

теперешнего настроения». И заметил, что в этих письмах прослеживаются характерологические черты не только по возрастам, по полу, по сословиям, но «даже по местностям России» (25, 89).

Устойчив и постоянен интерес автора «Дневника» к провинциальной печати. В записных тетрадях 1876 года находим отметку для себя, на память: «О местной печати. Пересмотреть газеты непременно» (24, 130). Особое внимание Достоевского привлекло провинциальное издание «Первый шаг», изданное в Казани в 1876 году, содержащее художественные произведения, этнографические и исторические очерки, литературно-критические статьи литераторов Поволжья. Книга эта получила неоднозначную оценку столичной печати: «Отдавая должное отдельным напечатанным... произведениям, рецензенты осуждали позицию обособления провинции и нападки на столичную печать» (23, 357). Редактор «Казанских губернских ведомостей» Н.Ф. Юшков, ища поддержки у авторитетного для него автора «Дневника писателя», обратился к нему с письмом, в котором жаловался на трудности издания провинциальной печати, не встречающей поддержки в печати столичной, считающей ее ненужной и даже вредной. В ответном письме от 5 февраля 1876 года Достоевский заметил: «Милостивый государь. Я вполне сочувствую всему, что Вы написали о Вашей деятельности как редактора «Казанских» губернских ведомостей», и всегда смотрел на развитие сил нашей окраинской прессы как на указатель общего развития сил нашей родины» (29, кн. 11, 74–75).

В главе «Областное новое слово», включенной в майский выпуск «Дневника» за 1876 год, он продолжил заинтересовавший его разговор о провинции. Прежде всего, он признал знаменательным и заслуживающим несомненного внимания факт активизации провинциальной жизни, ее желания заявить о себе не только на своей территории, но и шире, на общерусском пространстве. Мысль о том, что Россия богатела притоком «новых сил из областей своих и окраин» (23, 6), представляется ему очевидной. Из трех названных в «Дневнике писателя» бесспорных гениев русской литературы – Ломоносов, Пушкин, Гоголь – двое были выходцами из провинции.

Свое время Достоевский осмысливал как роковое, переходное, разрешающее судьбы России и всего человечества. Он не раз заявлял об окончании петербургского периода нашей истории, о наступлении чего-то невиданного и неслыханного, чреватого возможностью как апокалиптической катастрофы, так и возрождения. С неослабевающим вниманием он всматривался в быстро сменяющиеся факты действительной жизни, пытаясь угадать в них нечто пророческое. Он был убежден в том, что «семя» нашего будущего уже зреет в «почве». Каковы-то будут плоды?

Суть же проблемы заключалась в следующем. Какая из двух обозначившихся тенденций победит: начавшаяся энтропия, заявившая о себе грозными приметами разложения как семейного, так и государственного строя жизни, или робко пробивающиеся настроения благообразия, любовного братского единения. Две эти тенденции обозначены в «Дневнике» ключевыми словами-символами: «**обособление**» и «**восполнение**».

В свете этой всеобъединяющей многосторонний материал «Дневника писателя» тенденции тема провинции приобретает, с одной стороны, широкий, почти универсальный смысл, а с другой – драматическое звучание.

Достоевского не могли не взволновать и не вызвать на размышление слова К.В. Лаврского из программной статьи «Литературное обозрение», помещенной в уже названном казанском сборнике «Первый шаг». Лаврский писал: «Было время, когда живое слово разносилось из “сердца России” – из Москвы; но когда это слово обветшало, когда Белинский почувствовал в себе призвание сказать другое “новое слово” – он переменял место своей деятельности, перенес ее в Петербург. В половине шестидесятых годов “новое слово” Петербурга в свою очередь обветшало, как все теперь видят, а московское и совсем сгнило, все чувствуют, что должна наступить новая перемена, и ждут опять какого-то “нового слова”, и ждут его из таинственных недр русской жизни. Но где же эти таинственные недра? Они в провинции...» (23, 358). Достоевский ставит вопрос: «Чего хотят провинции, обособиться ли, эмансипироваться от столицы или “спеться в один общий стройный хор”?» (23, 6). В претензии провинции на «новое слово» он уловил как политические, так и духовно-культурные сепаратистские тенденции. Их-то он одобрить, конечно, не мог в силу своих как государственно-политических, так и (что еще важнее) религиозно-философских воззрений. Вспоминая историю допетровской и новой Руси, он не устает напоминать о великих событиях, свидетельствовавших о духовном единении русских людей разных сословий: «Душа была единая и не только в этих двух городах (имеется в виду Москва и Петербург. – Г.Е.), но в двух городах и во всей России вместе, так, что везде, по всей России, в каждом месте, была вся Россия» (23, 7).

Обособление – отпадение части от целого, чреватое как личным, так и национальным эгоизмом, страшно понижающим многосторонность жизни, мертвящим ее, убивающим ее роскошное цветение. Следствие «обособления» – иссякновение источников «живой жизни», приводящее к повсеместной аберрации нравственного чувства, вызывающего, в свою очередь, всеобщее непонимание друг друга. Исчезает великая идея бессмертия человеческой души, без которой невозможно братолюбивое устройство ни личной, ни национальной жизни. Достоевский много пишет об отсутствии в современном обществе «руководящих», «объединяющих» идей, об утрате в сознании образованного русского человека «нити поведения»: наблюдается тотальная децентрализация жизни, потеря нравственного центра, утрата общеобязательных представлений о добре и зле. Важнее вопросов «что делать?» и «кто виноват?» он считает вопрос «что считать хорошим и что дурным?». Как объединиться всем в общепринятом понимании?

Символами русского общества становятся в «Дневнике писателя» два выходца из провинции – Фома Данилов, уроженец Самарской губернии, и Сергей Нечаев, уроженец Иваново-Вознесенска. Первого из них автор «Дневника писателя» считает «эмблемой» всей народной России, подлинным ее образом, за то, что правду Божию он возлюбил больше жизни, за то, что пострадал за Христа, за то, что подвигом своим объединил русских людей, укрепил их веру в святость православия. Второго – «эмблемой» крайнего обособления, оторванности от народных корней, расторжения духовной, нравственной, культурной связи со своим народом.

Обособление, в представлении Достоевского, становится синонимичным понятию провинциальности, местячковости. И дело не в том, что он отнимает у провинции право на развитие местных особенностей. Это право он признает в полном объеме. Его смущают претензии сделать частные критерии общеобязательными,

истинами, добытыми в узком углу русского мира, мерить весь этот мир. Вот эта претензия части встать на место целого и вызывает его несогласие, приводит к тому, что понятие «провинциальность» приобретает негативную коннотацию. Речь идет не о территориальной провинциальности, а духовно-культурной.

В 40-е годы XX века Томас Элиот написал замечательную статью «Что такое классик?», в которой он указал на начавшуюся в новом столетии болезнь тотальной провинциализации европейской жизни, утрату в новой средиземноморской культуре классической меры и чувства исторической преемственности, присутствие которых он обнаружил как в культуре античной у Вергилия, так и позднесредневековой у Данте. Т. Элиот писал: «XVIII век гнетет нас слишком ограниченным радиусом чувства, особенно религиозного. <...> И вот это ограничение самой области религиозного чувства порождает особого рода провинциализм, – хотя, надо добавить, XIX век в этом смысле был еще провинциальнее, – что свидетельствует о дезинтеграции христианства, упадке общей веры и культуры»⁵. Еще большей провинциальностью, с его точки зрения, отмечено XX столетие.

И у Достоевского, и у Т. Элиота речь, в сущности, идет об одном и том же явлении. Только для английского философа и поэта главенствующим оказывается культурологический критерий, а для русского – духовно-религиозный.

Примечания

¹ Письма читателей к Ф.М. Достоевскому / вступ. ст., публ. и коммент. Игоря Волгина // Вопросы литературы. 1971. № 9. С. 173.

² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. С. 126. (далее все цитаты из произведений Ф.М. Достоевского приводятся по Полн. собр. соч. в 30 т. (Л.: Наука, 1972–1990) с указанием в скобках номера тома и страниц).

³ Все выделения жирным шрифтом принадлежат автору статьи, курсивом – Достоевскому.

⁴ Семанова М.Л. Чехов-художник. М., 1976. С. 45.

⁵ Элиот Т.С. О классике: из литературного наследия / вступ. ст. А. Зверева, публ. Н. Бушкановой // Вопросы литературы. 1988. № 8. С. 190–191.

Список литературы

Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1972–1990.

Письма читателей к Ф.М. Достоевскому / вступ. ст., публ. и коммент. Игоря Волгина // Вопросы литературы. 1971. № 9. С. 173–196.

Семанова М.Л. Чехов-художник. М., 1976. 224 с.

Элиот Т.С. О классике: из литературного наследия / вступ. ст. А. Зверева, публ. Н. Бушкановой // Вопросы литературы. 1988. № 8. С. 170–203.

References

Dostoevskiy, F.M. *Dnevnik pisatelya* [Writer's Diary] in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobr. soch. v 30 t. T. 25* [Complete Collection of Works in 30 volumes, vol. 25], Leningrad: Nauka, 1969–1988, p. Volgin, I. *Voprosy literatury* [Literature Questions], 1971, 9, pp. 173–196.

Semanova M.L. *Chekhov-khudozhnik* [Chehov as an artist], Moscow, 1976, 224 p.

Eliot, T.S. O klassike: Iz literaturnogo naslediya [On Classics: about literature heritage], in *Voprosy literatury* [Literature Questions], 1988, 8, pp. 170–203.

УДК 75.03(450):271.2+821.161.1.09
ББК 85.145(4Ита)+83(2Рос)5+86.37

**«ДИНАРИЙ КЕСАРЯ» ТИЦИАНА
И «ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР» Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО:
ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА***

А.А. МЕДВЕДЕВ

Тюменский государственный университет, Тюмень, E-mail: amedv1@yandex.ru

С точки зрения проблемы христианского искусства в творчестве Ф.М. Достоевского рассматривается опыт восприятия писателем европейской религиозной живописи, в частности экфрастическое воплощение в поэтике «Великого инквизитора» («Братья Карамазовы», 1879–1880) идеи и композиции «Динария кесаря» Тициана (ок. 1516. Дрезденская галерея, Германия). Тициановская картина рассматривается в качестве визуального эквивалента художественного и религиозно-философского мышления Достоевского. Анализируются поэтика встречи, диалог о природе человека, идеал «положительно прекрасного человека», христианский гуманизм, кенотический образ Христа, метод духовного реализма, поэтика «большого времени» (М. Бахтин). Исследуются примеры обращения Достоевского к опыту европейской живописи эпохи Возрождения (гениальным образцам христианского гуманизма) как продолжение гоголевской традиции решения проблемы христианского искусства.

Ключевые слова: *проблема христианского искусства, роман Достоевского «Братья Карамазовы» (глава «Великий инквизитор»), европейская живопись, «Динарий кесаря» Тициана, идеал «положительно прекрасного человека», христианский гуманизм, кенотический образ Христа, метод духовного реализма, поэтика «большого времени» (М. Бахтин).*

**TIZIANO'S «DENARIUS OF CAESAR» AND F.M. DOSTOEVSKY'S
«THE GRAND INQUISITOR»: ON THE PROBLEM OF CHRISTIAN ART**

A.A. MEDVEDEV

Tyumen State University, Tyumen, E-mail: amedv1@yandex.ru

In the article Fyodor Dostoevsky's perception of the European religious paintings is considered in the context of the problem «Dostoevsky and Christian art». The author is especially interested in the ekphrastic expressions of the idea and composition of «Denarius of Caesar» («The Tribute Money») by Tiziano Vecellio (ca. 1516. Dresden Gallery, Germany) in the structure of «The Grand Inquisitor» (The novel «The Karamazov Brothers», 1879–1880). Titian's picture is considered as a visual equivalent of artistic and religious-philosophical thinking of Dostoevsky. The author analyzes poetics of meeting («poetika vstrechi»), dialogue about human essence, ideal of «positively good man», Christian humanism, a kenotic image of Christ, a method of spiritual realism, poetics of «the big time» (Mikhail Bakhtin). Continuing to solve a Gogol problem of Christian art, Dostoevsky addresses to experience of the European painting of the Renaissance, the ingenious samples of which attract its Christian humanism.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. (госконтракт № П730 от 12 августа 2009 г.).

Key words: *Problem of Christian art, the novel «The Brothers Karamazov» by Dostoevsky (The chapter «The Grand Inquisitor»), the European painting, Tiziano's «Denarius of Caesar» («The Tribute Money»), ideal of «positively good man», Christian humanism, a kenotic image of Christ, a method of spiritual realism, poetics of «the big time» (Mikhail Bakhtin).*

Искусство как «незримая ступень к христианству»

Впервые проблему христианского искусства в России актуализировал Н.В. Гоголь в книге, которая сама представляет собой попытку христианского искусства, – «Выбранные места из переписки с друзьями» (1845). Размышляя о театре, Гоголь подчеркивал, что он не обязательно является грешным, языческим искусством, но может выполнять и христианскую миссию. В качестве аргумента Гоголь привел не только духовные пьесы митрополита Димитрия Ростовского (прославлен в лике святых в 1757 г.), но и «все совершеннейшие драматические произведения всех веков и народов», называя, в частности, имена Мольера и Шекспира. Театр, по Гоголю, должен быть обращен к «своему высшему назначению» – возбуждать не низменные страсти, а высокие чувства, духовно возвышая человека, помогая ему «встретиться прямо со Христом». Искусство, таким образом, становится посредником между христианством и мирской жизнью человека, которому «далеко до небесных истин христианства»: «Он их испугается, как мрачного монастыря, если не подставишь ему незримые ступени к христианству, если не возведешь его на некоторое высшее место, откуда ему станет видней весь необъятный кругозор христианства и понятней то же самое, что прежде было вовсе недоступно»¹.

К.В. Мочульский отмечал, что гоголевские мысли «о роли христианского искусства, об устройении общества на почве церковной соборности и преображении мира путем внутреннего впечатления человека были целиком усвоены Достоевским»². Уже в 1846 г. Достоевский выразил свое представление о святости искусства: «...работа для Святого Искусства, работа святая, чистая, в простоте сердца, которое еще никогда так не дрожало и не двигалось у меня, как теперь перед всеми новыми образами, которые создаются в душе моей»³. В письме к А.Е. Врангелю от 13 апреля 1856 г. Достоевский упоминает о своей «серьезной» статье «Письма об искусстве», которой он хочет вернуться в литературу после каторги: «Статья моя – плод десятилетних обдумываний. Всю ее до последнего слова я обдумал еще в Омске. Это собственно о назначении христианства в искусстве» (281, 229). Замысел этой статьи, о котором Достоевский писал брату 9 ноября 1856 г., остался неосуществленным: «Я думаю, я бы сказал, кое-что даже и замечательного об искусстве, вся статья в голове моей и на бумаге в виде заметок, но роман мой влек меня к себе» (281, 246).

Проблему христианского искусства Достоевский по сути стремился решить всем своим творчеством: в христоликих Соне, Мышкине, Тихоне, страннике Макаре, достигая этого разрешения в образах своего последнего романа – старца Зосимы, Алеши Карамазова и Христа (глава «Великий инквизитор»). Впервые как личную художественную задачу Достоевский поставил проблему христианского искусства в романе «Идиот» (1867–1868), целью которого стало изображение «*вполне прекрасного*», «*положительно прекрасного человека*» (282, 241, 251). Видя в этом продолжение гоголевской традиции, Мочульский считал, что разре-

шить проблему христианского искусства в литературе невозможно в принципе, так как эта проблема выходит за грани искусства в религиозное творчество: «Изображение “положительно прекрасного человека” – задача непомерная. Искусство может приблизиться к ней, но не разрешить ее, ибо прекрасный человек – святой. Святость – не литературная тема. Чтоб создать образ святого, нужно самому быть святым. Святость – чудо; писатель не может быть чудотворцем. Свят один Христос, но роман о Христе невозможен. Достоевский сталкивается с проблемой религиозного искусства, замучившей несчастного Гоголя»⁴. Однако, на наш взгляд, такое разведение искусства и христианства ведет к поляризации «святой» церкви и «грешной» культуры и не создает столь необходимый в России срединный, «царский путь», сочетающий пути творчества и христианства, культуры и церкви.

Гоголевскую традицию христианского искусства Достоевский продолжил в своих романах, ведущих читателя «незримыми ступенями» ко Христу. Важнейшим в решении проблемы христианского искусства в творчестве Достоевского стал опыт созерцания и переживания им европейской религиозной живописи, отразившийся в его романах.

«Страна святых чудес»

Первые путешествия Достоевского в Европу в 1862 и 1863 гг. не способствовали открытию «страны святых чудес», «чудес старого Божьего мира» (13, 377). Концепция почвенничества определила негативную оценку Достоевским Европы как погибнувшей цивилизации. Показательно, что в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) не упоминается ни один памятник искусства, ни одна церковь, ни один пейзаж⁵. В 1868 г., будучи во Флоренции, где создавался роман «Идиот», Достоевский в письме к А.Н. Майкову от 11 декабря сетовал, что в 1863 г. он многого не увидел, называя, в частности, рафаэлевскую «Мадонну в кресле» (Madonna della Sedia, Галерея Питти): «А какие драгоценности в галереях! Боже, я просмотрел «Мадонну в креслах» в 63-м году, смотрел неделю и только теперь увидел. Но и кроме нее сколько божественного» (282, 333).

Переломным в открытии писателем европейской живописи стал 1867 г., когда чета Достоевских уезжает в Европу на четыре года (1867–1871). За этот период им были созданы два романа «Пятикнижья» – «Идиот» (1867–1868) и «Бесы» (1870–1871). Между этими романами, зимой 1869/70 г. в Дрездене, возникает замысел эпопеи «Атеизм» («Житие великого грешника»), которая задумывалась писателем как цель всей жизни, «синтез» «художественной и поэтической идей». Этот замысел, оставшийся нереализованным, отразился в последующих трех романах Достоевского, особенно в «Братьях Карамазовых».

«Уединенное» четырехлетнее пребывание за границей имело, по словам А.Г. Достоевской, плодотворное влияние на развитие в Достоевском христианских мыслей и чувств: «он стал мягче, добрее и снисходительнее к людям. Привычная ему строптивость и нетерпеливость почти совершенно исчезли»⁶. А.Г. Достоевская соглашается с мнением Н.Н. Страхова, убежденного, что годы пребывания в Европе были «лучшим временем» жизни Достоевского, принесшим «ему всего больше глубоких и чистых мыслей и чувств»: «именно за границей ... в нем совершилось особенное раскрытие того христианского духа, кото-

рый всегда жил в нем. <...> Он стал беспрестанно сводить разговор на религиозные темы. Мало того: он переменялся в обращении, получившем большую мягкость и впадавшем иногда в полную кротость. Даже черты лица его носили след этого настроения, и на губах появлялась нежная улыбка... Лучшие христианские чувства, очевидно, жили в нем, те чувства, которые все чаще и яснее выражались в его сочинениях. Таким он вернулся из-за границы»⁷.

Во время пребывания за границей Достоевский посетил знаменитые картинные галереи Дрездена, Базеля, Флоренции, Болоньи. По признаниям самого Достоевского и по свидетельству А.Г. Достоевской, в западно-европейской живописи выше всего он ценил образы Христа, Богородицы («Сикстинская Мадонна» и «Мадонна в кресле» Рафаэля, «Динарий кесаря» Тициана, «Мертвый Христос» и «Мадонна бургомистра Якоба Мейера» Гольбейна, «Святая ночь» Корреджо, «Мария с Младенцем» Мурильо), святых («Св. Цецилия» и «Иоанн Креститель в пустыне» Рафаэля, «Кающаяся Магдалина» Батони) и пейзажную живопись («Ацис и Галатея» Лоррена, «Охота» Рюисдала)⁸.

Впечатления от европейской живописи входят в ткань романов Достоевского, начиная с «вкраплений» в «Преступлении и наказании» («Сикстинская Мадонна» Рафаэля и «Св. Агата» С. дель Пьомбо), но наиболее мощное звучание европейская живопись приобретает в романах «Идиот» («Noli me tangere», «Сикстинская Мадонна», «Христос во гробе» Гольбейна)⁹, «Бесы», «Подросток» («Морской пейзаж с Ацисом и Галатеей» К. Лоррена) и «Братья Карамазовы» («Динарий кесаря» Тициана, «Св. Цецилия» Рафаэля), достигая в них наибольшего экфрастического, иконологического значения¹⁰.

«Кесарево кесарю, а Божие Богу»:

поэтика встречи и диалог о человеке у Тициана и Достоевского

По воспоминаниям А.Г. Достоевской, писатель «чрезвычайно высоко ценил талант Тициана, в особенности его знаменитую картину: «Der Zinsgroschen», «Христос с монетой»¹¹, и подолгу стоял, не отводя глаз от этого гениального изображения Спасителя»¹². В своем дневнике она записала, что Достоевский приравнивал тициановскую картину к «Сикстинской Мадонне» Рафаэля¹³, которую ставил в живописи выше всего и признавал «за высочайшее проявление человеческого гения»¹⁴.

Тициан изобразил евангельский сюжет искушения Христа фарисеем, пытавшимся «уловить Его в словах» и спровоцировать конфликт между Христом и римским императором. На лукавый вопрос фарисея «разрешительно ли давать подать кесарю или нет?» Христос дает ответ, которому все «дивились»: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 15–26; Мк. 12, 17; Лк. 20, 25). Эту идею Тициан выражает в картине предельной антитезой Христа и фарисея (Бога и кесаря, святости и греха, добра и зла), строя композицию на контрасте света и тьмы, верха и низа.

Духовная победа Христа у Тициана явлена красотой всего Его образа. Фигура Христа, пространственно занимающая центральную часть картины, дана выше фарисея и почти в анфас. Фигура же последнего «срезана» рамой, лицо дано в профиль. Сияющий образ Христа еще более усиливает падающий на Него

свет, фарисей же находится в тени. Ярко-розовый хитон Христа выражает жертвенную любовь, а синий гиматий – Его божественную природу. Весь облик Спасителя исполнен красоты в лике и грации движений. В повороте головы, обращенной к фарисею, проявляется одухотворенная и благородная сдержанность. Фарисей, вплотную подошедший к Христу и жадно впившийся в Него хищным ястребиным взором (нос с горбинкой), воплощает низменное начало грубости, вульгарности и коварства. В отличие от смуглого, затемненного тенью и данного в профиль лица фарисея, одухотворенный, внутренне созерцательный лик Христа открыт, светел и спокоен.

Не менее выразительны и жесты. Светлая и нежная кисть Спасителя контрастирует со смуглой и мускулистой рукой фарисея. Тонкие удлиненные пальцы Христа, указывающие на динарий, не прикасаются к нему, что подчеркивает божественную природу Его личности. Смуглая же рука фарисея крепко держит монету. Преобладание материального начала в его образе акцентировано и драгоценной серьгой в ухе. При всем нравственном превосходстве Христа в Его взгляде отсутствует презрение к фарисею, что еще более возвышает Его образ, выявляет Его духовную красоту.

Идея и композиция «Динария кесаря» воплотились в поэтике ключевой для романа «Братья Карамазовы» главы «Великий инквизитор». И хотя тициановская картина не описывается в тексте напрямую (как, например, полотно Гольбейна в «Идиоте» и Лоррена в «Подростке»), она претворяется в саму поэтику произведения, формирует его внутреннюю структуру.

Связь с «Динарием кесаря» наблюдается в тексте уже на сюжетном уровне. Фарисей, искушающий Христа перед римской властью, соотносим с инквизитором, который, будучи на стороне «страшного и умного духа», искушавшего Христа в пустыне хлебом, чудом и властью (Мф. 4, 2–4; Лк. 4, 2–4), вновь пытается рационально уловить Его «чудом, тайной и авторитетом» (14, 234).

Как и картина Тициана, «поэма» Ивана Карамазова строится на принципе «границы», «порога» (М.М. Бахтин), встречи и диалога идейных полюсов. Спор о *природе человека* разворачивается в предельном столкновении «Богочеловека» и «человекобога», Христа и антихриста.

Передавая это столкновение, Достоевский по-тициановски освещает сцену встречи инквизитора и Христа, которая происходит темной ночью, «среди глубокого мрака», в «тесной и мрачной сводчатой тюрьме», освещенной светильником (14, 227–228). Взгляд инквизитора, мучительно ждущего от Христа ответа, напоминает взор тициановского фарисея: инквизитор «долго ... всматривается в лицо Его..., ...ни на мгновение не отрываясь взглядом от своего пленника» (14, 228).

Как и у Тициана, духовная победа у Достоевского – за Христом. «Поэма» Ивана, по словам Алеши, «есть хвала Иисусу» (14, 237). Отвергая искушения, Христос утверждает первичность *духовной природы* человека, в основе которой – христианский дар свободы, «свободная любовь человека» к Богу (14, 232). Духовная победа Христа выражается Его тихим поцелуем «врага» («любите врагов ваших» (Мф. 5, 44; Лк. 6, 27)), поцелуем страдающей любви: в ошибающемся, но страдающем за людей инквизиторе Спаситель видит образ Божий. *Равноправный* диалог Богочеловека и Человека завершается *встречей*: и хотя идейно инквизи-

тор остается на стороне искусителя, сердце его «горит» любовью Христовой¹⁹, и преображенный ею он отпускает Пленника из темницы (14, 239).

«Кротость, величие, страдание...»: Христос Тициана и Достоевского

Тициановский образ Спасителя явился для Достоевского одним из воплощений искомого «благообразия». В Его лице писатель увидел «удивительную кротость, величие, страдание...»¹⁶. Именно эти черты становятся сущностными в образе Христа в «Великом инквизиторе», его ключевыми концептами. Ему приписаны кротость (14, 229, 234), «неизмеримое сострадание», «безмерное милосердие», кенотическое снисхождение «к мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному» народу (14, 226).

Жертвенное, краткое страдание Христа усиливается мотивами тишины, молчания, незаметности: «Он *молча* [здесь и далее в цитатах курсив мой. – А. М.] проходит среди них с *тихой* улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в Его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей Его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью»¹⁷; «Он появился *тихо, незаметно*» (14, 226–227). В излучающем тихую кротость лице Спасителя, как и в лице тициановского Христа, отсутствует презрение, что также выражается исихастскими мотивами молчания и тихости: «Ты смотришь на меня кротко и *не удостоиваешь меня даже негодования*»; «И что Ты *молча* и проникновенно глядишь на меня кроткими глазами Своими?»; «узник всё время слушал его проникновенно и *тихо*, смотря ему прямо в глаза и, видимо, *не желая ничего возражать*» (14, 229, 234, 239).

Христос Достоевского предстает не Судьей Второго Пришествия «во всей славе небесной»¹⁸, а в «образе человеческом» (14, 226), в котором проступает не только тициановский Спаситель, но и проникновенный лик рублевского Спаса – русский идеал кенотического Христа (Царь Небесный «в рабском виде» из знаменитого стихотворения Тютчева, которое цитирует Иван) – не строгого византийского Пантократора, а милующего, кроткого и смиренного Богочеловека.

«Мессия, обетованный миру Спаситель»:

поэтика «большого времени» у Тициана и Достоевского

Тициановский «Динарий кесаря» значим для Достоевского и с точки зрения художественного метода писателя, его духовного реализма. В 1873 г. картина Н.Н. Ге «Тайная вечеря» (1863, масло, холст, 283×382 см. С.-Петербург, Гос. Русский музей) вызвала у Достоевского («Дневник писателя») размышления об изображении в живописи современной («текущей») и исторической действительности. Достоевский утверждал, что «историческую правду» можно изобразить только «с прибавкою всего последующего его развития, еще и не происходившего в тот именно исторический момент, в котором художник старается вообразить лицо или событие»: «сущность исторического события и не может быть представлена у художника точь-в-точь так, как оно, может быть, совершалось в действительности». При этом, полемизируя с эстетикой реализма, Достоевский призывал не бояться «идеальничать» в живописи, потому что человек воспринимает природу так, «как отражается она в его идее, пройдя

через его чувства»: «Идеал ведь тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (21, 76–77).

Достоевский критикует «Тайную вечерю» Ге за отсутствие историко-культурной перспективы в изображении Христа, за сведение Евангелия к «жанру» (бытовой живописи) – «текущей» действительности. По его мнению, художник дал «обыкновенную ссору весьма обыкновенных людей», «но не того Христа, которого мы знаем»: «К Учителю бросились его друзья утешать его; но спрашивается: где же и причем тут последовавшие восемнадцать веков христианства? Как можно, чтоб из этой обыкновенной ссоры таких обыкновенных людей, как у г-на Ге, собравшихся поужинать, произошло нечто столь колоссальное? <...> событие это не могло так произойти: тут же всё происходит совсем несоизмеренно и непропорционально будущему» (21, 76). В.В. Тимофеева приводит еще более выразительные слова писателя по этому поводу: «Где же тут восемнадцать веков христианства? Где идея, вдохновлявшая столько народов, столько умов и сердец? Где же Мессия, обетованный миру Спаситель, – где же Христос?..»¹⁹.

Бытовой интерпретации евангельского сюжета в картине Ге Достоевский противопоставил тициановский лик Спасителя как образец воплощения «исторической правды»: «Тициан, по крайней мере, придал бы этому Учителю хоть то лицо, с которым изобразил его в известной картине своей “Кесарево кесареви”; тогда многое бы стало тотчас понятно» (21, 76–77). Исходя из эстетических установок Достоевского в отношении религиозной живописи, можно сказать, что в тициановском Христе Достоевский увидел всю последующую христианскую традицию, в которой раскрылась духовная глубина Евангелия, – «восемнадцать веков христианства», «идея, вдохновлявшая столько народов, столько умов и сердец», «Мессия, обетованный миру Спаситель».

В осмыслении Достоевским «Тайной вечера» Ге и тициановской картины проступает принцип, который позднее М.М. Бахтин обозначил историко-культурной категорией «большое время»²⁰. Этот принцип, отмеченный Достоевским у Тициана, стал основой поэтики «большого времени» в «Великом инквизиторе». Испытание Христа в пустыне (Мф. 4, 3–10) раскрывается Достоевским в перспективе второго пришествия Христа в испанской Севилье XVI в. (диалог Христа и инквизитора) и России XIX в. (диалог Ивана и Алеши). Историко-культурная перспектива (прошлое, настоящее и «вся будущая история мира») особенно проявляется в словах инквизитора о трех искушениях Христа – «трех колоссальных мировых идеях» (292, 84): «в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле. Тогда это не могло быть еще так видно, ибо будущее было неведомо, но теперь, когда прошло пятнадцать веков, мы видим, что всё в этих трех вопросах до того угадано и предсказано и до того оправдалось, что прибавить к ним или убавить от них ничего нельзя более» (14, 230). Сам жанр «поэмы» Достоевский также вписывает в литературный контекст «большого времени», упоминая европейскую литературную традицию обращения к мистическим явлениям: «Божественную Комедию» Данте, средневековые французские мистерии, эпизод «Милосердный суд Пресвятой и Всемиловитой девы

Марии» («Le bon jugement de la tres sainte et gracieuse Vierge Marie») из романа В. Гюго «Собор Парижской Богоматери», ветхозаветные мистерии в допетровской Руси, апокриф «Хождение Богородицы по мукам».

Таким образом, «Динарий кесаря» Тициана следует признать одним из важнейших источников, повлиявших на знаменитую «поэму» Ивана Карамазова. Идея и композиция «Динария кесаря» экфрастически воплотились в поэтике «Великого инквизитора», формируя эту главу как композиционный, смыслообразующий центр романа и являясь ключом к нему. Внутренне экфрастическая ситуация сакрализирует образы главных героев, переводя их из земного плана в духовный, выполняет духовную функцию, раскрывая метафизическую природу человека.

Тициановская картина выступает визуальным эквивалентом художественного и религиозно-философского мышления Достоевского (поэтика встречи, диалог о природе человека, христианский гуманизм, кенотический образ Христа, духовный реализм, «большое время»). Написанная в духе Достоевского – в духе постановки «последних вопросов» и столкновения религиозных и философских «пределов» – картина Тициана буквально воплощает видение Достоевским мира и человека.

Что касается современной Достоевскому русской живописи, то в ней он не увидел подобных европейским образцам произведений христианского искусства с мощным «*нравственным центром*» (26, 90). Несмотря на православную веру писателя, мы не встретим в его романах подробного описания икон, подобного экфрасису западно-европейской живописи. Икона для Достоевского – «предмет» не эстетического созерцания, а благоговейного почитания, неотъемлемый признак православного благочестия²¹. Как эстетический феномен русская икона была открыта лишь в начале XX в. (так, «Троица» Рублева расчищена в 1904–1905 гг.). Поэтому, упоминая иконы в своих произведениях, Достоевский ограничивается указанием на то, кто на ней изображен (Христос, Богоматерь, святой), и описанием оклада. Ему важна не эстетическая сторона, а те переживания, которые икона вызывает у молящегося: «Память слез и умиленья / В вечность глянувшей души...»²². Эти строки из понравившегося Достоевскому стихотворения Ап. Майкова «У часовни» (1868)²³, как и слова И.В. Киреевского о чудотворной иконе («место встречи между Творцом и людьми»²⁴), наиболее точно выражают отношение писателя к иконе. Писатель отмечал в ней преобладание жанровой живописи (передвижники), основывающейся на принципах натурализма и социализма. Достоевскому не хватало в ней метафизичности, поэтому чаще всего он относился к ней критически.

Продолжая гоголевскую традицию в решении проблемы христианского искусства, Достоевский обращается к опыту европейской живописи эпохи Возрождения, гениальные образцы которой притягивают его *христианским гуманизмом* – слиянием античных представлений о человеке (идеальные эллинские формы) и глубочайшего христианского духа (жертвенная любовь). Возникшие в результате этого слияния глубоко человеческие образы Христа, Богоматери и святых открыли *человеческое* в Боге и *божественное* в человеке. Продолжая этот опыт христианской живописи в своем творчестве, Достоевский раскрывает нам эту истину, доказывая бытие Божие через открытие в человеке образа Божия:

«Духовные дали открываются во внутреннем имманентном движении. В человеке и через человека постигается Бог. <...> Он раскрывает Христа в глубине человека, через страдальческий путь человека, через свободу»²⁵.

Примечания

¹ Гоголь Н.В. О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности (письмо к гр. А.П. Т.....му) // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. в 14 т. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 8. С. 268–269.

² Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 304.

³ Достоевский Ф.М. Письмо М.М. Достоевскому от 26 ноября 1846 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1985. Т. 28. Ч. 1. С. 134. Далее ссылки на тексты Достоевского даются по этому изданию с указанием в скобках номера тома и страницы.

⁴ Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Указ. соч. С. 390.

⁵ Там же. С. 331.

⁶ Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Худож. лит., 1981. С. 210.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 160.

⁹ Европейская живопись в романе «Идиот» («Сикстинская Мадонна» Рафаэля, «Христос и дети» Фландрена, «Noli me tangere», «Мертвый Христос» Гольбейна) с точки зрения европейского гуманизма и проблемы христианского искусства рассмотрена нами в статье: Медведев А.А. Достоевский и европейский гуманизм в философской критике русской эмиграции (Бердяев, Франк, Федотов, Мочульский) // Pour D. Nourry: Ouvrage Collectif littérature de l'émigration: мат-лы Междунар. науч. семинара «La littérature de l'émigration russe: vers une «écriture européenne»?» (Institut européen Est-Ouest, Lyon, ENS LSH, 6 mai 2008) [Электронный ресурс]. Site de l'Institut européen Est-Ouest (Лион, Франция). URL: <http://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article300#T006>

¹⁰ Европейская живопись в творчестве Достоевского впервые наиболее целостно освещена в книге: Боград Г.Л. Произведения изобразительного искусства в творчестве Ф.М. Достоевского. New York: Слово-Word, 1998. С. 5–45 (Bograd G. The Works of Art in the books of F.M. Dostoevski. New York: Слово-Word, 1998. P. 65–105).

¹¹ Тициан Вечеллио. Динарий кесаря (Der Zinsgroschen). Ок. 1516, масло, дерево, 79×70,5 см. Дрезден, Картинная галерея. Gal. Nr. 169. Достоевский именовал картину евангельскими словами Христа «Кесарево кесареви» (21, 77). Электронная репродукция: Fil:Tizian_014.jpg. URL: http://da.wikipedia.org/wiki/Fil:Tizian_014.jpg

¹² Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 160.

¹³ Достоевская А.Г. Дневник 1867 г. М.: Наука, 1993. С. 12.

¹⁴ Достоевская А.Г. Воспоминания. С. 158–160.

¹⁵ Горящие сердца Луки и Клеопы при встрече с воскресшим Христом по дороге в Эммаус – главное свидетельство Его присутствия: «И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» (Лк. 24, 32).

¹⁶ Достоевская А.Г. Дневник 1867 г. С. 12.

¹⁷ Образ восходит к стихотворению Г. Гейне «Мир» (Frieden) из «Первого круга» цикла «Северное море» (1826): «Пламенно-яркое сердце, / Озаря и грея, / Струило лучи благодати / И

кроткий, любящий свет свой / По суше и морю. <...> / Встречали друг-друга взаимною жаждою мира, / И в трепете сладком самоотрицанья, / Целовали друг-друга в чело / И глядели в лазурную высь / На яркое солнце, Спасителя сердце, / Радостно лившее алую кровь / В примиренье людей, / И, трижды блаженны, они повторяли: / «Хвала Иисусу во веки!»» (Гейне Г. Мир / пер. М.В. Прахова // Гражданин. Журнал политический и литературный: сб. в 2 ч. СПб., 1872. Ч. 1. С. 158–159). Достоевский был знаком с этим стихотворением именно в этой публикации. Гейневский образ жертвенного Христа Достоевский упоминает в «Подростке» (13, 379).

¹⁸ Ср.: «грядущий на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24, 30), «во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16, 27).

¹⁹ Тимофеева В.В. (Починковская О.) Год работы с знаменитым писателем (Посвящается памяти Ф.М. Достоевского) // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников в 2 т. М.: Худож. лит., 1964. Т. 2. С. 131.

²⁰ Бахтин исходил из того, что созреваемые веками произведения литературы раскрывают свои потенциальные смысловые глубины, обновляются, обогащаются новыми значениями в историко-культурных контекстах, перерастают то, чем они были в эпоху своего создания: «Смысловые явления могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных контекстах последующих эпох» (Бахтин М.М. <Ответ на вопрос редакции «Нового мира»> // Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 т. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 453–455). Эту историко-культурную категорию Бахтин применил в своей книге о Достоевском, где раскрыл в «большом времени» тот многовековой художественный и философский опыт, который вобрал в себя роман Достоевского, что придало ему смысловую неисчерпаемую полноту жизни в будущем. Традицию бахтинской историко-культурной оптики «большого времени» продолжил С.С. Аверинцев, который говорил о большей точности и объективности историко-культурного подхода, нежели эмпирико-исторического, кажущегося объективным (Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Аверинцев С.С. Другой Рим. Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 316).

²¹ Лепяхин В. Икона в русской художественной литературе. Икона и иконопочитание, иконопись и иконописцы. М.: Отчий дом, 2002. С. 320.

²² Майков А.Н. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1984. Т. 1. С. 200–201.

²³ Знаменательно для «всемирной отзывчивости» Достоевского, что он восхищается этим стихотворением об иконе в том же письме к А.Н. Майкову от 11 (23) декабря 1868 г., где восторгается и рафаэлевской «Мадонной в кресле» (282, 333).

²⁴ Достоевский любил слова Киреевского о «тайне чудесной силы» чудотворной иконы Богородицы, вобравшей в себя молитвы скорбящих людей и струящейся этой «силой», «отражающейся от нее на верующих» (Цит. по: Лепяхин В. Икона в русской художественной литературе. С. 10–11).

²⁵ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 44.

Список литературы

- Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 1–30.
 Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Аверинцев С.С. Другой Рим. Избранные статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 315–365.

- Бахтин М.М. <Ответ на вопрос редакции «Нового мира»> // Бахтин М.М. Собр. соч. в 7 т. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 451–457.
- Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 30–60.
- Боград Г.Л. Произведения изобразительного искусства в творчестве Ф.М. Достоевского. New York: Слово-Word, 1998. С. 5–45.
- Гейне Г. Мир / пер. М.В. Прахова // Гражданин. Журнал политический и литературный: сб. в 2 ч. СПб., 1872. Ч. 1. С. 158–159.
- Гоголь Н.В. О театре, об одностороннем взгляде на театр и вообще об односторонности: (Письмо к гр. А.П. Т....му) // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. в 14 т. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 8. С. 267–277.
- Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Худож. лит., 1981. 518 с.
- Достоевская А.Г. Дневник 1867 г. М.: Наука, 1993. 452 с.
- Лепяхин В. Икона в русской художественной литературе. Икона и иконопочитание, иконопись и иконописцы. М.: Отчий дом, 2002. 735 с.
- Майков А.Н. Сочинения в 2 т. М.: Правда, 1984. Т. 1. С. 200–201.
- Медведев А.А. Достоевский и европейский гуманизм в философской критике русской эмиграции (Бердяев, Франк, Федотов, Мочульский) // Pour D. Nourry: Ouvrage Collectif littérature de l'émigration: мат-лы Междунар. науч. семинара «La littérature de l'émigration russe: vers une "écriture européenne"» (Institut européen Est-Ouest, Lyon, ENS LSH, 6 mai 2008) [Электронный ресурс]. Site de l'Institut européen Est-Ouest (Лион, Франция). URL: <http://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article300#T006>
- Мочульский К.В. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 219–562.
- Тимофеева В.В. (Починковская О.) Год работы с знаменитым писателем (Посвящается памяти Ф.М. Достоевского) // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в 2 т. М.: Худож. лит., 1964. Т. 2. С. 124–184.

References

- Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 tomakh* [Dostoevsky, F.M. Complete Works in 30 vol.], Leningrad: Nauka, 1972–1990, vol. 1–30.
- Averintsev, S.S. *Vizantiya i Rus': dva tipa dukhovnosti* [Bizantia and Rus: two types of spirituality] // Averintsev, S.S. *Drugoy Rim. Izbrannye stat'i* [Another Rome. Selected articles], St.-Peterburg: Amfora, 2005, pp. 315–365.
- Bakhtin, M.M. *Otvét na vopros redaktsii «Novogo mira»* [The answer to the question of the «New World» editors], *Sobranie sochineniy v 7 t., Russkie slovari; Yazyki slavyanskoj kul'tury, t.6* [Complete Works in 7 vol., Russian dictionaries; Languages of the Slavik Culture, vol.6], Moscow, 2002, vol. 6, pp. 451–457.
- Berdyayev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevskiy's World View]. *Russkie emigranty o Dostoevskom* [Russian emigrants about Dostoevsky], St.-Peterburg: Andreev i synov'ya, 1994, pp. 30–60.
- Bograd, G.L. *Proizvedeniya izobrazitel'nogo iskusstva v tvorchestve F.M. Dostoevskogo* [The Works of Art in F.M. Dostoevskiy's Works], New York: Word, 1998, pp. 65–105.
- Geyne, G. *Mir* [World], in *Grazhdanin. Zhurnal politicheskij i literaturnyy sbornik v 2-kh chastyakh* [The Journal of Politics and Literature], St.-Peterburg, 1872, vol. 1, pp. 158–159.
- Gogol', N.V. *O teatre, ob odnostoronnem vzglyade na teatr i voobshche ob odnostoronnosti: (Pis'mo k gr. A.P. T....mu)* [On theatre, single view on theatre and in general about one-sidedness].

Polnoe sobranie sochineniy v 14 t. [Complete works in 14 volumes], Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1952, vol. 8, pp. 267–277.

Dostoevskaya, A.G. *Vospominaniya* [Memoirs], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1981, 518 pp.

Dostoevskaya, A.G. *Dnevnik 1867 g.* [Diary of 1867], Moscow: Nauka, 1993, 452 p.

Lepakhin, V. *Ikona v russkoy khudozhestvennoy literature. Ikona i ikonopochitanie, ikonopis' i ikonopistsy* [Icon in Russian fiction. An icon and honouring of icons, an iconography and icon painters], Moscow: Otchiy dom, 2002, 735 pp.

Maykov, A.N. *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vol.], Moscow: Pravda, 1984, vol. 1, pp. 200–201.

Medvedev, A.A. *Dostoevskiy i evropeyskiy gumanizm v filosofskoy kritike russkoy emigratsii (Berdyayev, Frank, Fedotov, Mochul'skiy)* [Dostoevskiy and European Humanism in philosophical criticism of Russian emigration (*Berdyayev, Frank, Fedotov, Mochul'skiy*)], in *Materialy Mezhdunarodnogo nauchnogo seminara «La litterature de l'emigration russe: vers une «écriture europeenne?»»* (Institut europeen Est-Ouest, Lyon, ENS LSH, 6 mai 2008) [Elektronniy resurs]. Site de l'Institut europeen Est-Ouest (Lyon, Franciya). URL: <http://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article300#T006>

Mochul'skiy, K.V. *Dostoevskiy. Zhizn' i tvorchestvo* [Dostoevskiy: Life and Works], in *Gogol' Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Soloviev. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, pp. 219–562.

Timofeeva, V.V. (Pochinkovskaya, O.) *God raboty s znamenitym pisatelem (Posvyashchaetsya pamyati F.M. Dostoevskogo)* [A Year of work with the famous writer (Devoted to F.M. Dostoevskiy)], in *F.M. Dostoevskiy v vospominaniyakh sovremennikov v 2 t.* [Dostoevskiy in memoirs of contemporaries in 2 vol.], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1964, vol. 2, pp. 124–184.

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

УДК 1/14

ББК 87.2

ИНТЕГРАЦИЯ ИЛИ СТРЕМЛЕНИЕ К ВСЕЕДИНСТВУ?

Т.Б. КУДРЯШОВА

Ивановский государственный химико-технологический университет, г. Иваново,

E-mail: kudryashovs@fromru.com

Исследуются различные модели интегративных процессов на основе универсальных критериев их соответствия внешним либо внутренним сопряжениям. Обосновывается положение о том, что опыт интеграции в образовании, науке, теории познания, эпистемологии следует расширять, но только на основе внутренних, базисных, онтологически укорененных форм, а не на основе внешних случайных форм. Обосновывается положение о том, что во многих случаях функцию «ядра» интеграционных процессов может выполнять «внутренняя форма языка познания». Показывается целесообразность обращения к моделям интеграции, построенным на генеративных принципах единого, всеединства (В.С. Соловьёва), внутренней формы языка (В. фон. Гумбольдта), теории установки (Д.Н. Узнадзе).

Ключевые слова: модели интеграции, всеединство, внутренняя форма языка познания, теория установки, целостная теория личности, образование, наука.

INTEGRATION OR STRIVINGS TO ALL-UNITY?

T.B. KUDRYASHOVA

Ivanovo State University of Chemistry and Technology, Ivanovo,

E-mail: kudryashovs@fromru.com

The author considers the integrating processes models on the base of the universal criteria of their equivalents to the external of internal connection. It is substantiated, that the integration experience in the field of education, science, philosophy must be increased only on the base of ontological inner forms. «The Inner form of cognition language» can carry out the function of substance integration processes. The most effective thing is the group of integrating models, founded on the generative principles of fundamental ideas ONE, all-unity (vseedinstvo) by V. Solovyov, Inner Form of Language by W. von Humboldt, the Theory of Attitude and Set by D.N. Uznadze.

Key words: integration Models, All-unity (vseedinstvo), Inner Form of a Cognition Language, the Theory of Attitude and Set, Education, Science.

Процессы умножения и накопления знаний в самых разных областях человеческой деятельности и возникающий в связи с этим «информационный хаос» поневоле актуализируют тенденции противоположного свойства, которые в современном языке чаще всего обозначаются термином «интеграция». Возникают «интегрированные» науки, школьные предметы, смешиваются жанры в искусстве, да и сами границы между жизнью и искусством, реальным и виртуаль-

ным становятся все прозрачнее. Слово «интеграция» стало настолько распространённым, что во многих современных толковых словарях иностранных слов оно даже не приводится. Там же, где слово есть, словарная статья поясняет, что оно происходит от лат. *integratio* – восстановление, восполнение (*integer* – целый, а потому, так или иначе, указывает на состояние связанности отдельных дифференцированных частей системы в целое). Даже подобный минимальный этимологический экскурс показывает внутреннюю противоречивость этого понятия. Ведь то, что уже было разделено и собирается в целое, скорее всего, никогда не образует то первоначальное (синкретичное) единство, из которого в свое время возникали отдельные части. То есть восстановление всегда подразумевает потери, даже при минимальном числе частей. А если последних образовалось много, то качество последующей интеграции будет еще сомнительнее. Кроме того, образовавшиеся при разделении части могут настолько «разойтись» в своих сущностных свойствах, что их интеграция может выглядеть излишне искусственной и даже насильственной.

Думается, что принцип единого, всеединства, и философский подход к основам цельного знания в соловьевской интерпретации могли бы во многом помочь нам в осмыслении перипетий интеграции. По большому счету, мы можем, с одной стороны, говорить о некоторых идеальных процессах интеграции, которые теоретически могли бы случиться и которые подлежат лишь теоретическому изучению в качестве идеальных объектов науки или философии. А с другой стороны, реальные процессы соединения разнородных знаний, видов деятельности могут давать совсем иную картину.

Как известно, В.С. Соловьёв, будучи автором одного из самых уравновешенных вариантов концепции всеединства, довольно резко противопоставлял *идеальное* и *реальное* всеединство. Последнее, как он по-платоновски считал, является искажением первообраза. Иллюстрацией к этому могут, например, служить многие эпизоды из «Трех разговоров», где он показывает, что реальное всеединство никогда не сможет вместить в себя полноты идеального, оно всегда будет являться его умалением или извращением. На примере деятельности камергера Деларю (героя стихотворения А.К. Толстого «Великодушие смягчает сердца») он наглядно демонстрирует, как попытки навязать реальному всеединству несвойственную ему меру абсолютного могут привести к эффекту инверсии, когда «белое» переходит в «черное»¹. Это стихотворение стало удачной иллюстрацией, помещенной в основной текст соловьевской работы, а именно, иллюстрацией того, что стремление «вместить в твёрдое всеединство несвойственную ему меру», то есть попытки «осуществить его как усовершенствованное всеединство», с неизбежностью приводит к «черному всеединству» как синтезу полноты отрицательных начал, как к «пародии на органический синтез»².

К сожалению, с такого рода «пародиями» мы встречаемся на каждом шагу. Нередко они связаны с попытками реализации интеграционных процессов в самых разных сферах деятельности. Не является исключением в этом отношении и образование. Всем известны проблемы, с которыми сталкиваются преподаватели курсов «Концепции современного естествознания». Теперь эти проблемы, в связи с грядущими реформами и введением курсов «Естествознание», затро-

нут и школу. Они связаны с тем, что на протяжении столетий формировались области культуры, отдельные науки, отдельные области знания, специфические языки множества естественных и гуманитарных наук. Большинство разработчиков программ и преподавателей, поставив задачу объединения отдельных дисциплин, ориентируются лишь на их актуальное состояние, когда в действительности специфика каждого из языков науки и вида деятельности существенно различна. Более того, авторы некоторых учебных пособий собираются интегрировать не только отдельные науки, но и научное знание с религиозным, причем именно в том состоянии, в каком они находятся в настоящий момент. Поэтому попытки создания интегративных курсов, когда под названием одного учебного предмета объединяются два или более в целях представления знаний не только полно и объемно, но цельно, интересно и всесторонне, сталкиваются с существенными трудностями.

О подобного рода экспериментах писал еще В.С. Соловьёв, проанализировав, в частности, учебник «практической логики» И.С. Боровского, изданный в 1881 году в Санкт-Петербурге. Как отмечает Соловьёв в своей рецензии, основной дидактической целью автора учебника было «сближение преподавания логики с преподаванием словесности», «оживление логических положений примерами из изящной литературы»³. Но сама эта цель, пишет философ, вряд ли может опираться на какие-либо объективные основания, так как «между логикой и изящной словесностью не существует никакой особенной и специальной связи, в силу которой было бы удобнее и разумнее иллюстрировать логику примерами из художественной литературы, а не из какой-либо другой области человеческого духа»⁴. Наоборот, примеры из точных наук были бы здесь более целесообразными, поскольку для художника забота о логической форме не является существенной целью его творчества. В связи с этим обращение к поэтическим образцам, как примерам логических форм и законов, выдвигает на первый план те стороны художественных образов, которые по их собственному смыслу не должны быть заметны. И такое несоответствие дидактической задачи и художественной идеи влечет за собой неверное толкование смысла поэтических образов, приводит к несообразностям, доходящим до комизма. Соловьёв приводит несколько примеров из учебника. В частности, в разделе об умозаключении автор упоминаемого им учебного пособия в качестве примера «поспешности при составлении умозаключений» ссылается на стихотворную строфу из «Евгения Онегина»: «Вот мой Онегин на свободе; \ Острижен по последней моде; \ Как денди лондонский одет; \ И наконец увидел свет. \ Он по-французски совершенно \ Мог изъясняться и писал; \ Легко мазурку танцевал, \ И кланялся непринужденно: \ Чего ж вам боле? Свет решил, \ Что он умен и очень мил».

Как видим, в данном случае попытка решить методическую проблему повышения наглядности и улучшения понимания на самом деле может привести к серьезной путанице и полному отсутствию понимания специфики как языков, основанных на формальной логике, так и языков, опирающихся на художественный образ. Подобный подход может поставить еще большие барьеры воспитанию, например, любви к литературе. К сожалению, и в современных учебниках можно найти подобное соединение того, что по своей сути противится объеди-

нению. Безусловно, объединение естественных наук под названием «Концепции современного естествознания» или «Естествознание» априори осуществляется с меньшими «поспешностями». Однако и здесь вместо ожидаемого представления о единстве мира, несмотря на многообразие способов его изучения, нередко возникает «пародия на органический синтез», пародия на всезнание, что в конце концов приводит к знаниевому хаосу, ничем не отличающемуся от хаоса, возникающего при изучении отдельных предметов. И опять вместо понимания мира и жизни может возникнуть обратное – полное неумение разобраться в нагромождении знаний, мнений, поверхностных утверждений разного рода.

Однако, несмотря на неудачи при реализации интеграционных замыслов, это не означает, что от них нужно отказываться. Скорее наоборот, этот опыт следует расширять, однако *расширять на иной основе*, учитывающей, что когда-то многие науки, будучи в состоянии преднауки, были единым целым. И тогда объединяющее их начало было гораздо менее эфемерным, поскольку представляло собой общую интенцию на раскрытие тайн природы, реализующуюся как в активных формах деятельности, так и в созерцательных, как в рациональных процедурах, так и в эмоциональных переживаниях. Позднее науки как бы «разобрали на части», «разнесли по кусочкам» эту изначальную познавательную интенцию, потеряв что-то важное, свойственное этой изначальной интенции лишь в целом. Думается, что полезная сама по себе современная интеграция образовательных предметов не оправдывает себя в том случае, когда она не одухотворена этой изначальной энергией, идеей генеративизма, идеей всеединства, которая всегда подразумевает как единство, так и раздельность образующих его частей, всегда отмечая их тождественность при качественной специфичности. Бездумное, на уровне актуальных случайных внешних форм и совпадений, тотальное объединение «всего и вся» является следствием непрофессионализма, отражает стремление к идеализации и абстрагированию от реальных процессов в области собственно знания, культуросозидающей деятельности.

Особенно болезненным для образования, науки да и многих других сфер приложения интеллектуальных усилий человека стало отделение знаниевой сферы от сферы нравственной, от процессов воспитания. Еще в восемнадцатом веке от такого рода ошибок предостерегал И.-Г. Гердер, говоря, что реальный человек является еще существом незавершенным, находящимся на пути становления: «Цель нашего земного существования заключается в воспитании *гуманности*, а все низкие жизненные потребности только служат ей и должны вести к ней. Все нужно воспитывать: разумная способность должна стать разумом, тонкие чувства – искусством, влечения – благородной свободой и красотой, побудительные силы – человеколюбием»⁵. Опережая антропологические концепции философии двадцатого века (например, идеи о неспециализированности и незавершенности человека А. Гелена, «эксцентричности» Х. Плеснера⁶), Гердер указывает на самую суть, на важную причину множества неудач, постигших человечество в деле обучения и воспитания, и справедливо говорит, что только животное может достичь того, к чему оно предназначено. А человек не достигает этого, поскольку «цель его высока, широка, бесконечна, а начинается он на Земле с малого, начинается поздно и столько внешних и внутренних препятствий встречает на своем пути!»⁷.

Таким образом, при попытках интеграции в самых разных областях деятельности нередко ошибкой становится то, что имеющееся состояние дел принимается за совершенное, и именно оно включается в интегративные процессы. Тогда как имеющееся состояние дел следует рассматривать лишь как вариант, нередко случайный, внешний, по отношению к тому направлению сил, энергии, которое когда-то породило науку, искусство, образование, культуру в целом, да и самого человека. Поэтому базисом интеграции и должны становиться те исходные основания, процессы, тенденции, с которых все начиналось и в которых в зачаточном потенциальном состоянии заложены «блеск и нищета» последующих социокультурных образований.

Эту же мысль в образном виде блестяще сформулировал В.С. Соловьёв: «Разве дерево могло бы действительно расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно и лишь ветви и листья пользовались настоящей реальностью?»⁸. Не могут «листья» и «ветви» культуры в целом или таких ее институтов, как наука, образование, быть базисом для интеграции, объединения. Если этого не учитывать, то человек, как писал еще Гердер, учит, усваивает, соединяет в эклектичное целое все, «не достигая ни в чем совершенства, потому что вместе с семенами рассудительности и добродетели он наследует и дурные нравы, и так, следуя по пути истины и душевной свободы, он отягчен цепями, протягивающимися еще к самым началам человеческого рода. Следы, оставленные божественными людьми, жившими до него, живущими рядом с ним, перепутаны со следами других, истоптаны, потому что тут же бродили и звери, и грабители; и следы их, увы! нередко были привлекательнее следов немногих избранных, великих и благородных людей»⁹.

Именно об этом нередко забывают проводники идей интеграции в образовании, даже если при этом они не отрицают значимости воспитания и проектируют лично-ориентированные образовательные системы. Рассмотрим, на какой основе предлагается это делать. Обычно – через решение задачи «постановки личности школьника в центр всей воспитательной системы». В данном случае имеется в виду эмпирическая современная личность, со всеми ее достоинствами и недостатками, личность как зрелая, так и вовсе не развитая. Однако в любом случае ее предлагают ставить в центр воспитательной системы и ориентироваться на ее интересы, не задаваясь вопросом, а в какой степени отдельные составляющие этой личности (а структура любой личности многоуровневая, многослойная, противоречивая) достойны подобной централизации. Как нам представляется, варианты такой интеграции далеки от совершенства и обречены на неудачу. Это не значит, что нужно отказаться от лично-ориентированного обучения, но само объединение нужно производить на иной основе.

И вновь подступы к ответу на этот сложный вопрос мы можем найти в работах В.С. Соловьёва. Как он писал, христианство сходится с современной мировой цивилизацией в том, что личность человеческая «имеет безусловное, божественное значение». Но эта безусловность, как и другие сходные понятия, имеет, утверждает мыслитель, два значения: положительное и отрицательное. Отрицательная безусловность «состоит в способности переступать за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удов-

летворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженства, которым нет названия и меры нет». Но неудовлетворенность человека всяким конечным содержанием, частичной действительностью, является, тем самым, требованием «действительности всецелой», требованием полноты содержания. И вот в этом обладании «всецелой действительностью, полнотой жизни» заключается положительная безусловность. Без нее отрицательная безусловность либо не имеет никакого значения, либо имеет значение безысходного внутреннего противоречия¹⁰. Не является ли постановка личности школьника в центр всей воспитательной системы в современной педагогике осуществлением лишь эмпирического, эклектичного синтеза, подвергающего забвению не только огромный положительный и отрицательный опыт человечества, но и сам источник этого опыта – человека, каким он задуман и каким он, возможно, когда-нибудь станет, но пока еще не стал?

Что касается Соловьёва, то он, не без влияния идей Н.Ф. Федорова, дает свое решение этой проблемы, утверждая следующее: «Чтобы осуществить наше нравственное достоинство во времени, мы должны стать духовно тем, чем мы уже являемся физически – звеном соединения между предками и потомками», а для этого «мы должны признать за отошедшими пребывающую действительность, признать за предками безусловную будущность». Только на этой основе возможно настоящее воспитание. «Если мы равнодушны к будущности наших предков, в силу чего будем мы заботиться о будущности нового поколения... Поскольку воспитание существенно состоит в передаче нравственной обязанности от одного поколения к другому, спрашивается: какая же обязанность и по отношению к кому передается нами нашим преемникам, если наша собственная связь с предками порвана? Обязанность двигать вперед человечество? Но это только игра словами, ибо ни “вперед”, ни “человечество” не имеют здесь никакого реального смысла. “Вперед” должно значить к Добру, но откуда же оно возьмется, когда в основу положено зло – самое элементарное и бесспорное зло неблагодарности к отцам, примирение с их исчезновением, спокойное отделение и отчуждение от них»¹¹.

Отдавая должное и Н.Ф. Федорову, и В.С. Соловьёву в постановке и решении такого рода проблем, подчеркнем, что сама модель этого решения может иметь гораздо более широкое применение. Как можно учить наукам, тем более интегрировать их, если не учитывать огромный исторический опыт исканий, ошибок, неудач, разочарований на этом пути, но в то же время, как можно не восхищаться стойкостью и мужеством научного духа, несмотря ни на что стремящегося к истине, пусть лишь в лице совсем небольшого числа представителей племени людского. Именно из специфики науки как формы духовной жизни и нужно исходить, если мы хотим осуществить интеграцию образовательных предметов или наук. Единственное замечание касается того, что при всем уважении к прошлому не стоит забывать и о настоящем, нужно уметь ценить его, хотя бы потому, что оно тоже когда-нибудь станет прошлым.

Итак, научный, творческий дух созидания нового в своей реальной деятельности, например, на пути к интеграции должен руководствоваться некоторыми принципами, идеями, которые могли бы *объединить ценности традиционного общества, обращенного в прошлое, и ценности техногенной цивилизации, об-*

ращенной в будущее. Вряд ли это возможно только путем объединения внешних форм материальной культуры той и другой эпохи («первой» и «третьей» волны), как это предлагает сделать Э. Тоффлер¹².

Мы предполагаем, что, во-первых, базой и средой для интеграционных процессов в сфере знания и познания, науки, образования может служить *язык познания*; во-вторых, роль «ядра» интеграционных процессов может выполнять «внутренняя форма языка познания», трактуемая в гумбольдтовской традиции. Основанием этому могут служить развиваемые в свете «лингвистического поворота» идеи философии языка, семиотики, а также идея В.С. Соловьёва, который, говоря об установлении нерасторжимой связи поколений, «поддерживающих друг друга в прогрессивном исполнении одного общего дела...», особую роль отводит языку. «Общность людей во времени и пространстве, – утверждает он, – обусловлена общностью языка: нормальная множественность различных языков не требует их разобщения и отчуждения». «Истинное единоеязычие, – продолжает Соловьёв, – есть общение и понятность многих отдельных, разделяющихся, но не разделяющих языков»¹³. Мы уже отмечали, что обращение к теме языка у Соловьёва весьма напоминает гумбольдтовскую традицию, несмотря на то, что прямых указаний на знакомство Соловьёва с текстами этого немецкого философа мы не обнаружили¹⁴.

Современные науки – это не столько совокупность преходящего знания, сколько совокупность гораздо медленнее меняющихся языков познания, языков культуры. Наука, философия, искусство, религия – это, прежде всего, языки культуры, языки познания. А у языка, как это принято считать со времен Гумбольдта, есть не только внешние выразительные средства (лексика, терминология, синтаксис и т.д.), но есть и то, что называют *внутренней формой*. И в феноменологической традиции гумбольдтианства эта *внутренняя форма* является генеративным началом языка, энергией, силой, под влиянием которой образуется, в том числе, его внешняя оболочка. В то же время уровень владения *внутренней формой* языка характеризует и саму языковую личность. Таким образом, внутренняя форма языков познания, культуры так или иначе указывает на фундамент культуры, на онтологию личности¹⁵.

Для реализации интеграционных процессов на основе языковой общности важно понимать, что интегрирующая функция языков реализуется не на уровне их внешних форм, но только на уровне внутренних форм. Объединение наук, учебных предметов на основе внешних форм приводит, в лучшем случае, к созданию новых «усредненных» внешних форм, ничуть не решая проблемы знакового загрязнения, информационного хаоса, когнитивного диссонанса и т.п. Бездумное тотальное объединение «всего и вся» является либо следствием непрофессионализма либо отражает стремление к идеализации реальных процессов в области собственно знания.

И наоборот, интеграция на основе внутренних форм разных наук, философии, искусства и даже религии может стать гораздо более продуктивной, поскольку, по определению, соединяет то, что еще и не разделено окончательно. Однако оборотной стороной такого рода интеграции является ее *сложность*. Ведь, говоря словами С.Н. Булгакова, внешним формам мы обучаемся, а внутренние усваи-

ваем «в меру человечности». Такая интеграция требует гораздо более высокого уровня профессионального мастерства и тщательной подготовки. Ведь в соответствии с заложенной В. фон Гумбольдтом традицией, мы рассматриваем внутреннюю форму языка как энергичное основание, координирующее взаимовлияние внешних языковых форм и содержания мысли. Все языки и гносеологические формы рассматриваются в качестве восходящих к этому первоисточнику, к основанию человеческого познания, культуры – «внутренней форме языка». Этот первоисточник служит «единым» для любого вида культурно-познавательной активности, является основой самосознания. Понимание и постижение внутренней формы требует высокого уровня владения каждым из интегрируемых языков познания. Это во многих случаях и является причиной того, что интеграцию осуществляют в облегченном варианте на основе внешнего, случайного сходства элементов знания, что и демонстрируется выше в примере, найденном В.С. Соловьёвым.

Однако живые интеграционные течения тем и отличаются от их стандартных, догматических форм, что в процессах внешних и внутренних сопряжений за счет обратных связей они постоянно меняются. Поэтому мы вполне можем говорить о *глубинной интеграции идей всеединства и внутренней формы языков познания, имеющей большой эвристический потенциал*, как о динамичном процессе, «рождающем» новые продуктивные формы. «Прорыв» к внутренним формам культуры, как к внутренним формам ее языков, неразрывно связанным с существом человека, впервые совершенный В. фон Гумбольдтом, тот потенциал, который Гумбольдт заложил в основание философии языка и наук о культуре, как нельзя близок идее всеединства, в наиболее полном объеме актуализированной В.С. Соловьёвым. И почти закономерно, что эти две философские идеи – внутренней формы языка (Гумбольдта) и всеединства (Соловьёва) – слились в психологии и онтологии целостной духовной личности и *теории установки Д.Н. Узнадзе*. Как известно, он, получив высшее образование в Германии, занимаясь у В. Вундта, И. Фолькета и др., в 1909 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Метафизическое мировоззрение В. Соловьёва и его теория познания». Д.Н. Узнадзе, «взросший» как специалист, мыслитель на идеях всеединства, целостного знания и целостного субъекта В.С. Соловьёва, А. Бергсона, Г. Лейбница, талантливо развил (через интеграцию) идею внутренней формы языка в контексте антропологической психологической теории языковой установки личности. Рассмотрению понятия внутренней формы языка он отводит целый раздел своей книги «Психология установки». Продемонстрируем на этом примере, какие интеграционные задачи ставил перед собой мыслитель-психолог, и как он их решал.

Проанализировав имеющиеся концепции языка (Гуссерля, Вундта и др.), Д.Н. Узнадзе фиксирует не всегда замечаемое противоречие: с одной стороны, мир языка является производным, зависимым миром, который «совершается посредством человека», а с другой стороны, язык можно рассматривать как относительно автономную систему со своими закономерностями, правилами, исключениями и т.д. Узнадзе считает заслугой Гумбольдта не только саму постановку такого вопроса, но высоко оценивает ее как одну из первых попыток дать на него ответ, через введение понятия «внутренней формы», определяющей язы-

ковые закономерности. Благодаря наличию в языке такого внутреннего собственного принципа языкознание обретает свой предмет и может считаться независимой от психологии и антропологии наукой. Однако, Узнадзе считает, что Гумбольдту не удалось до конца раскрыть потенциал этого понятия.

Для раскрытия подлинной мысли Гумбольдта Узнадзе обращается к процессу возникновения слова, который является двуединым процессом языкового творчества. Внутренняя часть этого процесса представляет собой определенное логическое содержание, которое языковое творчество «выставляет навстречу слову». Узнадзе задает вопрос: может ли интеллектуальная часть языка выполнять ту роль, которую Гумбольдт отводит понятию внутренней формы языка? Он отрицательно отвечает на этот вопрос, поскольку такое понятие внутренней формы не обосновывает идею языкознания как независимой науки, а привязывает ее к сфере психологии и логики. С точки зрения Узнадзе, необходимо в понятие внутренней формы интегрировать идею языкознания как независимой науки, в совокупности с психологией и логикой. Таким образом, обобщает он, это понятие должно удовлетворять как минимум трем требованиям. Во-первых, концепция внутренней формы должна решить вопрос о том, каким образом возможен синтез значения и звука, дающий конкретное внешнее выражение; должна принадлежать языковой сфере и объяснять языковые явления. Во-вторых, для преодоления односторонности эта концепция должна объединять два момента: «момент психологический, который определяет язык как речь, как “энергию”; и момент логический, который нам представляет язык как собственно язык, объективно данную систему знаков, как “эргон”». И наконец, в-третьих, объединяя и синтезируя значение и звуковую форму, психологическую и логическую природу, понятие внутренней формы в то же время «не должно быть ни тем, ни другим, но все же должно принадлежать к языковой действительности».

Для удовлетворения всех трех требований, справедливо замечает Узнадзе, необходим еще один фактор, имеющий фундаментальное значение для обеих пар форм (логической и психологической) и в то же время имеющий непосредственное отношение к языку. Узнадзе приводит ряд результатов экспериментов, показывающих, что таким фактором вполне может служить «установка речи» как состояние, предшествующее началу речи и вызывающее в субъекте действие сил, «необходимых для разговора именно на этом языке». В этом случае «субъект, пока он начнет говорить, заранее претерпевает определенное изменение целостного характера, проявляющееся в установке на действие в определенном направлении». Другими словами, языковая установка «активизирует именно те силы субъекта, которые нужны для чтения и письма на этом языке». Благодаря установке при разговоре не требуется вмешательство сознания на каждом шагу, установка как бы запускает определенный языковой механизм. Поэтому Узнадзе считает, что установка выполняет именно ту роль, которую Гумбольдт отвел внутренней форме языка.

Таким образом, развивая и уточняя гумбольдтовскую идею «внутренней силы», а также его наблюдения о значении слова (индивидуальном, но одновременно находящемся в определенных общезначимых границах), Узнадзе вводит новое, по сути интегрированное понятие установки, которая возникает у человека

в результате многократного воздействия слова в прошлом. На основе этой установки возникает соответствующее психическое содержание, которое субъект переживает как значение слова. Это же означает и понимание слова. Аналогично и у слушателя пробуждается определенная установка, на основе которой возникает психическое содержание, переживаемое как значение услышанного слова. Благодаря одновременной общности и индивидуальности реализации установок возникает эффект общности и индивидуальности значения слова, то есть понимания и непонимания одновременно. Такая интерпретация объединяющего начала объясняет и языковое творчество, и разговор на уже развитом языке. Она утверждает, что «корни всех значительных особенностей языка мы должны искать в целостном модусе актуального бытия человека – в установке субъекта». Таким образом, Узнадзе видит внутреннюю форму языка в установке говорящего субъекта, являющейся не столько субъективным состоянием, сколько результатом взаимодействия субъекта с объективными обстоятельствами, влияющими на него¹⁶.

Тем самым понятие установки должно отвечать тем требованиям, которые предъявлялись к концепции внутренней формы языка, сделать понятной проблему единства значения и звука в слове («единства единств», «синтеза синтезов» двух гетерогенных содержаний). Понятие установки отвечает этим требованиям, поскольку установка характеризует субъекта как целостность, в единстве всех видов его активности, в том числе чувственной и интеллектуальной. И любое проявление, в том числе и языковой активности, исходит из установки и является ее реализацией. Заметим, что в данном понятии объединяются в единое целое и те идеи, которые присутствуют в не менее значимом учении А.А. Ухтомского о доминанте, и те идеи, которые развивались в рамках виртуалистики как учения о виртуальных объектах. Установка является генеративным началом, опосредует слово и значение, является основой их объединения, синтеза. Она характеризует готовность начать говорить на определенном языке, а слово есть реализация этой установки (готовности). Установка объясняет, как на основе внутренней формы возникают внешние формы и тем самым существенно обогащает понятие внутренней формы языка.

Однако у подобного способа рассмотрения внутренней формы есть еще одно преимущество, позволяющее обосновать существование независимой языковой действительности, не сводимой только к логике или психологии. Оно связано с тем, что установка выражает «целостную готовность субъекта к определенной активности». Следовательно, установка – это вид деятельности, который имеет определенное место именно в языковом мире и становится фактором, определяющим языковые закономерности. Следовательно, он находится «не за пределами сферы языка, а внутри, в недрах самого языкового мира». Благодаря этому «концепция внутренней формы языка, опирающаяся на понятие установки, дает возможность признать языкознание независимой, самостоятельной наукой». Таким образом, объединяются две важнейшие особенности установки: ее целостный характер и «существенность ее связи с той активностью, по отношению к которой она является установкой»¹⁷. Все это, считает Узнадзе, подтверждают мысль о том, что конкретное содержание внутренней формы языка мы должны подразумевать именно в установке.

И наконец, установка должна решить еще одну (третью) проблему внутренней формы языка – сделать понятным факт объединения в языке двух противоположных моментов – психологического и логического. Иными словами, говорит Узнадзе, «перед нами стоит вопрос об отношении языка, как объективного и логического, и речи, как субъективного и психологического, – вопрос об основах их объединения в понятии языка (в широком смысле)». Этот вопрос как вопрос о взаимоотношении языка и речи был поставлен еще Гумбольдтом (язык как «энергия» и как «эргон»), поднимался Г. Паулем, Ф. де Соссюром, затем в разных вариантах теории речевых актов эта проблема решалась еще не раз, но, считаем, такого всеобъемлющего подхода к ее решению, какой был у Узнадзе, эти варианты не содержат.

В свете теории установки проблема речи и языка принимает совсем другой, интегрированный вид. Если в основе слова лежит установка, то слово имеет двойную природу, является и субъективным и объективным, а для обозначения одного и того же содержания можно употреблять различные слова, всегда подразумевая один и тот же предмет. Это происходит потому, что в структуре установки отражены оба фактора: потребность субъекта, благодаря которой устанавливается связь с действительностью (субъективный фактор), и сама эта действительность, выражающаяся в установке (объективный фактор). Конечно же, среди этих слов есть более адекватные и менее адекватные. Адекватное слово больше соответствует объективному положению вещей, а потому становится олицетворением объективной действительности, становясь собственностью всего сообщества. Так возникает система знаков, переживаемая как реальность, независимая от отдельного индивида. Поэтому большая часть речевых фактов исчезает вместе с актом речи, и лишь максимально адекватные из них входят в систему языка. Но в то же время язык рождается в речи, получает свои признаки из речи, и поэтому играющая большую роль в речи установка отчетливо запечатлена и в языковом материале. То есть пропасть между языком и речью исчезает: «Язык является объективной реальностью благодаря установке, которая предоставляет ему возможность выражения объективного положения вещей. В то же самое время установка является все же определенной модификацией субъекта, и вот именно это и является тем, что представляет субъект в языке. Язык является независимой сферой благодаря установке, но посредством этой же установки он существенно связан с субъектом». Таким образом, материалы речи проходят отбор, прежде чем войти в язык, а в структуре языка всюду отражена установка, лежащая в его основе¹⁸. Как видим, теория установки Узнадзе является ярким примером всеединства, интеграции идей на глубинном, корневом уровне, и благодаря этому даже самые продуктивные для своего времени идеи, тем не менее, получают здесь дальнейшее развитие.

В области собственно образования можно привести пример создания новой методологии математического образования С.Р. Когаловским¹⁹. Развивая онтогенетический подход к обучению математике, он пишет: «Без консервативного начала в сознании педагогической общественности не реализуется принцип преемственности, а значит, не может быть развития. Но есть консер-

ватизм ретроградный, корни которого в приверженности изжитому, и консерватизм иной, основанный на понимании, что сохранить историческое наследие можно лишь посредством его неустанного развития. Это тот здоровый консерватизм, который сочетает бережное отношение к историческому наследию с заботой о будущем российского образования, а значит, и о будущем России». В свете подобного подхода, как убедительно показывает С.Р. Когаловский, необходимо опираться, с одной стороны, на важнейшие методологические категории как внутренние формы (детства, развития, математического понятия, интуиции, математической логики и т.д.), а с другой стороны, помнить, что даже эти базовые категории находятся в состоянии непрерывного развития. Поскольку характер умственного развития и «стартовые» возможности современных детей существенно отличаются от тех, что были двадцать лет назад, утверждает он, это означает, что новые методики необходимо выстраивать, понимая, что для современного человека «логика усвоения изучаемого понятия является совершенно иной, чем логика исторического процесса его формирования». Поэтому поиск эффективных методик образования ныне связан не столько с интеграцией (хотя она и присутствует), сколько с предварительным выявлением глубинных, неявных, но истинных истоков имеющихся трудностей и нахождения эффективных средств их преодоления. Таким образом, методолог должен от внешних форм обратиться к внутренним, к установкам, к глубинным процессам формирования математического понятия. При этом важно не просто критически переосмыслить имеющиеся образовательные системы, но находить возможность их органического синтеза, то есть создания такой системы, «которая следовала бы целям этих систем, включала все их ведущие средства и обеспечивала их органическое взаимодействие»²⁰.

Таким образом, интеграция знаний, наук, учебных дисциплин должна осуществляться по «корневому» принципу, на основе признания единого основания нашего знания и культуры, а также человека, личности, как творца и субъекта этой культуры. Реальные процессы интеграции при этом, конечно же, всегда будут отличаться от их идеальных вариантов, но, тем не менее, их уровень можно существенно повысить. Однако важно понимать, что абстрактные (пусть и общепринятые) принципы ни от чего не спасают, необходимо сохранять чуткость к происходящему, воспринимая его не как схему, а как живой процесс интеграции. Как справедливо замечает В.С. Соловьёв, безусловное единство между корнем и тем, что должно из него вырасти, не означает слепого следования старому, если оно потеряло свою жизненную силу.

Таким образом, интеграция может осуществляться на разных уровнях. На каждом из них могут достигаться какие-то цели. Однако наибольшим потенциалом «для нового приближения к высшей цели» в развитии способности «связать временную жизнь нового поколения с вечным благом, общим для всех поколений и восстанавливающим их существенное единство»²¹, в наше время обладает интеграция, осуществленная на принципах всеединства, цельного знания, внутренней формы языков познания (культуры), с учетом основных положений теории установки. Данный методологический инструментарий может уточняться и развиваться.

Примечания

- ¹ См.: Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 713–714.
- ² См.: Моисеев В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. Воронеж, 2000. С. 33.
- ³ Соловьев В.С. Учебник практической (?) логики, изложенный применительно к разбору образцов словесности в средних учебных заведениях, сочин. И.С. Боровского. СПб., 1881 / Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 989.
- ⁴ Там же. С. 989–990.
- ⁵ Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 131.
- ⁶ См., например, работы А. Гелена, Х. Плеснера в кн.: Проблема человека в западной философии: сб. пер. М., 1988.
- ⁷ Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. С.132.
- ⁸ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 496.
- ⁹ Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. С. 132.
- ¹⁰ См.: Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. М., 1994. С. 27–28.
- ¹¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 497.
- ¹² Тоффлер Э. Третья волна. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1999.
- ¹³ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 76.
- ¹⁴ См.: Кудряшова Т.Б. Владимир Соловьев: размышления о языке // Соловьевские исследования: сб. науч. тр. Вып. 1. Иваново, 2001. С. 100–109.
- ¹⁵ См.: Кудряшова Т.Б. Онтология языков познания. Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG, 2010.
- ¹⁶ См.: Узнадзе Д.Н. Внутренняя форма языка // Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001. С. 403–405.
- ¹⁷ Там же. С. 407–409.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ См.: Когаловский С.Р. К методологии преобразующего обучения. Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG, 2011. С. 3–10.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 75–76.

Список литературы

- Гердер И.-Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
- Когаловский С.Р. К методологии преобразующего обучения. Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG, 2011.
- Кудряшова Т.Б. Владимир Соловьев: размышления о языке // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 1.
- Кудряшова Т.Б. Онтология языков познания. Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG, 2010.
- Моисеев В.И. Логико-философская реконструкция концептуальных оснований русской философии всеединства. Воронеж, 2000.

- Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1990.
- Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990.
- Соловьев В.С. Учебник практической (?) логики, изложенный применительно к разбору образцов словесности в средних учебных заведениях, сочин. И.С. Боровского. СПб., 1881 // Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999.
- Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. М., 1994.
- Тоффлер Э. Третья волна. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1999.
- Узнадзе Д.Н. Внутренняя форма языка // Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001.

Referenses

- Gerder, I.-G. *Ideji k filosofiji istoriji chelovechestva* [Outline of a Philosophical History of Humanity], Moscow: Nauka, 1977.
- Kogalovskiy, S.R. *K metodologii preobrazhayushchego obucheniya* [On Methodology for the Transforming Education], LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG, 2011.
- Kudryashova, T.B. *Vladimir Solov'ev: razmyshleniya o yazyke* [Vladimir Solovyov: thoughts about a language], in *Solov'ëvskie issledovaniâ* [Solovyov Research], 2001, Issue 1, pp.
- Kudryashova, T.B. *Ontologiya yazykov poznaniya* [The Ontology of Cognition Languages], Saarbrücken: LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG, 2010.
- Moiseev, V.I. *Logiko-filosofskaya rekonstruktsiya kontseptual'nykh osnovaniy russkoy filosofii vseedinstva* [Russian Philosophy of All-Unity: Logical and Philosophical Reconstruction], Voronezh, 2000.
- Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The Humanity Problem in Western Philosophy], Moscow, 1988.
- Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [The Justification of the Good. Moral Philosophy], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 vol.* [Works in 2 vol.], vol. 1, Moscow, 1990.
- Solov'ev, V.S. *Tri razgovora o voyne, progresse i kontse vseмирной istorii* [Three Conversations about War, Progress, and the End of History], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya v 2 vol.* [Works in 2 vol.], vol. 2, Moscow, 1990.
- Solov'ev, V.S. *Uchebnik prakticheskoy (?) logiki, izlozhennyy primenitel'no k razboru obraztsov slovesnosti v srednikh uchebnykh zavedeniyakh, sochin. I.S. Borovskogo. SPB., 1881* [The Textbook of Practical Logic by I.S. Borovsky], in Solov'ev, V.S. *Rossiya i Vselenskaya Tserkov'* [Russia and the Universal Church], Minsk, 1999.
- Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve* [Lectures on Divine Humanity], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya*. [Works], Moscow, 1994.
- Toffler, E. *Tret'ya volna* [The Third Wave], Moscow: Izdatel'stvo ACT, 1999.
- Uznadze, D.N. *Vnutrennyaya forma yazyka* [The Inner Form of Language], in Uznadze, D.N. *Psikhologiya ustanovki* [The Psychology of Set], St.-Petersburg: Piter, 2001.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ТЕМА ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В РУССКОЙ МЫСЛИ

УДК 128/129(47)
ББК 87.7(2)

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СМЕРТИ В РОССИИ

В.В. ВАРАВА

Воронежский государственный университет, г. Воронеж, E-mail: vladimir_varava@list.ru

Рассматривается специфика отношения к смерти, сложившаяся в отечественной философской традиции, начиная с XI и до XX в. Выявляется инвариантная черта отечественной философской ментальности, которая проявляется в духовно-нравственном неприятии и преодолении смерти. Это отличие от западной танатологии. Делается вывод о том, что это главная типологическая черта русской философии, нашедшая свое наивысшее воплощение у Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьёва. Именно эти имена наиболее показательны для отечественной философской традиции, в которой, кроме нравственной центрированности, обнаруживается также глубокая связь с литературой. Литература в контексте отечественной культуры становится одним из языков философии, который способен наиболее адекватно выразить глубинные нравственные особенности человеческого бытия, связанные с его смертью и смертностью.

Ключевые слова: жизнь, смерть, бессмертие, нравственный смысл жизни, преодоление смерти, религия, наука, этика, танатология, литературоцентризм и этикоцентризм русской философии.

FORMATION AND DEVELOPMENT OF MORAL PHILOSOPHY OF DEATH IN RUSSIA

V.V. VARAVA

Voronezh State University, Voronezh, E-mail: vladimir_varava@list.ru

The article deals with specific relation to Death that has arisen in the national philosophical tradition, beginning from the XI century up to the XX-th. The author describes an invariant feature of domestic philosophical mentality that manifests itself in spiritual and moral opposition to and overcoming death. This is the difference of the western thanatology. The author concludes that this is the main typological feature of Russian philosophy, which found its highest embodiment in N.F. Fedorov, Fyodor Dostoyevsky, Leo Tolstoy, Vladimir Solovyov. These names are mostly indicative for national philosophical tradition in which, apart from moral centeredness, is also found a deep connection with literature. Literature in the context of national culture has become one of the languages of philosophy, which is able to express the most profound moral features of human life associated with his death and mortality adequately.

Key words: life, death, immortality, the moral meaning of life, overcoming death, religion, science, ethics, thanatology, literaturocentrism and etikocentrism of Russian philosophy.

Рассуждая о *жизни в свете смерти*, нельзя обойти стороной таких выдающихся представителей западной мысли как Августин, Паскаль, Шопенгауэр, Ницше, Кьеркегор, Унамуно, Хайдеггер, Сартр, Левинас, Янкелевич и других, которые, бесспорно, оказали определенное влияние на размышления отечественных философов. Не игнорируя западный опыт переживания жизни как конечной, в нашу задачу входит рассмотреть данную проблему преимущественно в *свете русской философской культуры*. Не будет преувеличением сказать, что именно в этом вопросе русская мысль действительно явила миру нечто значимое и важное; в нем открыты те трагические изломы души страдающего человека, которые проливают свет на тайну человека, на его антропологическую неизведанность. Поэтому так притягателен для мира Федор Достоевский и Андрей Платонов, так значима русская музыка и поэзия, так перспективна и обнадеживающа философия «общего дела» Федорова и нравственная философия Владимира Соловьёва.

Наиболее существенные характеристики нравственности раскрываются в ее взаимосвязи с человеческой смертностью. Эта связь является основанием наиболее важных (бытийных) характеристик человека, ибо универсальной человеческой реакцией на смерть и смертность является *неприятие смерти*. Это неприятие вызывается не столько страхом смерти, страхом исчезновения, страхом перед Ничто, сколько есть показатель фундаментальных нравственных свойств сознания, определяющих его подлинно человеческую основу.

Трагическое осознание своей смертности подвигает человека к нравственному напряжению ума и воли, к поиску *смысла* и *оправдания* жизни, а в итоге – к преодолению ее смертного несовершенства. Игнорирование смертности всегда приводит к безнравственному способу существования, в котором радикальный гедонизм становится единственной высшей целью.

Смерть накладывает свой отпечаток на всю жизнь. Трагичен не только конец, но и течение жизни. «Дух есть жизнь, – говорит В. Ильин, – когда отнимается дух – тогда отлетает и жизнь (душа). Наступает *великое скорбное таинство смерти* (выделено – В.В.). Но и в жизни заключена отравка великой скорби». Вот эта «отравка великой скорби» ставит под сомнение биологическую целесообразность существования и низвергает гедонистическую беспечность. «Утоляя жажду жизни, – продолжает В. Ильин, – мы выпиваем питье, отравленное смертной тоской. После грехопадения смерть и жизнь – обе изливаются из одного и того же великого, неизреченного, таинственного источника»¹.

Этих высказываний русского философа вполне достаточно, чтобы уловить *основную тональность отечественной мысли*, то, что составляет ее наиболее сокровенный предмет исканий, достижимый не столько на путях познания, сколько на путях нравственного вопрошания. И поэтому нравственный литературоцентризм русской философии не просто случайная черта, но глубоко своеобразный способ решения фундаментальных проблем человека. При разрешении бытийных коллизий обращение к литературе не есть только иллюстрация, но сам способ решения вопросов через погружение в экзистенциально достоверную ситуацию. Апелляция к литературному сюжету – *антисхоластический метод вживания в проблему* через художественный контекст. В русской литературе смерть представлена не только на уровне сюжета для формирования пове-

ствовательной доминанты произведения, но как бытийная проблема. Смерть выражает трагизм человеческого существования.

Литературоцентризм и нравственная центрированность русской философии имеет свою историю и свой путь. Этот путь есть путь становления представлений о том, что такое смерть, каковы ее причины, истоки и какой должна быть жизнь человека в ее свете. Особо пристальное отношение к смерти в русской культуре отмечают и классические авторы (напр. В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, В.Н. Ильин, Л.П. Карсавин), и современные (С.Г. Семенова, В.Ш. Сабилов, О.С. Пугачев, В.П. Фетисов, П.В. Калитин). Отличительной чертой отечественной философии является рассмотрение феномена смерти не в естественнонаучных терминах, а как бытийной драмы, свидетельствующей об онтологических и антропологических деформациях сущего. Поэтому смерть в контексте отечественной философской культуры по-преимуществу воспринимается в нравственном ключе.

Этимологически понятие «смерть», как правило, связывается с корнем общеиндоевропейского характера *mei*, который в дальнейшем трансформируется в общеславянский «мертвый». В древнерусских словарях впервые появляется в 1627 г. (например, у Архитипографа Российской Церкви Памвы Беринды, создателя «Славенорусского Лексикона»), хотя общеупотребительное значение приобретает уже с XI в. Семантически слово смерть восходит к идеям «меры», «умеренности», что ведет к духовной идее «смирения» с отпущенным человеку сроком. Такое отношение к смерти имеет библейский исток: «Все дни наши прошли во гневе Твоем: мы теряем лета наши как звук. Дней наших семьдесят лет, а при большей крепости восемьдесят лет; и самая лучшая пора их – труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» (Пс. 89).

Фундаментальное значение этому понятию задано в словаре Даля, где представлена определенная квинтэссенция общераспространенных взглядов на смерть: «конец земной жизни, кончина, разлучение души с телом, умиранье, состояние отжившего. Смерть человека, конец плотской жизни, воскресенье, переход к вечной, к духовной жизни». Несмотря на такое очевидное и прозрачное толкование, смерть – одно из самых непостижимых и неразгаданных явлений человеческого бытия.

У Отцов Церкви, значительно повлиявших на отечественную философию, встречается напряженная рефлексия над смертью. Их вопрошания проникнуты трагизмом, соравным греческому дохристианскому «безумию» перед несправедливой непостижимостью рока. Преподобный Иоанн Дамаскин восклицает: «Что сие еже о нас бысть таинство? Како предахомся тлению? Како сопрягохомся смерти?» А святой Иоанн Златоуст, называя смерть «нелицеприятным вымогателем нашего рода», говорит следующее: «Страшна смерть и великого исполнена ужаса... величайшее таинство Божией премудрости»².

Древнерусская мысль отличалась доминированием нравственной проблематики; людей волновали, прежде всего, вопросы сотериологического характера, и проблема смерти трансформировалась в проблему *благой смерти* и *праведной жизни*. Древнерусские книжники, находясь в традициях восточнохристианского любомудрия, специально не занимались проблемами онтологии и гносеологии смерти. Их по-преимуществу дидактические рассуждения касались вопросов прак-

тически-жизненного характера. Мысли о нравственной значимости конечности человеческого существа можно встретить и у Климента Смолятича, и у Кирилла Туровского, и у Серапиона Владимирского. В древнерусской культуре отсутствовал тот страх смерти, который инициировал гиперрефлексию по поводу человеческой конечности, свойственной позднейшим эпохам. Достойная и правильная жизнь имела высшее аксиологическое значение. Это наглядно отражает Киево-Печерский патерик. Яркая картина нравственного понимания смерти дана в «Чтении о житии и погублении блаженных страсотерпцев Бориса и Глеба». Такую смерть можно назвать нравственной, ибо она демонстрирует подвиг смирения и отрешения от земного, выражение абсолютной преданности человека Богу.

В распространенном в древнерусской культуре тексте «Диоптры» есть рассуждения метафизического характера: почему мир краток, почему он устроен именно таким образом и т. д. Содержание отражает умственный и нравственный горизонт древнерусского любомудра: «О краткости жизни человеческой», «Мир скоротечен», «О неизвестности смертного часа», «О необходимости размышления над смертью», «О бренности человеческого естества», «О познании Бога», «О познании самого себя». В тексте даны такие определения жизни и смерти: «Жизнь есть зеркало вогнутое, которое показывает лицо в превратном виде. Смерть же есть зеркало гладкое, ровное и неложное, которое представляет вещи такими, каковы они на самом деле, без примеси всякой несправедливости»³. Это духовный взгляд на мир, в свете которого неистинная жизнь человека раскрывается таким образом, что даже смерть кажется правдой. Время здесь антропологизировано, оно не рассматривается как автономная субстанция, не имеющая отношения к человеку: «Что такое время нашей жизни», – спрашивает автор читателя, заставляя его совесть работать на поиск внутренних оснований свой временности.

Общеправославные представления о смерти, доминировавшие в XI–XVII вв., наиболее полно выражены в «Службе об усопших»: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую, по образу божию созданную нашу красоту, безобразну и безславну, не имущу вида: Оле чудесе, что еже о нас сие бысть таинство; како предахомся тлению; како припрягохомся смерти; во истину божиим повелением, яко же есть писано, подающаго преставльшимся покой». Здесь – весь комплекс философско-богословских вопросов, связанных с изумлением человека тем онтологическим трансформациям, которые происходят с ним в смерти. Как из *ничто* появляется *нечто* и, соответственно, как это полноценное, цветущее и живущее *нечто* снова превращается в *ничто*? Характерным является скорбное отношение к смерти и усопшему, глубокое понимание бытийной трагедии, произошедшей с личностью.

Наиболее отчетливо связь смерти и нравственной проблематики показана в «Повести о Горе-Злочастии», где раскрыт духовный смысл несчастной судьбы человека: «Не на час я к тебе, Горе злочастное, привязалось! Хошь до смерти с тобою помучуся!»⁴. Смерть здесь выступает как некий предел зла, как безысходность и бесперспективность существования. В «Повести» четко выражено трагическое мироощущение, свойственное русской «экклесиастовской» культуре.

Свидетельством пристального интереса к смерти на Руси является факт большой популярности переводного текста «Прение живота со смертью». Не-

смотря на немецкий источник, из-за неоднократных переработок и изменений текст подвергся культурной русификации и приобрел национальные черты. Здесь смерть представлена как исконный главный враг человека, она «образ имеет страшен ... иже кознодействует различно на разрушение человека». Поэтому смерть так «экипирована» против человека: «мечи, ножи, пилы, рожны, серпы, сечива, косы, бритвы, уды, теслы и иная многая незнаемая ...». Все это устрашает встретившего ее человека, который вступает с ней в прения, желая земным откупиться от неминуемого. В тексте важен *апофатический элемент* относительно непредставимости смерти: «Аще ты, человеце, не ведаеш, кто есмь аз, аз есмь смерть», также неизвестности смертного часа, что является общефилософской проблемой, волновавшей еще до-христианских греков: «блюдитесь вы на всяк час смерти, не весть бо ни един от вас, когда придет смерть, приходит смерть аки тат, смерть вам грамоты не пошлет, ни вести не подаст»⁵.

Такое понимание смерти не предполагает вопросов онтологического и гносеологического характера, поскольку все подчинено мысли о праведности жизни для правильного конца. В итоге страшна не смерть, а бессмысленная, то есть безнравственная жизнь.

О бессмысленной и пустой жизни, заканчивающейся бессмысленной и пустой смертью, сказано в «Житии протопопа Аввакума» так: «А человек, суете который уподобится, дние его, яко сень, преходят; скачет, яко козел; раздувается, яко пузырь; гневается, яко рысь; съестъ хочет, яко змия; ржет, зря на чюжую красоту, яко жребя; лукавует, яко бес; насыщаяся доволно, без правила спит; бога не молит; отлагает покаяние на старость и потом исчезает, и не веем, камо отходит: или во свет ли, или во тму, – день судный коегождо явит»⁶.

Важным является различное восприятие смерти в России и на Западе. Если в западной Европе с XII века появляются тенденции дехристианизации и деморализации смерти, связанные с усилившимся признанием самоценности земной жизни, то в России нравственное восприятие жизни и переживание смерти не ослабляет своего накала. Земная жизнь вплоть до XVIII века воспринимается в исключительно христианизированных тонах, и смерть не теряет своей духовной значимости для нравственной регуляции жизни. На Западе противодействие смерти, неприятие смерти идут рука об руку с минимизацией телесных страданий. Страдания тела, достигающие в смерти своей кульминации, – модель раннесредневековых представлений. В дальнейшем связь между смертью и телесными муками сохранится и приобретет стойкие формы, дошедшие до наших дней. Самоценность жизни усиливает неприятие, страх, отвращение к смерти, признание эмпирической жизни высшей ценностью приводит к созданию тотально гедонистической модели жизни без страданий. В России духовная ценность страданий была всегда велика; гедонизм не прививался вплоть до XIX века, а в массовом сознании он укоренился лишь в конце XX века.

Конец XVIII – начало XIX века характеризуется интенсивной рефлексией над проблемой бессмертия души, с которой связывается вопрос о цели и назначении человеческой жизни. Этот период разнороден в своем философско-богословском и культурном составе. Сохраняются традиционные, ортодоксальные представления о жизни и смерти, которые являются доминирующими, но они смешиваются с представлениями, появившимися в результате западного (схола-

стического) влияния. Пафос рационалистического, доказательного пути обоснования бессмертия души звучит в трактатах Г. Теплова, М.М. Щербатова, А.Н. Радищева, И.М. Кондорского, В.Т. Золотницкого, Д.С. Аничкова, М.В. Данилова, В.А. Левшина. Проблема человеческой смертности трансформируется в проблему доказательства бытия души и ее бессмертия.

Не только светские авторы прибегают к схоластической аргументации, но и церковные. Типичный пример – книжка Панкратиевского диакона Ивана Михайлова под названием «Наука о душе или ясное изображение ея совершенств, способностей и бессмертия» (1796), в которой представлен силлогистический способ доказательств бессмертия, имеется большое количество ссылок на античных и западноевропейских авторов, но отсутствуют ссылки на Евангелие и святоотеческую литературу. Душа здесь описана в рационалистической терминологии: «То, что в нас мыслит; или иначе: что познает и ощущает обстоящая нас вещи, называется Душа»⁷. Примечательно то, что православный дьякон в вопросе о бессмертии души совсем ничего не говорит о вере, но лишь о науке, разуме, доказательствах. В Предуведомлении он пишет: «Нельзя думать, что бы кто не любопытствовал прочесть науку о душе, ибо узнать само науку означает узнать богоподобныя души наша совершенство, чудныя ей способности, и получить основательное уверение о ея безсмертии».

Рационалистические рассуждения общепhilosophического свойства о моменте смерти, о расставании души с телом, о боли, о жизни в свете смерти характеризуют «Диалог на смерть и на живот» князя А. М. Белосельского-Белозерского, написанный в 1794 году. На рационализм отечественных авторов в значительной мере повлияли взгляды античных (Демокрит, Платон, Аристотель, Плотин) и западноевропейских мыслителей (Декарт, Лейбниц, Вольф, Руссо, Мендельсон, Швеллинг и др.). Большой популярностью пользовалась книга Моисея Мендельсона «Федон или о безсмертии души», в которой высказаны явные схоластически-пантеистические взгляды: «с разложением телесного состава ничто не может и уничтожиться. ... Но в самой природе, все такие изменения [рождение, гибель] суть только кольца одной непрерывной цепи развития или сокрытия жизненной силы»⁸.

Книга Иоанна Швелинга «Безсмертие души против безбожников и скептиков доказанное» (1799) представляет собой «столп и утверждение» схоластической уверенности в силе «естественного света разума» познать бессмертие. В самом начале книги автор объявляет свою самоуверенную позицию, послужившую основой для многочисленных рационалистических спекуляций на тему бессмертия души: «Крайнею глупостию объят ум тех людей, которые утверждают, что оный слабым светом осиян даже до того, что якобы слепотствует в познании о безсмертии своего естества. Я же без всякого тщеславия могу сказать, что помощью одного естественного света, о пребывании душ человеческих, по разлучению их от тел, гораздо лучше разумею, нежели знаю, что дважды два четыре делают»⁹.

На известнейший трактат А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии» большое влияние оказали виталистические представления Лейбница. Как и немецкий философ, русский мыслитель придерживается идеи «сохранения энергии», непрерывности и неуничтожимости материального мира, что с достаточной полнотой выразилось в таком утверждении автора: «природа, как

то мы видели, ничего не уничтожает, и небытие или уничтожение есть напрасное слово и мысль пустая»¹⁰. Данные рассуждения представляют собой попытку схоластическим путем проникнуть в апофатическую сферу верующего сознания. Рационалистическая уверенность в силе разума и логики переносится на метафизическую проблематику. Тем самым доказательный способ механизмирует сферу интимных переживаний веры.

Особенно показательны в этом плане рассуждения Григория Теплова, изложенные им в книге с названием, говорящим само за себя: «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (1751). Под влиянием «чужестранных книг» у Г. Теплова сформировалось типично схоластическое представление о философии: «Главное действие есть в познании философском, находить подлинныя причины из понятий определенных. Что мы называем Философиею? Философиею называем и изъясняем науку, которая в себе заключает действия разума такое, через которое кто может предложение некоторое, из праведных и прямых начал законными следствиями доказать, или называем такое знание, через которую можем вещь доказывать, через ея причины, или от известных вещей знать неизвестныя. Чего ради обыкновенно ученые люди говорят, Философ ничто без доказательств»¹¹. Поэтому логика имеет определяющее значение для философии: «Логика есть ключ всея Философии. ... и так всей Философии порядок начинается от Логики, в которой правила показываются к Философствованию».

Вот с такими правилами школьной философии Г. Теплов пытается выяснить природу небытия: «что значит небытие и прямо ничто». Для постижения небытия он прибегает к принципу «аналога бытия» через введение категории *relatio* (взаимность). «Но взаимность, – говорит Теплов, – принадлежит и небытию. Когда я понимаю нечто такое, что быть не может, то иначе понять сей невозможности не могу, как через сравнение или сношение с тем, что бытием называется»¹².

Таким образом, на небытие переносятся свойства бытия, на смерть распространяются свойства жизни. Это онтологическая натурализация, дающая в результате неверное представление о небытии как о бытии с обратным знаком. Невозможность представить чистое ничто ведет к схоластическому принципу соотношения, в основе которого уже отображаются не реальные онтологические свойства небытия, но дается лишь его логический образ. Понятийное понимание бытия и небытия дает основания для рационалистического истолкование природы души, ее качеств и высшего свойства – бессмертия.

В статье епископа Иоанна (Смоленского) «Тайна смерти» (1869) содержатся серьезные аргументы, представляющие антитезу рационалистическим доказательствам бессмертия души. Автор подвергает анализу состояние сознания умирающего. Епископ рассматривает вопрос о переходе или перерождении из жизни телесной в жизнь чисто духовную. Он говорит, что тайна последнего часа – самая большая загадка, ибо в процессе умирания происходит вхождение в вечность, связанное с исчезновением времени и пространства.

С.Н. Трубецкой также выступает против схоластических доказательств бессмертия: «Если у нас нет и не может быть эмпирических доказательств вечности и бессмертия, то, по-видимому, дело обстоит не лучше с доказательствами».

ми умозрительными. Безсмертная жизнь духа не относится к области чувственных явлений, которые можно было бы познать путем чувственного опыта; но вместе с тем нельзя доказывать конкретную реальность и вечное существование души из чистых, отвлеченных понятий: такого рода доказательства неизбежно впадают в те или другие онтологические софизмы, которые никакого знания не дают и дать не могут»¹³.

О. Георгий Флоровский подвергает серьезному богословскому испытанию теорию «бессмертия души». Он полагает, что «полнота жизни» бесконечно более бессмертия: «Не бессмертие только, но именно жизнь, «воскресение жизни»». Флоровский приводит сведения о том, что в сочинениях авторов раннего периода христианской истории (II век) отрицается природное бессмертие души.

В дальнейшем, из-за того, что платонизм стал излюбленной темой философствования христиан, произошла, по мнению Флоровского, невиданная путаница во взглядах на смерть и бессмертие. Первоначальная апофатическая чистота христианского вероучения была нарушена. В итоге: «Теория природного бессмертия – просвещенный деизм». Природное бессмертие, по мнению Флоровского, основывается на детерминизме (необходимости) бытия. Пантеистический детерминизм вынуждает душу после смерти сохранять свои природные качества. Христианское же учение утверждает абсолютную необязательность существования тварного мира, поэтому бессмертие души не гарантировано никакими природными свойствами. «Христианство признает, – утверждает Флоровский, – скорее не естественное “бессмертие”, а сверхъестественное соединение с Богом»¹⁴.

Православно-догматический взгляд на проблему человеческой смертности отразился в таких разноплановых (часто анонимных монастырских) изданиях, как «Смерть в отношении к безсмертию» (1877), «Смерть и воскресение человека» (1911), «Смерть пред алтарем Божиим» (1910); «Смерть и для детей не за горами» (1847), в которых рассматриваются как вопросы нравоучительного характера в форме духовного наставления детям о том, что необходимо заботиться о спасении души с самого раннего возраста, так и вопросы, связанные с происхождением слова «смерть», понятием и определением смерти, неестественностью смерти, непостижимостью смерти, ее аксиологическим значением. Сочинение Александра Орлова «Смерть купца, или отеческое наставление сыну при конце жизни» (1830) выполнено в жанре «договора со смертью». Прагматичный купец находит причины, выпрашивая у смерти отсрочку, так как его алиби жизни – практические дела. Сочинение заканчивается типичным нравоучительным финалом: купец умирает, не взяв с собой никакого имущества.

Показателем того, что смерть вызывает в русской душе особое отношение, является описание блаженной кончины священника о. Василия Назаревского (1909) по окончании Божественной литургии и освящения воды. Священник умер в церкви, в полном облачении, при раскрытых Царских вратах, в присутствии большого количества мирян. Это произвело сильное впечатление как на православных, так и на иноверцев¹⁵. В печати появилось много статей с такими названиями: «Замечательная кончина», «Редкая кончина». Смерть священника вызывает значительный резонанс в обществе, что свидетельствует об особом отношении к смерти.

В XIX – начале XX вв. проблема смерти занимает большое место в интеллектуально-духовном пространстве отечественной культуры. Она находит разностороннее осмысление в текстах различных жанров – это и художественная литература, и поэзия, и академическая философия, и богословские труды, медико-биологические работы и вольное философствование.

Тема смерти со всей полнотой зазвучала уже у Пушкина. С.Л. Франк в статье «Светлая печаль» привлекает внимание к трагическому элементу в поэзии Пушкина. Более того, Франк «дерзает утверждать», что «у Пушкина есть нечто вроде философии трагизма человеческой жизни». Анализируя некоторые произведения Пушкина, Франк обнаруживает у него «память смертную». «Он видит всю человеческую жизнь осененной темным крылом неизбежной смерти»¹⁶. О.Г. Постнов, характеризуя творчество Пушкина, отмечает, что уже в раннем творчестве поэта «намечаются три ярких образа смерти, которые условно можно было бы обозначить как аполлонический (смерть поэта), героический (смерть воина) и эротический (смерть мудреца). Все три типа имеют тенденцию к преодолению тем или иным образом ужаса смерти, и это сближает их между собой»¹⁷.

И.И. Евлампиев обращает внимание на то, что у Чаадаева появляется сильный мотив смерти, существенно повлиявший на дальнейшее развитие русской философии: «Появление этого мотива весьма симптоматично; многие русские философы будут придавать особое значение “пограничной ситуации” пребывания человека перед лицом смерти. Парадоксальная диалектика жизни и смерти как соотносительных и неразделимых феноменов, взаимодействующих в каждом моменте нашего бытия, станет излюбленной темой русской философии: особенно важное значение она приобретет в метафизике Достоевского и в философских построениях Карсавина»¹⁸.

Действительно, Чаадаев, размышляя над проблемой смерти, задает вопросы, своей наивной откровенностью всерьез озадачивающие читателя: «Думаете ли вы, что человек способен понять смерть, нежели рождение?», «Но что же такое смерть». Эти вопросы настраивают сознание на нравственно-апофатическую тональность. К верному наблюдению И.И. Евлампиева мы бы добавили, что не столько «парадоксальная диалектика», сколько трагический антиномизм жизни и смерти составляет самый больной нерв русской мысли, ее поистине тягостно-неразрешимый узел, в котором концентрируется не отстраненное размышление в западноевропейском схоластическом духе в стиле «тезис-антитезис-синтез», а ужас живой души, осознавшей невероятную невыносимость, невозможность, ненужность смерти, ее абсолютную недолжность.

Ценностные приоритеты Чаадаева расставлены четко и однозначно. Конечность (смертность) как таковая есть зло, и нравственное совершенство, определяемое вечным бытием, возможно через преодоление главного источника зла – смерти. «Вечное сохранение» Чаадаева очень близко философии «общего дела» Федорова, которые образуют прочный сотериологический контекст русской мысли.

Особого внимания в данном контексте заслуживает фигура В.С. Соловьёва, у которого, наряду с Достоевским и Федоровым, нравственная философия смерти нашла наиболее всестороннюю и глубокую выраженность. Используя богатейший опыт мировой философии, Соловьёв весьма тонко и умело пере-

плавляет его в русло отечественной духовной традиции, давая тем самым квинтэссенцию русской философии. У русского мыслителя Добро одновременно и абсолютный смысл жизни, и нравственное преодоление смерти. Такая связанность нравственности с глубинным осмыслением и переживанием смерти является типологической чертой русской философии.

В предисловии к «Оправданию добра» Соловьёв, в сущности, выразил духовно-метафизическое кредо всей своей нравственной философии: «И не напрасно перед открытым гробом, когда все другое очевидно не оправдалось, мы слышим обращение к этому существенному Добру: «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим»¹⁹. Важно и то, что Соловьёв здесь ясно показывает абсолютно нигилизирующее действие смерти (когда все другое очевидно не оправдалось»). Смерть тотально разрушает всякий смысл жизни, но Добра смерть не в состоянии уничтожить. Добро оказывается выше смерти, потому что его смысл в том, чтобы преодолеть смерть как зло и неправду. Поэтому только нравственный смысл жизни является ее подлинным смыслом и единственным оправданием смертного существования. Неприятие и преодоление смерти – существенное содержание Добра, всей нравственной жизни. Эти идея у В.С. Соловьёва находят наиболее глубокую и фундаментальную проработку, являясь показателем своеобразия русской философии, проявляющейся в особом отношении к смерти – в ее нравственном преодолении.

Тихой скорбью объята душа о. П. Флоренского, когда он пишет в «Столпе и утверждении истины» о невозвратимом действии смерти, отбирающем дорогих людей. «Неизменна падают осенние листья; один за другим описывают круги над землею. Тихо теплится неугасимая лампада, и один за другим умирает близкий. «Знаю, что воскреснет в воскресенье, в последний день». И все-таки, с какою-то умиротворенною мукой, повторяю перед н а ш и м крестом ... «Господи! Если бы ты был здесь, не умер бы брат мой». Все кружится, все скользит, в мертвенную бездну»²⁰. Тяжесть утраты перемежается со светлой верой и надеждой, однако полностью не снимается. С одной стороны – надежда, а с другой – недоумение. Смерть бьет в щель богооставленности, и душевная рана, нанесенная смертью, оставляет след и в истинно верующей православной душе. Смерть остается злом и неправдой, и человеку предстоит перенести весь ужас «встречи», который возможно вынести, лишь нравственно заглянув в бездну ледяного мрака.

В начале XX века растет интерес также и к биологическим аспектам смерти. Под редакцией профессоров В.А. Вагнера и Е.А. Шульца выходило неперiodическое издание «Смерть и бессмертие. Новые идеи в биологии». В 1914 году в сборнике были опубликованы статьи: Август Вейсман «О жизни и смерти»; Ч.С. Майнот «О бессмертии и о развитии смерти»; Рихард Гертвш «О причине смерти»; Евг. Шульц «О молодении».

Несмотря на общий позитивистский настрой авторов, имело место и скептическое отношение к возможностям науки. Так, Ч.С. Майнот писал: «Биология знает сущность смерти не лучше, чем сущность жизни. Мы говорим о некоторых телах, что они живут, о других, что они мертвы. В чем различие между этими обоими состояниями, наука в настоящее время еще не может нам сказать»²¹.

Революционно-демократическая, пролетарская критика группировалась вокруг журнала «Литературный распад». Их аргументы важны для нас, потому

что они с той или иной степенью модификации будут повторяться советской официальной философией, для которой личное бессмертие – аморальная реакционная идея. Острой критике атеистов и материалистов подвергаются представители религиозной философии и декадентской литературы (Серапион Машикин, В. Иванов, Бердяев, Булгаков, Сологуб, Арцыбашев, Андреев). В частности, В. Базаров в статье «Христиане Третьего Завета и строители Башни Вавилонской» разбирает книгу Мережковского «Не мир, но меч». Особенно не приемлема для автора мысль Мережковского о том, что смерть делает жизнь бессмысленной. Автор решительно выступает против бессмертия как абсолютно недопустимой вещи для существования человека. «Если бы какой-нибудь «богоматериалистический» переворот даровал нам а б с о л ю т н о е бессмертие, то мы немедленно утратили бы «всякую реальность бытия», утратили бы не только смысл, но и само сознание жизни»²².

В статье «Перед лицом смерти» М. Морозов подвергает тщательному разбору современные ему произведения о смерти. Он приходит к выводу, что пессимистический настрой авторов, пишущих на тему смерти, определяется мировоззрением «одиноким горожанина». «Наряду с повышающейся в культурной обстановке ценности жизни растет и страх перед неумолимым, случайным, но неотвратимым врагом ея – перед смертью, здесь чаще умирают до времени»²³.

Революционно-демократическая критика религиозного и декадентского мировоззрений, которым было присуще пристально-обостренное внимание к смерти, является гиперсекулярной реакцией на вызов смерти, который приобрел ярко выраженные черты в духовно-культурной апокалиптике начала прошлого века.

Большой интерес представляет идея неприятия смерти как высшего вселенского зла, которое достигает в учении Н.Ф. Федорова особой силы. Нравственный абсолютизм его учения в том, что преодоление смерти и воскрешение умерших должны затронуть всех без исключения людей. Это и составляет реальную нравственно-онтологическую основу «общего дела», которое является соборной, социальной и космологической, реализацией высшего смысла земного бытия человека. В первом выпуске журнала «Вселенское дело» (1914), посвященном памяти Н.Ф. Федорова, выражено кредо «общего дела»: «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений – соединяйтесь!»²⁴.

В этом сборнике представлены разнохарактерные материалы (стихи, философские эссе, письма, аналитические статьи). В частности, статьи «О смерти, воскресении и воскрешении» (В. Брюсов), «Времени нет» (Фейга Коган), «О «страхе смерти» и идее бессмертия и самоубийства (психоаналитический эскиз)» (д-р М. Вульф), «Тяга земная (Разбор взглядов Соловьёва и Федорова)» (А. Горностаев), «Метерлинк о смерти» (Р. Мановский).

Этическая заостренность отечественной мысли на проблемах зла порождена восприятием смерти как космической, вселенской неправды, приносящей человеку онтологические страдания и лишаящей жизнь высшего смысла. Ярким показателем нравственного литературоцентризма явился альманах «Смерть», вышедший в 1910 году в Санкт-Петербурге, основное содержание которого составляет лирика, рассказы и поэмы. Проблема смерти в нем решается преиму-

щественно с помощью средств художественной литературы, не теряя при этом философского накала и метафизической глубины. Поэзия представлена в альманахе следующими именами: В. Иванов, С. Городецкий, В. Гофман, А. Рославлев, Д. Цензор, А. Боанэ, Вл. Ленский, В. Жирмунский, В. Гишпиус. Общая тональность раздела «Лирика» – возвышенно-торжественный гимн смерти, «благословение» смерти, декадентствующая апология эстетизированного страха и ужаса. В разделе «Рассказы и поэмы» свои художественные творения, посвященные смерти, представили В. Муйжель, Г. Чулков, П. Кожевников, Н. Олигер, В. Козлов, С. Городецкий, Н. Архипов, А. Каменский, П. Потемкин. Глубоким проникновением в скорбную тайну смерти отличается повесть Вл. Ленского «Мария». Философский раздел альманаха представлен именами В.В. Розанова, И. Репина, Н. Абрамовича.

К. Мочульский в своих фундаментальных работах о русских писателях существенным образом раскрывает их философское мировидение. Его работы позволяют более глубоко понять место и роль русской литературы в пространстве философской культуры. Характеризуя мировоззрение Гоголя, К. Мочульский отмечает наиглавнейшие качества, которые были присущи писателю. Эти свойства духа легли в основу русской литературы с ее неустранимой философичностью. Острое переживание реальности зла, смерти, страха смерти, страшного мира – вот мироощущение Гоголя. Но главное – Гоголь чувствует «везде – дыхание Смерти». Гоголь, утверждает Мочульский, «увидел мир *sub specie mortis*»²⁵. Пожалуй, это наиболее точное и емкое проникновение в духовный мир писателя.

Очень значимы слова, свидетельствующие о глубине трагического понимания пустоты жизни и ужаса смерти, создающей эту пустоту. И главное – равнодушие людей, которые живут и делают вид, что все нормально. Это есть помертвление души – реальное нечувствие зла смерти и абсурда жизни. В этот плане Гоголь явно находится на одной линии миропонимания с Федоровым. «Философия общего дела» направлена на то, что бы пробудить, оживить, воскресить «мертвые души» в прямом и переносном смысле. Мир, не чувствующий ужаса, абсурда и зла смерти, – это и есть «мертвые души Гоголя».

Ю. Карякин показывает, что все творчество Достоевского – это духовные знаки, добытые через муку смерти. «Он испытал свою смерть как смерть всего человечества и разом увидел такое, что иным путем, вероятно, вообще непознаваемо. Да-да, встреча с бедой, с горем, со смертью – трагический, но ничем незаменимый способ познания, познания смысла жизни в первую очередь»²⁶. Метод познания человека, его духовных тайн – через встречу со смертью! Ю. Карякин говорит, что Достоевский пережил четыре кардинальные встречи со смертью – с собственной смертью, со смертью жены, со смертью Некрасова, со смертью Анны Карениной. И каждый раз неизбежная, «страшная, трагическая цена познания». Страшные моменты смерти озаряют правду жизни. А иначе невозможно; такова трагическая логика человековедения Достоевского.

Японский исследователь Кэнноскэ Накамура отмечает, что Достоевский испытывал крайне негативные чувства от дурной бесконечности «вечного повторения» природы. Этот бессмысленный круговорот природы, репрезентирующий чудовищную работу смерти, есть символ «больного бытия» в сознании

Достоевского. К. Накамура пишет: «Сам Достоевский, так же, как Иван, испытывал нестерпимое отвращение и страдание, замороженный гипнозом мертвой природы, бессмысленно и бесконечно повторяющейся. Он чувствовал, что выработанное наукой понятие о сущности космоса и природы в конечном счете сводится к колоссальному механизму смерти. Поэтому он отверг рациональное естествознание, в основе которого лежит принцип “дважды два четыре”»²⁷.

К. Накамура говорит, что смерть и бессмертие, этот «проклятый вопрос», пронизывает все творчество Достоевского в качестве основной темы. Причем обостренное восприятие жизни и смерти является характерной чертой творчества русского писателя-философа. Наблюдения японского исследователя, тонко подметившего нюансы смертовосприятия Достоевского, оказываются важными для понимания философского пафоса русской литературы XIX века.

Естественно, не только зарубежные исследователи отмечали значительный интерес к смерти у Достоевского. Н. Зернов писал: «Проблема смерти представляла для Достоевского особый интерес». Но этот интерес не чисто познавательного или эстетического свойства, он имеет прежде всего нравственную основу. Зернов отмечает родственность идей Федорова и Достоевского: «Им [Достоевским. – В.В.] двигало желание воплотить в художественной форме свое глубокое убеждение: только борьба со смертью может реализовать мечту человечества о всеобщем созидательном порыве»²⁸.

С.А. Левицкий в очерке «Философия жизни и смерти у Л. Толстого» показал, насколько важной для Толстого была рефлексия над смертью, как она формировала его философию жизни. Напряженные раздумья Толстого над смертью привели к тому, что в его творчестве, по словам исследователя, «даны лучшие в мировой литературе описания умирания». Пафос правдоискательства, стремление к высшему и абсолютному проявились в мучительнейших размышлениях Толстого о смысле (бессмыслице) жизни и смысле (бессмыслице) смерти. «Мысль о смерти никогда не покидала Толстого, но во второй половине его жизни и творчества это “моменто мори” достигло степени навязчивой идеи, и кошмар бессмысленности жизни, обнаруживающейся в свете смерти, преследовал его неустанно, даже в счастливые периоды жизни»²⁹.

На значимость толстовской рефлексии над смертью указывает тот факт, что современная западноевропейская мысль, выходящая на аналогичную проблематику, не может обойтись без авторитета Толстого, без его образов умирания, которые стали классическими канонами в интерпретации феномена смерти. «Смерть Ивана Ильича», без сомнения, самое цитируемое произведение в западной философии. По мнению американской исследовательницы К. Партэ, Толстому присущ внутренний взгляд на смерть: «Толстой ввел в литературу одушевленный призрак смерти (*оно* в «Войне и мире», *она* в «Смерти Ивана Ильича») как возможную составную часть духовных переживаний современного человека»³⁰.

В русской нравственной философии Толстой, безусловно, занимает одно из центральных мест. Глубина и размах его именно нравственных исканий, исканий абсолютных правды, добра и истины, не знают себе равных. С.А. Левицкий дал очень емкую характеристику нравственного облика Толстого: «Как моральный

магнит, Толстой притягивал к себе морально чутких людей всего мира». Вся жизнь Толстого была сплошное нравственное поступление. В.Н. Назаров отмечает, что уход из Ясной Поляны – «...сверхпоступок Толстого, выведший его на более высокий виток нравственного искания истины»³¹.

Об огромном нравственном влиянии Толстого на Европу, которое он оказал на нее, заговорив в полный голос о смерти и бессмысленности жизни, очень проникновенно сказал к восьмидесятилетнему юбилею писателя В. Свенцицкий в статье «Положительное значение Льва Толстого»: «Толстой неожиданно встал перед Европой во весь свой гигантский рост и властно спросил “одуревших” от успеха внешней культуры людей о том, что, казалось, они должны были знать прежде всего: зачем они живут?...

“Смерть, смерть, смерть каждую секунду ждет вас. Жизнь ваша всегда свершается ввиду смерти. Если вы трудитесь лично для себя в будущем, то вы сами знаете, что в будущем для вас одно – смерть. И эта смерть разрушает все то, для чего вы трудились. Стало быть, жизнь для себя не может иметь никакого смысла. Если есть жизнь разумная, то она должна быть какая-нибудь другая. Чтобы жить разумно, надо жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни!”

Слыхала Европа и раньше такие слова о смерти. Но может быть никто до Толстого так не переживал всего безысходного их значения. Он дошел почти до самоубийства, он увидел весь обнаженный остов смерти, не прикрытый никакими фальшивыми украшениями вроде прогресса человечества, – за грозным обличительным его словом Запад увидел в душе его тот смысл, ужасающий смысл смерти, который, несмотря на тысячи ежедневно умирающих людей, остается закрытым для большинства»³².

В.Л. Курабцев говорит о том, что «откровения смерти» привлекали Шестова в Толстом, возможно более всего. «Толстой ему открыл (через Ивана Ильича, Брехунова, о. Сергия), прежде всего, тайну смерти». Самого Шестова автор называет исследователем откровений, особенно о смерти, глубоко связанным с Федоровым, Достоевским и всей великой русской литературой. С Федоровым Шестова роднит общерусская идея неприятия смерти: «“Общее дело” Федорова и “борьба” Шестова – это атака на непобедимое и невозможное (вселенское зло, смерть)»³³.

Необходимо указать на существенное различие между Толстым и Достоевским в их подходах к проблеме смертности человека. Философия смерти Толстого в большей степени описывает трагизм ситуации, в которую попадают в сущности нетрагические герои, в то время как у Достоевского (и в дальнейшем с исключительной силой у Платонова) мы обнаруживаем, прежде всего, трагизм личности, вызванный не той или иной ситуацией, но бытийным надломом мироздания. Тем самым проблема смерти и умирания, показанная Толстым, проходит как бы по духовной касательной внешней, периферийной оболочке личности, не затрагивая глубинного «патологического ядра», которое оказывается сродственно с патологией самого бытия, его глубокой онтологической испорченностью. Это то, что так глубоко ощущают Достоевский и Платонов, у которых обнаруживается фундаментальное тождество больного бытия и больной личности, которые взывают к нравственно-онтологическому преобразованию и личности и бытия, а не только к моральной проповеди самоусовершенствования.

Исследователь творчества В. Набокова В.Е. Александров в книге «Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика» отмечает, что «...основной предмет интересов Набокова – искусство, смерть, любовь, судьба, восприятие, ослепленность, красота, истина...». Автор убежден, что те, кто считает, что Набоков не проявлял ни малейшего интереса к моральной, религиозно-философской проблематике, тем самым предавал забвению долг писателя по отношению к действительности, исходят из «глубоко ложного прочтения его книг». Происходит самое существенное искажение Набокова: «критики совершенно упускают из вида его фундаментальную зависимость от того, что сам Набоков называет “потусторонностью”». Исследователь утверждает, что искусство у писателя неотделимо от этики; этика выступает у Набокова как абсолют, причем его этическая система «строится на вере в добрую потусторонность»³⁴.

Современные авторы – философы, критики, литературоведы – подчеркивают мысль о центрированности русской литературы на вопросах смерти. С.Г. Семенова в своих работах убедительно показала, что у русских писателей и поэтов (Набоков, Газданов, Платонов, Шолохов и др.) проблема смерти и ее преодоления занимает огромное место в творчестве. Вообще всю русскую литературу можно прочесть как опыт художественного преодоления смерти.

Итак, русская мысль оказывается связанной с истинно сущими, бытийными проблемами человека; не с «отвлеченными началами», порождениями схоластического не-чувствия к реальной боли Бытия, к его кардинальной болезни, а с коренными началами жизни духа, которые формируются и рождаются в трагическом взаимодействии жизни и смерти. А литературная форма выражения нравственно-философских проблем делает их доступными для широкого круга людей, ибо нравственная проблематика касается всех смертных, а не только тех, кто прошел академическую выучку.

В этом смысле можно говорить об универсализме русской литературы, которая является духовным любомудрием народа, в котором происходит существенное расширение искусственных границ, установленных философии цензурой автономного разума, который более всего не выносит размышлений о смысле жизни и смысле смерти, которые всегда, при честном взгляде на бытийное положение человека, носят глубоко трагический характер.

Современные авторы изучают характер ментального мира, зафиксированного в таком непрофессиональном литературном жанре, как эпитафия. Т.С. Царькова в книге «Русская стихотворная эпитафия XIX–XX веков» говорит об «эпическом отношении» к смерти у русских, имеющем нравственно-дидактический характер: не столько страх перед смертью, сколько перед Божьим судом, Страшным судом³⁵.

Существенным для отечественной философской традиции является терминологическое различие понятий «танатология» и «сотериология». Танатология – наука о смерти, преимущественно затрагивающая эмпирические аспекты смерти: биологические (иммортология, геронтология), медико-психологические (эвтаназия), историко-культурологические (описания в духе М. Воввеля или Ф. Арьеса). Вообще, уже Г.В. Шор в книге «О смерти человека. Введение в танатологию» (1925) определил задачи танатологии как отдаление момента смерти и удлинения жизни.

Сотериология – прежде всего нравственная метафизика смерти, затрагивающая онтологические аспекты антропологии и духовно-нравственную проблематику (здесь следует упомянуть «Поэму о смерти» Л. Карсавина и «Софиологию смерти» С. Булгакова в качестве характернейших примеров). В качестве яркого образца динамичной, глубокой рефлексии над смертью в традициях святоотеческой патристики и отечественного любомудрия можно привести философско-богословскую мысль о. Георгия Флоровского. В его трудах «Тварь и тварность», «О смерти крестной», «Воскресение жизни», «О Воскрешении мертвых» содержатся мысли, предваряющие фундаментальные идеи М. Хайдеггера и Вл. Янкелевича.

Показательным для отечественной традиции является иммортологический опыт советской философии и биологии. Задача ставилась конкретно и радикально: выяснить возможности устранения фатальности смерти для достижения реального личного бессмертия. За вычетом технократического утопизма данного проекта, русский коммунизм можно рассматривать как секуляризованную версию сотериологии.

Таким образом, нравственная философия смерти в России очевидным образом никогда не ставила танатологических целей по созданию эвтаназийного комфорта в эмпирической жизни; ее главная задача – стремление раскрывать *духовный смысл человеческой жизни в свете ее конечности*. При этом важен нравственный смысл жизни и нравственный смысл смерти: что действительно может значить смерть для человека, какие духовные выводы он делает, *должен* делать из факта своей смертности? Ответы, которые дает русская философия смерти – это, скорее, *нравственные вопрошания*, приобщившись к которым, человек сможет раскрыть в себе подлинное человеческое начало.

Примечания

¹ Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 77.

² См.: Василиадис Н. Таинство смерти. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 12–14.

³ Диоптра или духовное зеркало. СПб.: ОЮ-92, 1996. С. 306.

⁴ Повесть о Горе-Злочастии / под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева // Изборник. Сборник произведений литературы Древней Руси. М.: Худож. лит., 1969. С. 607.

⁵ Спор жизни со смертью // Там же. С. 464.

⁶ Житие протопопа Аввакума // Там же. С. 651.

⁷ Михайлов Иван, диакон. Наука о душе или ясное изображение ея совершенств, способностей и бессмертия. М.: Тип. А. Решетникова, 1796. С. 3.

⁸ Мендельсон М. Федон или о бессмертии души. Санктпетербург, 1837. С. 42, 44.

⁹ Швелинг И.Е. Бессмертие души основательно против безбожников и скептиков доказанное. Санктпетербург, 1799. С. 10.

¹⁰ Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Русская философия второй половины XVIII века. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. С. 382.

¹¹ Теплов Г. Знания касающиеся вообще до философии. СПб.: Императорская Академия Наук, 1751. С. 105.

¹² Там же. С. 261.

- ¹³ Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // Собр. соч. кн. Сергея Николаевича Трубецкого. Т. II. Философские статьи. М., 1908. С. 368–369.
- ¹⁴ Прот. Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998. С. 221, 229, 230.
- ¹⁵ Смерть пред алтарем Божиим. Свящ. Н. Назаревский. С.-Петербург: Типография Алекс.-Невск. общ. трезвости, 1910. С. 3.
- ¹⁶ Франк С.Л. Светлая печаль // Пушкин в русской философской критике: конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 469, 470.
- ¹⁷ Постнов О.Г. Смерть в России X–XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. Новосибирск: Изд-во СО РАН. Филиал «Гео», 2001. С. 193.
- ¹⁸ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000.; Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 174.
- ¹⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 79.
- ²⁰ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Флоренский П.А. Соч. в 2 т. Т.1. М.: Правда, 1990. С. 11.
- ²¹ Смерть и бессмертие I. Новые идеи в биологии. СПб.: Образование, 1914. Сб. третий. С. 104.
- ²² Базаров В. Христиане Третьего Завета и строители Башни Вавилонской // Литературный распад. Критический сборник. С.-Петербург: EOS, 1909. С. 38.
- ²³ Морозов М. Перед лицом смерти // Литературный распад. Критический сборник. С.-Петербург: Изд. Т-ва Издательское Бюро, 1908. С. 261.
- ²⁴ Вселенское дело. Памяти Николая Николаевича Федорова. Вып. 1. Одесса, 1914. С. VIII.
- ²⁵ Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 31, 34.
- ²⁶ Карякин Ю.Ф. Встречи со смертью // Достоевский и канун XXI века. М.: Сов. писатель, 1989. С. 364.
- ²⁷ Накамура К. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. С. 22–23.
- ²⁸ Зернов Н. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М.: Моск. рабочий, 1995. С. 124, 127.
- ²⁹ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 166.
- ³⁰ Партэ К. Метаморфоза смерти у Л.Н. Толстого // Русская литература. 1991. Вып. 3. С. 11.
- ³¹ Назаров В.Н. Метафоры непонимания: Л.Н. Толстой и Русская Церковь в современном мире // Вопр. философии. 1991. № 8. С. 156.
- ³² Свенцицкий В. Положительное значение Льва Толстого // Толстой. Новый век. Журнал размышлений. 2005. № 1. С. 22.
- ³³ Курабцев В.Л. Лев Шестов и мировая философия (Итоги «странствий по душам») // Вопр. философии. 2004. №12. С. 118, 119.
- ³⁴ Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб.: Алетейя, 1999. С. 8, 24, 71.
- ³⁵ Царькова Т.С. Русская стихотворная эпитафия XIX–XX вв. СПб.: Русско-Балтийский инф. Центр БЛИЦ, 1999. С. 125.

Список литературы

Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб.: Алетейя, 1999. 320 с.

- Базаров В. Христиане Третьего Завета и строители Башни Вавилонской // Литературный распад. Критический сборник. С.-Петербург: EOS, 1909. С. 30–45.
- Василиадис Н. Таинство смерти. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. 592 с.
- Вселенское дело. Памяти Николая Николаевича Федорова. Вып. 1. Одесса, 1914. Диоптра или духовное зеркало. СПб.: ОЮ-92, 1996. 250 с.
- Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч. СПб.: Алетейя, 2000. Ч. I. 415 с.
- Житие протопопа Аввакума // Изборник. Сборник произведений литературы Древней Руси. М.: Худож. лит., 1969. С. 626–675.
- Зернов Н. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев М.: Моск. рабочий, 1995. 368 с.
- Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. 461 с.
- Карякин Ю.Ф. Встречи со смертью // Достоевский и канун XXI века. М.: Сов. писатель, 1989. С. 361–370.
- Курабцев В.Л. Лев Шестов и мировая философия (Итоги «странствий по душам») // Вопросы философии. 2004. С. 109–123.
- Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. 496 с.
- Михайлов Иван, диакон. Наука о душе или ясное изображение ея совершенств, способностей и бессмертия. М.: Тип. А. Решетникова, 1796. 184 с.
- Мендельсон М. Федон или о бессмертии души. Санктпетербург, 1837. 127 с.
- Морозов М. Перед лицом смерти // Литературный распад. Критический сборник. Петербург: Изд. Т-ва Издательское Бюро, 1908. С. 260–275.
- Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. 479 с.
- Назаров В.Н. Метафоры непонимания: Л.Н. Толстой и Русская Церковь в современном мире // Вопр. философии. 1991. № 8. С. 155–157.
- Накамура К. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. 328 с.
- Партэ К. Метаморфоза смерти у Л.Н. Толстого // Русская литература. 1991. № 3. С. 10–21.
- Повесть о Горе-Злочастии / под ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева // Изборник. С. 597–609.
- Постнов О.Г. Смерть в России X–XX вв.: историко-этнографический и социокультурный аспекты. Новосибирск: Изд-во СО РАН. Филиал «Гео», 2001. 224 с.
- Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии // Русская философия второй половины XVIII века. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1990. С. 347–388.
- Сборник произведений литературы Древней Руси. М.: Худож. лит., 1969. 695 с.
- Свенцицкий В. Положительное значение Льва Толстого // Толстой. Новый век. Журнал размышлений. 2005. С. 21–37.
- Смерть и бессмертие I. Новые идеи в биологии. СПб.: Образование, 1914. Сб. третий. 149 с.
- Смерть пред алтарем Божиим. Свящ. Н. Назаревский. С.-Петербург: Типография Алекс.-Невск. общ. трезвости, 1910. 19 с.
- Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–549.
- Спор жизни со смертью // Изборник. Сборник произведений литературы Древней Руси. М.: Худож. лит., 1969. С. 464–467.
- Теплов Г. Знания касающиеся вообще до философии. СПб.: Императорская Академия Наук, 1751. 301 с.

- Трубецкой С.Н. Вера в бессмертие // Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого. Т. II. Философские статьи. М., 1908. С. 360–389.
- Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Флоренский П.А. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990. 840 с.
- Флоровский Прот. Георгий. Догмат и история. М., 1998. 488 с.
- Франк С.Л. Светлая печаль // Пушкин в русской философской критике: конец XIX – первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 465–482.
- Царькова Т.С. Русская стихотворная эпитафия XIX–XX вв. СПб.: Русско-Балтийский инф. Центр БЛИЦ, 1999. 200 с.
- Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 174.
- Швелинг И.Е. Безсмертие души основательно против безбожников и скептиков доказанное. Санктпетербург, 1799. 306 с.

References

- Aleksandrov, V.E. *Nabokov i potustoronnost': metafizika, etika, estetika* [Nabokov and the other world: metaphysics, ethics, aesthetics], St.-Petersburg: Aleteyya, 1999, 320 p.
- Bazarov, V. *Khristiane Tret'ego Zaveta i stroiteli Bashni Vavilonskoy* [The Christians of the Third Testament and the builders of Babel Tower], in *Literaturnyy raspad. Kriticheskiy sbornik* [Literary decay. Critical compilation], St.-Petersburg: EOS, 1909, p. 30–45.
- Vasiliadis, N. *Tainstvo smerti* [Mystery of death], Moscow: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 1998, 592 p.
- Vselenskoe delo. Pamyati Nikolaya Nikolaevicha Fedorova. Vypusk 1* [Universal deal. In memory of Nikolay Nikolaevich Fedorov. Issue 1], Odessa, 1914, 250 p.
- Dioptra ili dukhovnoe zertsalo* [Diopters or spiritual Mirror], St.-Petersburg: OYu – 92, 1996, 306 p.
- Evlampiev, I.I. *Istoriya russkoy metafiziki v XIX–XX vekakh. Russkaya filosofiya v poiskakh absolyuta: v 2 chastyakh* [History of Russian Metaphysics in XIX–XX centuries. Russian philosophy in search of absolute: in 2 parts.], St.-Petersburg: Aleteyya, 2000, 415 p.
- Zhitie protopopa Avvakuma* [Avvakum's Life], in *Izbornik. Sbornik proizvedeniy literatury Drevney Rusi* [Izbornik. Collected works of literature of ancient Russia], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, p. 626–675.
- Zernov, N. *Tri russkikh proroka: Khomyakov, Dostoevskiy, Solov'ev* [Three Russian prophets: Khomyakov, Dostoevsky, Solovyov], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1995, 368 p.
- Il'in, V.N. *Esse o russkoy kul'ture* [Essays on Russian Culture], St.-Petersburg: Akropol', 1997, 461 p.
- Karyakin, Yu.F. *Vstrechi so smert'yu* [Facing death], in *Dostoevskiy i kanun XXI veka* [Dostoevsky and Eve of the XXI century], Moscow: Sovetskiy pisatel', 1989, p. 361–370.
- Kurabtsev, V.L. *Voprosy filosofii*, 2004, № 12, p. 109–123.
- Levitskiy, S.A. *Ocherki po istorii russkoy filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy], Moscow: Kanon, 1996, 496 p.
- Mikhaylov Ivan, diakon. *Nauka o dushe ili yasnoe izobrazhenie eya sovershenstv, sposobnostey i bezsmertiya* [Science of Soul, or a clear image of its perfections, abilities and immortality], Moscow: Tipografiya A. Reshetnikova, 1796, 184 p.
- Mendel'son, M. *Fedon ili o bezsmertii dushi* [Phaedo or on Soul Immortality], St.-Petersburg, 1837, 127 p.
- Morozov, M. *Pered litsom smerti* [In the face of death], in *Literaturnyy raspad. Kriticheskiy sbornik* [Literary decay. Critical Works.], St.-Petersburg: Izdatel'skoe Byuro, 1908, p. 260–275.
- Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky], Moscow: Respublika, 1995, 479 p.

Nazarov, V.N. *Metafori neponimaniya: L.N. Tolstoy i Russkaya Tserkov' v sovremennom mire* [Metaphors of Misunderstanding: Leo Tolstoy and Russian Church in Modern World], in *Voprosy filosofii* [Philosophy Questions], 1991, №8, p. 155–157.

Nakamura, K. *Chuvstvo zhizni i smerti u Dostoevskogo* [Sense of life and Death in Dostoevsky], St.-Petersburg: Dmitriy Bulanin, 1997, 328 p.

Parte, K. *Metamorfoza smerti u L.N. Tolstogo* [Metamorphosis of Death in L.N. Tolstoy's Works], in *Russkaya literatura* [Russian Literature], 1991, p. 10–21.

Povest' o Gore-Zlochastii, [Tale of Woe-misfortune], in *Izbornik. Sbornik proizvedeniy literatury drevney Rusi* [Izbornik. Collected works of literature of ancient Russia], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, 607 p.

Postnov, O.G. *Smert' v Rossii X–XX vv.: istoriko-etnograficheskiy i sotsiokul'turnyy aspekt* [Death in Russia of X–XX centuries. Historical and ethnographic and socio-cultural aspects], Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN. Filial «Geo», 2001, 224 p.

Radishchev, A.N. *O cheloveke, ego smertnosti i bessmertii* [About a man, his mortality and immortality], in *Russkaya filosofiya vtoroy poloviny XVIII veka* [Russian philosophy of the Second Half of XVIII century], Sverdlovsk: Izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta, 1990, 347–388 p.

Sbornik proizvedeniy literatury Drevney Rusi [Collection of Literature Works of the Ancient Russia], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1969, 695 p.

Sventsitskiy, V. *Polozhitel'noe znachenie L'va Tolstogo* [Positive sense of Leo Tolstoy], in *Tolstoy. Novyy vek. Zhurnal razmyshleniy* [Tolstoy. New Century. Journal of thoughts], 2005, №1, p. 21–37.

Smert' i bessmertie I. Novye idei v biologii [Death and immortality I. New ideas in biology], St.-Petersburg: Obrazovanie, 1914, vol.3, 194 p.

Nazarevskiy, N. *Smert' pred altarem Bozhiim* [Death at the Altar of God], St.-Petersburg: Tipografiya Aleksandro-Nevskogo obshchestva trezvosti, 1910, 19 p.

Solov'ev, V.S. *Opravdanie dobra. Nравstvennaya filosofiya* [Justification of the Good. Moral Philosophy], in Solovyov, V.S. *Sochineniya v 2 vol.* [Cit. 2. V. 1], Moscow: Mysl', 1988, p. 47–549.

Spor zhizni so smert'yu [Dispute of Life and Death], in *Izbornik. Sbornik proizvedeniy literatury drevney Rusi* [Izbornik. Collected works of literature of Ancient Russia], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, p. 464–467.

Teplov, G. *Znaniya kasayushchiesya voobshche do filosofii* [Knowledge relating to the general philosophy], St.-Petersburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk, 1751, 301 p.

Trubetskoy, S.N. *Vera v bessmertie* [The belief in immortality], in *Sobranie sochineniy kn. Sergeya Nikolaevicha Trubetskogo. T. II. Filosofskie stat'i.* [Collected Works of Sergei Nikolaevich Trubetskoy], vol. II, Moscow: Filosofskie stat'i, 1908, pp. 360–389.

Florenskiy, P.A. *Stolp i utverzhdienie istiny* [Pillar and Ground of the Truth], in Florenskiy, P.A. *Sochineniya v 2 tomakh, T. 1* [Works in 2 vol.], vol. 1, Moscow: Pravda, 1990, 840 p.

Florovskiy, Prot. Georgiy. *Dogmat i istoriya* [Dogma and History], Moscow, 1998, 488 p.

Frank, S.L. *Svetlaya pechal'* [The bright sadness], in *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike: konets XIX – pervaya polovina XX v.* [Pushkin in Russian philosophical criticism: The end of XIX–the first half of the XXcenturies], Moscow: Kniga, 1990, pp. 465–482.

Tsar'kova, T.S. *Russkaya stikhotvornaya epitaftiya XIX–XX vv.* [Russian verse epitaph of XIX–XX centuries], St.-Petersburg: Russko-Baltiyskiy informatsionny Tsentr BLITs, 1999, 200 p.

Chaadaev P.Ya. *Stat'i i pis'ma* [Articles and Letters], Moscow: Sovremennik, 1989, 174 p.

Shveling, I.E. *Bezsmertie dushi osnovatel'no protiv bezbozhnikov i skeptikov dokazannoe* [Immortality of Soul thoroughly against atheists and skeptics proved], St.-Petersburg, 1799, 306 p.

УДК 128:111:008.2
ББК 71.0:60.0

**ЭТОСЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ У ХОМЯКОВА И ШОПЕНГАУЭРА
(КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ
К ОБОСНОВАНИЮ СОПОСТАВЛЕНИЯ)***

В.П. ОКЕАНСКИЙ

Шуйский государственный педагогический университет, г. Шуя, E-mail: ocean_65@mail.ru

Рассматривается намеченное Зеньковским «соприкосновение» миропониманий Хомякова и Шопенгауэра на предмет ценностного освоения фундаментальных обстоятельств человеческого существования; выделяются как области сближения этих авторов, так и сферы их принципиальных расхождений; показывается, что полярности обусловлены стадийностью и специфическим характером культурной динамики.

Раскрывается проблематика исторического соотношения хомяковского и шопенгауэровского наследия, а через него – России и Европы. При анализе используется метод морфологии культур Шпенглера, позволивший сделать следующий вывод: если русский мир ещё пребывает в стадии тысячелетнего формирования и является относительно «молодым» и «недоустроенным», то европейская культура давно сформировалась и уже прошла «закатную» фазу на пороге XIX столетия, породив соответствующую цивилизацию.

Ключевые слова: Хомяков, Шопенгауэр, этосы, жизнь, смерть, начало, конец, юность, старость, небо, земля, тотальность, сон, пробуждение.

**ETHOS OF LIFE AND DEATH IN KHOMYAKOV
AND SCHOPENHAUER'S WORKS (CULTUROLOGICAL REFLECTIONS
TO PROOF OF COMPARISON)**

V.P. OKEANSKIY

Shuya State Pedagogical University, Shuya, E-mail: ocean_65@mail.ru

The article deals with the problem of the togetherness of Khomyakov and Schopenhauer world outlooks marked by Zenkovski concerning the axiological learning of fundamental circumstances of human being. The author emphasizes both the approach field of the authors and the field of their essential divergences. The author also shows that this polarity is determined by stage formation and specific character of cultural dynamics.

The article is primarily devoted to disclosing the real problems of the historical relationship in Khomyakov and Schopenhauer's legacy, and through it Russia and Europe. Here is a very productive call to the morphology of cultures Spengler: if the Russian world still remains at the stage of the millennial generation and is relatively "young" that European culture has long been formed and has already passed the "sunset" phase on the threshold of the nineteenth century, giving rise to corresponding civilization.

*Работа выполнена в рамках проекта «Антикризисный потенциал русской интеллектуальной культуры конца Нового времени», поддержанного Советом ВЦП «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2011 гг.)».

Key words: *Khomyakov, Schopenhauer, ethos, life, death, the beginning, the end, the youth, the senility, the heavens, the earth, totality, the awakening.*

Отец Василий Зеньковский в «Истории русской философии» отмечал, что «существуют любопытнейшие точки соприкосновения между Хомяковым и Шопенгауэром»¹, кстати сказать, заметим это, в одном – 1860-м – году завершившими свой земной путь: первый (1804–1860) из них говорил о том, что его «жизненный подвиг окончен», второй же (1788–1860) собирался ещё пожить... Несмотря на то, что интуитивно мы ощущаем глубокую справедливость беглого замечания Зеньковского, настоящий вопрос остаётся, насколько нам известно, совершенно не изученным в истории мысли.

Было бы очень интересно не только показать сами эти «точки соприкосновения» в их метафизических концепциях (соответственно, «мир как вещество в пространстве и сила во времени» у Хомякова и «мир как воля и представление» у Шопенгауэра), в самой их обращённости к высокой тематике (у обоих подчёркивается исключительное значение святости), в исходной широте проблематики (оба – мудрецы «на разные случаи»), в структурно-морфологических и стилевых решениях (у обоих – беллетризация философии), в устойчивых тяготениях (оба – англоманы), но и, напротив, прорисовать области принципиальных расхождений в этих самых стержневых узлах их идей, например: мир как совершеннейшее творение Божие и связанная с этим монументальная историософия у Хомякова, с одной стороны, и мир как продукт слепой неразумной воли и вытекающий отсюда анти-историзм у Шопенгауэра, с другой; православие как торжество церковного утверждения Бытия как дара у «патриарха славянофильства» – и буддизм как обращение воли вспять и её самоотрицание у «певца мировой скорби»; охотное хомяковское включение в созидательно-преобразовательные интенции своего времени – и созерцательное шопенгауэровское дистанцирование от текущей драматургии существования; сознательное преодоление эгологии у православного экклезиолога – и подчёркнутое самоутверждение гениальности у первого евробуддиста...

Очень интересно эти две крайности жизнеутверждения и жизнеотрицания (которые отнюдь не следовало бы патологически интерпретировать соответственно как танатофобию и танатофилию) уживались в позднем Л.Н. Толстом, который в прежние годы почитал Хомякова и Шопенгауэра «умнейшими из людей»; кроме того, имеются, наряду с известной работой Ф. Ницше «Шопенгауэр как воспитатель», прелюбопытнейшие указания на Хомякова как «отца ницшеанства», принадлежащие перу крупного современного литературоведа². Безусловно, как Толстой, так и Ницше, каждый – по-своему, знаменовали глубочайший кризис христианского миропонимания.

Между тем нижеприводимые фрагменты из «Утешения больному» православного капшадокийца свт. Василия Великого позволяют убедиться в том, что восприятие жизни как страдания не было исключительным достоянием буддизма, и Шопенгауэр многое мог бы почерпнуть из ранней святоотеческой классики, к аскетическому наследию которой относился с большим почтением: «...едва наступило время рождения, распались затворы чревоношения, отверзлись двери естества, матерняя утроба разрешила удерживаемый ею дотолде плод, высколь-

знул в жизнь этот борец скорби, вдохнули в себя воздух эти уста твари, и что же после этого? Первый от него звук – плачет. Достаточно этого, чтоб поначалу узнать жизнь. Младенец коснулся земли, и не смеётся, но, едва коснувшись, объёмлется болезнями, и плачет. Он знает уже, что заброшен бурей в море скорбей. Питается со слезами, сосёт молоко с принуждением; достигает возраста, и начинает бояться родителей, или домашних слуг. Стал взрослым отроком, и отдан в науку учителям. Вот страх, не знающий отдыха! Ленился, принимает побои, проводит ночи без сна... Такова жизнь человеческая – непостоянное море, зыбкий воздух, неуловимое сновидение, утекающий поток, исчезающий дым, бегущая тень, собрание вод, колеблемое волнами. И хотя буря страшна, плавание опасно; однако же мы–пловцы спим беспечно. Страшно и свирепо море жизни, суетны надежды, надмевающие подобно бурям. Скорби ревут, как волны; злоумышления скрываются как подводные камни; враги лают как псы; похитители окружают как морские разбойники; приходит старость как зима; настает смерть как кораблекрушение. <...> Богатство остаётся здесь, золото расхищается, серебро идёт в раздел, поместья продаются, слава забывается, владычество прекращается, страх угасает. С позорищем жизни разрушается и убранство»³.

Для нас принципиально важно подчеркнуть и тот чисто культурологический план, где, по замечанию Л. Уайта, не столько культура является продуктом человеческой деятельности, сколько сам человек оказывается продуктом культуры⁴, то есть в известном смысле – является эхом трансцендентного по отношению к эмпирической фактичности его мимолётного существования грандиозного и всегда специфически оформленного бытия (иначе говоря, мифа – в предельно расширенном, лосевском смысле): в этом отношении, если прибегнуть к «морфологии мировой истории» О. Шпенглера, шопенгауэровское наследие транслирует упадок западноевропейской фаустовской культуры на её переходе в цивилизационную фазу, тогда как хомяковское наследие отражает очень раннюю – и едва ли не самую первую! – интенцию к будущему расцвету отечественного интеллектуализма, возникающую ещё в глубоких недрах мистериального (в данном случае – церковно-евхаристического!) мировосприятия. В одном западноевропейская культура умерла – в другом, похоже, ещё не родилась...

Здесь очень важно понять, что в отличие, допустим, от Чаадаева или даже И.В. Киреевского, именно Хомяков при всём его отмеченном Бердяевым и Песковым «германском комплексе»⁵ в аксиологическом отношении несомненно транслировал «восходящий над бездной бытия» русский мир и его духовную энергетику. Хомяков поёт о жизни, вечной и временной, уходящей в вечность, – Шопенгауэр оплакивает смерть, а также временную жизнь, переходящую в вечную смерть. Если для первого мир – звёздная симфония, ликующая пред лицом всеблагого апофатического Творца, то для второго он, скорее, напоминает произведение дьявола – то, чему лучше было бы не быть. Хомяков обращён к небу – Шопенгауэр придавлен к земле. Этосы жизни и смерти... Какова их онтологическая природа?

По-древнегречески *εθος* – нрав, имеющий связь с пространством... «Всё ограниченное, – отмечал свт. Игнатий Брянчанинов, – по необходимости зависит от пространства»⁶. Что такое пространство, на-селённая в-селенная, культурно-исторически освоенный топос? Не является ли он прежде всего местом, где че-

ловека собирает свои *сокровища* и где поселились духовные сущности неба и земли, ангелы и демоны, райские и адские предзнаменования?

Хайдеггер в «Письме о гуманизме», пытаясь «точнее определить отношение между "онтологией" и "этикой"» и подчёркивая, что «эти дисциплины возникают в эпоху, позволившую мысли превратиться в "философию"», когда «восходит наука» и «уходит мысль», пишет о понятии «этос» следующее: «Трагедии Софокла... с большей близостью к истокам хранят "этос" в своём поэтическом слове, чем лекции Аристотеля по "этике": «...» ...εθος означает местопребывание, жилище. Словом "этос" именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека заключает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своём существе. Это, по слову Гераклита, его "даймон"; Бог»⁷.

С вопросом о символично-топологической локализации, если не лучше сказать – *глокализации* поверх культурно-морфологических различий России и Европы, связана тема «вечной Индии», шире – индо-иранской универсальной мудрости – *арио-софии* у Хомякова и Шопенгауэра, где вплотную к тематике-проблематике *жизни и смерти* примыкают фиксируемые как полярные качественные состояния *молодость и старость*.

Их антиномическая пара по-своему выражает традиционный индоевропейский фундаментальный дуализм, предполагающий и метафизическую возможность его преодоления – по ту сторону всех позиций, при котором открывается некоторая игровая необязательность этих позиций: счастливая неготовность не только *окончательно* умирать, но и *частично* жить – невозможность беременеть наполовину.

Так, Шопенгауэр апеллирует к этой универсальной символической аксиологии, по отношению к которой становится несущественной мерцающая пестрота разнообразных культурно-исторических одежд: «С точки зрения молодости, жизнь – бесконечно долгое будущее; с точки зрения старости, это – очень краткое прошлое... Надо достигнуть старости, то есть долго пожить, прежде чем станет понятно, насколько жизнь коротка. Чем человек старше, тем мельче кажутся ему человеческие дела, все вообще и каждое в отдельности; жизнь, стоявшая перед нами в юности как нечто прочное и устойчивое, оказывается теперь быстрой сменой эфемерных явлений, – мы познаём ничтожество всего. Само время движется в нашей молодости гораздо более медленным темпом... Как в весеннее время года, так и весной жизни дни становятся даже в конце концов томительно долгими. Осенью, в том и другом значении этого слова, они становятся короткими, зато более ясными и устойчивыми»⁸.

В Хомякове, вопреки его собственному и всеобщему убеждению, всё-таки поэт доминирует над философом – в Шопенгауэре же, несмотря на его великолепный художественный стиль, философ торжествует над поэтом. Это обстоятельство опять-таки объяснимо из морфологических причин и связано с трансляцией специфической стадильности культурно-исторического опыта.

«В юности, – согласно немецкому автору, – преобладает интуиция, в старости – мышление; вот почему первая – время для поэзии, вторая – более для философии. И поведение человека в молодости направляется наглядными пред-

ставлениями и впечатлениями, в старости же – только мышлением. ... Напротив, в молодости... смотрят на мир как на картину...»⁹; «Как бы то ни было, молодость – время беспокойства, старость – пора спокойствия, уже отсюда можно сделать вывод об их взаимном благополучии»¹⁰. С годами же, отмечает далее Шопенгауэр, «мы во всём приобретаем всё более и более связанное представление о целом»¹¹, а это для него равнозначно тому, что состарившийся человек приходит к целительному разочарованию – «непосредственному, искреннему и твёрдому убеждению в суетности всех земных вещей и в пустоте всякого земного величия: химеры исчезли... Великое и малое, высокое и низкое по оценке людей не представляют уже для него разницы. Это сообщает старику особый душевный покой, в котором он с улыбкой взирает на обманчивые успехи мира. Он вполне отрешился от очарования и знает, что человеческая жизнь, что бы ни делалось с целью её разукрасить и обрядить, всё-таки скоро проглянет сквозь всю эту ярмарочную мишуру во всём своём убожестве и, несмотря на все краски и уборы, всё-таки по сущности своей она всюду – одно и то же...»¹²; «...и не есть ли жизнь, взятая в целостности, такая вещь, которую лучше иметь позади, нежели впереди себя. Ведь уже Экклезиаст говорит (7, 2): "День смерти лучше дня рождения"»¹³. Так говорил Артур Шопенгауэр...

Но, что интересно, весьма близкое отношение к самому феномену молодости с признанием лишь относительной его ценности может быть выработано из осмысления и того фундаментального символического равновесия – некоего неартикулируемого, но *показываемого* метафизического оптимума, запечатлённого в поэтическом творчестве А.С. Хомякова стихотворениями «Молодость» и «Старость», когда герой в первом случае хочет быть обладающим полностью реальности эротическим титаном, а во втором – безвозвратно слиться с невозмутимо-пластическим потоком сновидной бытийности; юный лирический герой, обращаясь к небесам, призывно восклицает:

*Небо, дай мне длани
Мощного Титана:
Я хочу природу,
Как любовник страстный,
Радостно обнять ...*¹⁴

С другой же стороны:

*Для взоров старца всё открылось.
Постыла жизнь его глазам,
Душа в обманах утомилась,
Она изверилась мечтам
И ждёт в томленьи упованья:
Придёт ли час, когда желанья
В её замолкнут глубине
И океан существованья
Заснёт в безбрежной тишине?*¹⁵

Безусловно, здесь перед нами – две символически моделируемые метафизические крайности: языческий оргазм и буддийский квиетизм, «иранство» и «кушитство»... Но они соответствуют двум возрастным фазам и, несомненно, диалектически дополняют друг друга: молодость и старость, мистериальный подъём и буддийское растворение, вдохновение и не-ветер (букв. перевод слова «нирвана», на что обращает внимание Шопенгауэр в «Основных идеях этики»)... Грезящий о детстве сверхчеловечества Ницше однажды заметил, что «придёт время» и его «назовут Буддой Европы – правда, во всём противоположном индийскому».

В книге с повторяющим дельфийского оракула замечательным названием (приглашающим в странные гости к самому себе!) «Узнай себя» В.В. Библихин заметил, что мир устроен так, что Шопенгауэр и Лейбниц «оба одинаково правы» – на месте же последнего мог бы оказаться и другой антипод, русский почитатель «лейбницево́й способности сблизить самые далёкие предметы и происшествя́», окончивший механико-математический факультет Московского университета классический русский барин Алексей Степанович Хомяков.

В конце концов, тема возрастов обретает чисто символическую проблематизацию, если вспомнить о том, что в некотором смысле мы рождаемся стариками, а умираем младенцами... Согласно Данилевскому и Шпенглеру, Россия и Европа разно-возрастны, как девушка и дедушка, – согласно же Леонтьеву, они равно-стары; Леонтьев разочаровался в славянофильских сновидениях и в ряде моментов был близок Шопенгауэру. Но ведь и Хомякова охватывали разные думы, далеко не подлежащие линейному описанию и грубой схематизации.

Сегодня, вопреки Р. Генону, мы видим как прорастает Восток на Западе и Запад на Востоке¹⁶; всё течёт и меняется: острова становятся смысловыми континентами и континенты уже воспринимаются как эпизоды и острова – мировой континуум колеблется и обрушивается на наших глазах... Но апокалиптически нарастающее всеобщее планетарное смешение не только не отменяет высшего метафизического повода, но и становится важнейшим вызовом к необходимому решению предельных антропологических задач – решению, в котором грезится преодоление культурно-исторических локализаций и геноновское «становление человека согласно Веданте» драматически соприкасается с честертоновским «вечным человеком», а также с евангельским раскрытием истины о Богочеловеке и Его Воскресении из мертвых.

Если для негативного метафизика Шопенгауэра «жизнь есть естественное исторжение из узла, коим сладострастие нас привязало к сущему», а «смерть есть конец странствий», то для позитивного метафизика Хомякова всё предстоит с точностью до наоборот, о чём, например, может свидетельствовать его стихотворение «К детям» (1839 г.), написанное по поводу смерти его старших сыновей – Степана и Фёдора. Супруга поэта, Е.М. Хомякова, в письме к своему брату Н.М. Языкову от 3 января 1841 г., отмечала: «И.В. Киреевский говорит, что это самые лучшие стихи Алексея Степановича...»¹⁷. «Стихотворение было переведено на английский язык пастором В. Пальмером, известным деятелем англиканской церкви, и этот факт, по словам П.И. Бартенева, послужил поводом для знакомства и длительной переписки Хомякова с переводчиком...»¹⁸, – комментирует эти стихи Б.Ф. Егоров.

Приведём стихотворение полностью:

*Бывало, в глубокий полночный час,
Малютки, приду любоваться на вас;
Бывало, люблю вас крестом знаменать,
Молиться, да будет на вас благодать,
Любовь Вседержителя Бога.*

*Стеречь умиленно ваш детский покой,
Подумать о том, как вы чисты душой,
Надеясь долгих и счастливых дней
Для вас, беззаботных и милых детей,
Как сладко, как радостно было!*

*Теперь прихожу я: везде темнота,
Нет в комнате жизни, кроватка пуста;
В лампаде погас пред иконою свет.
Мне грустно, малюток моих уже нет!
И сердце так больно сожмётся!*

*О дети, в глубокий полночный час
Молитесь о том, кто молился о вас,
О том, кто любил вас крестом знаменать.
Молитесь, да будет и с ним благодать,
Любовь Вседержителя Бога.¹⁹*

Очевидно, что оно могло быть написано только с опорой на топику «твёрдого неба», делающей уместным само молитвенное общение с теми, кто уже «переселились на небеса» (кавычки при этом фразеологизме можно снять) – в горние обители святых, равно как и позволяющей верить в существование тонкого ангельского мира...²⁰

Перед нами – *послание*, особенно близкий романтику Хомякову жанр. Однако в данном случае мы имеем дело с поэтическим обращением совершенно особого рода, а именно – с *молитвенным* обращением. Возможность и необходимое условие его протекания – не просто наличие субъекта, к которому послание может быть обращено, но – *персонифицированное пространство*, отнюдь не гомогенное и не однородное, а существенно анизотропное, ибо в нём оказываются возможными преодоление трагедии и неабсолютность индивидуальной смерти. Стихотворение Хомякова – горестный плач, переходящий в молитву и торжественный гимн.

Композиционно оно состоит из трёх частей. Первой части формально соответствуют две начальные строфы, связанные содержательно с воспоминанием («Бывало...») о счастливом прошлом, в котором спящие дети были рядом с молящимся о них отцом, радостно помышляющим о долгих днях, простирившихся впереди... Весь текстовый ритмический рисунок выдержан в повествовательной интонации (которую не нарушают ни восклицания, ни заключительное обраще-

ние). Спокойное и глубокое интонационное дыхание очень удачно передано стихотворным размером амфибрахий. Формально в стихотворении молитвенное обращение вырастает из контекста повествования, завершая его, но, по существу, само повествование-воспоминание развёртывается изнутри молитвенного обращения к умершим детям. Во второй части (третья строфа) нам открывается, что автор изначально стоит «перед иконою», замечая с болью, сжимающей его сердце, лампаду, в которой «погас свет», тёмную безжизненную комнату и пустую кровать... Но третья, заключительная часть (четвёртая строфа) говорит нам отнюдь не об отчаянии, которое могло бы логически и психологически последовать за предшествующим описанием, в ней нет и тени пессимизма или разочарования в жизни, но совсем напротив – звучит торжественное исповедание православной веры в Господа Творца и Вседержителя через молитвенное обращение к умершим детям, которые своими чистыми душами уже несомненно приблизились к Богу, Отцу Небесному, и могут ангельски ходатайствовать перед Ним о несчастном и плачущем земном отце...

Перед нами – *церковное понимание неба*. Для сравнения достаточно показать, сколь отличается современная астрономическая картина мироздания от христианской топологии бытия: «...согласно современным представлениям, для Вселенной характерна *ячеистая* (иногда говорят *сетчатая* или *пористая*) *структура*, которую можно видеть на специально обработанных фотографиях участков звёздного неба. Она напоминает “паутинную сетку”...»²¹. В таком разлетающемся «ячеисто-сетчатом» и «паутинном» мире *нет места* ни душам усопших, ни ангелам, ни Богу, а сама жизнь, по горестным словам С. Кьеркегора, «представляется пустой и безнадёжной»²².

Ещё один мотив, несомненно, сближает Хомякова и Шопенгауэра. Для Хомякова «сновидения и жизнь – страницы одной и той же книги» – это мотив *тотального* бытийного сна. Последнее стихотворение А.С. Хомякова «Спи!» написано на исходе лета 1859 г. и послано в письме И.С. Аксакову. «Это последнее стихотворение Хомякова, – писал П.И. Бартнев, – за несколько месяцев до кончины он говорил..., что жизненный подвиг его окончен»²³. Произведение передаёт не только ощущение приближающегося конца, но в качестве лейтмотива содержит суждение *метафизического* характера о тотальности бытийного сна и о целелогающем месте в нём человека:

СПИ!

*Днем наигравшись, натешившись, к ночи забылся ты сном;
Спишь, улыбаясь, малютка: весеннего утра лучом
Жизнь молодая, играя, блестит в сновиденьи твоём.
Спи!*

*Труженик, в горести, в радости, путь ты свершаешь земной;
Утром отмеренный, к вечеру кончен твой подвиг дневной;
Что-нибудь начато, что-нибудь сделано: куплен твой отдых ночной.
Спи!*

*С светлым лицом засыпаешь ты, старец, трудом утомлен.
Видно, как в ночь погружается жизни земной небосклон:
Дня замогильного первым сияньем уж твоей озаряется сон.
Спи!*²⁴

Поэтический текст представляет собою развернутую монументальную картину человеческой жизни в трех её стадиях: детство, зрелость, старость. «Спи!» – не монотонно растянутое колыбельное «баю-баюшки-баю», но директивный, побудительный аккорд. Он призывно звучит уже в названии, обрамляет и пронизывает всё стихотворение.

Ребёнок, «наигравшись, натешившись», *забывается* (уходит в За-бытие!) сном, *изнутри* которого светится жизненная игра. Онтологическая реальность Сна заведомо шире любых перспектив альтернативного Пробуждения. Строго говоря: никакого *Пробуждения* нет и в помине! Сон метафизичен, тотален, *беспробуден*. Жизнеутверждающая опора рождается лишь *изнутри* Сна, а значит, необходимо утверждать нерушимость самого его состояния: «Спи!»

«Свершение земного пути» героем жизни, «тружеником», развертывается исключительно *изнутри мира как сновидения*. Сном обрамляется сама «отмеренность» его дел. На фоне глобализованного сна оказывается неважной сама качественная сторона человеческих деяний: «*что-нибудь*» (оно – лишь только «что-нибудь!») фатально обесценивает саму «покупку» ночного отдыха.

Завершение земного пути «утомленным старцем», встречающим «с светлым лицом» свой переход в «сияние замогильного дня», – не более, чем окончательное погружение в Абсолютный Сон. Заря потустороннего света оказывается результирующим фрагментом в *тотальности бытийного сна*.

Позиция самого автора обнаруживается в горизонтах автодеконструирующей системы «ведение – неведение – самоирония». С одной стороны, торжество светового гнозиса, вечного Дня («замогильного»), связанного с Благовестием христианства Миру и человеческой жизни, церковный образ «успения души» в обители Небесного Отца, с другой же – устойчивый индоевропейский мотив космолизованного сна (от Веданты, древнеиндийских брахманов и древних греков Пиндара, Софокла – до Шекспира, Кальдерона, Шопенгауэра...).

Для Хомякова *глобализованная сно-видность* является устойчивым показателем космологической гармонии, что нашло отражение, например, в стихотворении «Видение» (1840 г.):

*Весь мир лежит в торжественном покое,
Увитый сном...*²⁵

И *про-буждение* «голоса мирного», «духа жизни» не несёт нарушения в эту фундаментальную онтологическую ситуацию. Не происходит метафизического прорыва в космологический Сон радикально Иного – *Не-сна*, о котором красноречиво говорит псалмопевец: «Как сновидение по пробуждении, так Ты, Господи, пробудив их, уничтожишь мечты их» (Пс., 72:20). *Поэтическая ариософия* Хомякова в его художественном пространстве часто доминирует над библейским и эк-

клезеиологическим видением мира. Античные мотивы здесь соприкасаются с ведическими: гармоническое состояние Бытия достигается внутри тварного космоса, а сно-видность реальности оказывается оборотной стороной Бого-узрения.

Нельзя исключать, что более пристальное и подробное изучение наследия интересующих нас авторов откроет новые грани и повороты возможных сопоставлений и противопоставлений. В итоге же отметим, что Шопенгауэр²⁶, подобно Будде, уходящему из своего дворца, по всем признакам прощается с христианской традицией, предвосхищая экзистенциально-невротическую галерею постхристианской культуры современного Запада. Хомяков же²⁷, напротив, при всей его рефлексивной обращённости к дохристианской архаике, готовит грядущую волну нового интеллектуального *пробуждения* изнутри христианской традиции. Одно наиболее контрастно обнаруживается на фоне другого.

Примечания

- ¹ Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. В 4 ч. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 200.
- ² Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 1. Работы по историософии. С. 13.
- ³ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого Архиепископа Кесарии Каппадокийския. М.: Паломник, 1993. Ч. IV; М., 1846. Беседа 26. Утешение больному. С. 399–400, 402.
- ⁴ См., например: Уайт Л. Что такое культурология? // Кравченко А.И. Культурология: хрестоматия для высшей школы. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003.
- ⁵ Песков А.М. Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1992. № 8.
- ⁶ Брянчанинов, свт. Игнатий. Творения: Слово о смерти. М.: Лепта, 2002. С. 490.
- ⁷ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 214–215.
- ⁸ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. С. 364.
- ⁹ Там же. С. 368.
- ¹⁰ Там же. С. 371.
- ¹¹ Там же. С. 372.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 374.
- ¹⁴ Хомяков А. С. Стихотворения. М.: Прогресс-Плеяда, 2005. С. 101.
- ¹⁵ Там же. С. 103.
- ¹⁶ Ср.: Гёнон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005.
- ¹⁷ Цит. по: Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 561.
- ¹⁸ См.: Там же.
- ¹⁹ Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 114–115.
- ²⁰ См.: Духовный мир: Рассказы и размышления, приводящие к признанию бытия духовного мира / сост. прот. Григорий Дьяченко. М., 1900.
- ²¹ Левитан Е.П. Астрономия: учебник для 11 кл. общеобразовательных учреждений. М., 1994. С. 168. См. также: Физика космоса: Маленькая энциклопедия / гл. ред. Р. А. Сюняев. М., 1986.
- ²² Цит. по: Долгов К.М. От Киркегора до Камю. М., 1991. С. 23.
- ²³ См.: Стихотворения А.С. Хомякова. М., 1910. С. 221.
- ²⁴ Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 148.
- ²⁵ Там же. С. 116.
- ²⁶ См.: Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.: Интербук, 1990; Он же. Собр. соч.: в 5 т. М.: Московский клуб, 1992; Он же. Собр. соч.: в 6 т. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика,

1999–2001; Он же. Избр. произведения. М.: Просвещение, 2003; Он же. Афоризмы и максимы. М.: ЭКСМО, 2007; Он же. О писательстве и о слоге. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. См. также: Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999; Гулыга А., Андреева И. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003; Рибо Т.А. Философия Шопенгауэра. М.: КомКнига, 2007.
²⁷ См.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900; Он же. Соч. в 2 т. М.: Медум, 1994. См. также: Океанский В.П. Мир Хомякова: Церковь и культура. Монография. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУВПО ШГПУ, 2009; Он же. Человек и Тотальность: поэтика пространства и её кризис. Монография. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУВПО ШГПУ, 2010.

Список литературы

- Брянчанинов, свт. Игнатий. Творения: Слово о смерти. М.: Лепта, 2002. 704 с.
 Гулыга А., Андреева И. Шопенгауэр. М.: Молодая гвардия, 2003. 367 с.
 Гёнон Р. Восток и Запад. М.: Беловодье, 2005. 240 с.
 Долгов К.М. От Киркегора до Камю. М., 1991. 399 с.
 Духовный мир: Рассказы и размышления, приводящие к признанию бытия духовного мира / сост. прот. Григорий Дьяченко. М., 1900. 480 с.
 Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. В 4 ч. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. 222 с.
 Левитан Е.П. Астрономия: учебник для 11 кл. общеобразоват. учреждений. М., 1994. 207 с.
 Океанский В.П. Мир Хомякова: Церковь и культура. Монография. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУВПО ШГПУ, 2009, 280 с.
 Океанский В.П. Человек и Тотальность: поэтика пространства и её кризис. Монография. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований ГОУВПО ШГПУ, 2010. 358 с.
 Песков А.М. Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1992. № 8.
 Рибо Т.А. Философия Шопенгауэра. М.: КомКнига, 2007. 144 с.
 Стихотворения А.С. Хомякова. М., 1910. 232 с.
 Творения иже во святых отца нашего Василия Великого Архиепископа Кесарии Каппадокийския. М.: Паломник, 1993; М., 1846. 406 с.
 Уайт Л. Что такое культурология? // Кравченко А.И. Культурология: хрестоматия для высшей школы. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. С. 201–202.
 Физика космоса: Маленькая энциклопедия / гл. ред. Р.А. Сюняев. М., 1986. 783 с.
 Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999. 608 с.
 Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
 Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900.
 Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. М.: Медум, 1994.
 Хомяков А.С. Стихотворения. М.: Прогресс-Плеяда, 2005. 704 с.
 Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. 596 с.
 Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001.
 Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.: Интербук, 1990. 152 с.
 Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. М.: ЭКСМО, 2007. 384 с.
 Шопенгауэр А. Избранные произведения. М.: Просвещение, 2003. 479 с.
 Шопенгауэр А. О писательстве и о слоге. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. 72 с.
 Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 5 т. М.: Московский клуб, 1992.

References

- Bryanchaninov, svt. Ignatij. *Tvoreniya: Slovo o smerti* [Creation: Word about Death], Moscow: Lepeta, 2002, 704 p.
 Gulyga, A. *Andreeva I. Shopengauer* [Schopenhauer], Moscow: Molodaya gvardiya, 2003, 367 p.
 Genon, R. *Vostok i Zapad* [East and West], Moscow: Belovod'e, 2005, 240 p.

- Dolgov K.M. *Ot Kirkegora do Kamyu* [From Kierkegaard to Camus], Moscow, 1991, 399 p.
- Dukhovnyy mir: Rasskazy i razmyshleniya, privodyashchie k priznaniyu bytiya dukhovnogo mira* [Spiritual World: Stories and Reflections that lead to the recognition of being the spiritual world], Moscow, 1990, 480 p.
- Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii v 2 tomach. V 4 chastyakh* [History of Russian Philosophy: in 2 vol.], Leningrad, 1991, V. 1, Part. 1, 222 p.
- Levitan, E.P. *Astronomiya: uchebnik dlya 11 kl. obshcheobrazovatel'nykh uchrezhdeniy*. [Astronomy: Textbook for 11-year school students], Moscow, 1994, 207 p.
- Okeanskiy, V.P. *Mir Khomyakova: Tserkov' i kul'tura* [Khomyakov's World: Church and Culture], Ivanovo; Shuya, 2009, 280 p.
- Okeanskiy V.P. *Chelovek i Total'nost': poetika prostranstva i ee krizis* [Man and Totality: poetics of space and its crisis], Ivanovo; Shuya, 2010, 358 p.
- Peskov, A.M. *Germanskiy kompleks slavyanofilov* [German Complex of Slavophiles], in *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1992, № 8, pp. 105–120.
- Ribo, T.A. *Filosofiya Shopenhauera* [Philosophy of Schopenhauer], Moscow: KomKniga, 2007, 144 p.
- Stikhotvoreniya A.S. Khomyakova* [Poetry of A. Khomyakov], Moscow, 1910, 232 p.
- Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Vasiliya Velikogo Arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiyskiya* [Works of Saint Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia], Moscow: Palomnik, 1993; Moscow, 1846, 406 p.
- Uayt, L. *Chto takoe kul'turologiya?* [What is Cultural Studies?], in Kravchenko, A.I. *Kul'turologiya: khrestomatiya dlya vysshey shkoly* [Cultural Studies: Readerbook for high school], Moscow: Akademicheskii proekt; Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2003, pp. 201–202.
- Fizika kosmosa: Malen'kaya entsiklopediya* [Physics of Space: A small encyclopedia], Moscow, 1986, 783 p.
- Fisher, K. *Artur Shopenhauer* [Arthur Schopenhauer], St.-Peterburg: Lan', 1999, 608 p.
- Khaydegger, M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches], Moscow: Respublika, 1993, 447 p.
- Khomyakov, A.S. *Poln. sobr. soch.: v 8 t.* [Complete Collection of works: in 8 vol.], Moscow, 1900.
- Khomyakov, A.S. *Soch.: v 2 t.* [Works: in 2 vol.], Moscow: Medium, 1994.
- Khomyakov, A.S. *Stikhotvoreniya* [Poems], Moscow: Progress-Pleyada, 2005, 704 p.
- Khomyakov, A.S. *Stikhotvoreniya i dramy* [Poetry and Dramas], Leningrad, 1969, 596 p.
- Shopenhauer, A. *Sobr. soch.: v 6 t.* [Collection of works: in 6 vol.], Moscow: TERRA – Knizhnyy klub; Respublika, 2001.
- Shopenhauer, A. *Aforizmy zhiteyskoy mudrosti* [Aphorisms of worldly wisdom], Moscow: Interbuk, 1990, 152 p.
- Shopenhauer, A. *Aforizmy i maksimy* [Aphorisms and maxims], Moscow: EKSMO, 2007, 384 p.
- Shopenhauer, A. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], Moscow: Prosveshchenie, 2003, 479 p.
- Shopenhauer A. *O pisatel'stve i o sloge* [On writing and on the syllable], Moscow: Knizhnyy dom "LIBROKOM"; 2009, 72 p.
- Shopenhauer, A. *Sobr. soch.: v 5 t.* [Collection of works. in 5 vol.], Moscow: Moskovskiy klub, 1992.

УДК 128/129(47)
ББК 87.3(2)

«СМЕРТНОЕ» ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА КАК УТВЕРЖДЕНИЕ ЖИЗНИ

И.А. ЕДОШИНА

Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова, г. Кострома,

E-mail: entelehia@ksu.edu.ru

Представлена книга В.В. Розанова «Смертное» (1913) как единый текст, выявлены основные фабульные и мотивные смыслы, композиционное своеобразие в аспекте постижения сути «смертного» как утверждения жизни. Рассматривается использование Розановым приема субстантивации, смысл которого заключен в содержании «Смертного». Обращается внимание на то, что это содержание напрямую связано с двумя важными событиями в жизни Розанова: когда он был на краю смерти и когда тяжело заболела В.Д. Бутягина, его невенчанная супруга, «друг». Выявляется особенность розановских размышлений о самом себе, заключающаяся в том, что их корректирует линия «друга». Отмечается дисгармоничность содержания книги «Смертное», в которой Розанов изображает разные аспекты жизни, всякий раз выявляя то, как и почему смертное преодолевается, потому по своей сути «Смертное» утверждает жизнь.

Ключевые слова: Розанов, «смертное», «листья», субстантивация, «друг», любовь, дом, «Венгеров», иное пространство.

«DEATH» OF VASILY ROZANOV AS AFFIRMATION OF LIFE

I.A. EDOSHINA

Kostroma State University named after N.A. Nekrasov, Kostroma, E-mail: entelehia@ksu.edu.ru

The article contains the book «Death» by V.V. Rozanov (1913) as a whole text. The author discovers the main story and motive senses, compositional peculiarity in the aspect of attainment of «Death» sense as a way of affirmation of life. The author considers the usage of substantivisation acceptance by Rozanov; its sense concludes in word «Death». The author pays attention in the content of the word that is connected with two important events in Rozanov's life. They are the event, when Rozanov was between life and death and when V.D. Butyagina, his unwedded wife and «friend», was ill. The author describes the peculiarity of Rozanov's thoughts about himself, the «friend» line correct them. The disharmonious content of the «Death» work is shown, and Rosanov describes the different aspects of life, asking the questions about how and why «death» is overcome. This is the reason why «Death» confirms Life.

Key words: Rozanov, «Death», «the leaves», substantiation, «friend», love, home, «Vengerov», an alien space.

*Внимаю в вянущей листве
Священный трепет Древа жизни.
В.К. Шилейко*

Именование «Смертное» указывает на прямую связь с «Уединенным». Прежде всего, в оформлении обложки. Слово «смертное», как в свое время «уединенное», написано заглавными буквами. Как и в случае с обложкой «Уеди-

ненного», фамилия автора дана в форме родительного падежа, помещена ниже названия. Еще ниже курсивом – текст: в «Уединенном» – «Почти на праве рукописи», в «Смертном» – «Домашнее в 60 экземплярах издание». Завершает текст обложки указание на место и год издания книги. Как видим, сходство поразительное, кроме «картинки», которой открывается обложка «Уединенного». В этом отношении обложка «Смертного» лапидарна, как надпись на древнеримском памятнике.

В названии и «Уединенного» и «Смертного» использован прием субстантивации. Как отмечает современный исследователь, в результате «вещь и идея (а любое качество истолковывается именно так) слиты настолько, насколько это возможно... денотативная соотнесенность (вещь) и понятийное наполнение (идея) даны неявно и равно подлежат выявлению (осмыслению) в тексте»¹. И далее даются итоговые наблюдения: розановские тексты символичны, имманентны национальному самосознанию, потому авторское мировосприятие можно определить как реализм². В этом контексте «Смертное» отражает реальность бытия сознания творческой личности, пребывающей в пограничной ситуации, суть которой проясняет грамматическое содержание именованного.

Слово «смертное» является субстантивированным качественным прилагательным. Если учесть, что субстантивация есть процесс, то должен быть и результат этого процесса, в данном случае – «Смертное». Кажется, именно субстантивация открывает, по Розанову, безысходную «результативность» смерти: «УЖАСНОЕ НЕИЗРЕЧЕННОЕ»³. Замершее, «настигнутое» слово – вот образ смерти, противоречащий устному звучанию письменного слова как сущностной характеристике розановских текстов⁴.

«Смертное» (1913) сложилось из «листьев» 1911–1912 годов. Эти годы напрямую связывают «Смертное» с «Уединенным» (1912), хотя большая часть «листьев» в полном или частичном варианте войдет в состав второго короба «Опавших листьев» (1915). Следовательно, «Смертное» есть нечто *промежуточное, неконечное, для себя и своих написанное*, о чем и свидетельствует, как предупреждение, надпись на обложке – «Домашнее в 60 экземплярах издание». В результате в «Смертном» формируется свое, особое время: время бытия автора, осмысляемое им самим. В этом времени существуют две значимые даты – 15 марта 1899 года и 26 августа 1910 года.

Вторая половина 1890-х годов оказалась в жизни Розанова, уже переехавшего в Петербург, очень сложной: рождение детей (по известным причинам не могущих носить фамилию своего отца), смерть брата Дмитрия, неустроенный быт, чиновничья служба. В письме к П.П. Перцову в апреле 1899 года он признавался: «В те дни было очень мне трудно жить, и я прямо всех винил и всех ненавидел (на лекарство и стол не было – т.е. вечно с большим долгом и в вечном страхе, что не напечатает Суворин – и я буквально без хлеба)»⁵. Розанов был на краю гибели. Изданные П.П. Перцовым в 1899 году книги Розанова «Сумерки просвещения», «Религия и культура», «Литературные очерки» не принесли материального облегчения тому, кто уже ощущал себя, «как облачко, разрываемое вихрями»⁶. В этом определении схвачено интуитивное понимание Розановым своей непохожести, отличия создаваемых им текстов от того, что традици-

онно понималось под литературой. Эту непохожесть запомнил Перцов, когда в воспоминаниях писал о Розанове 1898 года: «Передо мною был человек, только что испытавший “рождение из духа”»⁷. Но если вспомнить полное название известного текста Ф. Ницше, то из «духа» (хотя бы и музыки) рождалась трагедия (хотя бы и древнегреческая), но в данном случае имплицитно прочитываемое слово «трагедия» как нельзя лучше передавало состояние Розанова. На грани полного отчаяния Розанов, родившийся «из духа», пишет то, что его природе имманентно, – «Духовное завещание», которое 15 марта 1899 года было засвидетельствовано А.Ф. Адамовичем, П.П. Перцовым, С.А. Венгеровым⁸.

«Завещание» составляется Коллежским советником Василием Васильевичем Розановым – таков общественный статус писателя, и никаких следов о «рождении из духа». Все «Завещание» пронизано заботой о своей семье, которая официально таковой в глазах общественности не является. Потому Розанов детально воспроизводит все сведения о «друге», В.Д. Бутягиной, рождении детей (Татиана, Вера, Варвара, Василий), заранее признает права наследования и еще не родившихся, но тоже (заранее!) «незаконнорожденных» детей. Что же материального может завещать родившийся «из духа»? Соответственно, первым пунктом следует то, что опять-таки «духу» свойственно: «личное имущество, состоящее в... книгах, рукописях и изданиях». Иными словами, все то, что сейчас (к моменту написания «Завещания») никак не может обеспечить нормального существования его близким. Но Розанов верит, что когда-нибудь все им написанное обретет признание и обеспечит его семью. Веру в будущее, веру в его художественный дар завещает он своим потомкам. К этому добавляются мизерные деньги из касс взаимопомощи по месту службы, газеты «Новое время», Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым. Розанов указывает на возможность обращения в Литературный фонд на предмет назначения пенсии В.Д. Бутягиной «на воспитание и обучение детей». И только затем следует право на издание, переиздание и продажу книг, статей и рукописей. В качестве советников по всем пунктам «Завещания» Розанов называет несколько лиц, в том числе С.А. Венгерова. И завершается «Завещание» утверждением полноты религиозного таинства его брака с В.Д. Бутягиной. Но утверждение это исполнено болью и страданием, которое облегчается «в безупречном нашем счастье, в непоколебимой верности», потому и дети «стоят правильно и ни перед кем не должны опускать глаза».

Тогда Розанову удалось выжить благодаря предложению места в «Новом Времени» А.С. Суворина. Это случилось 26 марта 1899 года⁹. Но в памяти Розанова «Духовное Завещание» и связанные с ним обстоятельства сохранились, дав о себе знать в «Смертном», которое написано для своих, домашних. Потому «Смертное» и открывается словами о любви: «Только такая любовь к человеку есть настоящая, не преуменьшенная против существа любви и ее задачи, – где любящий совершенно не отделяет себя в мысли и не разделяется как бы в самой крови и нервах от любимого. Вот *эту*-то любовь к человеку я и встретил в своем “друге”»¹⁰. Завершается этот «лист» признанием: «Моя В-ря одна в мире». И далее в скобках: 20 лет (11). Указанное число отсылает к драматической дате – 26 августа 1910 года, когда у В.Д. Бутягиной случился инсульт, выз-

вавший частичный паралич. В одночасье «друг», опора и надежда семьи, самого Розанова, вдруг исчезла, на ее месте появилась больная, полупарализованная женщина. Розанову еще предстоит узнать страшную причину болезни «друга», но мир и так почти что рухнул. Розанов вновь оказался на грани жизни и смерти, внешне – не своей, но если любишь, то не отделяешь себя от того, кого любишь, тогда – и своей тоже. Как вспоминает дочь писателя, Т.В. Розанова, «во время болезни мамы отец очень тосковал и даже плакал»¹¹.

Далее странным образом два «листа» посвящаются Венгеру, который получает облик «брюхатого таракана» (13). Но вся «странность» уходит, если вспомнить, что в марте 1898 года Розанов обращался за помощью в Литературный фонд, где Венгер играл решающую роль. Он же, как человек, имеющий юридическое образование, подписывал «Духовное Завещание». Но и Розанов и Венгер питали друг к другу мало симпатии¹². Хотя в данном случае, думается, суть заключается как раз в том, что Венгер видел и читал *предсмертное* Розанова, видел и читал сугубо домашнее *чужой, чуждый* и одновременно – благополучный тогда и сейчас. Венгер в данном случае (при всех подробностях в описании его личности Розановым) является не столько человеком, которого звали Семен Афанасьевич, который жил в 1855–1920 годах, издавал Пушкина, занимался библиографическими изысканиями, был историком русской литературы, но олицетворяет то самое благополучие, коего был лишен Розанов.

«Друг» и «Венгер» образуют две условные сюжетные линии в «Смертном». «Друг» – это все, что связано с утверждением подлинных, в понимании Розанова, ценностей бытия – дом, дети, семья, то есть *свое* пространство, как и «Смертное». «Венгер» – это все *иное*, подчас враждебное, по-своему разрушительное. В первом случае сущностную роль играет любовь, во втором – что угодно, например, корысть, ненависть, месть, но не любовь. Взаимодействие этих сюжетов определяется *междупребыванием*, которое не требует выбора, ибо выбор сделан и давно в пользу «друга», но отражает сущность переживания *смертного* как утверждения жизни. Обозначив главные содержательные ориентиры своего повествования, Розанов со свойственной ему прихотливостью в развитии мысли обратился к тому, что питает всякого писателя, – самому себе.

Если «Венгер» (читай: всякий критик или историк литературы), по Розанову, только телесно разбухал от своей деятельности, то сам Розанов книгу либо переживал (К.Н. Леонтьев), либо отвергал (М. Метерлинк), либо *ел*, как тексты А.С. Пушкина. В глаголе «ел» отражается процесс перечитывания (*вновь поглощения*) пушкинских текстов, уже знакомых, уже хорошо известных. Это вновь поглощение сопоставимо с условным причащением: «Вошло в меня, бежит в крови, освежает мозг, чистит душу от грехов» (15). Но поглощение – это еще и умирание того, что поглощается, и его возрождение в новом качестве. Потому в письмах к Э.Ф. Голлербаху Розанов напишет о зерне, которое должно сгнить, чтобы дать росток. Пушкин (позднее и параллельно – Египет) становится символом возрождающегося и возрождающего слова, которое потому «велико, оглушительно, религиозно» (15). Потому сопоставимо с библейским словом: «Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои» (Пс. 50: 3).

Особенность розановских размышлений о самом себе заключается в том, что их корректирует линия «друга». Признавшись в «неладности» своего рождения, он тут же дает вариант «ладности» – «бабушка (А.А. Руднева)» (16). Ладен тот, от кого идет «непрерывный свет», а потому – польза (16). В противном случае – смута, никакой «пользы». Смута рождает «лакея и гения», то есть стремление к славе, к тому, чтобы о тебе писали, говорили. Сосредоточенность на такого рода «смуте» ведет к смерти – не физической, но как писателя. «Смуту» выправляет «друг», не знающий подобных искушений в силу цельности своей личности. «Также и бабушка, ее мать» (17).

Далее у Розанова возникает абсолютно логичный, если вспомнить, что «Уединенное» – его первая художественная книга, вопрос: «Почему я издал “Уедин.”?». И дает ответ: «Нужно» (18). Главное здесь – «соединение с “другом”», но не вся правда в этом ответе открывается. Писательство – это нечто большее, чем сам Розанов и даже «друг». Более того, В.Д. Бутягина подчас довольно критически относилась к тому, что пишет и издает ее супруг¹³. Но и было нечто, что их явно соединяло. Вот любопытный эпизод из воспоминаний Н.В. Розановой, дочери писателя: «Мама делилась с Таней (старшей дочерью Розановых. – И.Е.) своими интимными переживаниями. Таня рано узнала “о семейной тайне” и о “церковном преступлении”. Думаю, что это была одна из причин ее крайней нервозности»¹⁴. Но вернусь к тем причинам публикации «Уединенного», на которые указывает сам автор: «... слепое, неодолимое: НУЖНО» (18). Здесь возникает мотив рока, судьбы, влекущих писателя куда-то, помимо его воли, помимо того самого понимания, о котором так много размышлял молодой Розанов. И он покорно подчиняется зову рока, отправляясь в типографию (18). Пусть «на праве рукописи», но «Уединенное» выйдет в свет.

Иное – «Смертное»: здесь все почти интимно, почти про себя и для себя. В этих пределах обнажается единство с «другом», причем это единство неожиданно экстраполируется и на творчество. «Работа и страдание – вот вся моя жизнь. И утешением – что я видел заботу “друга” около себя. Нет: что я видел “друга” в самом себе. “Портретное” превосходило “работное”. Она еще более меня страдала и еще больше работала» (19). И далее следует описание, как Варвара Дмитриевна пытается поднять больную руку, приговаривая «Работай! Работай! Работай! Работай!» (19). В этом эпизоде Розанов наглядно увидел знакомый творческий процесс, который словно персонифицировался его супруге. «У ней было все лицо в слезах. Я замер. И в восторге, и в жалости» (20). Но далее следует ремарка, свидетельствующая о бессмысленности этих усилий. И в следующем листе возникает уже открыто мотив смерти.

Этот мотив тем страшней, что открывает равнодушие детей к страданиям матери. От детей взгляд Розанова погружается в глубины собственного сознания и обнаруживает в себе честолюбивое желание оказаться среди великих писателей, что заставляет его поехать к художнику-портретисту. Он отсидел сеанс, осмотрел «Галерею» и написал статью «Галерея портретов русских писателей г. Пархоменко»¹⁵. Главное, что не устроило Розанова в осмотренных им работах, – неразборчивость художника в именах: большинство из тех, чьи портреты он уже написал, «ни строки не дали в сокровищницу русского ума и русского

художества»¹⁶. Конечно, подспудно Розанов не мог не задать вопросов и себе: «А ты? Что ты внес в эту сокровищницу?» Но эти возможные вопросы заменяются утверждением: «И последнего не-долгого “друга”» (21). Хотя Розанов обычно использует слово *друг* в кавычках, имея в виду В.Д. Бутягину, позволю себе предположить, что в данном случае значение слова расширяется, включая еще имя Ф.Э. Шперка, умершего в 1897 году в возрасте 26-ти лет и оставившего в писателе самые теплые чувства. Юным другом Розанова называет Шперка Голлербах¹⁷. Сам Шперк в письме к Розанову от 10 марта 1896 года писал: «Милый друг! Слышу, что Вы болеете, и сожалею Вас»¹⁸. Эти свидетельства расширяют привычное содержание розановского слова «друг», внося в его семантическое поле оттенок смерти: имплицитно в отношении жены и эксплицитно в отношении Шперка. *Смертное* содержит оба значения.

Самое смертное – это «кожа», но у писателей, а заодно и «духовного лица» своя (особая) кожа – авторство и награды. Тронь эту кожу – «с вас кожу сдерут» (22). Себя Розанов не исключает из этого круга (23). Ничего подобного нет у «друга» (23) по той причине, что она естественна, и это – «врожденное», от природы. Но болезнь «друга» выявляет страшную пустоту жизни (25), бессмысленность ее суетности (26), желание «забыть землю великим забвением» (27). К этим проблемам добавляются и нестроения в доме, который решила покинуть дочь «друга» – Александра. Детей раздражает плачущая мать. Все оказались чужими друг другу, как в далеком костромском детстве героя «Уединенного». Но здесь отчужденность, неумение слышать друг друга – смысловые оттенки *смертного*. Остается одно прибежище – религия (как у «друга»). Но в русской литературе принято над религией подтрунивать (пример Тургенева) (29). А для самого Розанова, «кто не знал горя, не знает и религии» (30). С другой стороны, религия соединяется у Розанова с «другом», а «друг» – с любовью: «Любить – значит “не могу без тебя быть”, “мне тяжело без тебя”; везде скучно, где не ты. ... любовь – воздух» (31).

Далее развитие этой темы (любви) в контексте *смертного* обретает очертания борьбы с собой в детстве и навсегда сохраненное чувство победы (33). Кроме того, детские воспоминания включают мотив смерти близких людей: сестры Верочки (34–37), класса, который чувствовал себя на уроках по математике «проклятым и подверженным смерти» (42–45), отца Кости Кудрявцева, умершего в час исключения сына из гимназии (46–47), преподавателя древних языков А.П. Заболотского, умершего «от круглой язвы желудка» (49–51). Но все эти смерти имеют своеобразное продолжение в дрящейся жизни.

В память о сестре Верочке он хотел подарить коллекцию монет с такой надписью: «Григоровскому училищу от воспитанницы 1860–1867 годов *Веры Розановой*» (39). Заметим, что в этой надписи нет даты смерти (Вера Розанова умерла в 1868 году), указаны годы учебы, которые в сочетании с древними монетами создают образ вечного бытия. Да и «Верочка была вся благородная» (39). К сожалению, подарить коллекцию Костромскому Григоровскому училищу не удалось из-за произошедшего в октябре 1917 года большевистского переворота.

Учась в симбирской гимназии, Розанов иногда пел на уроках, по его признанию, «“природа” воскресла во мне» (41). Под природой здесь понимается вдруг проявившееся архетипическое самосознание русского народа. Почему он посвя-

щает «этот педагогический “фольклор”» священнику П.А. Флоренскому, который в свое время собирал частушки, изданные в Костроме под названием «Собрание частушек Костромской губернии Нерехтского уезда» (1909). В этой книге, в частности, отец Павел писал, что самое главное – это «понять жизненное явление из самой жизни»¹⁹. Но на уроках математики у преподавателя Степанова Розанов не пел: «У него музыки я не смел на уроках» (44). «Этот проклятый Степанов умел так делать, что и весь класс чувствовал себя подавленным, раздавленным – “проклятым и подверженным смерти”. А в Степанове мы имели точно “Бога, наказавшего нас”» (44). Позднее описываемых событий, будучи уже сам преподавателем в гимназии, Розанов, переводя с П.Д. Первовым и комментируя «Метафизику» Аристотеля, будет пояснять смысл аристотелева определения «целое небо есть гармония и число»²⁰. Так, условная «смерть» от математики в гимназии обернется «жизнью» в постижении Розановым текста греческого философа.

Костя Кудрявцев был исключен из гимназии из-за латинского языка не потому, что ничего не знал, а потому, что не понял вопроса. «В тот час у него умер и отец» (47). И мальчик пошел работать, чтобы прокормить мать с детьми. «Да, он кум не знал: но был ловок, силен, умен, тактичен “во всех делах мира”» (48). В параллель Розанов приводит историю иного мальчика – Сережи Муромцева, который «учился отлично... кончил с медалью, в университете – тоже с медалью, наконец – профессор “с небольшой оппозицией”» (47). И все это – зачем? Оказывается затем, чтобы сказать: «Государственная дума не может ошибаться» (48). Сережа Муромцев для Розанова мертв, а Коля Кудрявцев – «милый товарищ» (48), пример того, как легко можно ошибиться в человеке, если судить о нем формально, неглубоко, если исходить не «из самой жизни».

Учитель древнегреческого языка А.П. Заболотский «хворал желудком», но был «очень добр и снисходителен к ученикам» (51). В результате, например, у Розанова «персы и греки... чорт знает как говорили» (50). Но, как лукаво он замечает, учитель был бессилен, поскольку не находил грамматических ошибок, а за стилистику неудовлетворительную оценку не ставили. Тем не менее Розанов как-то греческому выучился, даже занимался переводом Аристотеля. А его учитель, прожив жизнь тусклую и несчастную (51), умер от язвы. Умер физически, но навсегда остался в тексте «Смертного», то есть «вошел в историю».

«Листья», о которых уже шла речь, составляют чуть больше половины их общего количества. Здесь можно было бы поставить чуть «запоздалую» цезуру, эту интонационно-фразовую паузу: далее последуют песнь «другу» и одновременно песнь любви. Самые объемные «листья» посвящены бесхитростности, цельности «мамочки» (52–55); ее состраданию смерти чужого человека, которое стало началом любви Розанова к «другу» (56–62), и далее (в пространстве все того же листа) – инвективы в сторону Церкви, образа которой «морщатся» при виде Розанова с дочерью Таней («Зажались от нас... Ушли в свое “правильное”; когда мы были “неправильные”», (66, 62–69); ее умению противостоять ударам судьбы (71); сравнению «друга» и ее дочери «Шуры» в пользу «друга» (74–76); «другу» как последней правде собственной жизни (81–82); истории венчания в Ельце (83–92); реплике «друга» по прочтении фрагментов из «всего дела» в Ельце (93). И в конце – апофеоз двух любящих людей:

- Вася, ты уйди, я постоною.
- Стонай, Варя, при мне...
- Да я тебе мешаю.
- Деточка, кто же с тобой останется, если и я уйду. Да и мне *хочется* остаться...
(когда Шура вторично
ушла, 23 октября 1912 г.
На счете по изданиям)

Перед высотой и красотой человеческих чувств *смертное* бессильно. Муж и жена едина плоть, страдает один – ему сострадает другой. Они отражаются друг в друге, откликаются друг в друге. Они – единое целое, они – осуществленная мечта супружеского счастья. И даже уход дочери не может разрушить песни любви.

«Листья», посвященные «другу», перемежаются иными. В одних «листьях» запечатлелась досада от вторжения «чужого» в дорогое Розанову пространство дома. Он именует такое вторжение хламом, рвущимся с улицы (70). Но и его внутреннее состояние дисгармонично, что отражается в лице: «С выпученными глазами и облизывающийся – вот моя внешность» (72). Подлинное *сomme il faut* автора представляют книги (читай: творчество) Розанова, о чем свидетельствует следующий «лист». Розанов мудро замечает: «Мои книги – лекарство, а лекарство вообще стоит дороже водки. И приготовление – сложнее, и вещества (мозг, душа) положены более ценные» (73). Чуть позднее он пояснит: «Не всякую мысль можно записать, а только если она музыкальна. И “У” никто не повторит» (77). Розанов прав, его «Уединенного» не только никто, но и он сам не повторил. В «Уединенном» Розанова звучит та самая музыка сфер, о которой писали пифагорейцы: вращаясь, планеты издают звуки, высота которых напрямую зависит от скорости их движения. По мере удаления от Земли звуки становятся все громче и громче. Скорости движения планет созвучны музыкальным интервалам, потому их совместное круговое движение порождает гармоническое звучание²¹. Если такого рода «музыкальностью» отмечен творимый человеком текст, то рождается вечное искусство, не ведающее смерти. Конечно, в этом контексте возникает вопрос: а «Смертное» сопоставимо с «Уединенным»? И да и нет. Отдельные «листья» в силу их абсолютной завершенности и внутренней («звучащей») гармоничности, как, например, приведенный финальный «лист» «Смертного», вполне сопоставимы с «звучанием» «Уединенного». Но «Смертное» как единый текст дисгармоничен, «неровен», образно говоря – «синкопичен». В этих нарушениях отражается «дыхание» мечущегося человека, зажатого «между “родами” и “†”»²², как позднее заметит Розанов. И если человек не талантлив, не способен слышать «музыку сфер» или интуитивно выстраивать в соответствии с этим звучанием свою жизнь, то ему остается вечный удел Добчинского, бедного и неинтересного (78–80). Так завершается фабульная линия под условным названием «Венгеров».

В предисловии к публикации «Смертного» В.Г. Сукач пишет: «Эта книга о вещах, имеющих смертную судьбу. В конце концов – о СУДЬБЕ творения Божия вообще. О жалкой участи вещей на земле. В том числе и человека. О человеке Розанов всегда болел – о его тщете, о его усилиях. Страшное жало смерти

Розанов, конечно, знал, только не знал, как на него ответить, терялся. И он беспомощно скрывался в труде» (5).

Но ведь «Смертное», схваченное в слове, становится бессмертным, иначе откуда бы взяты все слова, что написаны, пишутся и будут писаться о розановских текстах? Да хотя бы и словам самого Сукача в противном случае зачем появляться? Вопросы – риторические. Все вещи на земле и человек тоже в итоге суть творения Божьи или Его попущения. В христианстве человеку дан праздничный круг, свидетельствующий о сверхчувственном мире как свете и радости. Конечно, в силу известных личных причин, Розанов задавал церкви немало вопросов, но ведь не был безбожником. Да и не мог таковым быть, живя рядом с глубоко, искренне верующим человеком – В.Д. Бутягиной, «другом», «мамочкой».

В творчестве Розанов свободен и искренен, как никакой другой писатель в России, что находило и находит отклик в душах читателей. Так, на могиле Розанова в Гефсиманском скиту 5 февраля 2011 года я увидела черную ленту с надписью «От почитателей Василия Розанова». Нет во всем этом ни беспомощности, ни растерянности, ни жалкой участи, да и судьбы смертной нет. «Смертное» Розанова – это торжествующая песнь любви к жизни, даже если самое слово «жизнь» включает, как известно, непродуктивный суффикс «зн».

Примечания

¹ Фомин А.И. Символика прозы Василия Розанова. СПб.: Изд-во СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2010. С. 97.

² Там же. С. 97, 106, 128–129.

³ Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 276. Хотя, например, А.Н. Николюкин утверждает, что именование «Смертное» связано с «Опавшими листьями», «которые, по определению, выражают смертное начало в жизни дерева и человека (Розановская энциклопедия / гл. ред. и сост. А.Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 2117).

⁴ Фомин А.И. Символика прозы Василия Розанова. С. 128.

⁵ Розанов В.В. Сочинения / сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской; вступ. статья А.Л. Налепина. М.: Советская Россия, 1990. С. 507.

⁶ Там же. С. 502.

⁷ Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. / вступ. статья, сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 263.

⁸ Розанов В.В. О себе и жизни своей / сост. предисл., коммент. В.Г. Сукача. М.: Московский рабочий, 1990. С. 703–707.

⁹ Дневник Алексея Сергеевича Суворина / текстол. расшифровка Н.А. Роскиной; подгот. текста Д. Рейфилда, О.Е. Макаровой. London: The Garnett Press; М.: Изд-во «Независимая Газета», 1999. С. 324–325, 581.

¹⁰ Розанов В.В. Полное собрание «опавших листьев». Кн. 2. Смертное / под ред. В.Г. Сукача. М.: Русский путь, 2002. С. 9 (далее все цитаты даются по этому изданию, страницы указываются в скобках).

¹¹ Розанова Т.В. «Будьте светлы духом» / предисл. и сост. А.Н. Богословского. М.: Изд-во Blue Apple, 1999. С. 62.

- ¹² Подробнее см.: Розановская энциклопедия / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2008. Стлб. 188 – 189; примеч. к с. 12 в кн.: *Розанов В.В.* Полное собрание «опавших листьев». Кн. 2. Смертное. С. 120 – 122.
- ¹³ См.: Розанова Т.В. «Будьте светлы духом». С. 61.
- ¹⁴ Розанова Н.В. Из моих воспоминаний / вступ. статья, публ. и коммент. А.Н. Богословского // Литературоведческий журнал. 2000. № 13/14. Ч. 2. С. 144.
- ¹⁵ Новое Слово. 1910. № 5. С. 20 – 23.
- ¹⁶ Розанов В.В. Собрание сочинений. Загадки русской провокации (статьи и очерки 1910 г.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2005. С. 161.
- ¹⁷ Голлербах Э. Встречи и впечатления / сост., подгот. текста и коммент. Е. Голлербаха. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. С. 58.
- ¹⁸ Шперк Ф. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма / науч. ред. А.Н. Николюкин; вступ. статья, подгот. текста и коммент. Т.В. Савиной. СПб.: Алетейя, 2010. С. 66.
- ¹⁹ Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1994. С. 663.
- ²⁰ Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Первова и В.В. Розанова; подгот. текста В.Г. Сукача; вступ. статья В.В. Бибикина. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 48.
- ²¹ Античная философия: Энциклопедический словарь / пред. редколлегии П.П. Гайденко. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 556.
- ²² Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год: издание полного текста / сост., вступ. статья, подгот. текста и коммент. А.В. Ломоносова. М.: Скимен, 2011. С. 126.

Список литературы

- Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 896 с.
- Аристотель. Метафизика / пер. с греч. П.Д. Первова и В.В. Розанова; подгот. текста В.Г. Сукача; вступ. ст. В.В. Бибикина. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
- Голлербах Э. Встречи и впечатления / сост., подгот. текста и коммент. Е. Голлербаха. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. 568 с.
- Дневник Алексея Сергеевича Суворина / текстол. расшифровка Н.А. Роскиной; подгот. текста Д. Рейфилда, О.Е. Макаровой. London: The Garnett Press; М.: Изд-во «Независимая Газета», 1999. 708 с.
- Перцов П.П. Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 489 с.
- Розанов В.В. Полное собрание «опавших листьев». Кн. 2. Смертное / под ред. В.Г. Сукача. М.: Русский путь, 2002. 192 с.
- Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год: Издание полного текста / сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.В. Ломоносова. М.: Скимен, 2011. 520 с.
- Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. 957 с.
- Розанов В.В. Собрание сочинений. Загадки русской провокации (статьи и очерки 1910 г.) / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2005. 494 с.
- Розанов В.В. Сочинения / сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской; вступ. ст. А.Л. Налепина. М.: Сов. Россия, 1990. 592 с.
- Розанов В.В. О себе и жизни своей / сост. предисл., коммент. В.Г. Сукача. М.: Московский рабочий, 1990. 876 с.

- Розанов В.В. Галерея портретов русских писателей г. Пархоменко // Новое Слово. 1910. № 5. С. 20–23.
- Розанова Т.В. «Будьте светлы духом» / предисл. и сост. А.Н. Богословского. М.: Изд-во Blue Apple, 1999. 180 с.
- Розановская энциклопедия / под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2008. 1216 с.
- Флоренский П.А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1994. 797 с.
- Фомин А.И. Символика прозы Василия Розанова. СПб.: Изд-во СПбГЭТУ «ЛЭТИ», 2010. 144 с.
- Шперк Ф. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма / науч. ред. А.Н. Николюкин; вступ. ст., подгот. текста и коммент. Т.В. Савиной. СПб.: Алетейя, 2010. 324 с.

References

- Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskiy slovar'* [Ancient Philosophy: the Encyclopedic dictionary], Moscow: Progress-Traditsiya, 2008, 896 p.
- Aristotel' *Metafizika* [Metaphysics], Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [Institute of Philosophy, Theology and History of St. Foma], 2006, 232 p.
- Gollerbakh, E. *Vstrechi i vpechatleniya* [Meetings and Impressions], St.-Petersburg: INAPRESS, 1998, 568 p.
- Dnevnik Alekseye Sergeevicha Suvorina* [Alexey Sergeevich Suvorin's Diary], London: The Garnett Press; Moscow: Izdatel'stvo Nezavisimaya Gazeta, 1999, 708 p.
- Pertsov, P.P. *Literaturnye vospominaniya 1890–1902 gg.* [Literary memoirs. 1890–1902], Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2002, 489 p.
- Rozanov, V.V. *Polnoe sobranie «opavshikh list'ev». Kn. 2. Smertnoe* [The full collection of «dead leaves». Book. 2. Mortal], Moscow: Russkiy put', 2002, 192 p.
- Rozanov, V.V. *Mimoletnoe. 1915 god* [Fleeting. 1915], Moscow: Skimen, 2011, 520 p.
- Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraya* [Collected Works. Literary exiles. Book Two], Moscow: Respublika; St.-Petersburg: Rostok, 2010, 957 p.
- Rozanov, V.V. *Sobranie sochineniy. Zagadki russkoy provokatsii (stat'i i ocherki 1910 g.)* [Collected Works. Mysteries of Russian Provocation (Articles and Essays, 1910)], Moscow: Respublika, 2005, 494 p.
- Rozanov, V.V. *Sochineniya* [Works], Moscow: Sovetskaya Rossiya, 1990, 592 p.
- Rozanov, V.V. *O sebe i zhizni svoey* [About me and my life], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1990, 876 p.
- Rozanov, V.V. *Galereya portretov russkikh pisateley g. Parkhomenko* [Gallery of Russian Writers' Portraits in Parkhomenko city], in *Novoe Slovo* [New Word], 1910, 5, pp. 20–23.
- Rozanova, T.V. «*Bud'te svetly dukhom*» [«Be bright by your spirit»], Moscow: Blue Apple, 1999, 180 p.
- Rozanovskaya entsiklopediya* [Rozanov's Encyclopedia], Moscow: ROSSPEN, 2008, 1216 p.
- Florenskiy, P.A., svyashchennik. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], vol. 1, Moscow: Mysl', 1994, 797 p.
- Fomin, A.I. *Simvolika prozy Vasiliya Rozanova* [Symbols of Vasiliy Rozanov's Prose], St.-Petersburg: Izdatel'stvo SPbGETU «LETI», 2010, 144 p.
- Shperk, F. *Kak pechal'no, chto vo mne tak mnogo nenavisti... Stat'i, ocherki, pis'ma* [How it is sad that there is so much hate in me ... Articles, essays, writing], St.-Petersburg: Aleteyya, 2010, 324 p.

УДК 82:13(47)
ББК 83.3:87.21(2)

**ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ И ЗИНАИДА ГИППИУС:
«ВСТРЕЧИ» И «СОВПАДЕНИЯ»
(ПО МАТЕРИАЛАМ ДНЕВНИКОВ З. ГИППИУС)**

Е.М. КРИВОЛАПОВА

Курский государственный университет, г. Курск, E-mail: elena_vroblevska@mail.ru

Рассматривается типологическое сходство метафизических построений З. Гиппиус и философии любви Вл. Соловьёва. Анализируются статьи Вл. Соловьёва «Смысл любви», «Жизненная драма Платона» и «Дневник любовных историй» З. Гиппиус. Обосновывается положение о том, что в одно и то же время, но независимо друг от друга они создавали концепцию Божественной любви, побеждающей смерть. На основе сопоставительного анализа работ Вл. Соловьёва и З. Гиппиус выявляются основные тенденции русской религиозной философии конца XIX – начала XX века в области любви и пола. Делается вывод о том, что З. Гиппиус не только усвоила основные положения соловьёвской теории любви, но и на основе их создала свой собственный «метафизический проект».

Ключевые слова: метафизика любви, дневник, совпадения, концепция Божественной любви, житнетворческий проект, типологическое сходство, религиозная философия.

**VLADIMIR SOLOVYOV AND ZINAIDA GIPPIUS:
«MEETINGS» AND «COINCIDENCE»
(ACCORDING TO THE MATERIALS OF Z. GIPPIUS'S DIARIES)**

E.M. KRIVOLAPOVA

Kursk state university, Kursk, E-mail: elena_vroblevska@mail.ru

This article considers the typological similarity of metaphysical constructions of Z. Gippius and philosophy of love of V. Solovyov. The author analyses such works as «The sense of love», «The Platon's Vital drama» by V. Solovyov and «The Diary of love stories» by Z. Gippius. The article substantiates the state that at the same time, but independently they created the conception of God's love, which conquers death. On the basis of the comparative analysis the author of the article reveals principal tendencies of Russian religious philosophy of the end of the XIXth – the beginning of the XXth century in the field of love and sex. The author concludes that Z. Gippius not only apprehended substantive provisions of V. Solovyov's love concept, but also on the basis of them she created her own «metaphysical project».

Keywords: metaphysical of love, diary, coincidence, conception of God's love, «life creation» project, typological likeness, religious philosophy.

Проблема любви и пола, «примирения» духа и плоти, связанная с созиданием нового человека, призванного одержать победу над смертью посредством божественной преобразующей силы любви, была одной из основных в русской философии конца XIX – начала XX века и являлась частью «русского духовного ренессанса». По словам Н.А. Бердяева, «XX век обозначал радикальное измене-

ние человеческого сознания в отношении к полу»¹. Исследуя житнетворческие проекты русских мыслителей и поэтов, О. Матич подчеркивает принципиальное отличие «русской эротической утопии от теории Фрейда», которое «заключается в том, что она опирается не на индивидуальную психологию, а на глубоко религиозное и утопическое видение жизни». Кроме того, «большее значение религии в России по сравнению с Западом и установка на религиозное возрождение в определенных кругах культурных элит рубежа веков объясняют как их обращение к метафизике, так и пренебрежение психологией»². Действительно, русская «эротическая утопия» прежде всего связана с именами русских религиозных философов – В.С. Соловьёва, Н.Ф. Фёдорова, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова. Центральное место в этом ряду по праву принадлежит Вл. Соловьёву, поскольку его философская концепция любви явилась своеобразным «эротическим эталоном» для позднейших метафизических построений в области любви и пола. Интересно обратиться к житнетворческому опыту Зинаиды Гиппиус, которая не только восприняла основные положения соловьёвской концепции любви, но и на их основе создала собственный «метафизический проект». В этой связи обращает на себя внимание следующее обстоятельство. В то время как у Вл. Соловьёва «метафизика любви» уже обрела законченность и сложилась в определенную систему, Зинаиде Гиппиус, тогда еще начинающей свой творческий путь, только предстояло подойти к ней. Оформление «метафизики любви» Гиппиус нашло своё отражение в ее раннем дневнике («Дневник любовных историй») и отчасти в дневнике, озаглавленном «О Бывшем».

Не представляется возможным установить, когда произошло первое знакомство Зинаиды Гиппиус с работами Владимира Соловьёва. Хотя Мережковские знали его лично, неоднократно встречались с ним у баронессы Икскуль, графа Прозора, выступали вместе на литературных вечерах, человеческого контакта с ним не возникло. Скорее наоборот – Вл. Соловьёв, как человек необычный и странный, вызывал у Гиппиус больше неприязнь, чем симпатию и желание общения. Тем не менее это не мешало ей считать Соловьёва «одним из самых замечательных религиозных мыслителей, даже европейских». «Когда я, уже после его смерти, его перечитывала сплошь, – вспоминала Гиппиус, – я там нашла столько идей, от которых можно и должно было, приняв их, идти дальше, что не переставала ему удивляться»³. Интересно ее замечание о том, что Мережковский, напротив, «никогда не читал его пристально», хотя «между идеями обоих были совпадения иногда, но именно совпадения, как бы встречи...»⁴.

Подобные «совпадения» можно наблюдать и у самой Гиппиус – уже с 1893 года, когда она начинает вести свой «Дневник любовных историй», появление которого было вызвано необходимостью осмыслить собственные внутренние побуждения и поступки, а возможно, и оправдать их. «Дневник» представляет собой размышления о смысле любви и первую попытку ее религиозного обоснования с опорой на личный внутренний опыт. О Владимире Соловьёве здесь не упоминается. Это и понятно, ибо она просто не могла быть знакома с его работами: «Смыслом любви», написанным в период с 1892 по 1894 гг., и «Жизненной драмой Платона», созданной еще позднее, в 1898 г. Тем не менее типологические параллели в построениях двух философов – очевидны.

Гораздо позднее, уже в зрелом возрасте, когда З. Гиппиус прочтет (или перечитает) «Смысл любви», она будет поражена, как близки идеи Соловьёва ее собственным: «1 – не есть ли единство нашей личности, нашего “я”? А наша любовь человеческая к другому “я”, так что они, эти “я”, – уже 2, а не один. (Причем единственность каждого не теряется). И далее – выход во “множественность” (3), где не теряются в долженствовании ни 1, ни 2»⁵.

Поэтому можно сказать, что именно тогда, в 1893 г., и произошла первая встреча Гиппиус и Соловьёва. Именно так, как «встречу» и «узнавание», она будет истолковывать свое следование идеям автора «Смысла любви» многие годы спустя: «Можно встретиться и с современником, и с человеком, жившим несколько столетий тому назад. <...> Сущность встречи одна: это узнавание своих же мыслей в мысли другого. Как не только свои, но ставшие с кем-то общими, эти мысли зажигаются новым огнем. Встреченный уже помог мне. Но далее и я ему помогаю, даже если уста его уже сомкнулись. К его словам (нашим общим) я прибавляю свои (тоже общие), договариваю то, что он не успел договорить»⁶.

Соловьёвская концепция любви, «своеобразная эротическая утопия» (по словам В.В. Зеньковского) представлена в пяти статьях, объединенных общим названием «Смысл любви». Работе над циклом предшествовала последняя, страстная, всепоглощающая, но неразделенная любовь Вл. Соловьёва, принесящая ему боль, страдания, «обманы», «подмены» и оставившая после себя горькое чувство бессмысленности пережитого. «Смысл любви» – попытка постичь происшедшее, найти ему религиозное оправдание, не утратить веру в силу любви, способной противостоять смерти, о которой философ писал:

Люди живы той любовью,
Что одно к другому тянет,
Что над смертью торжествует
И в аду не перестанет⁷.

Определяя смысл любви как «утверждение безусловного значения другой индивидуальности, а через это и безусловное значение своей собственной», Вл. Соловьёв вслед за этим формулирует свои представления о задаче любви: «ей недостаточно чувствовать для себя безусловное значение любимого предмета, а нужно действительно дать или сообщить ему это значение, соединиться с ним в действительном созидании абсолютной индивидуальности»⁸. Философ считает, что «высшая задача любви уже предуказана в самом любовном чувстве, которое неизбежно прежде всякого осуществления вводит свой предмет в сферу абсолютной индивидуальности, видит его в идеальном свете, верит в его безусловность»⁹, т. е. прозревает в нем образ Божий. Только великой силе любви, считает Соловьёв, дано «конкретно и жизненно» ощутить и прозреть образ Божий в другом человеке, утвердить его как существующего в Боге. Именно по этой причине философ признает за чувством любви особенное значение: любовь – это начало «видимого восстановления образа Божия в материальном мире», начало «воплощения истинной идеальной человечности»¹⁰.

Вслед за этим Вл. Соловьёв пытается наметить процесс достижения поставленной задачи. Создание абсолютной идеальной личности возможно только посредством восстановления полного единства человека. И здесь необходимо коснуться проблемы андрогинизма у Вл. Соловьёва. Хотя исследователи считают, что этой теме он касался «чрезвычайно бегло и кратко»¹¹, что в его теории любви учение об андрогинизме может показаться «новым и несколько неожиданным»¹², «все же рецепция идей андрогинизма у Соловьёва оставила немалый след в русской религиозно-философской литературе»¹³.

Опираясь на учение Платона о первичной андрогинности человека, Соловьёв строит свою концепцию (заметим, что в «Смысле любви» он не употребляет слово «андрогин»): «Истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»¹⁴. По Соловьёву, необходимо «осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение...»¹⁵. Позднее, в 1898 году, вновь возвращаясь к проблеме смысла и значения любви в статье «Жизненная драма Платона», Соловьёв в своей теории о пяти видах любви уже употребляет выражение «истинный андрогинизм», уточняя при этом, что имеет в виду соединение мужского и женского начал не внешнее, без смешения форм (что есть уродство, добавляет он), а внутреннее. Но пока человек находится в состоянии дезинтеграции, т. е. разделения полов, он смертен. «Смерть вообще есть дезинтеграция существа, распадение составляющих его факторов. <...> Бессмертным может быть только цельный человек...» – утверждает Соловьёв¹⁶.

К.В. Мочульский уверен, что платоновская идея андрогинизма была воспринята Соловьёвым в «преломлении» философии Баадера, который, так же как и Соловьёв, видит цель любви «как реализацию божественной идеи человека, как восстановление его целостности; любовь есть религиозное действие, ведущее к реинтеграции разорванного мира, к примирению природы с человеком и человека с Богом»¹⁷. Действительно, свою теорию любви Соловьёв увенчивает идеей всемирной сизигии – «установление истинного любовного, или сизигического, отношения человека не только к его социальной, но и к его природной и всемирной среде» – и в этом усматривает исполнение своей задачи. Об этом он и говорит в завершающих строках «Смысла любви»: «Связавши в идее всемирной сизигии (индивидуальную половую) любовь с истинною сущностью всеобщей жизни, я исполнил свою прямую задачу – определить смысл любви, так как под смыслом какого-нибудь предмета разумеется именно его внутренняя связь со всеобщей истиной»¹⁸.

В.В. Зеньковский считает, что «андрогинизм у Соловьёва очень тесно связан с его учением о Софии, с некоторыми его утопическими идеями и лишь внешне и даже по недоразумению, может быть, сближаем с андрогинизмом немецких романтиков». Даже с Баадером, близость к которому в данном пункте особенно подчеркивают кн. Е. Трубецкой и Мочульский, общего у Соловьёва в проблеме андрогинизма очень мало¹⁹.

Победа над смертью, которая заключена в самом смысле любви, особенно значима для философа:

Смерть и Время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Все кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви²⁰.

Процесс восстановления в человеке образа Божия Соловьёв связывает с учением о Вечной Женственности. Дело истинной любви, утверждает он, основывается на вере, точнее на «триединой вере»: утверждении любимого человека «как существующего в Боге», вере в самого Бога и в себя «как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия». Только при этом условии «живой идеал Божьей любви» позволяет возвысить реальную женщину, утвердить ее идею в Боге, восстановить в ней «живой и бессмертный образ Божий». «Полная же реализация, – утверждает Соловьёв, – превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия»²¹. Дело любви – это индивидуальный нравственный подвиг, так как в существующей действительности сохранить истинную любовь от всех страстей человеческих, от «поглощения материальной средой» чрезвычайно трудно. Для этого противостояния «верующей любви» необходимо великое терпение. «Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крест свой», – утверждает Соловьёв²².

И еще одно положение в теории любви Вл. Соловьёва заслуживает внимания, поскольку оно получит дальнейшее развитие в творчестве З. Гиппиус. Действительное возрождение отдельного человека должно стать результатом общечеловеческого усилия. Это процесс «всемирного объединения». Только вместе с другими, подчеркивает Соловьёв, человек может осуществить свое безусловное значение – «стать нераздельною и незаменимою частью всеединого целого...»²³. Философия любви Вл. Соловьёва – это и своеобразное освобождение от «темной» чувственности, которая низвергает возвышенное до постыдного и совершает «подмены», оставляя, по собственным словам Соловьёва, вместо «отлетевшей Мадонны» – «Матрену». Возможно, в период создания работы такое освобождение еще не наступило, и этим обстоятельством объясняются недоговоренность философа, парадоксальность некоторых суждений, внутренняя противоречивость, стремление объединить то, что не поддается разрешительному синтезу. К.В. Мочульский видел парадоксальность философии любви Соловьёва «в соединении противоположностей, крайнего эротизма с крайним аскетизмом. Автор утверждает, что только половая любовь владеет преображающей силой – никакая другая не побеждает смерти. Царство Божие создается только любящими парами, половая любовь – единственный доступ к нему. Это противоречит словам Спасителя: “Больше сия любви никто же имат, да кто душу свою положит за други своя”. Соловьёв требует, чтобы душу отдавали не за “други своя”, а только за возлюбленную. Он даже не упоминает о христианской любви, которая, конечно, не совпадает с любовью половой. В связи с этим он отрицает христианскую семью и брезгливо отвергает рождение детей. Он всецело во власти

эротической стихии, любви-страсти и не видит любви-жалости и любви-милости. А наряду с этим апофеозом половой любви – столь же крайнее утверждение аскетизма. Любовь должна быть половой, но одновременно бесплотной. Эротическая взволнованность не должна разрешаться в физическом соединении»²⁴.

За два года до смерти, в 1898 году, Вл. Соловьёв вновь возвращается к проблеме смысла любви в статье «Жизненная драма Платона», в которой продолжает отстаивать божественную природу любви и ее определяющее значение в судьбе каждого человека. В зависимости от того, насколько состоятельным окажется человек в реализации «задачи любви», находятся его творческие силы, достижение высоких жизненных целей. «Отступивши перед высшею жизненною задачей», человек «не одолеет и низшей», считает Вл. Соловьёв²⁵.

В то же время эта статья является логическим продолжением «Смысла любви» и, возможно, еще одним воспоминанием о своем последнем чувстве. Так, Соловьёв, развивая теорию о пяти видах любви (впоследствии она составит основу нескольких статей З. Гиппиус), приводит заключительные строки из стихотворения «Мы сошлись с тобой недаром», написанного 15 сентября 1892 г. и посвященного С.М. Мартыновой.

Обратимся к «Дневнику любовных историй», который Зинаида Гиппиус начала вести с 1893 года, помещая в нем свои самые сокровенные мысли и неразрешимые сомнения. Дневниковые записи предоставляют возможность проследить, каким образом, под воздействием каких факторов складывалась «метафизика любви» Гиппиус, какое место занимала в системе религиозных ценностей поэта.

Первые записи относятся к февралю 1893 года. 23-летняя Зинаида Николаевна, состоявшая уже четыре года в браке с Д.С. Мережковским, пишет о своей вере в «чудесную», «последнюю» любовь и своем ожидании этой «чудесной» любви: «Да, верю в любовь, как в силу великую, как в чудо земли. Верю, но знаю, что чуда нет и не будет»²⁶. Она затрудняется определить словами, какая именно любовь ей нужна, но знает точно, что у Дмитрия Сергеевича «не такая», «не ее» любовь: «Я люблю Дмитрия Сергеевича, его одного. И он меня любит, но как любят здоровье и жизнь»²⁷. Ее же «чудесная» любовь менее всего связывается с обыденной жизнью, скорее всего она представляется своеобразным противовесом «здоровью» и «жизни». Поиски ее сопровождаются душевными страданиями и такой внутренней борьбой, что даже приводят к болезни. «Это мои мысли так меня переломали, – записывает З. Гиппиус 12 марта 1894 г. – В них есть что-то смертельное»²⁸.

Она решительно отвергает все, что связано с плотским, «грубым, отвратительным и некрасивым». Чувственная любовь ассоциируется у нее с животной страстью. «А между тем, – с горечью отмечает она, – ведь мне дан крест чувственности. Неужели животная страсть во мне так сильна? Да и для чего она? Для борьбы с нею? Да, была борьба, но не хочу скрывать, я тут ни при чем, если чистота победила. Я только присутствовала при борьбе. Двое боролись во мне, а я смотрела... <...> Тело должно быть побеждено»²⁹. Такое сознательное подавление «тела» во имя «чистоты» прослеживается в дневниковых записях на протяжении довольно долгого времени и достигается ею не без усилий: «Пусть демон хранит мое целомудрие, я люблю и позволяю себе ангельски приятные поцелуи»; «О если б совсем потерять эту возможность сладострастной грязи, кото-

рая, знаю, таится во мне...»; «Нахожу, что я была все-таки в безумии, решаясь подчиниться желанию тела»³⁰.

В 1909 году в разговоре с секретарем Религиозно-философского общества С.П. Каблуковым (им сделана в дневнике соответствующая запись) Вяч. Иванов отметил противоречивость натуры З. Гиппиус: «В ее жизни были любовные увлечения ..., но эти увлечения не доходили до “падения”. И в этом для нее – драма, ибо она женщина нежная и страстная, мать по призванию»³¹. Современники З. Гиппиус вспоминали о ее косе, не расплетенной после замужества надвое и являющей, как известно, символ девической чистоты. В 1902 году А. Блок посвящает Зинаиде Николаевне стихотворение «Они живут под серой крышей», в последних строках которого обыгрывается эта деталь ее внешнего облика: «Но в предвечерние часы / Мне иногда бывает стыдно / Моей распушенной косы». Стихотворение написано как бы от лица самой поэтессы, что еще больше усиливает индивидуализацию последних строк (напомним, что сама Гиппиус писала свои стихи в основном от мужского лица). Ее брачный союз с Мережковским был чисто духовным и не только устраивал ее, но был ей дорог и необходим. В «Записной книжке на 1908 год» 8 января Зинаида Гиппиус отметила: «Сегодня 19 лет, как мы с Дм. замужем. Дай Бог и еще 19, и еще...»³².

Если следовать определениям самой Гиппиус, то «ее» любовь должна быть «чистой», «без *определенных* желаний», «чудесной», «последней», т. е. приближенной к некоему абсолюту. Такая любовь предполагает узнавание себя в другом человеке – это тождество мыслей, духовное единство, признание безусловной ценности другого, бескорыстное отношение друг к другу, равноправие во всех проявлениях. Подобное отношение к любви, ее абсолютизация, превращается иногда у Гиппиус в своеобразный культ, где любовь представляет ценность как бы сама по себе, безотносительно к другому человеку. В ее «Дневнике» находим такие записи: «Господи, как я люблю какую-то любовь. Свою, чужую – ничего не знаю», «...я иногда бывала влюблена в эту его любовь»³³.

В своей борьбе с «желаниями тела» она неизменно обращается к Богу как единственной силе, способной удержать ее от соблазнов. Почти каждая дневниковая запись заканчивается обращениями к Богу и молитвами, которые вызывают в душе чувство умиления и порыва: «О, если б молиться, пока жить!», «Успокой, Господи, мое сердце. Утоли мою боль. Утиши мою злобу. Прости, отпусти меня. Сделай не то, что я хочу, а что Ты хочешь. Как я понимаю слова “Да будет воля Твоя!” В первый раз так понимаю»³⁴. Ее обращения к Богу носят довольно неопределенный характер, ясно только одно – Бог лучше нее самой знает о том, что ей нужно, по чему томится ее душа. Свое желание она смогла выразить только с помощью стихов, написанных ею после долгого перерыва. «Пусть они плохи, – утверждает З. Гиппиус, – но пишу их и повторяю потом – как молюсь»³⁵. «Мне нужно того, чего нет на свете, чего нет на свете» – эта формула желания, выговоренная в стихотворении «Песня», тождественна той, которая представлена простыми строками из дневника, как бы предшествующими написанию стихотворения: «Я даже определить словами моего чуда не могу». В этой контаминации заключено самое главное для Гиппиус, то, ради чего писался «Дневник», – оформленные идеи Божественной любви, которой действительно нет на свете, но в которую

она верит («Вера неотделима от любви») и которую сознательно и где-то бессознательно ищет на этом свете, в земной жизни, в лице конкретного человека, который сможет «вместить» «чудесную любовь». В 1909 году она напишет молодой начинающей поэтессе М. Шагинян: «Если бы любовь не хотела “бессмыслиц”, “ответов”, которых не может быть, не спрашивала того, чего нет, – это была бы не любовь. Любовь всегда хочет “того, чего нет на свете” – это ее главный признак. <...> Любовь бывает счастливая и несчастливая, причем счастье ее или несчастье зависит вовсе не от “обстоятельств”, а от душевного свойства любящего. Если он, любящий, к этим вот словам “хочу того, чего нет на свете” – *может* (умеет) прибавить – хотя бы тихонько, про себя, – одно маленькое слово – любовь его счастливая. Если же он таков, что у него словечко это не прибавляется, – его любовь непременно несчастная. Непременно и всегда! А словечко это – “еще”. Просто “хочу того, чего (*еще*) нет на свете”»³⁶.

Для З. Гиппиус любовь – это дар Божий, она несет с собой освобождение от всех земных страстей, от всего «грубого, отвратительного», с помощью нее обретается красота и гармония, достигается независимость и Свобода, которую З. Гиппиус ценит, пожалуй, больше всего (она даже слово «Свобода» пишет с заглавной буквы). «Мысли о свободе, – пишет она, – не покидают меня. Даже знаю путь к ней. Без правды, прямой, как математическая черта, нельзя подойти к Свободе. Свобода от людей, от всего людского, от своих желаний, *от – судьбы*... Надо полюбить себя, как Бога. Все равно, любить ли Бога или себя»³⁷. Путь к Свободе – это все тот же путь к Богу, поэтому З. Гиппиус считает самым важным максимальное приближение к Богу, слияние с ним, именно тогда наступает внутреннее освобождение человека от всех страстей, исчезает чувство обособленности и наступает духовное единение со всем миром: «Господь даст мне силу недетскую, даст силу быть, как Он – одним. Свобода, ты – самое прекрасное из моих мыслей. Убью боль оскорблений, съем, сожгу свою душу. Тогда смогу выйти из пепла неуязвимой и сильной»³⁸. Та же мысль звучит и в письме к Н.М. Минскому от 16 ноября 1893 г., которому З. Гиппиус советует: «Полюбите себя, как Бога, тогда Вам не опасна ни любовь, ни самые мелкие страдания – все станет красотой»³⁹.

И наконец, еще одно условие, без которого любовь не может существовать. Это равенство, «одинаковость», «единство двух», что было для Гиппиус очень важно при ее независимом и гордом нраве. «Иногда мне кажется, – размышляет она, – что есть, должны быть люди, похожие на меня, не удовлетворенные ни формами страсти, ни формами жизни, желающие идти, хотящие Бога не только в том, что есть, но в том, что будет. Так я думаю. А потом смеюсь. Ну, есть. Да мне-то не легче. Ведь я его, такого человека, не встречу. А если встречу? <...> ...если теперь, сейчас встречу – разве поверю? И полюблю, так до конца буду молчать, от страха, что “не тот”; и он, если похож на меня, – также будет молчать. Впрочем, нет. Ведь это может быть, это чудо, только в Третьем, а что он мне скажет – я не знаю. Его голоса я еще не слышала»⁴⁰. Следует обратить внимание, что здесь впервые появляются мысли о «тройственности», пока еще очень неопределенные, неясные для самой Гиппиус, но которые впоследствии укоренятся в ее сознании и получат теоретическое обоснование в работах Д.С. Мережковского и практическую реализацию в «тройственном союзе» с Д.В. Философовым.

Отвергая плотскую любовь как «грубую», «отвратительную», «животную», Гиппиус отдаёт безусловное предпочтение любви духовной, «аскетической». Напомним высказывание Вяч. Иванова (из дневника С.П. Каблукова), который, говоря о взаимоотношениях Гиппиус с Д. Мережковским и Д. Filosoфoвым, подчеркивал, что с Мережковским, как и с Filosoфoвым, ее союз «чисто духовный»: «Все трое они живут как аскеты, и все намеки на “menage en trois” – гнусная выдумка»⁴¹. Но при этом З. Гиппиус решительно отвергает аскетизм как мироотношение. Подобно Вл. Соловьёву, который называл отрицание плоти «ложной духовностью», в то время как «истинная духовность есть ее перерождение, спасение, воскресение»⁴². Парадокс состоит в том, что, не приемля, подобно Соловьёву, путь аскетизма, Гиппиус не видит другого пути. Дилемма перед ней не стоит: из двух нежелательных возможностей она выбирает ту, которая ей ближе: «Мне отныне предстоит путь совершенного, как замкнутый круг, аскетизма. Я знаю соединенным прозрением моего тела и духа, что путь этот – неправда. Глубокое знание, что идешь неправедным путем – несомненно, тихо, но верно – обессилит меня. Не дойду до конца, не дам свою меру. Это уже теперь, когда думаю о будущем, давит меня. А теперь еще так много живой силы во мне. Я уйду в дух – непременно – и дух разлетится, как легкий пар. О, я не за себя страдаю! Мне себя не жаль. Мне жаль То, чему я плохо послужу. Выбрала бы и другой путь – да нет другого»⁴³.

«Грех» аскетизма, считает она, в самоумалении, он несет гибель тем, кто бы мог не только сам спастись, но и других спасти. Подобное отношение к аскетизму сохранится у З. Гиппиус на протяжении всей жизни и будет отражено в статьях «Хлеб жизни», «Критика любви», в художественном творчестве. Она не принимает «религии отречения, аскетизма, одиночества», такой религии противится сознание, «которое видит, что в природе человеческой, рядом с желанием Бога, лежит желание жизни...» «Ведь не хотим мы, – утверждает Гиппиус в статье «Критика любви» (1900 г.), – ни свободы духа – смерти, ни свободы плоти – животности»⁴⁴. Подобные рассуждения встречаются и у Вл. Соловьёва в «Смысле любви»: «Исключительно духовная любовь есть, очевидно, такая же аномалия, как и любовь исключительно физическая и исключительно житейский союз. Абсолютная норма есть восстановление целостности человеческого существа, и, нарушается ли эта норма в ту или другую сторону, в результате во всяком случае происходит явление ненормальное, противоположное. Мнимо духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью»⁴⁵.

Неправомерно было бы утверждать, что нравственно-религиозные установки З. Гиппиус имеют целиком индивидуально-субъективный характер. Здесь видятся и объективно-исторические закономерности. С середины XIX века в среде русской интеллигенции (не только утопически сориентированной!) отслеживается вполне определенная тенденция, выражающаяся в том, что стремление к воскресению подавляло и даже устраняло прокреативное, семейное начало: «Утопическое желание примирить дух и плоть, – пишет исследовательница, – переплетается со все усиливающимся противопоставлением прокреативной и

преображающей любви: идея грядущего воскресения человечества вступает в конфликт с детородной концепцией жизни, ориентированной не на «Новый Иерусалим», а на историческое будущее»⁴⁶. По мнению О. Матич, «на протяжении XIX века семейный идеал поддтачивают идеи Чернышевского, Достоевского, Ницше, Федорова, Соловьёва». Даже Толстой в конце жизни уходит от семейного идеала к идеалу аскетизма, идее христианского воскресения. Отсюда закономерны стремления З. Гиппиус и ее современников найти новые формы любви, соответствующие двойственной природе человека, которые отвечали бы, с одной стороны, запросам духа, а с другой, содержали бы их материальную реализацию в лице конкретного человека, утверждая его безусловное значение и прозревая в нем образ Божий.

К началу XX века «тенденции» и настроения обрели характер философских концепций и поведенческих установок. Так, например, А. Блок и А. Белый, будучи последователями Вл. Соловьёва, придавали чувству любви «ноуменальное» значение, видели в ней претворение великой тайны. *Обычный* семейный союз для А. Блока с Л.Д. Менделеевой, в которой он «прозревал» провозвестницу Вечной Женственности, Деву Радужных Ворот, был просто невозможен. В полном соответствии с теорией Соловьёва и в «унисон» с Гиппиус Блок считал, что чувственная любовь – это «астартизм», «темное». Как вспоминала Любовь Дмитриевна, Блок убеждал ее в том, что «такие отношения не могут быть длительными, все равно он неизбежно уйдет от меня к другим. А я? “И ты также”»⁴⁷. Семья представлялась Блоку, если говорить языком Соловьёва, «лишь более или менее продолжительным, но все-таки временным», «поверхностным сближением двух ограниченных существ в узких рамках житейской прозы»⁴⁸. Можно вспомнить эпизод из семейной жизни Вяч. Иванова и Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, когда в своих поисках более совершенных форм любви Иванов предложил М. Волошиной (Сабашниковой) войти в их семью на правах ее равного члена.

Разумеется, дневниковые записи Гиппиус не могли сами собой сложиться в обоснованную концепцию любви. Это произойдет позднее, когда идеи Вл. Соловьёва «дополнятся» положениями О. Вейнингера⁴⁹, и еще позднее – уже в эмиграции – когда будут написаны статьи «О любви» и «Арифметика любви» («Влюбленность» была написана еще в 1904г.). Но *теоретическому* обоснованию «метафизики любви» будет предшествовать *практическое* – прозаические произведения Гиппиус, в которых она весьма последовательно осуществит художественное претворение своих представлений о любви. Сошлемся на мнение А. Измайлова, который считал, что двустигшие Гиппиус «Я хочу, чего не бывает, – никогда не бывает», – это «девиз и ключ» к ее беллетристике»⁵⁰.

Примечания

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Философия любви: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 395.

² Матич О. Эротическая утопия: Новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М., 2008. С. 7.

³ Гиппиус З.Н. Воспоминания. М., 2001. С. 266–267.

⁴ Там же. С. 341.

⁵ Там же. С. 392.

- ⁶ Гиппиус З.Н. О любви // Гиппиус З. Златоцвет. Воронеж, 2001. С. 487.
- ⁷ Соловьёв В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991. С. 441.
- ⁸ Соловьёв В.С. Смысл любви // Соловьёв В.С. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 515.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 516.
- ¹¹ Зеньковский В. В. История русской философии: в 2 т. Л., 1991. Т. 2. С. 56.
- ¹² Мочульский К. В. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьёв. Достоевский. М., 1995. С. 180.
- ¹³ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 56.
- ¹⁴ Соловьёв В.С. Соч. Т. 2 С. 513.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 522.
- ¹⁷ Мочульский К.В. Указ. соч. С. 180.
- ¹⁸ Соловьёв В.С. Соч. Т.2. С. 547.
- ¹⁹ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 54–55.
- ²⁰ Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров». СПб., 1999. С. 384.
- ²¹ Соловьёв В.С. Соч. Т.2. С. 534.
- ²² Соловьёв В.С. Соч. Т.2. С. 537.
- ²³ Там же. С. 506.
- ²⁴ Мочульский К.В. Указ. соч. С. 180.
- ²⁵ Соловьёв В.С. Соч. Т.2. С. 621.
- ²⁶ Гиппиус З. Дневник любовных историй // Гиппиус З. Дневники: в 2 кн. М., 1999. Кн. 1. С. 41.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же. С. 51.
- ²⁹ Там же. С. 39.
- ³⁰ Там же. С. 42, 56, 61.
- ³¹ Цит. по: Лавров А.В. З.Н. Гиппиус и ее поэтический дневник // Гиппиус З.Н. Стихотворения. СПб., 1999. С. 45.
- ³² Гиппиус З.Н. Записная книжка 1908 года // Гиппиус З.Н. Дневники. Т. 2. С. 517.
- ³³ Гиппиус З.Н. Дневник любовных историй. С. 41, 53.
- ³⁴ Там же. С. 44–45.
- ³⁵ Там же. С. 44.
- ³⁶ Гиппиус Зинаида Николаевна. Новые материалы. Исследования. М., 2002. С. 104.
- ³⁷ Гиппиус З.Н. Дневник любовных историй. С. 50.
- ³⁸ Там же. С. 51.
- ³⁹ Цит. по: Гиппиус З.Н. Дневники. Кн.1. С. 617.
- ⁴⁰ Гиппиус З.Н. Дневник любовных историй. С. 74.
- ⁴¹ Цит. по: Лавров А.В. З.Н. Гиппиус и ее поэтический дневник. С. 45.
- ⁴² Соловьёв В.С. Соч. Т.2. С. 529.
- ⁴³ Гиппиус З.Н. Дневник любовных историй. С. 73.
- ⁴⁴ Гиппиус З.Н. Критика любви // Гиппиус З.Н. Дневники. Т. 1. С. 197.
- ⁴⁵ Соловьёв В.С. Соч. Т.2. С. 529.
- ⁴⁶ Матич О. Христианство Третьего Завета и традиция русского утопизма // Мережковский Д.С. Мысль и слово. М., 1999. С. 107.
- ⁴⁷ Блок Л.Д. И были, и небылицы о Блоке и о себе // Воспоминания об Андрее Белом. М., 1995. С. 75.
- ⁴⁸ Соловьёв В.С. Соч. Т.2. С. 511.
- ⁴⁹ См.: Гиппиус З.Н. Зверобог // Образование. 1908. № 8, отд. 3. С. 18–27.
- ⁵⁰ Измайлов А. Пестрые знамена. М., 1913. С. 157–158.

Список литературы

- Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // *Философия любви*: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 392–411.
- Блок Л.Д. И были, и небылицы о Блоке и о себе // *Воспоминания об Андрее Белом*. М., 1995. С. 74–81.
- Гиппиус З.Н. *Воспоминания*. М., 2001, 462 с.
- Гиппиус З.Н. О любви // Гиппиус З. *Златоцвет*. Воронеж, 2001. С. 485–515.
- Гиппиус З. *Дневник любовных историй* // Гиппиус З. *Дневники*: в 2 кн. М., 1999. Кн. 1. С. 35–88.
- Гиппиус З.Н. *Записная книжка 1908 года* // Гиппиус З.Н. *Дневники*: в 2 кн. М., 1999. Кн. 2. С. 515–544.
- Гиппиус З.Н. *Зверобог* // *Образование*. 1908. № 8, отд. 3. С. 18–27.
- Гиппиус З.Н. *Критика любви* // Гиппиус З.Н. *Дневники*: в 2 кн. М., 1999. Кн. 1. С. 190–200.
- Письма Зинаиды Николаевны Гиппиус к Мариэтте Сергеевне Шагинян 1908–1910 годов // Гиппиус Зинаида Николаевна. *Новые материалы. Исследования*. М., 2002. С. 89–140.
- Зеньковский В.В. *История русской философии*: в 2 т. Л., 1991. Т. 2. 258 с.
- Измайлов А.А. *Пестрые знамена*. М., 1913. 232 с.
- Лавров А.В. З.Н. Гиппиус и ее поэтический дневник // Гиппиус З.Н. *Стихотворения*. СПб., 1999. С. 5–68.
- Матич О. *Эротическая утопия: Новое религиозное сознание и fin de siècle в России*. М., 2008. 398 с.
- Матич О. *Христианство Третьего Завета и традиция русского утопизма* // Мережковский Д.С. *Мысль и слово*. М., 1999. С. 106–118.
- Мочульский К.В. Владимир Соловьёв. *Жизнь и учение* // Мочульский К.В. *Гоголь. Соловьёв. Достоевский*. М., 1995. С. 63–218.
- Соловьёв В.С. *Стихотворения* // Соловьёв В.С. *Смысл любви. Избранные произведения*. М., 1991. С. 434–458.
- Соловьёв В.С. *Смысл любви* // Соловьёв В.С. *Сочинения*: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 493 – 547.
- Соловьёв В.С. *Жизненная драма Платона* // Соловьёв В.С. *Сочинения*: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 582–625.
- Соловьёв В.С. *Стихотворения* // Соловьёв В.С. *Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трёх разговоров»*. СПб., 1999. С. 374 – 395.

References

- Berdyayev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka* [About slavery and person's freedom], in *Filosofiya lyubvi* [Philosophy of Love: in 2 vol.], Moscow, 1990, vol. 2, pp. 392–411.
- Blok, L.D. *I byli, i nebylitsy o Bloke i o sebe* [Both True stories, and fables about Blok and about myself], in *Vospominaniya ob Andree Belom* [Memoirs on Andrey Bely], Moscow, 1995, pp. 74–81.
- Gippius, Z.N. *Vospominaniya* [Memoirs], Moscow, 2001, p. 462.
- Gippius, Z.N. *O lyubvi* [About love], in Gippius, Z. N. *Zlatotsvet* [Zlatotsvet], Voronezh, 2001, pp. 485–515.
- Gippius, Z.N. *Dnevnik lyubovnykh istoriy* [Diary of love stories], in Gippius, Z.N. *Dnevniki* [Diaries], in 2 vol., Moscow, 1999, vol. 1, pp. 35–88.
- Gippius, Z.N. *Zapisnaya knizhka 1908 goda* [Notebook of 1908], in Gippius, Z.N. *Dnevniki* [Diaries], in 2 vol., Moscow, 1999, vol. 2, pp. 515–544.
- Gippius, Z.N. *Zverebog* [Zverebog], in *Obrazovaniye* [Formation], 1908, № 8, part. 3, pp. 18–27.
- Gippius, Z.N. *Kritika lyubvi* [Criticism of love], in Gippius, Z.N. *Dnevniki* [Diaries], in 2 vol., Moscow, 1999, vol 1, pp. 190–200.
- Pis'ma Zinaidy Nikolaevny Gippius k Mariette Sergeevne Shaginyan 1908–1910 godov* [Zinaida Nikolaevna Gippius's letters to Mariette Sergeevna Shaginyan 1908–1910], in Gippius Zinaida Nikolaevna. *Novye materialy. Issledovaniya* [New materials. Researches], Moscow, 2002, pp. 89–140.

- Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], in 2 vol. Leningrad, 1991, vol. 2, p. 258.
- Izmaylov, A.A. *Pestrye znamena* [Motley banners], Moscow, 1913, p. 232.
- Lavrov, A.V. Z.N. *Gippius i ee poeticheskiy dnevnik* [Z.N. Gippius and her poetic diary], in Gippius Z.N., *Stikhotvoreniya* [Poems], St.-Petersburg, 1999, pp. 5–68.
- Matich, O. *Eroticheskaya utopiya: Novoe religioznoe soznanie i fin de siicle v Rossii* [Erotic utopia: New religious consciousness and fin de siicle in Russia], Moscow, 2008, p. 398.
- Matich, O. *Khristianstvo Tret'ego Zaveta i traditsiya russkogo utopizma* [Christianity of the Third Precept and tradition of Russian utopianism], in *Merezhkovskiy D.S., Mysl' i slovo* [Thought and word], Moscow, 1999, pp. 106–118.
- Mochul'skiy, K.V. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyev. Life and the Doctrine], in Mochul'skiy, K.V. *Gogol'. Solov'ev. Dostoevskiy* [Gogol. Solovyev. Dostoevsky], Moscow, 1995, pp. 63–218.
- Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya* [Poems], in Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi. Izbrannye proizvedeniya* [Sense of love. Selected Words], Moscow, 1991, pp. 434–458.
- Solov'ev, V.S. *Smysl lyubvi* [Sense of love], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works: in 2 vol.], Moscow, 1990, vol. 2, pp. 493–547.
- Solov'ev, V.S. *Zhiznennaya drama Platona* [The Plato's Vital drama], in Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works: in 2 vol.], Moscow, 1990, vol. 2, pp. 582–625.
- Solov'ev, V.S. *Stikhotvoreniya* [Poems], in Solov'ev, V.S. *Chteniya o Bogochelovechestve. Stat'i. Stikhotvoreniya i poema. Iz «Treh razgovorov»* [Readings about God Humanity. Articles. Lyrics and a poem. From «The Three Conversations»], St.-Petersburg, 1999, pp. 374–395.

УДК 128/129:008(47)
ББК [87+70](2)

ТЕМА СМЕРТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ДАНИИЛА АНДРЕЕВА

Е.П. РАЩЕВСКАЯ

Костромской государственной технологической университет, г. Кострома,
E-mail: rashevskaya@mail.ru

В сравнительном культурологическом анализе выявляется связь темы смерти в творчестве Даниила Андреева с традициями Серебряного века русской культуры, с экзистенциальной и диалогической доминантами художественного сознания XX века и их традициями в мировой культуре. Анализируются традиции художественного и философского осмысления темы смерти в творчестве Д. Андреева, который во многом переосмысливает взгляды своих предшественников Н.М. Минского, Д.С. Мережковского, Ф. Сологуба, З. Гиппиус. Особое внимание уделяется рассмотрению представлений Д. Андреева о смерти, страдании, единстве добра и зла. Раскрывается содержание понятия трансформы как материального преобразования при переходе в иномирие, которое, в противовес закону смерти, освобождает человека от страдания и не исключает для него возможность возврата. Делается вывод о том, что через противопоставление трансформ смерти Д. Андреев утверждает торжество диалогического сознания над экзистенциальным, что в мировой культуре сближает его книгу «Роза Мира» с творчеством Дж.Р.Р. Толкиена.

Ключевые слова: смерть, ужас, демон, развоплощение, символизм, экзистенциализм, диалогическое сознание, трансформа, Бог, жизнь.

THEME OF DEATH IN DANIEL ANDREEV'S WORKS

E.P. RASCHEVSKAYA

Kostroma State Technological University, Kostroma, E-mail: rashevskaya@mail.ru

The comparative culturological analysis in the article reveals the link between the theme of death in Daniel Andreev's works and the traditions of the Silver Age of Russian culture, and the way they are related to the existentialistic and dialogic dominants of artistic consciousness of the XXth century and their traditions in the world cultures. The author analyses the tradition of artistic and philosophical interpretation of the theme of death in the works of D. Andreev, who reconsidered views of his predecessors such as N. Minsky, D.S. Merezhkovsky, F. Sologub, Zinaida Gippius. The article is devoted to the considering the D. Andreev's perceptions about Death, suffering, unity of Good and Evil. The term "Transforms as material transfiguration into the other world" is developed as opposed to the Law of Death and free a man from sufferings and does not exclude the possibility of his return. Contrasting transform of death in the XX century D. Andreev states the triumph of mind over existential dialogic awareness, that in the world culture sets his book «The Rose of the World» close to the works of J.R.R. Tolkien.

Key words: death, fear, demon, depersonification, symbolism, existentialism, dialogic consciousness, transformation, God, life.

Тема смерти в творчестве поэта и мыслителя Д. Андреева была рождена на «генетическом» уровне. Д. Андреев органично развивал её в связи с традициями Серебряного века, поскольку считал себя наследником литературного течения символизма, последователем Вл. Соловьёва, А. Блока, Вяч. Иванова¹. С другой стороны, в осмыслении темы смерти он, естественным образом отталкиваясь от экзистенциального мироощущения века XX, реалии которого не могли не повлиять на формирование личности поэта, активно воспринимал и продолжал диалогические традиции эпохи².

Повышенный интерес к смерти уже с детских лет в реальной жизни проявлял себя в его устремлении за грань земного бытия, а в детском творчестве – в постижении географии и истории вымышленных земель посредством воображаемых путешествий. А.А. Андреева объясняет это пристрастие Даниила ранней – внутриутробной – встречей со смертью матери, которая, считает жена писателя, была предрешена³. В детских прозаических сочинениях Даниил часто рассказывает о смерти своих героев⁴, постоянными темами творчества уже оформившегося поэта и писателя Д. Андреева становятся смерть и посмертие, художественно и философски осмысленные в его книге «Роза Мира»⁵.

На близость Д. Андреева идеям Серебряного века и символизму указывает известный факт: провозвестники и первые представители русского символизма были певцами Дьявола и Смерти. Оставаясь неудовлетворёнными земным мироустройством, одни из них интерпретируют смерть как идеальную антитезу жизни, но делают это по-разному; другие в смерти видят лишь последний разъединяющий и развоплощающий тупик в абсурдном лабиринте жизни.

В творчестве Н.М. Минского смерть – это ответная жертва человека во имя воскресения умершего Бога, она окрашена тоской по высшему бытию, экстатической, «меонистической» надеждой на его обретение и верой в нетленное

начало человеческой души. В восприятии Д.С. Мережковского смерть, наоборот, – Божественный вызов, который человек принимает отнюдь без смирения: дерзновенно (во имя победы над собственной природой) и с достоинством (как заслуженный отдых). Ф. Сологуб, в силу трагических обстоятельств своей биографии, понимает смерть в духе Шопенгауэра: это отречение от воли к жизни и, как следствие, долгожданное избавление от земных страданий⁶.

Для З. Гиппиус характерно было удивительно непосредственное ощущение смерти, отличное от выкладок мужского разума. З. Гиппиус видит в смерти не обманчивое забытьё и не долгожданный покой, а пугающую разлуку, реальную опасность, угрожающую на земле близким людям. В творчестве З. Гиппиус в противовес теме смерти выражается устремлённость к тому, «чего нет на свете», – к полноте жизни, к торжеству жизни над «землёю могильною»⁷. Л.Н. Андреев видит в смерти символ безысходности земного пути, тупика, к которому неизбежно приводит человека жизнь. «Нечего делать, всё сделано. Молчи», – говорит бабушка в драме Л. Андреева «Анфиса»⁸.

Однако Д. Андреева смерть не пугала, скорее притягивала. В детстве он видел её как высшую – добрую и красивую – страну, где живут бабушка и мама. В сознании ребёнка она не связывалась с концом человеческого бытия, то есть была открытой, «географически» доступной, обещала понимание и любовь дорогих женщин, означала не разлуку (как у З. Гиппиус), а встречу с ними⁹.

В поэме «Немереча» Д. Андреев раскрывает читателю другую причину, обусловившую для него в детстве притягательность идеи смерти. Смерть открывала ему в стране солнца и херувимов «добрую Волшебницу» над бабушкой и мамой, которую он называет читателю: это «Царица ангелов, Премудрость Божья», – иными словами, Божественная София¹⁰. Она с детства притягивала сердце и воображение поэта женственно-прекрасным, и путешествие в её страну начиналось на земле смертью.

Д. Андреев, в духе Серебряного века завороченный смертью, во многом переосмысливает взгляды своих предшественников. Он уверен, что Божественные законы «чужды страданию, смерти и какой бы то ни было тьме»¹¹, смерть несёт на себе мрачную печать планетарного демона Гагтунгра, является равнодействующей борющихся космических – Божественного и демонического – начал, представляет искажённый результат Божественного закона трансформы. Под *трансформой* Д. Андреев понимает материальное преобразование при переходе в иномирие, которое, в противовес закону смерти, освобождает человека от страдания и не исключает для него возможность возврата¹².

Д. Андреев, признавая в мире земли единство добра и зла, или, согласно П.А. Флоренскому, антиномий, выражает принципиальное несогласие с неизменностью подобного положения. Обращаясь к метаистории, Д. Андреев убеждает читателя, что «Христос не должен был умирать». Согласно Божественному замыслу, Его ждала трансформация и переход на глазах присутствующих в высший мир, поскольку Его задачей было устранение из материальности земли сатанинского начала – обожение человечества, приобщающее к Духовной Вселенной, искоренение в человеческом обществе насилия и государства, на нём основанного¹³. Заметим, однако, что при этом Д. Андреев не учитывает, насколько трудно,

даже невозможно человеку осознать, что Христос мог избежать креста. Если нет страстей, страданий, жертвы, смерти и воскресения – для человека нет и Христа, его место сможет занять каждый. В отличие от умудрённого жизненным опытом В.С. Соловьёва, Д. Андреев не учитывает, что подобные преждевременные «откровения» напрямую приводят к человекобожию, к обезбоженному антихристову добру, о котором в «Трёх разговорах» писал В.С. Соловьёв.

Зарисовки демонических слоёв в «Розе Мира» показывают, что смерть для Д. Андреева является искуплением, порой, согласно закону кармы, искуплением страшным и тяжёлым. Однако, пишет Д. Андреев, искупительный путь не вечен, каким он был в древние времена земли. Подвигом Иисуса Христа между казнью на Голгофе и Воскресением, по Д. Андрееву, следует считать нисхождение Христа в миры возмездия и раскрытие их вечно замкнутых врат. Это было начало, положенное упразднению закона смерти в Энрофе¹⁴, «которое воистину стяжало Иисусу имя Спасителя»¹⁵. С тех пор под воздействием Божественных сил посмертное искупление для павших всё более освещается надеждой на подъём в высшие миры планетарного космоса.

Светлое посмертие, пишет Д. Андреев, перекликаясь с Д.С. Мережковским, несёт для души отдых среди «просветлённой природы»¹⁶ от насущных забот земли и возможность работы над совершенствованием своего тела, над раскрытием духовных зрения, слуха и глубинной памяти. Однако в том, как Д. Андреев и Д.С. Мережковский освещают тему посмертного отдыха и изменения человеческой природы, кроется принципиальная разница: Д.С. Мережковский развивает её в богоборческом контексте, Д. Андреев вплетает её в один из основных мотивов «Розы Мира» – Бого-сотворчества. Как и Ф. Сологуб, Д. Андреев усматривает в посмертии свободу, но понимание её художниками диаметрально противоположно: Ф. Сологуб приветствует в свободе демоническую природу, Д. Андреев – Божественную¹⁷.

По сути, Д. Андреев, размышляя о смерти, находит в ней то, чего так страстно жаждала для человека, но не предчувствовала в его посмертии З. Гиппиус, а именно: полноту и бесконечное утверждение жизни. О возвещенном Библией приходе просветленного человечества (Откр., 21: 1-4) вслед за В.С. Соловьёвым грезил многие русские философы и художники Серебряного века; оно не будет знать закона смерти и обусловленной им разлуки. В книге Д. Андреева «Роза Мира» этим ожиданиям его предшественников и соответствует закон трансформы, которую, верит автор, люди проходят в Раю и которую узнают на земле после второго пришествия Христа.

Необходимо понять, каким образом мироощущение Д. Андреева соприкасалось с современными ему художественными и культурфилософскими течениями XX века. Бесспорно, дружелюбный и дружественный склад личности Д. Андреева, его открытость миру земли и иномирию свидетельствуют, что в его духовном строе ярко выражена прежде всего диалогическая доминанта художественного сознания XX столетия. Особенность диалогического сознания, по М.М. Бахтину, состоит в том, что человек переживает время в «хоре других», живёт «ценностно в другом и для других», и, активно вбирая в свой внутренний мир весь мир Божий, готов с ним сотрудничать, общаться, в процессе взаимно-

го обогащения ориентируясь на приближение к истине – к Богу¹⁸. Думается, диалогическое сознание развивалось в коллективном мышлении и мифотворчестве символистов, которые, «несмотря на частые ожесточённые споры, сравнительно легко, как союзники, проникали в художественный мир друг друга»¹⁹. Именно в их среде формировалось переживание «разлуки вселенной», «вселенского сочувствия» и благоговейное отношение к слову «Да»²⁰, воспринятое Д. Андреевым. Не удивительно, что в XX столетии появились художники, в чьём творчестве формула «сознания грядущего тысячелетия» – органического единства всего сущего в мироздании – была «выговорена». Д. Андреев интересуется творчеством О.Э. Мандельштама²¹, А.А. Ахматовой, Н.С. Гумилёва²², Н.А. Заболоцкого, Б. Пастернака²³, П.А. Флоренского²⁴.

Учитывая эту включённость Д. Андреева в поле духовно-мировоззренческих исканий XX века, для исследователя не выглядит случайной его близость с Дж.Р.Р. Толкиеном. Обращаясь к знаменитой трилогии Дж.Р.Р. Толкиена «Властелин Колец» и к книге Д. Андреева «Роза Мира», многие учёные обнаруживают в них сходство авторских мировоззренческих позиций и художественных приёмов²⁵. Из наблюдений В. Сорокиной можно сделать вывод, что метод историко-художественного моделирования и авторского иллюстрирования своих произведений сближает со знаменитым «Властелином Колец» как ранние, так и поздние произведения Д. Андреева. Примечательно, что Д. Андреев обратится к историко-художественному моделированию, когда в камере Владимирской тюрьмы в соавторстве с Л. Раковым и В. Париным напишет забавную, во многом пародийную книгу «Новейший Плутарх», или «Иллюстрированный биографический словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времен»²⁶; здесь же он начнет создание книги всей своей жизни – «Розы Мира», основанной уже не на художественной фантазии, но на собственном мистическом опыте.

Исследователь В. Махнач подразумевает мистический опыт в индивидуальном духовном опыте Дж.Р.Р. Толкиена и Д. Андреева, размышляя о близости вкусов двух выдающихся художников-мистиков XX века и выделяя десять сходных моментов в их творчестве. Поистине удивителен факт, что при этом Толкиен и Андреев не были знакомы: даже возможность знать произведения друг друга была полностью исключена для них условиями эпохи. Откуда же такие совпадения? В. Махнач указывает на родственность национальных культур Англии и России, корнями уходящих в глубокое средневековье, которое так интересовало Дж.Р.Р. Толкиена и молодого Д. Андреева. Исследователь отмечает поразительное сходство церковной истории двух народов: англиканство в свое время порвало с Римом, как и русская церковь утратила отношения с Константинополем. Однако в обоих случаях сохранились неискаженными глубокие ортодоксальные связи: они нашли выражение в Англии в мистической жизни Церкви и в сохраненном священстве, в России – в неискаженном православии²⁷. Обращаясь к фрагментам из «Розы Мира» Д. Андреева, передающим трансцендентное начало мира, во многом можно продолжить и дополнить важное исследование, начатое В. Махначом. Остановимся на ощущении художниками трансформы. Идея трансформы особенно отчётливо указывает на их соприкосновение с экзистенциальными и диалогическими установками XX века.

Д. Андреев пишет, что второе пришествие Христа преобразит не только мятущихся жителей земли, но всех без исключения насельников планетарного космоса: и ликующих обитателей высших миров, и страшных заложников тьмы. Д. Андреев подробно описывает трансформу, которую люди проходят в первом из миров Просветления, Олирне; Дж.Р.Р. Толкиен в эпопее «Властелин Колец» повествует о том, как в конце Третьей Эпохи Срезиземья покидают земной мир все, кто был сопричастен магическим Кольцам.

Обе зарисовки обусловлены особым авторским видением окружающего бытия, которое Д. Андреев назвал «сквозящим мировосприятием»²⁸. Сквозящее мировосприятие – это радостное «переживание космической гармонии»²⁹, обостренное чувство «ненарушаемой связи» между космическими мирами, которое обеспечивает светлый, дружественный, доверительный тон общения человека с Вселенной. При такой диалогической открытости миру мысль о смерти больше не заставляет человека переживать экзистенциальный ужас небытия, страх оставшегося один на один перед неизвестностью, которая ожидает его в иномирии³⁰.

Если символизм Серебряного века давал философское осмысление темы смерти, то в XX веке набравший силу и полноту экзистенциализм поведал об ужасе перед Мрачным Ничто. В русской культуре его сумели передать Л. Толстой, А. Белый, Г. Иванов, Л. Андреев, в западной культуре – Кафка и Дж.Р.Р. Толкиен. Однако Д. Андреев и Дж.Р.Р. Толкиен, утверждая возможность трансформы и противоположность её смерти, разрывают безысходность смертного круга: «последнее» одиночество и непонимание уходящего живыми, драму взаимного с ними отчуждения³¹. «Сотни провожающих» собираются, пишет автор «Розы Мира», проводить того, кто отправляется в «высокий путь», причем «событие это окружается торжественным, светлым и счастливым настроением»³².

Проводить Фродо в эпопее Толкиена приезжают его друзья – Мери, Пин и Сэм, да и отбывает он в «высокий путь» не в одиночестве, а с верными соратниками, которые вместе с ним противостояли Темному Властелину. Фродо говорит Сэму о своем уходе как о смерти: «Я хотел спасти Хоббитанию – и вот она спасена, только не для меня. Кто-то ведь должен погибнуть, чтоб не погибли все; не утратив, не сохранишь»³³. Но, конечно же, это не смерть, а лишь переход за земную грань в иной, более светлый и счастливый мир, это, по выражению Гэндальфа, только предрешенный быстротечной жизнью конец «земного содружества» народов Средиземья. В отличие от Д. Андреева, Дж.Р.Р. Толкиен окружает это событие атмосферой светлой печали. Да это и понятно: ведь расставание проходит не в небесной Олирне, населенной просветленным человечеством, а на земле, и для Сэма, оставшегося на берегу, «тьма не разомкнулась». Недаром Гэндальф говорит хоббитам на прощание теплые слова утешения: «Мир с вами! Не говорю: не плачьте, бывают и отрадные слезы»³⁴. Но расставание с земным миром происходит не в одиночестве, а среди друзей: эльфов, людей, хоббитов – «на миру и смерть красна». Это значит, что смерть лишается традиционного экзистенциального содержания: уходящий испытывает скорбь прощания, но не трагедию отчуждения, к тому же в нем живет надежда на встречу со всеми, кто дорог. Фродо без горечи отвечает Сэму на упрек, что хозяин бросает его: «Нет,

Сэм, не бросаю. Проводи меня до Гавани. Ты ведь тоже носил Кольцо, хоть и не долго. Придет, наверное, и твой черед»³⁵.

Как смертный представляет пограничную черту между мирами? Д. Андрееву она видится узкой, то и дело приотворяющейся щелью духовидческих органов, через которую начинается «сквожение физического мира»³⁶. Для Толкиена это приоткрытая дверь-фантом, явленная тому, кто заслужил убежище от земных горестей и тьмы, маленький проем в инобытие, видимый лишь глазу, умеющему различать неразличимое, итоговый порог, узнаваемый сердцем, способным читать знаки провидения. Об этом – старая походная песня, которую напевает Фродо:

Быть может, вовсе не во сне
Возникнет дверь в глухой стене
И растворится предо мной,
Приоткрывая мир иной.
И лунный луч когда-нибудь,
Как тайный знак, укажет путь³⁷.

Как описывают сам переход в иномирие писатели XX века? Д. Андреев, рассказывая об опыте трансформы в своем последнем посмертии, пишет, что лица провожающих становились для него туманнее и как бы удалялись в пространстве. Вдали, на горизонте, он видел полупрозрачный, «будто сложенный из хризолита», горный кряж, излучающий удивительное свечение: «Трепещущие радуги перекинулись, скрещиваясь, по небосклону, в зените проступили дивные светила разных цветов; и великолепное солнце не могло затмить их»; и сам писатель помнит «чувство захватывающей красоты, ни с чем не сравнимого восторга и изумления»³⁸.

Дж.Р.Р. Толкиен так описывает последнее – трансфизическое – путешествие Фродо: яркий свет фиала Галадриэли, который Фродо держал в поднятой руке, «стал слабым мерцанием и потерялся во мгле». В открытом море, «в сырой, дождливой ночи Фродо почуял нежное благоухание и услышал небесный отзвук за громадами вод. И точно во сне, виденном в доме Бомбадила, серый полог дождя превратился в серебряный занавес, раздвинулся, и он увидел светлый берег и дальний зеленый край, осиянный зарею»³⁹.

В обеих зарисовках предметы покидаемого мира – лица провожающих, свет фиала – как бы рассеиваются в тумане, теряются во мгле. Зато глазам возносящихся открывается пейзаж, вызывающий светлые чувства: в нем присутствуют солнце и непременно – среди прочих – зеленый цвет. Горный кряж, памятный Д. Андрееву, словно сложен из хризолита, прозрачного, золотисто-зеленого минерала, излучающего «истинно зеленый цвет»⁴⁰. Упоминание хризолита оживляет, конкретизирует для читателя видение Д. Андреева: полупрозрачная зелень гор в золотистом сиянии «великолепного солнца». Глазам Фродо также открывается «зеленая даль», «дальний зеленый край» в солнечных лучах, в свете «сияющей зари».

Думается, Д. Андреев и Дж.Р.Р. Толкиен не зря используют в зарисовках трансфизического перехода зелень: зеленый цвет символизирует жизнь. Признавая вечность жизни, возможность иных – одна прекрасней другой – форм

бытия, писатели сводят на нет экзистенциальную трагедию «развоплощения» Вселенной через «распад» умирающего; в отличие от Г. Иванова, они «не сужают мир до последней мертвой точки Вселенной»⁴¹, но диалогически расширяют его в космическую даль, в сияющие, гармонически звучащие миры до вхождения в Божественную полноту, которая никогда не будет являться концом лестницы Вселенных и Вселенных. Особенно выразительно эта жизнеутверждающая нота звучит в «Розе Мира» Д. Андреева, выражая торжество диалогического сознания и человека, обретающего в нем Бога Живого.

Примечания

¹ См. об этом: Рацевская Е.П. Даниил Андреев и традиции «реалистического символизма» // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2007. Вып.14. С. 81–100.

² См. об этом: Заманская В.В. Леонид Андреев – Даниил Андреев: диалог двух доминант художественного сознания XX века // Потаённая литература. Приложение к выпуску II. Иваново: ИВГУ, 2000. С. 176–189; Рацевская Е.П. Владимир Соловьёв и Даниил Андреев в парадигме диалогического сознания русской культуры XX века // Вестник КГТУ. 2002. № 6. С. 7–11.

³ Андреева А.А. Плавание к Небесному Кремлю. М.: Редакция журнала «Урания», 1998. С. 15.

⁴ Сорокина Л. Листая ранние тетради. О детском творчестве Даниила Андреева // Даниил Андреев в культуре XX века. М.: Мир Урании, 2000. С. 37.

⁵ См. об этом: Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства. Письма 1927–1946 гг. // Звезда. 2000. № 3. С. 135–136; Андреев Д.Л. Железная мистерия. Стихотворения и поэмы / под ред. Б.Н. Романова; сост., примеч., подгот. текста А.А. Андреевой, Б.Н. Романова // Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т.3, кн. I. М.: Редакция журнала «Урания», 1996. С. 609–625; Андреев Д.Л. Роза Мира / под ред. Б.Н. Романова; сост., подгот. текста А.А. Андреевой // Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т. 2. М.: Моск. рабочий, 1995.

⁶ В произведениях Ф. Сологуба жизнь, Божье создание, предстаёт в образе «бабищи дебелий и румяной, но безобразной» («Пленённая Смерть»), «Недотыкомки», безликого «Лиха» («Мелкий бес»), и только смерть, её подлинная противоположность, наделяет человека свободой создавать свой мир и править им. Но изнанка анти-жизни у Сологуба страшна: настоящий господин ожившего мира фантазий, владелец и продавец человеческой свободы – великий соблазнитель, бог красоты и смерти Дьявол.

⁷ См. об этом: Пайман А. История русского символизма / пер. с англ. В.В.Исакович. М.: Республика, 2000. С. 47–55.

⁸ Андреев Л.Н. Анфиса // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / сост. и подгот. текста И.Г. Андреева, Е.М. Жезловой; коммент. А.В. Богданова. М.: Худож. литература, 1994. С. 539.

⁹ Такое светлое восприятие смерти обернулось для домашних Даниила неожиданной стороной: когда семья Добровых ездила в Финляндию к Л. Андрееву, шестилетний Даня попытался утопиться в Чёрной речке ради встречи с бабушкой и мамой – его поймали в последний момент (Андреева А.А. Указ. соч. С. 14). В последние дни жизни Д. Андреева примечательным эпизодом, подчёркивающим его восприятие смерти не как разлуки, но как возможности новых встреч, было его прощание с женой художника С. Мусатова. В те дни друзья приходили к Д. Андрееву проститься, и Нина Мусатова призналась, что не знает, как это сделать. Д. Андреев спросил: «Вы верите в загробную жизнь?» – «Да», – «Так до свидания», – с улыбкой ответил он, протянув руку (Андреева А.А. Указ. соч. С. 252).

¹⁰ Андреев Д.Л. Железная мистерия. Стихотворения и поэмы. С. 428–429.

¹¹ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 235.

¹² Там же. С. 94.

¹³ Там же. Кн. 6. «Высшие миры Шаданакара».

- ¹⁴ Энроф – в «Розе Мира» – название физического (трёхмерного) слоя Земли.
- ¹⁵ Там же. С. 242.
- ¹⁶ Там же. С. 115.
- ¹⁷ Из «Розы Мира» следует, что свобода богосотворённой души представляет величайшую ценность перед реальностью Божественного космоса. Д. Андреев пишет, что великий предатель Иуда Искарот для Божественной Вселенной свободен был выбрать при жизни в Иудее своё преступление – «отчётливо осознанное богоубийство», а в посмертии – будущий искупляющий подвиг – «мученическую кончину от руки князя тьмы». По мысли Д. Андреева, этот подвиг откроет для Иуды свободу и счастье дальнейшего восходящего пути (См.: там же. С. 242, 116). Эта позиция перекликается с рассуждением Вл. Соловьёва о том, что Господь даёт свободу хаосу, поскольку знает, что сумеет вернуть его в Свою полноту.
- ¹⁸ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / примеч. С.С. Аверинцева, С.Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 112–113.
- ¹⁹ Пайман А. Указ. соч. С. 226.
- ²⁰ Там же. С. 184.
- ²¹ Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства. Письма 1927–1946 гг. С. 135.
- ²² Список книг из библиотеки Андреевых Д.Л. и А.А., не упомянутых в описи их имущества, переданной Мосгорфинуправлению // Даниил Андреев в культуре XX века. С. 316.
- ²³ Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх». Стихотворения из черновых тетрадей. Новые метро-строфы. Воспоминания о Д.Л. Андрееве / сост. и примеч. Б.Н. Романова при участии А.А. Андреевой // Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т 3, кн. 2: М.: Редакция журнала «Урания», 1997. С. 36, 389. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: Андреев Д.Л. Письма (с указанием номера страницы); Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства. Письма 1927–1946 гг. С. 133.
- ²⁴ Андреев Д.Л. Письма. С. 377.
- ²⁵ См. об этом: Заманская В.В. Указ. соч. С. 176–189; Махнач В. Они не знали друг друга: о сходстве мистического опыта и культурных систем Д. Андреева и Д. Толкиена // Урания. 1994. № 2. С. 7–10; Ращевская Е.П. Тема светлых стихий в творчестве Д. Андреева и Дж.Р.Р. Толкиена // Вестник КГТУ. 2005. № 12. С. 18–23; Сорокина В. Указ. соч. С. 26–40.
- ²⁶ Андреев Д.Л. Письма. С. 226–330.
- ²⁷ Махнач В. Указ. соч. С. 8–9.
- ²⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 78.
- ²⁹ Там же. С. 84.
- ³⁰ Заманская В.В. Указ. соч. С. 183.
- ³¹ Там же. С. 184.
- ³² Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 116.
- ³³ Толкиен Дж.Р.Р. Возвращенье Государя: Повесть // Толкиен Дж. Р.Р. Властелин колец / пер. с англ. В. Муравьёва. Ч. 3. М.: Радуга, 1992. С. 350.
- ³⁴ Там же. С. 351.
- ³⁵ Там же. С. 350.
- ³⁶ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 78.
- ³⁷ Толкиен Дж.Р.Р. Указ. соч. С. 348.
- ³⁸ Андреев Д.Л. Роза Мира. С. 116.
- ³⁹ Толкиен Дж.Р.Р. Указ. соч. С. 351–352.
- ⁴⁰ Кун И. Ваш астральный союзник: в мире минералов и растений. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. С. 141.
- ⁴¹ Заманская В.В. Указ. соч. С. 184.

Список литературы

Андреев Д.Л. Железная мистерия. Стихотворения и поэмы / под ред. Б.Н. Романова; сост., примеч., подгот. текста А.А. Андреевой, Б.Н. Романова // Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т. 3, кн. I. М.: Редакция журнала «Урания», 1996. 656 с.

- Андреев Д.Л. Письма. Из книги «Новейший Плутарх». Стихотворения из черновых тетрадей. Новые метро-строфы. Воспоминания о Д.Л. Андрееве / сост. и примеч. Б.Н. Романова при участии А.А. Андреевой // Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т. 3, кн. 2: М.: Редакция журнала «Урания», 1997. 560 с.
- Андреев Д.Л. Роза Мира / под ред. Б.Н. Романова; сост., подгот. текста А.А. Андреевой // Собр. соч.: в 3 т., 4 кн. Т. 2. М.: Моск. рабочий, 1995. 608 с.
- Андреев Л.Н. Анфиса // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / сост. и подгот. текста И.Г. Андреева, Е.М. Жезловой; коммент. А.В. Богданова. М.: Худож. лит., 1994. 620 с.
- Андреева А.А. Плавание к Небесному Кремлю. М.: Редакция журнала «Урания», 1998. 288 с.
- Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / примеч. С.С. Аверинцева, С.Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 444 с.
- Вадим и Даниил Андреевы: продолжение знакомства. Письма 1927–1946 гг. // Звезда. 2000. № 3. С. 125–139.
- Заманская В.В. Леонид Андреев – Даниил Андреев: диалог двух доминант художественного сознания XX века // Потаённая литература. Приложение к выпуску П. Иваново: ИВГУ, 2000. С. 176–189.
- Кун И. Ваш астральный союзник: в мире минералов и растений. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000. 240 с.
- Махнач В. Они не знали друг друга: о сходстве мистического опыта и культурных систем Д. Андреева и Д. Толкиена // Урания. 1994. № 2. С. 7–10
- Пайман А. История русского символизма / пер. с англ. В.В. Исакович. М.: Республика, 2000. 415 с.
- Рацевская Е.П. Владимир Соловьёв и Даниил Андреев в парадигме диалогического сознания русской культуры XX века // Вестник КГТУ. 2002. № 6. С. 7–11.
- Рацевская Е.П. Даниил Андреев и традиции «реалистического символизма» // Соловьёвские исследования: период. сб. науч. тр. / отв. ред. М.В. Максимов. Иваново, 2007. С. 81–100.
- Рацевская Е.П. Тема светлых стихий в творчестве Д. Андреева и Дж.Р.Р. Толкиена // Вестник КГТУ. 2005. № 12. С. 18–23;
- Сорокина Л. Листая ранние тетради. О детском творчестве Даниила Андреева // Даниил Андреев в культуре XX века. М.: Мир Урании, 2000. С. 26–39.
- Толкиен Дж.Р.Р. Возвращенье Государя: Повесть / пер. с англ. В. Муравьёва. Ч. 3. М.: Радуга, 1992. 352 с.

References

- Andreev, D.L. *Zheleznaya misteriya. Stikhotvoreniya i poemy* [Iron mystery. Poetry and poems], Moscow: Redaktsiya zhurnala «Uraniya», 1996, 656 p.
- Andreev, D.L. *Pis'ma. Iz knigi «Noveyshiy Plutarkh». Stikhotvoreniya iz chernovykh tetradey. Noveye metro-strofy. Vospominaniya o D.L. Andreeve* [Letters. From the book «The latest Plutarch». Poems from the rough notebooks. New metro-stanza. Memories about D.L. Andreev], Moscow: Redaktsiya zhurnala «Uraniya», 1997, 560 p.
- Andreev, D.L. *Roza Mira* [Rose of the World], Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1995, 608 p.
- Andreev, L.N. *Anfisa* [Anfisa] in *Sobr. soch.: v 6 t.* [Collection of Works in 6 volumes. Vol.3], Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1994. 620 p.
- Andreeva, A.A. *Plavan'e k Nebesnomu Kremlyu* [Swimming to the Heavenly Kremlin], Moscow: Redaktsiya zhurnala «Uraniya», 1998, 288 p.
- Bakhtin, M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity], Moscow: Iskusstvo, 1986, 444 p.
- Vadim i Daniil Andreevy: prodolzhenie znakomstva. Pis'ma 1927–1946 gg.* [Vadim and Daniel Andreev: continuation of acquaintance. Letters 1927–1946], in *Zvezda* [Star], 2000, no. 3, pp. 125–139.

Zamanskaya, V.V. *Leonid Andreev – Daniil Andreev: dialog dvukh dominant khudozhestvennogo soznaniya XX veka* [Leonid Andreev – Daniel Andreev: dialogue between the two dominants of artistic consciousness of the twentieth century], in *Potaennaya literatura. Prilozhenie k vypusku II* [Sanctuary literature. The application for Issue II], Ivanovo: Ivanovskiy universitet, 2000, pp. 176–189.

Kun, I. *Vash astral'nyy soyuznik: v mire mineralov i rasteniy* [Your astral ally: in the World of Minerals and Plants], Moscow: FAIR-PRESS, 2000, 240 p.

Makhnach, V. *Oni ne znali drug druga: o skhodstve misticheskogo opyta i kul'turnykh sistem D. Andreeva i D. Tolkiena* [They did not know each other: about the similarity of mystical experience and cultural systems of D. Andreev i D. Tolkien], *Uraniya* [Uraniya], 1994, no 2, pp. 7–10.

Payman, A. *Istoriya russkogo simvolizma* [History of Russian Symbolism], Moscow: Respublika, 2000, 415 p.

Rashchevskaya, E.P. *Vladimir Solov'ev i Daniil Andreev v paradigme dialogicheskogo soznaniya russkoy kul'tury XX veka* [Vladimir Solovyev and Daniil Andreev in the paradigm of dialogic consciousness of Russian Culture of XXth century], in *Vestnik KGTU* [KGTU Herald], 2002, no 6, pp. 7–11.

Rashchevskaya, E.P. *Daniil Andreev i traditsii «realisticheskogo simvolizma»* [Daniil Andreev and traditions of «realistic symbolism»], in *Solov'evskie issledovaniâ*, 2007, 14, pp. 81–100.

Rashchevskaya, E.P. *Tema svetlykh stikhialei v tvorchestve D. Andreeva i Dzh.R.R. Tolkiena* [Theme of Bright Monads in Works of D. Andreev and J.R. R. Tolkien], in *Vestnik KGTU* [KGTU Herald], 2005, no 12, pp. 18–23.

Sorokina, L. *Listaya rannie tetradi. O detskom tvorchestve Daniila Andreeva* [Reading the early notebooks. About the child's art of Daniel Andreev], in *Daniil Andreev v kul'ture XX veka* [Daniel Andreev in the culture of the twentieth century], Moscow: Mir Uranii, 2000, pp. 26–39.

Tolkien, Dzh.R.R. *Vozvrashchenie Gosudarya: Povest'* [King Returns: Story], in Tolkien, J.R.R. *Vlastelin kolets* [Lord of the Rings], Moscow: Raduga, 1992. 352 s.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

УДК 1(47)(09)
ББК 873(2)

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, ЖИЗНЬ

Г.Е. АЛЯЕВ¹, Т.Д. СУХОДУБ²

¹Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка,
г. Полтава (Украина), E-mail: gealyaev@mail.ru

²Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины,
г. Киев (Украина), E-mail: borftat@mail.ru

Представлен краткий обзор проблематики, направлений историко-философского исследования русской философии, тем выступлений и докладов участников Международной научной конференции «Русская философия: история, методология, жизнь», которая состоялась 23–25 июня 2011 г. в Полтаве (Украина).

Ключевые слова: *история и особенности русской философии, традиции, персоналогия, творческие судьбы.*

RUSSIAN PHILOSOPHY: HISTORY, METHODOLOGY, LIFE

G.E. ALJAEV¹, T.D. SUHODUB²

¹Poltava National Technical University named after Yuriy Kondratyuk, Poltava (Ukraine),
E-mail: gealyaev@mail.ru

²Centre of Humanity Education of the Ukraine National Academy of Science, Kiev, (Ukraine)
E-mail: borftat@mail.ru

The article is devoted to the issues and trends of the Russian philosophy studies accomplished from the historical and philosophical perspective. It also reviews the themes and reports presented and discussed at the International scholar conference “Russian philosophy: history, methodology, life”, which was held in Poltava (Ukraine), 23–25 June, 2011.

Key words: *history and peculiarities of the Russian philosophy, traditions, personalities and their lives.*

23–25 июня 2011 года в Полтаве, на базе Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка состоялась Международная научная конференция «Русская философия: история, методология, жизнь». Инициатором и организатором конференции выступило Общество русской философии (ОРФ) при Украинском философском фонде – добровольная общественная организация, объединяющая исследователей русской философии и культуры. Общество работает с 1998 года, провело уже более десятка конференций, посвящённых различным персоналиям и проблемам истории русской и украинской философии; опубликовало 9 научных сборников «Вестник ОРФ»¹. Свой вклад в организацию конференции внесли также кафедра истории философии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, Институт философии

фии имени Г.С. Сковороды Национальной академии наук Украины, Центр гуманитарного образования НАН Украины, сектор истории русской философии Института философии Российской академии наук и другие организации.

Нынешний научный форум своей обобщающей тематикой вызвал большой интерес специалистов. На конференцию прибыло более 70 участников из 26 городов Украины, России и Германии, в том числе 22 доктора наук. Следует отметить, что в работе конференции приняли участие ведущие специалисты в этой области: заведующий сектором истории русской философии Института философии РАН, доктор философских наук М.Н. Громов (г. Москва), руководитель Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьёва, доктор философских наук М.В. Максимов (г. Иваново), а также учёные из Москвы, Санкт-Петербурга, Челябинска, Орла, Мюнхена, представители ведущих историко-философских школ Украины из Киева, Днепропетровска, Львова, Дрогобыча, Донецка, Одессы и других городов. По количеству и составу участников полтавская конференция стала, пожалуй, одним из самых представительных учёных собраний в философской жизни независимой Украины. Отдельным пунктом программы стало проведение «круглого стола» историков с презентацией книги «Очерки истории Украины» (Киев, 2010 г.), в которой приняли участие её авторы – академик НАН Украины П.П. Толочко, член-корреспондент НАН Украины В.Ф. Солдатенко, а также президент Всеукраинской общественной организации «Украинская Академия русистики», кандидат исторических наук А.А. Олейников.

Для профессионального обсуждения участникам конференции были предложены следующие темы: «Теоретико-методологические проблемы изучения истории русской философии»; «Историография истории русской философии»; «Русская и украинская философии: единство? разнообразие? расхождение?»; «Русская и зарубежная философия: проблема заимствования или взаимовлияния»; «Общество, власть и философия в России: “польза не доказана, а вред возможен”?»; «Философская публицистика: будительство или глас вопиющего в пустыне?»; «Философия как историософия»; «Персонология русской философии»; «Философия в эмиграции: проблема сохранения традиции»; «Советская философия: русская или нерусская?»; «Институциональное измерение философской жизни (образование, наука, периодика)». Тематика заявленных докладов свидетельствовала, что практически каждая из предложенных для научной дискуссии проблем нашла своё отражение в постановках вопросов, актуализованных участниками конференции.

Профессор Т.Д. Суходуб (Центр гуманитарного образования НАН Украины, г. Киев) во вступительном слове отметила важность рассмотрения русской философии не только в контексте её истории, методологии исследования, но и как жизни. Этот аспект рассмотрения русской философии, обозначенный в названии конференции, ещё на стадии её подготовки вызывал вопросы. Правомерность же подобного подхода – философия как жизнь, по мнению Т.Д. Суходуб, связана с тем, что в любые времена философия составляла для философов не только теоретическую проблему, но и *смысло*жизненную, когда каждому предстояло определить: что для него лично значит понятие «быть философом», как он лично

бытийствует в мире в звании философа. В этом отношении русский путь философствования связан с пониманием философии в большей мере не как профессии, определённой специализации интеллектуальной деятельности, но как некоторого индивидуально-жизненного опыта самостояния, личностного сопротивления, вечного «ученичества», духовного путничества, поиска новых культурных смыслов.

Было также подчёркнуто, что историко-философское знание связано с самой мощной духовной силой, действующей в истории и культуре, – *памятью*: силой памяти творятся и развиваются традиции, живы личности, рождается мир современности. Отступление от «закона» памяти, напротив, разрушает культуру как культ человечности и верховных ценностей, связывающих времена и традиции. По праву памяти различимы и почитаемы (в силу значимого и для других опыта мысли и действия) и отдельные философские голоса. В этом аспекте нельзя не вспомнить о том, что 2011 год – юбилейный для Ф. Прокоповича, М.В. Ломоносова, В.Г. Белинского, Ф.М. Достоевского, С.Н. Булгакова, В.В. Зеньковского. В заключение своего выступления Т.Д. Суходуб предложила почтить минутой молчания память о Сергее Борисовиче Крымском, выдающемся киевском философе, стоявшем у истоков создания ОРФ, которому 2 июня исполнился бы 81 год, но на 30 июня приходится годовщина его ухода. С. Крымского волновала прежде всего проблема *действенности* философского знания. Он считал, что «фундаментальная задача философии есть *смыслостроительство* жизни и деятельности человека, своего рода *литургия смысла*»². По его мнению, наше время особо нуждается в типе человека, мыслителя, который он называл «монадным», а монадность определял «как *добродетели личности*, её способность *репрезентировать целый мир* в границах *индивидуальности*. И не просто репрезентировать, а давать *образцы поступков*, интеллекта и *растущей совести*»³. Такое понимание философской «участи», личностной доли, того, что значит «жить философом», отражает, по мнению выступающей, стиль философствования именно в контексте российской духовно-культурной традиции, воссоздаёт русский путь философского мышления и жизнетворчества.

Обзор проблематики докладов заседаний конференции (а только пленарных докладов состоялось двадцать три) позволяет увидеть, сколь разнопредметен и многообразен по языку и стилю мышления опыт философствования в русской метафизической традиции. Анализ заявленных тем позволяет определить не только характерные черты русской философии, но и установить связь с современностью, также восприимчивой к вопросам, поставленным русскими философами.

Профессор Г.Е. Аляев (Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка) в докладе «Русская философия в историческом, методологическом и смысложизненном измерении» остановился в основном на актуальности и новых исторических контекстах изучения русской философии в Украине и в России. В частности, он выделил три взаимосвязанных трансформации, которые наложили существенный отпечаток на развитие этой области знаний.

Во-первых, ушла в прошлое монополия коммунистической идеологии, насильственно «выпрямлявшей» в течение десятилетий историю русской философии в революционно-материалистическом духе. Была снята «железная маска» спецхранов и изгнания, скрывавшая до этого подлинный облик русского фило-

софствования. В некотором отношении, правда, ветер духовной свободы оказался слишком опьяняющим – перегибая палку, по известной привычке, в обратную сторону, многие стали воспринимать русскую философию исключительно в её религиозном облике, вымарывая или уничижая теперь уже её материалистически-атеистические страницы.

Во-вторых, советская государственность, претендовавшая на формирование «новой исторической общности – советского народа» (и в определённой степени достигшая этой цели), вновь трансформировалась в государственность российскую, которая в символически-идеологическом отношении начала возвращаться – насколько это вообще было для неё возможно – к прежней, досоветской, российской (русской) государственности. В этих условиях история русской философии естественно и объективно выдвигалась на роль приоритетной научной дисциплины – в той мере, конечно, в какой для государства вообще может быть приоритетна философия. Обратной стороной этого процесса стала тенденция превращения русской философии – точнее, отдельных её направлений, имён и концептов – в новый идеологический стандарт, заменяющий интернационалистические лозунги марксизма-ленинизма более или менее мессиански окрашенными формулами русской национальной идеи.

В-третьих, обозначенная выше трансформация советской государственности в российскую сопровождалась отпадением от последней ранее входивших в неё национальных духовно-пространственных ареалов, т. е. образованием новых независимых государств, которые лекалами своих политических границ начали перекраивать историко-философскую материю. В этих условиях постановка вопроса о соотношении русской философии с философиями национальными, ранее рассматривавшимися как «философии народов СССР», начала приобретать кое-где характер бракоразводного процесса. Трудно при этом отрицать право народов, обретших свою государственность, в частности Украины, утвердиться также и в собственном духовно-ментальном облике, поскольку исторически такая самобытность оправдана. В этом смысле бурное становление и расширение истории украинской философии как самостоятельной научной области вполне естественно. Однако результатом такого расширения становится, как минимум, выявление своеобразных «спорных зон» – исторических периодов и персоналий, обозначаемых украинской историографией как «украинские», а русской – соответственно, как «русские»; а как максимум – поиск и манифестация кардинальных ментальных различий, делающих несовместимыми, если не враждебными, украинскую и русскую философские культуры. Соответственно, и статус русской философии в Украине оказывается противоречивым – не успев стать вновь «отечественной», как в России, она, конечно, не стала вполне «зарубежной».

Выделенные трансформации не исчерпывают новых условий, в которых развивается сегодня и само русское философствование, и его историография. Важнейшую роль играет и новое открытие для нас зарубежной философии, особенно современной; и новые вызовы общественной морали, связанные с крушением социальных устоев патерналистского государства и периодом первоначального рыночного накопления; и технологически-информационная революция, бесконечно сжимающая пространственно-временные характеристики мыслейдей-

ствия. Всё это, конечно, влияет на характер современного философствования, но именно выделенные выше, преимущественно идейно-политические сдвиги, по мнению докладчика, в первую очередь определяют сегодня в русской философии и точки бифуркации, и болевые точки, и точки акупунктуры.

Профессор М.В. Силантьева (Московский государственный институт международных отношений) в докладе «Русская философия как феномен мировой культуры: проблема общего, единичного и особенного» показала, что актуализация в современную эпоху социально-культурных и геополитических трансформаций вопроса о национальных формах духовной деятельности требует очень серьёзной проработки, в то время как на практике чаще всего срабатывает упрощённый подход. Так, ситуация, когда основой «национальной идентичности» выступают мировые религии, напоминает положение дел, описанное Н.А. Бердяевым в «Новом средневековье» и удачно названное им «внутренним юдаизмом», а по сути отражает попытку «приватизации» религии. В этом отношении православие, имеющее огромный интегративный потенциал, выступает, прежде всего, определённой цивилизационной моделью, а не локально-культурной идентификационной программой. По мнению М.В. Силантьевой, особая проблемная ситуация складывается в контексте национальных идентификационных программ, когда речь идёт о философии, которая в этом случае понимается как самосознание культуры – глобальной или локальной, что, безусловно, актуализирует проблему соотношения общего, особенного и единичного. Вне диалектики этих категорий, отражающих специфику философствования как любви к истине (т. е. всеобщему и необходимому) со стороны конкретного человека (всегда – представителя не «космополиса», но конкретного народа), невозможно разрешить вопрос о «национальном компоненте» философии. Последний предполагает рассмотрение вопросов о специфике философии, её истоках и исторических судьбах – только на этом пути можно определить и самобытность русской философии как одной из национальных форм философствования. Подводя итог, М.В. Силантьева заметила, что философия не может быть национальной «приватизацией истины», но вместе с тем она существует только в национальном выражении, открытом к диалогу с другими национальными выражениями философствования.

Профессор М.Ю. Савельева (Центр гуманитарного образования НАН Украины, г. Киев) в докладе «"Имморальность" как ментальный критерий понимания сущности творчества (основание мировоззренческой трансформации в России XIX–XX вв.)» поставила вопрос о том, что проблема начала философии в России – это не вопрос хронологического определения первых философов, а проблема *основания* философского мышления. Определяя философию как процесс создания мира всеобщих понятий вне конкретного опыта, докладчица обратила особое внимание на то, что российская религиозная философия в большей степени, чем философские опыты других культур, выражала амбивалентную сущность творчества, поскольку изначально сочетала в себе благочестие и крамолу, смирение и тягу к соблазну, холдную рассудочность и юродство. Вывод, прозвучавший в конце доклада, – философское творчество в России конца XIX – начала XX в. осталось по преимуществу «творчеством упования», а не «творчеством осмысления», отчего, в конце концов, и было подавлено новорождённой большевистской идеологией.

Доклад *профессора В.Л. Петрушенко (Национальный университет «Львовская политехника»)*, посвящённый идеям гносеологии в российской религиозной философии XIX – начала XX в., можно по праву охарактеризовать как фундаментальный в области означенной проблематики. По мнению докладчика, позиция русских философов по отношению к познанию может быть обозначена преимущественно как гносеологический оптимизм или даже радикализм. Об этом, пусть и косвенно, говорит уже постановка задач в области философии, актуализированных представителями школы: речь идёт о возможностях прорывов человеческого сознания к первейшим началам жизни, о судьбе человечества и всего мироздания. Разрешение этих проблем предполагало интерес к методологической и теоретико-познавательной тематике как логическому основанию философствования. Докладчик пришёл к следующим выводам. Во-первых, сознание в этой традиции интерпретируется не как способ проявления феноменов, а как единственная для человека связь с безусловным, отсюда – познание не замыкает человека в скорлупе его субъективности, а выводит к новым, особым горизонтам бытия. Во-вторых, познание понимается в философии Серебряного века в неразрывной связи с жизнью, живым, действующим и страдающим человеком, что позволяет интерпретировать традицию как особый вариант «философии жизни». В-третьих, именно в силу учёта онтологических оснований познания, а также сложнейших процессов превращения реального в идеальное, трансцендентного в имманентное, в традиции признаётся мистический опыт и мистическая интуиция единственно оправданными началами человеческого познания. Всё это способствовало пониманию жизни и познания в персоналистическом ключе: персональность толковалась как единственная исходная форма всякого бытия. Истоком персональности является Бог, а человек – её наиболее яркое проявление. Таким образом, «серебрянековая» интерпретация познания (исток и основанием которого является человек), по мнению докладчика, способствует преодолению как абстрактного, отстранённого идеализма, плоского позитивизма и эмпиризма, так и психологизма и материализма, характерных для эпохи.

Своими размышлениями о понятии «классическая культура» в контексте становления и развития философии, как мировой, так и русской, в докладе, озаглавленном «Родовое чутьё Владимира Соловьёва», поделился *профессор В.Б. Окороков (Днепропетровский национальный университет имени Олеса Гончара)*. Он считает главной особенностью «классической мысли» её со-существование в традициях философствования с Абсолютом. Иначе говоря, классическая философия возвысила Бога и формы его проявления на Земле (идеи), сведя до минимума человеческое восприятие действительности. По мнению докладчика, именно нахождение на пересечении «классического» и «неклассического» мышления, позитивного и религиозного, высшего и низшего начал интеллектуальной деятельности человека, характерных для духовной ситуации второй половины XIX в., позволило русской философии, прежде всего в лице В.С. Соловьёва, создать оригинальную концепцию синтетической «философии всеединства», оказавшую существенное влияние на формирование русской и европейской философии. Обобщив достижения европейской классической культуры, мыслителю удалось показать, что именно через человека проходят различные объединяющие мировые потоки

(в том числе и логосный), что именно в нём раскрываются все виды воли (в том числе и злой). Этим объясняется, по мнению докладчика, стремление В.С. Соловьёва найти принципиально иную духовную «формулу» единения людей, учитывающую прежде всего равновесное единство веры, разума, науки и духа, законов человеческих и божественных.

Философско-теоретической проблеме возрождения метафизики в XX веке было посвящено выступление **докторанта О.А. Назаровой (Высшая школа философии, г. Мюнхен)**, построенное на сравнительном анализе неотомистской философии (Э. Корет) и русской религиозной философии (С.Л. Франк). Исследовательница доказывает, что С. Франк критикует «догматическую» метафизику с тех же позиций, что и позднее будет это делать Э. Корет, не воспринимая, прежде всего, рационализм как способ выражения в понятиях загадочной сущности реальности. Позиции обоих философов О. Назарова считает возможным объединить под общим названием «новой» посткантовской метафизики.

Наше недавнее общее советское философское прошлое было концептуально осмыслено и представлено в докладе «Советская философия: идеологические схемы и трансформации содержательных блоков» **профессора В.С. Глаголева (Московский государственный институт международных отношений)**. Прекрасно ориентируясь в достаточно обширной библиографии по истории советской философии, учёный представил на суд участников конференции лично-индивидуальное видение оснований и этапов «советского» варианта философствования, характерной особенностью которого было неизменное «соседство» и влияние «номенклатурных» идеологов на развитие философии. К сожалению, избежать в оценках исторического прошлого идеологической тенденциозности сложно и ныне, поэтому нельзя не согласиться с мнением докладчика, который считает, что прежде всего нужно отойти от разного рода идеологических кампаний, имеющих место и в современном философском пространстве. Нам же, не имеющим в кратком обзоре возможности полно представить историю философии советского периода, вслед за докладчиком хотелось бы отметить мужество сопротивляющихся. В этом отношении весьма характерна позиция А.Ф. Лосева, деятельность которого, в оценке В.С. Глаголева, отличалась исключительной последовательностью, терпением, духовной стойкостью учёного, следовавшего своему призванию вопреки неблагоприятным внешним обстоятельствам и способствовавшего сохранению преемственности традиций российской культуры Серебряного века.

Профессор Л.И. Пахарь (Орловский государственный университет) посвятила своё выступление проблемам социальной философии С.Л. Франка, актуализированным современным социумом. Докладчица обратила внимание на два варианта социальной связи людей, обозначенные С. Франком, – сингуляризм и универсализм. Если для первого принципа социального бытия первичным выступает «я», то для второго – духовная форма «мы», являющаяся исконной для социального бытия. Категорию «мы» следует понимать не как «многие я», а как единство «я» и «ты» («вы»), причём «я» мыслимо не иначе, как в качестве члена «мы», а «мы» – в качестве единства «я» и «ты». Таким образом, как отметила Л.И. Пахарь, Франком утверждается двойственное состояние социального бытия: разделённая

множественность многих индивидуальных сознаний и одновременно нераздельное искомое единство «мы». Последнее является необходимым и имманентным выражением глубочайшего онтологического единства, лежащего в основе человеческого бытия. На наш взгляд, такая интерпретация творческого наследия философа зримо позволяет увидеть наметившийся в границах философии Серебряного века переход к коммуникативному типу философской рациональности, являющейся одним из важных признаков современного варианта философствования.

«Российский органицизм и космизм в контексте славянского духа» – такое название имел доклад **доцента О.Д. Маслобоевой (Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов)**. Прежде всего была определена ключевая для темы категория «органического целого», обозначающая определённое «сочленение» различных частей, связанных между собой по принципу: части «расположены» таким образом, что образуют одно целое (которое больше суммы своих частей). Как философское направление органицизм, зачинателем которого был А.Н. Радищев, исследует Вселенную и любой элемент единого природно-социального организма как «органическое целое», т. е. как самоорганизующуюся имманентно активную сферичную систему. Отсюда мир предстаёт иерархией систем. Было показано, что на почве органицизма рождается и популярное донныне направление космизма, воссоздающего, с одной стороны, характерные для отечественной культуры принципы соборности и софийности, поиска «живой» истины, а с другой – являющегося результатом взаимодействия русской философии с западноевропейской.

Духовно-деятельностную, жизненно-практическую направленность философского мировоззрения мыслителей, поэтов Серебряного века раскрыл в своём докладе **профессор С.В. Шевцов (Днепропетровский национальный университет имени Олеса Гончара)**. К Серебряному веку, как заявил выступающий, необходимо отнести не столько как к историческому периоду отечественной культуры, сколько как к заданному определённым образом уровню философского дискурса, соответствовать проблемным полям которого ныне весьма сложно. Восприимчивость же к культурным контекстам и смыслам «серебряновековой» культуры предполагает обращение к категории «жизнеделание». Последняя была интерпретирована в нескольких аспектах: во-первых, как способность к артикуляции неких экзистенциальных и аксиологических установок – «без чего невозможно жить?», «что ценно для тебя?»; во-вторых, как актуализация определённых проблемных полей (онтология, гносеология, этика, эстетика, социальная философия); в-третьих, как расширение границ языка, раскрытие его семантического и стилистического богатства.

«Научная корректность как самоцензура, или кто такие «древние укры», и должен ли нести персональную ответственность Платон» – так, на первый взгляд интригующе, назван был доклад **доцента Т.В. Целик (Донецкий национальный университет)**. В центре же интеллектуального беспокойства, безразличия исследовательницы – серьёзнейшая проблема культурно-национального самоопределения в современной Украине, разрешение которой сопровождается довольно часто (как показывает автор, анализируя конкретные тексты и позиции) созданием «научных фальсификатов», новейших мифологем, навязыванием не-

критически проработанных идей, претендующих на научность, но на самом деле создающих иллюзии идеологического порядка на потребу времени. Проблема, поднятая Т. Целик, – как обществоведению, гуманитаристике сохранить верность научной истине – не могла не затронуть аудиторию. Добавим, что этой же проблеме на уровне обсуждения выходящих ныне в Украине учебников истории был посвящён упомянутый выше «круглый стол» историков, вызвавший заинтересованное, а временами и острое обсуждение участников конференции.

С интересными и содержательными докладами на пленарных заседаниях конференции выступили также **профессор В.И. Гладышев (Челябинская государственная агроинженерная академия)** – «Антиномии общения и одиночества в русской философии первой половины XX века», **профессор Ю.А. Шабанова (Национальный горный университет, г. Днепрпетровск)** – «Теософская концептуальность в русской религиозной философии конца XIX–XX веков», **профессор О.А. Базалук (Киевский университет туризма, экономики и права)** – «Актуальность философии образования И. Ильина для украинской повседневности», **старший научный сотрудник И.В. Валякко (Институт философии НАН Украины)** – «Дмитрий Чижевский как историк философии», **профессор Д.Е. Муза (Донецкий национальный технический университет)** – «Парадоксы неинституционализированной русской историософии (феномен Константина Леонтьева)», **профессор В.С. Возняк (Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франка)** – «Всеединство как способ осуществления духовного (В.С. Соловьёв, С.Л. Франк)».

Необходимо отметить также презентации двух родственных историко-философских изданий – украинского и российского: журнал «Sententiae» представил **профессор О.И. Хома (Винницкий национальный технический университет)**, журнал «Соловьёвские исследования» – **профессор М.В. Максимов и доцент Л.М. Максимова (Ивановский государственный энергетический университет)** (нельзя, впрочем, не отметить и основательный секционный доклад профессора М.В. Максимова, посвященный книге о Вл. Соловьёве известного эмигрантского историка русской религиозной мысли Дмитрия Стрёмухова).

Своеобразным обобщением тематики конференции и концептуальным решением многих теоретических проблем, поднимаемых в ходе полтавского историко-философского научного форума, прозвучал на заключительном пленарном заседании доклад **зав. сектором истории русской философии Института философии Российской академии наук М.Н. Громова** на тему «Генезис и типология отечественной философии», в котором подробно, логически и исторически аргументированно были представлены и охарактеризованы этапы развития русской философии, её специфика. Исходной установкой послужила идея о том, что типология отечественной философии неразрывно связана с её генезисом, с бытованием в эпоху Киевской Руси, – ведь именно тогда, в период христианизации, были заложены основы древнерусской мысли, из которой развились потом русская, украинская, белорусская её дальнейшие разновидности. Термин «отечественный» в заявленной теме, как пояснил докладчик, обозначает родовое единство русской, украинской, белорусской философий и культур на самой ранней, начальной стадии их существования, когда до монгольского нашествия

XIII века существовало единое культурное, политическое, экономическое, профессиональное пространство на территории Древней Руси с её полицентризмом и региональными особенностями.

Термин же «русский», по мысли философа, может пониматься в узком смысле применительно к периоду после XIII века, и в широком, – включая домонгольский период. Корректнее же применительно к раннему периоду пользоваться, как было сказано, принятыми среди учёных наших стран терминами «древнерусский», «давнеукраинский», «старожитный белорусский», однако в российской науке часто пользуются термином «русский» в широком смысле, включая то, что можно назвать «древнерусским». В отношении периодизации русской философии, определения её начала и основных стадий эволюции, включённости в европейское и мировое мыслительное пространство, М.Н. Громов указал на существующую полемику в учёном мире, многообразии подходов в этом вопросе. Диапазон суждений значительный – от позиции, согласно которой русская философия понимается как мыслительный процесс, тесно связанный с литературной традицией, и до понимания философии как функции религиозной мысли, тесно связанной с богословием, от неумеренного восхваления существующих и выдуманных достоинств до полного отрицания таковых. Докладчик предложил свою точку зрения, согласно которой русская философия есть совокупность всех философских по своей сути, а не только по формальным признакам, идей, образов, концепций, присутствующих в русской культуре, начиная с её возникновения до сего дня. Определений же русской философии может быть столь много, сколь много существует дефиниций философии – в каждом из них акцентируется некий условно выделяемый аспект феномена, называемого русской философией. А вот типологией русской философии уместно считать предельно обобщённые о ней представления, характеризующие её качественное своеобразие и сведённые в определённую структурно-системную целостность, заключил свои размышления М.Н. Громов.

Пожалуй, нереально было бы поставить перед собой задачу достаточно полно представить всю палитру заявленных на конференцию по русской философии тем и их «прочтений». Ограничимся поэтому в заключение обзора утверждением, что ключевыми темами обсуждения были проблемы исторического и академического статуса русской философии, её самостоятельности или зависимости от философии западной; соотношения русской и украинской философии в историческом и современном контексте; общественной роли философии и её значения для повседневной жизни, универсального и национального содержания философского знания. Что касается последней темы, то она была весьма актуальной и в начале XX века. Так, имея в виду, прежде всего, задачи и природу философского знания, С.Н. Булгаков писал, что философия «стремится к построению целостного мировоззрения, которое имеет в своей основе своеобразное мироощущение. Она также питается мистическими корнями бытия, и в её творчестве неизбежно проявляется и качественно определённая национальная индивидуальность. Это скажется и в преобладании излюбленных проблем и особых способов к ним подхода, в особом направлении философского интереса. <...> Конечно, все значительные произведения национальной философской мысли неизбежно становятся общечеловеческим достоянием, но это не мешает Платону или Плотину оставаться

настоящими греками, а Канту (или даже Риккерт) типичным немцем, так же как Джемсу – с ног до головы американцем»⁴. Думается, что и спустя столетие позиция философа может служить определённой проформой в разрешении противоречия национального и универсального в философии.

Заметим также, что философия в современном прагматическом мире, очевидно, не пользуется большим «спросом». Однако понятая не как обязательный и малопонятный учебный предмет, а как постоянная попытка ответить на вечный вопрос о смысле человеческой жизни философия становится близкой каждому человеку. Национальные традиции философствования отличаются способом постановки вечных философских вопросов и ответов на них. Русская философия имеет в этом отношении достижения мирового значения, хотя сама её история была очень противоречивой и неоднозначной – прежде всего, по причинам политическим и идеологическим.

Интерес к русской философии в Украине достаточно широк, и это вполне понятно в контексте длительного соприкосновения духовных традиций русского и украинского народов, – хотелось бы только, чтобы эта заинтересованность не превращалась в политически заангажированную интерпретацию вырванных из контекста идей, высказываний, призывов. Тенденция именно к такой однобокой интерпретации научных форумов, посвящённых традициям русской философии и культуры в Украине, в некоторых СМИ и отдельных политических кругах, к сожалению, имеет место. Не замечать этого, никак не реагировать, пожалуй, нельзя. В связи с этим повторим «для понимающих», что философия действительно элитарна, но не в смысле её оторванности от жизни, а в том отношении, что она наполняет жизнь высшим духовным опытом, и сведение этого опыта к ограниченному набору идейно-политических лозунгов «на потребу дня» или рассмотрение культурных феноменов исключительно сквозь призму узко-политических целей и интересов может привести к утрате духовности. Хочется верить, что наше учёное сообщество, объединённое проблематикой конференции, смогло посмотреть на историю становления культуры философского мышления в восточнославянской традиции (и потому – отечественной для всех участников конференции) с позиции тех вечных духовных смыслов, которые не подлежат отрицанию, забвению или недальновидной корректировке.

По результатам работы конференции планируется выпуск сборника научных трудов.

Примечание

⁴ Подробнее о работе Общества можно узнать на сайте: <http://orf-uff.org.ua/> Материалы научных мероприятий, проводимых Обществом русской философии при Украинском философском фонде, опубликованы в следующих изданиях: *Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва) // Український часопис російської філософії // Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. 648 с.; Героїзм і подвижництво. Творчість С. Н. Булгакова в сучасному дискурсі (к 130-літтю со дня народження С.Н. Булгакова) // Український журнал російської філософії. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вип. 2. К.: Радуга, 2005. 407 с.; Філософія права в Росії:*

Вітчизняна війна 1812 року і розвиток російської політичної культури // Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Українська Академія русистики. К.: ДАКККіМ, 2006. 423 с.; Поэзия в философии (философия в поэзии (к 170-летию юбилею полного издания романа в стихах А. С. Пушкина «Евгений Онегин») // Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 4. К.: Киев. Русь, 2008. 492 с.; Ф.М. Достоевский и канун третьего тысячелетия. Становление и развитие классической русской философской традиции: от И. В. Киреевского до Д. Л. Андреева / отв. ред. Г. Аляев, Т. Суходуб; Общ. рус. фил. при Укр. фил. фонде; Центр гум. образ. НАН Украины; Укр. Акад. русистики. К.: Киев. Русь, 2010. 357 с. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде». Вып. 5–6); Колізії синтезу філософії і релігії в історії вітчизняної філософії (до 180-річчя Памфіла Юркевича та 130-річчя Семена Франка) // Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 7. Полтава: АСМІ, 2007. 636 с.; Феномен философской критики в культуре российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции «Вехи») / отв. ред. Г. Аляев, Т. Суходуб; Общ. рус. фил. при Укр. фил. фонде; Центр гум. образ. НАН Украины; Инст. фил. им. Г.С. Сковороды НАН Украины; Укр. Акад. русистики. Полтава: ООО «АСМИ», 2009. 472 с. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде». Вып. 8); Н.В. Гоголь: духовное измерение жизни и творчества (к 200-летию со дня рождения) / отв. ред. Г. Аляев, Т. Суходуб; Общ. рус. фил. при Укр. фил. фонде; Центр гум. образ. НАН Украины; Укр. Акад. русистики; Полтавський нац. тех. ун-т ім. Ю. Кондратюка. Полтава: ООО «АСМИ», 2010. 300 с. (серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде». Вып. 9);

² Кримський, С. Б. Запити філософських смислів. Київ: ПАРАПАН, 2003. С. 18.

³ Кримський, С. Заклики духовності ХХІ століття. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. С. 13–14.

⁴ Булгаков, С. Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии. 1910. № III (103). С. 410.

Список литературы

Булгаков С. Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии. 1910. № III (103). С. 385–412.

Кримський С. Заклики духовності ХХІ століття. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. 30 с.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. Київ: ПАРАПАН, 2003. 240 с.

References

Bulgakov, S. *Iz razmyshleniy o natsional'nosti* [According to the thoughts about Nationality], in *Voprosy filosofii i psikhologii* [Philosophy and Psychology Issues], 1910, Issue III (103), pp. 385–412.

Krymskiy, S. *Zakliki dukhovnosti XXI stoletiya* [Appeals of spirituality of XXI century], Kiev, Vidavnichiy dim «KM Akademiya», 2003, 30 p.

Krymskiy, S.B. *Zapiti filosofskikh smisliv* [Asking of philosophical senses], Kiev: PARAPAN, 2003, 240 p.

ПОЗДРАВЛЕНИЯ С ЮБИЛЕЕМ

75 ЛЕТ АЛЕКСАНДРУ АЛЕКСАНДРОВИЧУ ЕРМИЧЕВУ

Редколлегия журнала «Соловьёвские исследования», оргкомитет Соловьёвского семинара и кафедра философии Ивановского государственного энергетического университета сердечно поздравляют с 75-летним юбилеем Александра Александровича Ермичева – доктора философских наук, профессора кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии.

Александр Александрович – выдающийся исследователь истории русской философии, организатор и руководитель Историко-методологического семинара «Русская мысль», продолжающего традиции публичных Религиозно-философских обществ Москвы, Санкт-Петербурга и Киева начала XX века.

Александр Александрович принимает активное участие в создании известной серии книг «Русский путь. Pro et contra», издаваемой РХГА. Он является издателем и комментатором сочинений Бердяева, Франка, Чаадаева, Степуна, Эрна, Яковенко и др., редактором и составителем библиографических указателей, участником нескольких энциклопедических изданий.

Желаем Александру Александровичу крепкого здоровья, неиссякаемой энергии и новых научных достижений.

60 ЛЕТ ВЯЧЕСЛАВУ ВЛАДИМИРОВИЧУ СЕРБИНЕНКО

4 июня 2011 г. отметил 60-летний юбилей Вячеслав Владимирович Сербиненко – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Вячеслав Владимирович – член редколлегии журнала «Соловьёвские исследования», активный участник заседаний Соловьёвского семинара. Он внес значительный вклад в становление и развитие соловьёвского центра в Ивановском государственном энергетическом университете.

Редколлегия журнала «Соловьёвские исследования» и кафедра философии ИГЭУ сердечно поздравляют юбиляра и желают ему здоровья, неиссякаемой творческой энергии и дальнейших успехов в научной и педагогической деятельности.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

НОВЫЕ КНИГИ

2010

Д. Андреев: pro et contra / сост., вступ. статья, коммент. Г.Г. Садикова-Лансере. – СПб.: РХГА, 2010. – 1180 с. – (Русский Путь).

Первый научно подготовленный свод публикаций о «русском Данте». Представлены биографическая статья вдовы, отзывы независимых умов, культурология, литературоведение, эссе, стихи и проза самого Андреева. Ряд работ печатается впервые.

Бальбуров Э.А. Русская философская проза: Вопросы поэтики / отв. ред. Е.К. Ромодановская. – М.: Языки славянской культуры, 2010. – 216 с.

Исследуются приёмы и принципы художественно-философского повествования в творчестве философов и писателей – В. Соловьёва, А. Блока, А. Белого, Н. Бердяева, П. Флоренского, Л. Шестова, В. Розанова, Вяч. Иванова, М. Пришвина, И. Бунина, А. Платонова и др.

Н.В. Гоголь: духовное измерение жизни и творчества (к 200-летию со дня рождения) / отв. ред.: Аляев Г., Суходуб Т.; Общество русской философии при Украинском философском фонде; Центр гуманитарного образования НАН Украины; Украинская Академия русистики; Полтавский национальный технический университет им. Ю. Кондратюка. – Полтава: ООО «АСМИ», 2010. – 300 с. – (Серия «Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде». Вып. 9).

Сборник приурочен к 200-летию со дня рождения Николая Васильевича Гоголя и представляет собой попытку осмысления философии жизни и творчества великого русского и украинского писателя.

Двадцать лет без отца Александра Меня. И с ним [предисловие, составление Е.Ю. Гениева, отв. ред. Е.Б. Рашковский]. – М.: Центр книги Рудамино, 2010. – 368 с.

Книга посвящена памяти отца Александра Меня – пастыря, проповедника, теолога, философа. О выдающейся личности отца Александра вспоминают: Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий, митрополит Сурожский Антоний, протоиерей А. Борисов, С. Аверинцев, И. Поснова, Ив Аман, Е. Рашковский и многие другие.

Дубовицкий Н.А. Русский некрополь в Висбадене: Петербург – Висбаден – Нероберг. – СПб.: Алетейя, 2010. – 212 с.

Н.А. Дубовицкий – врач и журналист, живет в Германии, с 1991 года занимается историей русского кладбища и русской православной церкви в Висбадене – усыпальницы великой княгини Елизаветы Михайловны. Им уточнены биографические сведения, даты и жизненные пути похороненных на кладбище –

протоиерея Иоанна (И. Базарова) – духовника великой княгини; сестры декабриста У.К. Кюхельбекер, автора памятнику Александра II в Москве Н.В. Султанова, детей Александра II и светлейшей княгини Долгорукой и других. В книге-справочнике более 760 имен.

Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования / сост., ред., предисл. Анны Резниченко. – М.: Модест Колеров, 2010. – 512 с. (Серия «Исследования по истории русской мысли. Том 14»).

В Первую книгу сборника «Сергей Дурылин и его время» включены исследования и материалы, посвященные творчеству Сергея Николаевича Дурылина (1886–1954) – писателя, поэта, философа и богослова, и творчеству представителей русского культурного ренессанса первой трети XX века: Г.Г. Шпета и свящ. П.А. Флоренского; М.В. Нестерова и Л.Б. Пастернака, Л.Л. Кобылинского-Эллиса и В.Ф. Эрн. Впервые в научный оборот вводятся документы, связанные с дурылинской биографией; неизвестный эпистолярный, а также глава из неизданной работы близкого друга С.Н. Дурылина и публициста П.П. Перцова «История русской живописи».

Емельянов Б.В. Русская философия в портретах. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. – 512 с.

В серии очерков представлены не только русские философы, но и ученые, писатели, композиторы, политики, оказавшие большое влияние на развитие русской мысли.

Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1 / отв. ред. К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин. – СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2010. – 840 с.

Первый выпуск серийного сборника «Вячеслав Иванов. Исследования и материалы» объединяет статьи четырех разделов: I. Творчество, мировоззрение; II. Стихование; III. Вяч. Иванов и античность; IV. Обзоры, сообщения, биографические материалы. Авторы статей обращаются к таким важным для Вяч. Иванова темам, как античное предание и христианство, ветхозаветная и новозаветная традиции, евангельская эзгезга, средневековая теология и антропология, европейский и христианский гуманизм, поэтика русского и европейского символизма, поэтические жанры, переводческое искусство. Значительно дополняют наше представление об окружении, творческих контактах и замыслах поэта его переписка с В. Бородаевским, М. Горьким, Э. Ло Гатто и В. Мануйловым, а также другие архивные материалы, впервые публикуемые в заключительной части книги. Теоретическое и художественное наследие Вяч. Иванова рассматривается в широком контексте мировой литературы и культуры – в его соотнесенности с идеями и созданиями И. Анненского, А. Блока, Ф. Зелинского, Кальдерона, М. Кузмина, Т. Манна, Б. Пастернака, Платона, Плутарха, Пушкина, Сервантеса, В. Ходасевича, о. П. Флоренского.

Илюшенко В.И. Отец Александр Мень: Жизнь. Смерть. Бессмерти. – Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2010. – 656 с.

Владимир Илюшенко, близко знавший о. Александра, создал живой портрет этого религиозного гения, посвятившего каждое мгновение своей жизни служению Богу и людям. В книге помещены также письма, другие, не издававшиеся ранее тексты самого Александра Меня и около 50 фотографий из архива автора.

Исследования по русской философии и культуре: сб. науч. тр. / науч. ред. С.В. Корнилов. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – 253 с.

Издание содержит материалы Международной научной конференции «Современные методологические проблемы изучения истории русской философии», состоявшейся 6–9 октября 2010 г. в Российском государственном университете им. И. Канта.

Историко-философский ежегодник' 2009 / Ин-т философии РАН; отв. ред. О.В. Голова. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010.

Выпуск Историко-философского ежегодника'2009 предлагает читателям статьи, исследующие философию неоплатонизма, кашмирского шиваизма, китайской школы саньлунь, западничества и раннего славянофильства, а также публикацию писем и статей философствующего публициста Рцы, переводы работ Мишеля Анри и Габриэля Марселя и др. материалы.

Кантор В.К. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: очерки. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 422 с.

Книга посвящена творчеству Ф.М. Достоевского в несколько неожиданном аспекте. Автор рассматривает романы писателя как высказывание своего рода библейского пророка, посланца Бога, обличающего пороки и недостатки своих современников.

Катков М.Н. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1. Заслуга Пушкина: О литераторах и литературе / под общ. ред. А.Н. Николюкина; Институт научной информации по общественным наукам РАН. – СПб.: ООО «Издательство «Росток»», 2010. – 848 с.

Впервые издающееся Собрание сочинений выдающегося деятеля России Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887) представляет современному читателю наиболее значимые направления его творчества: литературные, философские, педагогические труды, общественно-политическую и народнохозяйственную публицистику, статьи о совершенствовании государственного аппарата, реформе народного образования, избранную переписку с императорами, министрами, писателями. Отдельный том Собрания составили дискуссионные статьи и воспоминания современников Каткова, полемически рассматривающие его деятельность и творчество с разных точек зрения. В первый том Собрания сочинений М.Н. Каткова вошла его литературно-критическая публицистика.

Кедури Эли. Национализм / пер.с англ. А.А.Новохатько. – СПб.: Алетейя, 2010. – 136 с.

Работа британского историка, впервые опубликованная в Лондоне в 1960 г. и с тех пор выдержавшая неоднократные переиздания на английском и многих

других языках, считается классической работой по вопросам национализма. Автор прослеживает в ней философские основания национализма, а также противоречивые исторические условия, которые способствовали его становлению.

Крохина Н.П. Софийность в космическом мироощущении русских мыслителей и поэтов Серебряного века: монография. – Иваново, 2010. – 400 с.

Монография освещает проблематику софийности и её коннотаций (созначений) в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Работа выполнена в рамках проекта «Герменевтические исследования макрокультурного кризиса и антикризисного потенциала русской словесной культуры».

Культура и форма: к 60-летию А.Л. Доброхотова: сб. науч. тр. / под ред. И.А. Болдырева. – М.: ГУ-ВШЭ, 2010. – 349 с.

В юбилейный сборник вошли статьи ведущих российских специалистов в области истории зарубежной и отечественной философии, культурологов и историков культуры, филологов – коллег и учеников профессора Государственного университета – Высшей школы экономики доктора философских наук Александра Львовича Доброхотова.

Левит-Броун Б. Зло и спасение. О творящем духе Любви. – СПб.: Алетейя, 2010. – 544 с.

В книге представлены размышления над сакральным текстом – Библией и религиозно-философскими концепциями Экхарта, Бёме, Бердяева, Соловьёва, Франка, Лосского и других мыслителей.

Малинов А.В., Погодин С.Н. Владимир Иванович Герье. – СПб.: РХГА, 2010. – 400 с.

Монография посвящена творчеству историка, профессора Московского университета Владимира Ивановича Герье (1837–1919). Рассматривается как его общественная и преподавательская деятельность, так и исследования по истории Древнего мира, средних веков, Нового времени и Французской революции. Подробно анализируются философско-исторические взгляды ученого.

Малинов А.В., Прохоренко А.В. Философия истории в России. Материалы к лекционному курсу. – СПб.: Изд-во «Европейский Дом», 2010. – 256 с.

В учебном пособии рассмотрены основные подходы к философскому осмыслению истории в России с эпохи средневековья до начала XX в. Анализируются как историософское, так и теоретико-методологическое направления в русской философии истории.

Мальшев В.И. Избранное: Статьи о протопопе Аввакуме / Сост. В.П. Бударгин, Г.В. Маркелов, Н.В. Поньрко; подгот. текста Н.В. Савельевой. – СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. – 432 с.

Сборник содержит материалы, посвященные русскому писателю XVII в. протопопу Аввакуму. Статьи и публикации принадлежат перу выдающегося

ученого-археографа XX столетия, основателя Дрвелехранилища Пушкинского Дома, неутомимого собирателя и первооткрывателя тысяч древнерусских рукописей, заслуженного деятеля науки РСФСР, доктора филологических наук Владимира Ивановича Малышева (1910–1976), главным в научном наследии которого всегда были исследования, поиски и публикации сочинений мятежного протопопа. Выпуск книги посвящен столетию со дня рождения ученого.

Мусинова Н.Е. Проблема целостности художественной формы в поэтике Серебряного века. – Кострома: КГУ им. Н. Некрасова, 2010. – 338 с.

Монография посвящена исследованию проблемы целостности художественной формы в произведениях творческой интеллигенции Серебряного века в контексте диалога символизма и акмеизма.

О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки: монография / [Г.Е. Аляев, Б.В. Емельянов, Н.Г. Мозговая, Т.Д. Суходуб]. – Полтава: ООО «АСМИ», 2010. – 240 с. (рус., укр.).

В монографии представлены очерки жизни и деятельности, а также философские концепции ряда выдающихся (и ранее незаслуженно забытых) представителей религиозной философии России и Украины XIX – первой половины XX века, т.е. периода наивысшего подъема отечественной философской мысли.

Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: Биография. – М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2010. – 176 с.

В издание, посвященное жизненному и творческому пути Е.Н. Трубецкого (1863–1920), вошли редкие фотографии из альбомов Ольги Николаевны Трубецкой и неперездававшаяся статья кн. Е.Н. Трубецкого «Возвращение к философии».

Елизавета Полонская. Стихотворения и поэмы / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Б.Я. Фрезинского. – СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, Изд-во ООО «Первый ИПХ», 2010. – 384 с.

Ученица Гумилева Полонская – единственная женщина в составе легендарной питерской литературной группы «Серапионовы братья», с которой связаны ярчайшие достижения русской литературы 1920-х годов. Именно на 1920-е годы приходится пик ее поэтического творчества. О поэзии Полонской заинтересованно писали Эйхенбаум и Кузмин, Г. Иванов и Адамович, Шкловский и Эренбург... В книгу вошли полностью первые три книги ее стихов (1921–1929), а также избранные стихи и переводы (Киплинг, Брехт, Тувим) последующих лет; немало стихотворений публикуются впервые.

Полунов А.Ю. К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 374 с.

Монография посвящена основным аспектам жизни и деятельности Константина Петровича Победоносцева (1827–1907) – крупнейшего государственного деятеля второй половины XIX – начала XX в., литератора, публициста, наставника и советника двух последних царей. В исследовании рассматрива-

ется процесс формирования консервативных воззрений Победоносцева, его влияние на общественно-политическую и духовную жизнь страны. Исследование основано на широком круге источников, в том числе малоизвестных и не введенных в научный оборот.

Поэзия в философии – философия в поэзии (к 170-летию полному изданию романа в стихах А.С. Пушкина «Евгений Онегин»): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 4. – К.: Киев. Русь, 2010. – 492 с.

Сборник научных работ посвящен философскому осмыслению творческого наследия А.С. Пушкина (1799–1835), а также общеметодологическим проблемам соотношения философии и поэзии.

Розанов В.В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А.Н. Николюкина; сост. А.Н. Николюкина; коммент. А.Н. Николюкина, С.М. Половинкина, В.А. Фатеева. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. – 957 с.

Диалог двух мыслителей – В.В. Розанова и П.А. Флоренского, открывающий 29 том Собрания сочинений, знаменует новый горизонт в понимании основных этических, литературных и философских категорий, волновавших Розанова всю жизнь. В том вошла также переписка Розанова с педагогом С.А. Рачинским, письма критика Ю.Н. Говорухи-Отрока и курсистки Веры Мордвиновой с комментариями Розанова.

Россия и Сербия глазами историков двух стран Серия «BIBLIOTHECA SERBICA» / отв. ред. К.В. Никифоров. – СПб.: Алетейя, 2010. – 312 с.

В сборнике, посвященном истории и Сербии и русско-сербских отношений на протяжении XVIII–XXI вв., рассматриваются такие важные темы, как становление национальной сербской культуры, религиозные связи, влияние славнофильства и сербский радикализм, войны, революции и восстания, которые на протяжении двух веков сотрясают эту землю.

Русская философия: историко-философские дескрипты. К 75-летию проф. Б.В. Емельянова / науч. ред. А.В. Перцев. – Екатеринбург: Изд. дом «Ажур», 2010. – 464.

Сборник, посвященный юбилею профессора Б.В. Емельянова, включает исследования маститых и молодых ученых – его коллег и учеников, историков русской философии, известных в нашей стране и за рубежом.

Дюла Свак. Русская парадигма: Русофобские заметки русофила. – СПб.: Алетейя, 2010. – 176 с.

Сборник содержит обобщающие статьи автора по российской истории, в которых он пытается ответить на вопрос: почему и в чем отличается «европейскость» России, в чем заключается всемирность и особенность российской истории?

«Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения): сб. науч. ст.: в 2 ч. Ч. 1 / Российская гос. б-ка и др.; сост.: А.Г. Гачева, М.М. Панфилов. – М.: Пашков дом. – 432 с. Ч. 2. – 448 с.

Сборник научных статей подготовлен к 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова (1829–1903). Основу издания составили материалы IX и X Международных научных чтений памяти Н.Ф. Федорова, которые проходили в Российской государственной библиотеке.

Соловьёв В.С. Избранное; сост., автор вступ. ст. и коммент. С.Б. Роцинский. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 792 с. – (Библиотека отечественной общественной мысли с древнейших времен до начала XX века).

В издании представлены фрагменты сочинений В.С. Соловьёва, объединенные тематически в двух разделах: «Личность и общество. Государство и право» и «Россия и Европа. Человечество».

Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 1(25).

Выпуск содержит статьи по социальной философии (Е.М. Амелиной, Е.Б. Рашковского, Г.П. Кузьминой, А.У. Чемурзиева), материалы Международной научной конференции «Всеединство и универсализм» (22–25 октября 2009 г., монастырь Бозе, Италия) – доклады А. Майнарди, о. С. Каприо, Г.Б. Гутнера, Г.Я. Миненкова, О.М. Запромётовой, Р. Рубина, Т. Болевич, В.В. Ванчугова, М.В. Максимова, В.В. Кравченко; публикацию письма В.С. Соловьёва О.К. Нотовичу (28 (?) февраля 1890 г.), подготовленную к печати Н.В. Котрелевым.

Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 2(26).

Выпуск содержит разделы «В.С. Соловьёв и русская философия» (статьи И.И. Евлампиева, Н.И. Димитровой, Т.А. Ёлишиной, Е.П. Рацевской, Т. Оболевич, А.У. Чемурзиева); «О “Трёх разговорах...” В.С. Соловьёва» – материалы конференции «“Три разговора” – философское завещание Вл. Соловьёва» (доклады А.Г. Гачевой, И.А. Едошиной); «Философская антропология» (статьи К.Л. Ерофеевой, Т.А. Полетаевой), «Культурные гнезда России» (статьи М.В. Максимова, И.А. Едошиной); публикацию стенограммы доклада А.П. Козырева «Русская софиология: от Вл. Соловьёва к о. С. Булгакову», прочитанного на заседании Историко-методологического семинара «Русская мысль» (16 апреля 2010 г., Российская христианская гуманитарная академия, г. Санкт-Петербург).

Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 3(27).

Выпуск содержит разделы «О “Трёх разговорах...” В.С. Соловьёва» – материалы конференции «“Три разговора” – философское завещание Вл. Соловьёва» (доклады И.И. Евлампиева, О.В. Парилова, И.А. Треушниковой, А.П. Глазкова, С.Г. Пилецкого, Н.П. Крохиной); «К юбилею Евгения Борисовича Рашковского» («Из писем Е.Б. Рашковского» – публикация М.В. Максимова, список основных трудов Е.Б. Рашковского, статья Ю.Д. Кузина); в разделе «Публикации» представлена републикация вокальных сочинений Г.Л. Катуара на стихи В.С. Соловьёва (вступительная статья М.В. Максимова). В разделе «Научная жизнь» публикуются доклады Н. Аспроулуса, Е. Прибытковой, Ю.Г. Матушан-

ской, прочитанные на конференции в монастыре Бозе (см. «Соловьёвские исследования». 2010. Вып. 1(25)).

Соловьёвские исследования. 2010. Вып. 4(28).

В выпуске публикуются материалы Международной конференции «Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня» (23–25 сентября 2010 г., Ивановский государственный энергетический университет). Представлены разделы: «Философское наследие В.С. Соловьёва и современность» (статьи Т.Д. Суходуб, Н.И. Димитровой, С.А. Нижникова); «Социальная философия В.С. Соловьёва» (статьи В.К. Кантора, И.А. Треушников, А.П. Глазкова, М.Ю. Савельевой, Н.П. Крохиной); «Эстетика и литературная критика» (статьи М. Матсар, Е.Н. Потаповой, А.Н. Степанова). В разделе «Публикации» представлена републикация вокальных сочинений А.С. Аренского, Р.М. Глиэра, А.Т. Гречанинова, П.И. Бларамберга, Э.А. Купера, Н. Ленца, Л.Л. Лисовского на стихи В.С. Соловьёва (вступительная статья М.В. Максимова).

Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С.М. Климова, Е.А. Антонов, Н.П. Ильин и др. – СПб.: Алетея, 2010. – 208 с.

Авторы монографии – исследователи наследия Н.Н. Страхова – пытаются посмотреть на многих великих людей эпохи Серебряного века в связи с жизнью и творческими исканиями этого философа, считая его не тенью, но «проявителем» ряда интеллектуальных процессов, которые способствовали рождению русской философии Серебряного века.

Софиология / под ред. В. Поруса. – М.: ББИ, 2010.

Сборник составлен из докладов, представленных на международной конференции «Русская софиология в европейской культуре» (Звенигород, 1–5 октября 2008 г.), организованной Библиейскогословским институтом св. ап. Андрея и Институтом восточных церквей (Регенсбург) при поддержке Католического комитета по культурному сотрудничеству (Рим, Италия).

Уход и смерть Льва Толстого. Корреспонденции. Статьи. Очерки / сост., подгот. текста, коммен., указат., статья А.С. Александрова, Э.К. Александровой; вступ. статья В.Е. Багно; под ред. А.В. Лаврова. – СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2010. – 720 с.

В книге собраны статьи, очерки, заметки, телеграммы и бюллетени о состоянии здоровья Толстого. Все они посвящены последним дням его жизни и опубликованы в легальной русской печати с 30 октября по 30 ноября 1910 года. Составители впервые осуществили фронтальный просмотр более 100 столичных и провинциальных газет, в каждой из которых на протяжении этого времени публиковались десятки статей, в совокупности составляющих чрезвычайно важную для характеристики социального и культурного самосознания русского общества той эпохи «Толстовскую хронику».

Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Алек-

сандра Меня: мат-лы Междунар. науч. конф. 23–25 сентября 2010 г. Иваново, ИГЭУ. – Иваново, 2010. – 136 с.

Публикуются тезисы докладов участников Международной конференции «Философия В.С. Соловьёва в межкультурной коммуникации: к 110-летию со дня смерти В.С. Соловьёва и 20-летию праведной кончины протоиерея Александра Меня», состоявшейся 22–23 сентября 2010 г. в Ивановском государственном энергетическом университете. Сборник включает три раздела: 1. Пленарные доклады. 2. В.С. Соловьёв в истории философии. 3. Философия В.С. Соловьёва и современность.

Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 3 / подгот. текста, вступ. ст. и коммент. И.И. Евлампиева. – 2-е изд. испр. – СПб.: Изд-во РХГА, 2010. – 784 с.

В книге представлена третья (и последняя) часть классического труда Б.Н. Чичерина, посвященного капитальному анализу развития политической мысли в Европе XIX века. Книга Чичерина не переиздавалась с 1872 года и давно стала библиографической редкостью.

Шперк Ф. Как печально, что во мне так много ненависти... Статьи, очерки, письма. – СПб.: Алетейя, 2010. – 312 с.

В книгу включены статьи и философские произведения Ф.Э. Шперка (1872–1897), русского литературного критика, философа и публициста, журналиста газеты «Новое время», друга В.В. Розанова. В работах оригинально осмысливается состояние и развитие русской литературы, культуры и философской мысли XIX–XX вв.

«Я никому так не пишу, как Вам ...»: переписка С.Н. Дурылина и Е.В. Гениевой. – М.: Центр книги Рудомино, 2010. – 544 с.

В книге впервые публикуется переписка философа, писателя и театрального деятеля С.Н. Дурылина и Е.В. Гениевой (с декабря 1925 г. по апрель 1933 г.). Дополнительно опубликовано письмо Е.В. Гениевой от 19 мая 1951 г., подводящее итог многолетнего общения и переписки с С.Н. Дурылиным. Издание содержит много архивных фотографий, часть которых публикуется впервые.

CONCIDENTIA OPPOSITORUM: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву / отв. ред. О.Э. Душин. – СПб.: Алетейя, 2010. – 432 с.

Сборник статей представляет основные направления современных российских и зарубежных исследований, посвященных наследию выдающегося немецкого мистика Николая Кузанского и перспективе развития принципа coincidentia oppositorum в европейской философской традиции.

«Va, pensiero, sull'ali dorate»: из истории мысли и культуры Востока и Запада: сб. ст. к 70-летию Евгения Борисовича Рашковского / отв. ред. Т.Г. Скороходова. – М.: Центр книги Рудомино, 2010. – 388 с.

В сборник включены материалы о жизненном и творческом пути Е.Б. Рашковского и научные статьи отечественных авторов по проблемам востоковедения, истории и культуры Запада и России.

Сост. канд. филос. наук Л.М. Максимова

НАШИ АВТОРЫ

- Евлампиев**
Игорь Иванович
д-р филос. наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета,
E-mail: yevlampiev@mail.ru
- Днепровская**
Инесса Викторовна
канд. филос. наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Читинского института (филиала) Байкальского государственного университета экономики и права,
E-mail: dneprovskajaiv@mail.ru
- Димитрова**
Нина Ивановна
д-р филос. наук, профессор Института исследования общества и знания Болгарской академии наук, г. София, Болгария,
E-mail: ninaivdimitrova@abv.bg
- Ермилова**
Галина Георгиевна
д-р филол. наук, профессор кафедры русской словесности и культурологии Ивановского государственного университета,
E-mail: ermilova-galina@mail.ru
- Медведев**
Александр Александрович
канд. филол. наук, доцент кафедры русской литературы Института гуманитарных наук Тюменского государственного университета,
E-mail: amedv1@yandex.ru
- Кудряшова**
Татьяна Борисовна
д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Ивановского государственного химико-технологического университета,
E-mail: kudryashovs@fromru.com
- Варава**
Владимир Владимирович
д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии факультета философии и психологии Воронежского государственного университета,
E-mail: vladimir_varava@list.ru
- Океанский**
Вячеслав Петрович
д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой культурологии и литературы Шуйского государственного педагогического университета,
E-mail: ocean_65@mail.ru

-
- Едошина**
Ирина Анатольевна
д-р культурологии, профессор, зав. кафедрой теории и истории культур Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова,
E-mail: entelehia@ksu.edu.ru
- Криволапова**
Елена Михайловна
канд. филол. наук, доцент кафедры литературы Курского государственного университета,
E-mail: elena_vroblevska@mail.ru
- Ращевская**
Елена Петровна
канд. культурологии, доцент кафедры культурологии и филологии Костромского государственного технологического университета,
E-mail: rashevskaya@mail.ru
- Аляев**
Геннадий Евгеньевич
д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка,
E-mail: gealyaev@mail.ru
- Суходуб**
Татьяна Дмитриевна
канд. филос. наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины,
E-mail: borftat@mail.ru
- Максимова**
Лариса Михайловна
канд. филос. наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета,
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

О журнале «Соловьёвские исследования»
“Solov’ëvskie issledovaniâ” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных.

Журнал издается с 2001 г., в состав его редколлегии входят крупнейшие специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Польши, Болгарии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресу: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» (МК-Periodica). Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ, кафедра философии,
Российский научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
(Соловьёвский семинар)

т. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор

Максимов Михаил Викторович,

д-р филос. наук, профессор

т. (4932) 26-97-70

факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96

e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

ON “SOLOV’ĚVSKIE ISSLEDOVANIĀ” JOURNAL
(“The Solovyev Research”)

“Solov’ëvskie issledovaniĀ” journal is a scientific publication, devoted to the urgent issues of the Humanities like Philosophy, Philology, and Cultural Studies. Results of the Russian and Foreign research are published in the journal.

The journal has been published since 2001, the foremost authorities from the Philosophy and Science Centers of Russia, Germany, France, the UK, Poland, and Bulgaria are the members of the editorial staff of it.

The journal frequency is 4 issues a year; in March, June, September, December.

You can find the information about the journal on <http://www.ispu.ru/node/8026>

The full electronic version of all the issues since 2001 is on <http://www.ispu.ru/node/6623>

“Solov’ëvskie issledovaniĀ” journal is in the list of the leading reviewed scientific journals and issues published, approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The main research results of theses for Candidate Degree and Doctor Degree are published.

You can subscribe to the quarterly “Solov’ëvskie issledovaniĀ” journal in any post office in Russia.

The subscription conditions are in “Rospechat Catalogue” (section “Journals of Russia”), for nondomestic subscribers are in catalogues of JSC “MK-Periodica”

The subscription zip in “Rospechat Catalogue” is 37240.

The Editorial Office Address

34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, 153003, Ivanovo State Power Engineering University, Department of Philosophy, Russian Research Educational Centre of Solovyev’s Heritage (The Solovyev Seminar)

Phone: (4932) 26-97-70, (4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

The Solovyev Seminar Site: <http://solovyov-seminar.ispu.ru>

You can find the information about the current activities of the Solovyev Seminar on <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chief Editor,

Mikhail V. Maksimov

Dr. Philosophy, Professor

Phone: (4932) 26-97-70

fax: (4932) 38-57-01, 26-97-96

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

ÜBER DIE ZEITSCHRIFT „SOLOV’ĚVSKIE ISSLEDOVANIĀ“
 (“Solovjevs Forschungen”)

Die Zeitschrift „Solov’ėvskie issledovaniĀ“ ist eine wissenschaftliche Auflage, die die aktuellen Fragen der geisteswissenschaftlichen Bereiche – Philosophie, Philologie, Kulturologie – durchleuchtet. In der Zeitschrift werden Forschungsergebnisse von russischen und ausländischen Gelehrten veröffentlicht.

Die Zeitschrift ist seit 2001 aufgelegt, ihrem Redaktionskollegium gehören die bedeutendsten Fachleute der philosophischen und wissenschaftlichen Zentren von Russland, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Polen, Bulgarien an.

Die Erscheinungsweise der Zeitschrift: vier Broschüren im Jahre (März, Juni, September, Dezember)

Die Information über die Zeitschrift ist auf der Website der Iwanowoer Staatlichen Energietechnischen Universität ansprechbar: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Die Elektronenversionen aller Broschüren der Zeitschrift seit 2001 sind hier ansprechbar: <http://www.ispu.ru/node/6623>

Die Zeitschrift „Solov’ėvskie issledovaniĀ“ gehört zur Liste der führenden rezensierten Zeitschriften und Ausgaben, die von der Obersten Attestationskommission des Bildungs- und Wissenschaftsministeriums der Russischen Föderation empfohlen sind, wesentliche wissenschaftliche Ergebnisse der Habilitationsschriften zu veröffentlichen.

Das Abonnement auf die vierteljährliche wissenschaftliche Zeitschrift „Solov’ėvskie issledovaniĀ“ erfolgt in jedem Postamt der Russischen Föderation.

Die Bezugsbedingungen für ausländische Abonnente findet man im Katalog ZAO „MK-Periodica“:

Redaktionsadresse:

153003, Iwanowo, ul. Rabfakowskaja, 34, ISPU (IGEÜ), Lehrstuhl für Philosophie, Das
 Russische wissenschaftliche Forschungszentrum von Solovjev Nachlaß

(Solovjev Seminar)

Tel. (4932) 26-97-70

(4932) 26-98-57

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru

koroleva@ispu.ru

Site des Solovjev Seminars: <http://www.solovyov-seminar.ispu.ru>

Die Information über die heutige Tätigkeit des Solovjev Seminars finden Sie auch hier:

<http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Chefredakteur

Maksimov Michajil Viktorovitsch,

Dr. habil. Professor

Tel. (4932) 26-97-70

Fax: (4932) 38-57-01; 26-97-96

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на ежеквартальный научный журнал «Соловьёвские исследования» осуществляется в любом почтовом отделении Российской Федерации.

Условия подписки – в «Каталоге Агентства Роспечать» (раздел «Журналы России»), для зарубежных подписчиков – в каталогах ЗАО «МК-Периодика» («МК-Periodica»).

Индекс для подписчиков в «Каталоге Агентства Роспечать» – 37240.

Копию квитанции необходимо высылать на адрес редколлегии:

153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, кафедра философии, Максимову М.В.,

или по e-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Обязательным условием публикации является **годовая** подписка на журнал «Соловьёвские исследования».

Стоимость публикации 150 руб. за 1 страницу. Оплата производится после получения автором сообщения о принятии статьи в печать. Аспиранты публикуются на бесплатной основе.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. Объем статьи – до 1 п.л., обзоров и рецензий – до 0,5 п.л. Текст подается на электронном носителе в редакторе WORD с распечаткой либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru Шрифт Times New Roman, кегль 11, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см, нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см, высота – 23,5 см. Сноски – в конце статьи, выполняются вручную (**без применения автоматической расстановки сносок**), заголовок «Примечания», шрифт Times New Roman, кегль 9. Кавычки по всему тексту **только** угловые. Автоматический перенос слов включён. Межстрочный интервал по всему тексту – одинарный. Отступ абзаца – 1 см (5 знаков).

2. Файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора.

3. Структура текста статьи должна быть следующей:

– в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;

– через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, прописными (заглавными) буквами, шрифт полужирный, кегль 11, интервал 1.0, перенос запрещен (на русском языке);

– через 1.0 интервал ФИО автора/авторов (инициалы ставятся перед фамилией) по центру, прописными (заглавными) буквами, без указания степени и звания, кегль 11, интервал 1.0 (на русском языке), ниже строчными буквами указывается полное название организации и город (страна) (на русском языке), кегль 9;

– через 1.0 интервал печатается аннотация (от 100 до 250 слов (700–1600 знаков без пробелов)), кегль 9, курсив (на русском языке);

– через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (до 15 слов), кегль 9, курсив (на русском языке);

– через 1.0 интервал на английском языке печатаются название статьи, автор/авторы (с указанием полного названия организации и города, страны), аннотация и ключевые слова в той же последовательности и в соответствии с теми же требованиями, что и на русском языке;

– через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, интервал 1.0;

– через 1.0 интервал печатаются примечания (название «Примечания»), кегль 9 (на русском языке);

– через 1.0 интервал (после примечаний) печатается библиографический список на русском языке в алфавитном порядке (название «Список литературы») и список литературы в романском алфавите (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы). В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включить в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных изданий (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://www.ispu.ru/node/6623>

4. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без пробелов (700 слов) на русском языке.

5. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

– Ф.И.О. полностью;

– ученая степень и ученое звание;

– должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;

– название организации (полное) / места работы;

– почтовый индекс и адрес организации / места работы;

– почтовый индекс и адрес для переписки;

– телефон;

– E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Максимов

E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru ; mvmaksimov@yandex.ru

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2011. Вып. 3 (31)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
Н.В. Королева

Обложка А. Лебедев

Подписано в печать 15.05.2011. Формат 70x100 1/16.
Печать плоская. Усл. печ. л. 16,26. Уч.-изд. л. 16,9.
Тираж 350 экз. Заказ №

ГОУВПО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, г. Иваново, ул. Дзержинского, 39.