

eISSN 2587-8719

ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2021 — Т. 5, № 3

PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2021 · VOLUME 5 · № 3

PHILOSOPHY

2021 5 (3)

DOSTOEVSKY'S 200TH ANNIVERSARY

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy.journal@hse.ru

eISSN: 2587-8719 · REGISTRATION: ЭЛ № ФЦ 77-68963

ROOM 417A, 21/4 STARAYA BASMANNAYA STR., 105066 MOSCOW, RUSSIA · +7 (495) 7729590 * 12032

EDITORS

Editor-in-Chief: Vladimir Porus (NRU HSE, Moscow, Russia)

Deputy Editor: Alexander Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)

Executive Editor of the Issue: Sergey Nickolsky (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow, Russia)

TeX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow, Russia)

Copy Editor: Sophia Porfirieva

Russian Proofreader: Polina Kalashnik

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China) · Roger Berkowitz (Bard College, New York, USA) · José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de

Madrid, Spain) · Alexander Filippov (NRU HSE, Moscow, Russia) ·

Diana Gasparyan (NRU HSE, Moscow, Russia) ·

Stefan Hessbrüggen (NRU HSE, Moscow, Russia) · Claudio Sergio Nun Ingerflom (National University of San Martín, Buenos Aires, Argentina) · Vladislav Lektorsky (IPH RAS,

Moscow, Russia) · Irina Makarova (NRU HSE, Moscow, Russia) ·

Alexander Mikhailovsky (NRU HSE, Moscow, Russia) ·

Sergey Nikolsky (IPH RAS, Moscow, Russia) · Teresa Obolevich (Pontifical University of John Paul II, Krakow, Poland) · Alexander Pavlov (NRU HSE Moscow, Russia) · Boris Pruzhinin

(*Voprosy Filosofii* Journal, Moscow, Russia) · Petr Rezvykh (NRU HSE, Moscow, Russia) ·

Alexey Rutkevich (NRU HSE, Moscow, Russia) · Tatiana Schedrina (MSPU, Moscow, Russia) ·

Maria Shteynman (RSUH, Moscow, Russia) · Tatiana Sidorina (NRU HSE, Moscow, Russia)

Pavel Sokolov (NRU HSE, Moscow, Russia) · Andrey Teslya (IKBFU, Kaliningrad, Russia) ·

Anastasia Ugleva (NRU HSE, Moscow, Russia)

ФИЛОСОФИЯ

2021 — Т. 5, № 3

200-ЛЕТИЕ ДОСТОЕВСКОГО

<https://philosophy.hse.ru/> · philosophy_journal@hse.ru

ISSN: 2587-8719 · РЕГИСТРАЦИЯ: Эл № ФС 77-68963

СТАРАЯ БАСМАННАЯ 21/4, 105066 МОСКВА (КОМ. 417А) · +7 (495) 7729590 * 12032

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Владимир Порус (НИУ ВШЭ, Москва)
Заместитель главного редактора: Александр Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Выпускающий редактор: Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва)
Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)
Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)
Литературный редактор: Софья Порфирьева
Корректор: Полина Калашник

МЕЖДУНАРОДНАЯ РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай) ·
Роджер Берковиц (Бард-колледж, Нью-Йорк, США) ·
Хосе-Луис Вильяканьяс Берланга (Университет Комплутенсе, Мадрид, Испания) ·
Диана Гаспарян (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Клаудио Серхио Нун Ингерфлом
(Национальный университет Сан-Мартин, Буэнос-Айрес, Аргентина) ·
Владислав Лекторский (ИФ РАН, Москва, Россия) ·
Ирина Макарова (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Александр Михайловский (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Сергей Никольский (ИФ РАН, Москва, Россия) · Тереза Оболевич (Папский университет
Иоанна Павла II, Краков, Польша) · Александр Павлов (НИУ ВШЭ Москва, Россия) ·
Борис Пружинин (журнал «Вопросы философии», Москва, Россия) ·
Петр Резвых (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Алексей Руткевич (НИУ ВШЭ,
Москва, Россия) · Татьяна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Павел Соколов (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Андрей Тесля (БФУ им. И. Канта,
Калининград, Россия) · Анастасия Углева (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) ·
Штефан Хессбрюгген (НИУ ВШЭ, Москва, Россия) · Александр Филиппов (НИУ ВШЭ,
Москва, Россия) · Мария Штейнман (РГГУ, Москва, Россия) ·
Татьяна Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

CONTENTS

[From the Executive Editor of the Issue] 9

STUDIES. PART 1

DENIS BEREZHNOV

«Bez krasoty i gvozdyia ne vydumayete» : k ontologicheskoy interpretatsii kategorii «prekrasnogo»

[“Without Beauty You Won’t Invent a Nail” : Ontological Interpretation of the Category of “the Beautiful”] 13

SERGEY NICKOLSKY

Temporal’nyye ekzistentsial’nyye smysly geroyev Dostoyevskogo i ikh bol’shevist-skaya reinkarnatsiya

[Temporal Existential Meanings of Dostoevsky’s Heroes and Their Reincarnation by the Bolsheviks] 32

GRIGORIY TUL’CHINSKIY

Dostoyevskiy: antiutopii KHKH veka i preduprezhdeniye o nastoyashchem

[Dostoevsky: 20th Century Dystopias and a Warning About the Present] 56

VLADIMIR KATASONOV

Dostoyevskiy i fenomenologiya

[Dostoevsky and Phenomenology] 73

NIKOLAY MURZIN

Neudacha kak filosofskiy syuzhet v tvorchestve Dostoyevskogo : na primere romana «Besy»

[Dostoevsky as the Philosopher of Failure : “Demons” and Losers Unleashed] 92

KSENIYA KOROLEVA

Glubokaya igra. Roman «Igrok» Dostoyevskogo

[Deep Play. “The Gambler” by Dostoevsky] 117

YULIYA YEROKHINA

Tsvetovoye konstruirovaniye deystvitel’nosti v romane Dostoyevskogo «Prestupleniye i nakazaniye» : semantika blednogo tsveta

[Color Construction of Reality in the Novel “Crime and Punishment” by Dostoevsky : Semantics of Pale Colour] 140

DENIS KACHEYEV, SERGEY KOLCHIGIN

Mezhdu angelom i besom : «proklyatyie voprosy» Dostoyevskogo

[Between Angel and Demon : F. M. Dostoevsky’s “Accursed Questions”] 159

INNA TIGOUNTSOVA (HELLEBUST)

“Chizhiki tak i mrut” : Birds in Dostoevskys enquotePoor Folk and Goethes “The Sufferings of Young Werther”

[“Chizhiki tak i mrut”]

172

STUDIES. PART 2

ANDREY TESLYA

Slavyanofily i «pol'skiy vopros» v 1840 – 1-y pol. 1860-kh godov

[The Slavophiles and the “Polish Question”: 1840s – First Half of the 1860s]

191

ANTON BORVIKOV

Zemskaya stikhiya kak (geo)intensivnost' v pozdnem slavyanofil'stve : materialisticheskaya modernizatsiya russkogo romanticheskogo natsionalizma

[Materialist Modernization of Russian Romantic Nationalism]

217

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

DEBRA SKINNER, JAAN VALSINER, DOROTHY HOLLAND

Razlichaya dialogicheskoye Ya : teoreticheskoye i metodologicheskoye rassmotreniye narrativa nepal'skogo podrostka

[Discerning the Dialogical Self : A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative]

253

BOOK REVIEWS

ARTEM MOROZOV

Kak «postistinnyy mir» nakonets stal giperveriyem : retsenziya na knigu Stiva Fullera

[How “Post-Truth World” Finally Became Hyperstition : Review of a Book

by S. Fuller]

285

DMITRIY DAVYDOV

Chem byl postmodern? Chem stal marksizm? : retsenziya na novuyu knigu D-vidya Kharvi

[What was Postmodernity? What has Marxism Become? : Review of a New Book by David Harvey]

296

ALEKSANDR MARKOV

Spekulyativnyy sopromat snovideniya : retsenziya na «Sumasbrodstva bodrstvovaniya»

[Speculative Strength of Dream Materials : Review of a New Book by Alexander Montlevich]

312

ALEXANDER PAVLOV

Chto my delayem v temnote: khorrer i geympley : retsenziya na knigu Bernara Perrona

[What We Do in the Shadow: Horror and Gameplay : Review of a Book by B. Perron]

322

СОДЕРЖАНИЕ

От выпускающего редактора	9
ДОСТОЕВСКИЙ НА ВСЕ ВРЕМЕНА ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	
ДЕНИС БЕРЕЖНОВ «Без красоты и гвоздя не выдумаете» : к онтологической интерпретации категории «прекрасного»	13
СЕРГЕЙ НИКОЛЬСКИЙ Темпоральные экзистенциальные смыслы героев Достоевского и их боль- шевицкая реинкарнация	32
ГРИГОРИЙ ТУЛЬЧИНСКИЙ Достоевский: антиутопии XX века и предупреждение о настоящем	56
ВЛАДИМИР КАТАСОНОВ Достоевский и феноменология	73
НИКОЛАЙ МУРЗИН Неудача как философский сюжет в творчестве Достоевского : на примере романа «Бесы»	92
КСЕНИЯ КОРОЛЕВА Глубокая игра. Роман «Игрок» Достоевского	117
ЮЛИЯ ЕРОХИНА Цветовое конструирование действительности в романе Достоевского «Преступление и наказание» : семантика бледного цвета	140
ДЕНИС КАЧЕЕВ, СЕРГЕЙ КОЛЧИГИН Между ангелом и бесом : «проклятые вопросы» Достоевского	159
ИННА ТИГУНЦОВА (ХЕЛЛЕБАСТ) [«Чижики так и мрут» : птицы в романе Достоевского «Бедные люди» и «Страдания юного Вертера» Гёте]	172
СЛАВЯНОФИЛЬСТВО В ТЕОРИИ И ИСТОРИИ ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ	
АНДРЕЙ ТЕСЛЯ Славянофилы и «польский вопрос» в 1840 – 1-й пол. 1860-х годов	191

АНТОН БОРОВИКОВ

Земская стихия как (гео)интенсивность в позднем славянофильстве :
материалистическая модернизация русского романтического национа-
лизма

217

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

ДЕБРА СКИННЕР, ЯАН ВАЛСИНЕР, ДОРОТИ ХОЛЛАНД

Различная диалогическое Я : теоретическое и методологическое рассмот-
рение нарратива непальского подростка

253

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА
РЕЦЕНЗИИ

АРТЕМ МОРОЗОВ

Как «постистинный мир» наконец стал гиперверием : рецензия на книгу
Стива Фуллера

285

ДМИТРИЙ ДАВЫДОВ

Чем был постмодерн? Чем стал марксизм? : рецензия на новую книгу
Дэвида Харви

296

АЛЕКСАНДР МАРКОВ

Спекулятивный сопромат сновидения : рецензия на «Сумасбродства
бодрствования»

312

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

Что мы делаем в темноте: хоррор и геймплей : рецензия на книгу Бернара
Перрона

322

ОТ ВЫПУСКАЮЩЕГО РЕДАКТОРА

Повод вновь обратиться к творчеству Ф. М. Достоевского — его 200-летний юбилей — одновременно уникальный и рядовой. Уникальный, поскольку столь крупная дата сама по себе ко многому обязывает. Рядовой — потому что и без юбилейных поводов обращение к текстам великого писателя давно стало обыденностью для любого мыслящего исследователя. И тем не менее, сознавая оба обстоятельства, авторы юбилейного номера взяли на себя смелость если не попытаться найти нечто, в связи с Достоевским мало проговоренное, то все же высказаться с учетом высоты пройденных после его жизни лет.

Первой в номере стоит статья аспиранта МГУ ДЕНИСА БЕРЕЖНОВА, посвященная эстетико-утилитаристским прениям, развернутым Достоевским в романе «Бесы» и сделавшимся особенно актуальными для нашего несравненно более благополучного и сытого, но и более меркантильного времени. Следующие две статьи — СЕРГЕЯ НИКОЛЬСКОГО (ИФ РАН) и ГРИГОРИЯ ТУЛЬЧИНСКОГО (НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург) — напрямую соотносят размышления писателя со значимыми для советского времени проблемами. В первой статье — посредством исследования темпоральных экзистенциальных смыслов «рвущейся к свету души», «крови по совести» и других; во второй — через анализ последствий реализации программы переустройства общества, ориентированного исключительно на преобразование своей социальной среды. Как относиться к зеркалу, в которое человек смотрится для наблюдения за самим собою ради самопонимания? Размышления над подобными родами вопросами дают основания рассмотреть проблему взаимосвязи Достоевского и феноменологии, что предпринимает в своем тексте ВЛАДИМИР КАТАСОНОВ (ОЦАД имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия). Особенности малоисследованных ранее аспектов философско-художественного содержания произведений Достоевского посвящены следующие три статьи: НИКОЛАЯ МУРЗИНА (ИФ РАН), в которой предметом изучения становится феномен неудачи; аспирантки ИФ РАН КСЕНИИ КОРОЛЕВОЙ, анализирующей феномен игры на примере романа Достоевского «Игрок», и ЮЛИИ ЕРОХИНОЙ (НИУ ВШЭ), которая предпринимает попытку смоделировать образ мира бледного цвета, каким он видится в романе «Преступление и наказание». По мнению ДЕНИСА КАЧЕЕВА (Костанайский филиал Челябинского государственного университета, Казахстан) и

СЕРГЕЯ КОЛЧИГИНА (Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан), изложенному в их общей статье, Достоевский был одним из тех, с кого начались духовные искания в русской философской мысли. И, наконец, в заключительной статье раздела, посвященного Достоевскому, предпринимается попытка сравнения его творчества с другими писателями: в статье ИННЫ ТИГУНЦОВОЙ (Университет Торонто, Канада) сопоставляются образы птиц в романах Достоевского «Бедные люди» и «Страдания юного Вертера» И. В. фон Гете.

Содержательный анализ проблем проведен в статьях АНДРЕЯ ТЕСЛИ (СПбГУ — БФУ) «Славянофилы и „польский вопрос“ в 1840 — 1-й половине 1860-х годов» и АНТОНА БОРОВИКОВА (РАНХиГС — ЕУ СПб) «Земская стихия как (гео)интенсивность в позднем славянофильстве: материалистическая модернизация русского романтического национализма. По заметкам „О взаимном отношении народа, государства и общества“ Ивана Аксакова (1862)».

В номере представлен перевод ДИАНЫ ГАСПАРЯН (НИУ ВШЭ) «Различая диалогическое Я: Теоретическое и методологическое рассмотрение нарратива непальского подростка» (авторы: Дебра Скиннер, Ян Валсинер и Дороти Холланд), а также рецензии: АРТЕМА МОРОЗОВА (ИФ РАН) — на книгу Стива Фуллера «Постправда: знание как борьба за власть»; ДМИТРИЯ ДАВЫДОВА (Институт философии и права УрО РАН) — на книгу Дэвида Харви «Состояние постмодерна»; АЛЕКСАНДРА МАРКОВА (РГГУ) — на книгу Александра Монтлевича «Сумасбродства бодрствования: Спекулятивный реализм и осознанные сновидения» и АЛЕКСАНДРА ПАВЛОВА (ИФ РАН) — на книгу Бернара Перрона «Навстречу ужасу. Игры и теория страха».

С. А. Никольский

ДОСТОЕВСКИЙ НА ВСЕ ВРЕМЕНА

ИССЛЕДОВАНИЯ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

STUDIES. PART 1

Бережнов Д. А. «Без красоты и гвоздя не выдумаете» : к онтологической интерпретации категории «прекрасного» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 13–31.

ДЕНИС БЕРЕЖНОВ*

«БЕЗ КРАСОТЫ И ГВОЗДЯ НЕ ВЫДУМАЕТЕ»**

К ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАТЕГОРИИ «ПРЕКРАСНОГО»

Получено: 26.02.2021. Рецензировано: 25.07.2021. Принято: 13.08.2021.

Аннотация: Антиингилистический роман «Бесы», изначально задуманный как политический памфлет, обладает мощным сатирическим зарядом, направленным против утилитаризма. Полемика с «передовыми идеями» «Современника» и «Русского слова» разворачивается в романе на нескольких уровнях, и ее сердцевину составляет конфликт, сосредоточенный на проблеме соотношения эстетики и общественного блага. Для разрешения этой проблемы автор статьи выдвигает комплексную интерпретацию категории «прекрасного», которая входит в состав эстетического мировоззрения Степана Трофимовича Верховенского и воплощается в его монологах. Апофеозом развития «эстетической» темы в романе становится его патетический гимн красоте, произнесенный на «губернском празднике». В статье предлагается онтологическое истолкование его речи. Рассматривая красоту как составную часть триединой идеи (истины, добра и красоты), автор приходит к выводу, что прекрасное, воспринимаемое как сущность Бога (Достоевский) или мира идей (Платон), является творящим, а не творимым бытием, и любое благо, осуществляемое на земле, имеет причину в вечно тождественном царстве гармонии (красоте) и только из него выводимо. Для подтверждения исходного тезиса автор обращается к текстам В. Соловьева, Н. Бердяева, П. Чаадаева и особое внимание уделяет диалогам Платона («Гипсий Большой», «Пир» и др.), которые позволяют с новых позиций осмыслить категорию красоты в ее отношении к пользе и благу.

Ключевые слова: красота, утилитаризм, идея, Платон, эстетика, полезность, гармония.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-13-31.

После публикации первой части «Бесов» в письме А. Н. Майкову от 2 марта 1871 г. Ф. М. Достоевский поделился своими соображениями насчет предполагаемого продолжения текста. Степана Трофимовича он назвал «краеугольным камнем» всего романа, а «бенефис» и «преоригинальное окончание его судьбы» автор пообещал изобразить в четвертой части произведения и заявлял: «За все другое — не отвечаю, но за это место отвечаю заранее» (Д15. Т. 11: 481). Указанным «местом» в композиции законченного произведения оказались первая и вторая главы

*Бережнов Денис Александрович, аспирант, МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва), bereg.halya@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-0680-4136.

**© Бережнов, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

третьей части — «Праздник» и «Окончание праздника», — центральным пунктом их — выступление Степана Трофимовича о красоте.

Подобно другим «скандальным» эпизодам в произведениях Достоевского, «благотворительный бал в пользу гувернанток» играет роль «узла катастроф»: за ним следует повальное распространение смуты, убийство Шатова, пожары и вспышки насилия в городе. «Первый отдел» праздника, литературные чтения, был поделен на несколько частей. Каждая из них выполняла особую роль: начавшись с провокационных стихов Лебядкина и чтения «Мерси» Кармазиновым, доклады заканчиваются тирадой Степана Трофимовича и лозунгами о «позоре России» «сумасшедшего лектора», которого силой выводят из зала, закрывая этим собрание. «Чтения» в основном представлены в пародийно-сатирическом освещении и метят в известные прототипы: личность Тургенева узнавалась в утрированной жеманности Кармазинова, декламации лектора-«маньяка» отсылали к напумевшей речи либерального профессора А. В. Павлова, но речь Степана Трофимовича неожиданно выбивалась из ряда, становилась шире пародийных задач и представала патетической кульминацией одной из центральных тем — вопроса о соотношении эстетики и общественного блага.

Взятая сама по себе, она относится к тем знаменитым монологам, в которых личная речь, по Розанову, «достигает великой силы и красоты», где Достоевский уже «собственно не пишет, а говорит, проповедует, произносит (от чьего-нибудь лица) речь» (Розанов, 1995: 202–203). И несмотря на излюбленную травестию, с помощью которой Достоевский моментально, казалось бы, дезавуирует речь «эстетика», «развязный семинарист» выкрикивает из толпы, что Степан Трофимович «проиграл в картишки» мужика, и в ответ раздается «неистовый аплодисмент» в зале — мы не ошибемся, если скажем, что проповедь в этой главе достигает драматического апогея и, в сущности, она могла бы стать выводом для всего романа, если бы герой упомянул в речи Иисуса Христа¹. Однако писатель отказался от упоминания христианства и предпочел Рафаэля, по всей видимости из-за того, что прямое

¹Как известно, выступление Степана Трофимовича было разработано прежде главы, посвященной празднику, а сама глава неоднократно переписывалась. В ряду изменений композиционного и стилистического характера любопытна и другая перемена: Рафаэль, провозглашенный венцом всего человечества, в первоначальном тексте отсутствовал, и на его место был поставлен Христос, которого Достоевский предпочел заменить перед отсылкой автографа в «Русский вестник» (Д15, Т. 7: 766).

указание на Христа показалось автору излишне догматическим утверждением, или потому, что противоречило логике развития персонажа. Верховенский развивался по линии шиллеровского эстетизма и представлял иное мирозерцание.

Выступление Степана Трофимовича обладает безусловным значением в композиционной структуре романа. Этой речью Достоевский подводит итог духовного развития героя, очерчивая период его бездеятельного прозябания в качестве приживальщика от трагикомического подвижничества в заключительных главах. В подготовительных материалах Достоевский пояснял (Д15. Т. 7: 689):

...сущность Степана Трофимовича в том, что он хоть и пошел на соглашение сначала с новыми идеями, но порвал в негодовании (пошел с котомкой) и один не поддался новым идеям и остался верен старому идеальному сумбуру.

Несмотря на то, что старый идеализм («шиллеровщину») Достоевский называет «сумбуrom», он сохраняет его как теоретический фундамент и своего собственного религиозного идеализма. Не отказываясь от влияния Шиллера, но творчески перерабатывая его в поздних произведениях, Достоевский — в противовес идейному направлению «Современника» и «Русского слова» — выдвигает не прямо противоположное, а *примирительное* понимание красоты и влагает его в уста героя. Степан Трофимович проповедует не эстетический сепаратизм («искусство для искусства»), а безоговорочную полезность прекрасного. Более того, признавая и за самой полезностью красоту, Верховенский идет навстречу освободительному движению, но останавливается там, где начинается девальвация и варварство, с которыми он, безусловно, согласиться не может. Степан Трофимович первым дает отповедь «передовым идеям», отказываясь признать за полезностью — автономность от духа, а за буржуазным комфортом — общественную цель. В эстетическом идеале герой видит насущную необходимость, равную физиологической, но только несоизмеримо превосходящую ее по внутреннему содержанию. Степан Трофимович с характерным пафосом произносит (там же: 322):

Таков мой жребий. Я расскажу о том подлом рабе, о том вонючем и развратном лакее, который первый взмоетится на лестницу с ножницами в руках и раздерет божественный лик великого идеала, во имя равенства, зависти и... пищеvarения.

Разумеется, Степан Трофимович — как списанный с Грановского тип либерала-западника — представлен в комическом свете и тем несколько

отмежеван от автора. Тем не менее, несмотря на презрение к народу, которое герой выказывает в первой половине романа², и несмотря на крайности шиллеризма, к которым Достоевский относился более или менее критически в период 70-ых годов³, эстетические представления автора и героя здесь находят ряд родственных черт. Оба подразумевали под красотой метафизическую категорию и понимали ее не как частное проявление совершенства, внешнее равновесие частей и наружную слаженность целого, но как родовой корень, из которого произошел мир, и как абсолютный предел, к которому внутренне устремлено всемирное становление. Путеводный свет идеала, по Достоевскому, будь он ложен или выдуман, есть «высокое заблуждение», «без которого невозможна жизнь на земле», не потому только, что красота удовлетворяет потребностям духа, но и потому, что является этико-эстетическим единством, которому обязаны происхождением все единичные акты добра. В этом смысле красота (представление о высшей гармонии) имеет, кроме метафизической ценности, значение чисто практическое и выступает как безусловный образец для любого частного проявления добродетели. Как писал в «Отрывках...» П. Чаадаев (другой прототип Верховенского) (Чаадаев, 1991: 477):

Без слепой веры в отвлеченное совершенство невозможно шагу ступить по пути к осуществлению совершенства. Только поверив в недостижимое благо, мы можем приблизиться к благу достижимому. Без этой светящейся точки, которая сияет вперед нас в отдалении, мы не могли бы продвинуться ни на шаг среди глубокой окружающей нас тьмы. ...И именно на пути, ведущем к абсолютному совершенству, расположены все те маленькие совершенства, на которые могут притязать люди.

Позицию Чаадаева, безусловно, разделяли как Достоевский, так и его герой.

²Ср. «Я и всех русских мужичков отдам в обмен за одну Рашель. Пора взглянуть трезвее и не смешивать нашего родного сиволопаного дегтя с bouquet de l'impératrice» (Д15. Т. 7: 35).

³Ср. в работе Криницына А. Б. «Достоевский и Шиллер»: «С одной стороны, почтание его („шиллеризма“ – Д. Б.) как важнейшего духовного и сердечного опыта, без которого не может быть сформирована по-настоящему глубокая личность. С другой стороны, это яд, навсегда развращающий душу, ибо на высоте, до которой шиллеровский идеализм поднимает ее, невозможно удержаться, и душа, уже бесконечно „расширенная“, неизбежно срывается в хаос моральной вседозволенности и игры пробужденных страстей» (Криницын, 2014).

В историческом плане взгляды Степана Трофимовича не являлись фактом изолированной интуиции. Они были всецело погружены в мировоззренческие распри эпохи и высказывались с большей остротой в первую очередь из-за наседавшей гегемонии утилитаризма. В этом смысле позиция Верховенского в основе своей вращалась вокруг идеологических разногласий между поколениями «отцов» (либералов-идеалистов 40-х годов) и «детей» (нигилистов 60-х). «Собакевичи и Ноздревы нигилизма», как понимал их Герцен, революционеры новой формации, превратили тургеневский образец «чистого нигилизма» (Базарова) в гипертрофию цинизма — «базаровщину» (Герцен, 1960: 349), — и характерный пафос отрицания всего выходящего за пределы «необходимого» («Необходимо лишь необходимое — вот девиз земного шара отселе») в сфере литературы выразился в нигилистически примитивном и грубом требовании безотлагательной реакции на «злобу дня». Вл. Соловьев в «Первой речи в память о Достоевском» писал о том, что «теперешние художники», «чуждые прежнему, религиозному содержанию искусства»,

обращаются всецело к текущей действительности и ставят себя к ней в отношение рабское *вдвойне*: они, во-первых, стараются рабски списывать явления этой действительности, а во-вторых, стремятся столь же рабски... удовлетворять общественному настроению данной минуты... В безуспешной погоне за мнимо реальными подробностями только теряется настоящая реальность целого, а стремление соединить с искусством внешнюю поучительность и полезность к ущербу его внутренней красоты превращает искусство в самую бесполезную и ненужную вещь в мире, ибо ясно, что плохое художественное произведение при наилучшей тенденции ничему научить и никакой пользы принести не может (Соловьев, 1991: 230).

Размышление Соловьева, в сущности, развивает положения, сформулированные Достоевским в программной статье «Г-н — бов и вопрос об искусстве» (Д15. Т. 11: 56):

если давать заранее цели искусству и определять, чем именно оно должно быть полезно, то можно ужасно ошибиться, так что вместо пользы можно принести один вред.

И поскольку эта статья заслуживает отдельного упоминания — как эстетический манифест Достоевского — нам следует остановиться на ней подробнее.

В «Г-не — бове» писатель занимает нейтральную позицию и по возможности не примыкает ни к утилитаристам, ни к сторонникам «чистого

искусства». Изображая полемику в диалогической форме, взвешивая доводы враждебных сторон, Достоевский в конечном счете приходит к выводу, что сам вопрос об искусстве «в настоящую минуту поставлен ложно» (Д15. Т. 11: 52). Как утилитаристы, так и поборники «чистого искусства», по Достоевскому, не правы в радикальном утверждении бесполезности всяческого искусства. Даже «развиваясь из самого себя» (т. е. автономно) искусство не может быть бесполезно; оно полезно и даже вдвойне, если отталкивается от конкретно-исторических тем, прислушиваясь к заботам века. Таким образом, возникает возможность примирения двух сторон, но она неосуществима, пока искусство не будет освобождено от насильственных вмешательств, «стеснений и посторонних назначений», продиктованных ему извне: «Искусство тогда только будет верно человеку, когда не будут стеснять его свободу развития» (там же: 85).

Ещё Белинский, в сущности далекий от принципа самодостаточности искусства, писал, что поэзия, чтобы приносить пользу, прежде всего «должна быть поэзией», а не чем-то другим и художник должен быть «исключительно художником», иначе его труд останется втуне и канет в Лету вместе с решением сиюминутных задач. Траектория творчества направлена за пределы современных проблем, и никто не вправе регламентировать его развитие, поскольку искусство, по Достоевскому, обладает «собственной, цельной, органической жизнью» и, следовательно, «собственными и неизменными законами для этой жизни» (там же: 76). Исходя из социальной действительности, искусство не должно ограничивать себя пространством общественного вопроса, сужаясь ради него и утрачивая ради него свою специфику. Искусство являет себя как откровение («впечатление бога»), и, как всякое откровение, оно является неизменной величиной: его предмет абсолютен, а сущность всегда актуальна, так как отвечает извечным запросам духа (ведь «творчество и не может иметь других стремлений, кроме тех, к которым стремится *весь* человек»). И поскольку это влечение к истине, духовно предвосхищаемой при созерцании красоты, является врожденной чертой человека, оно относится к тем потребностям, которые не могут быть удовлетворены ничем иным, кроме искусства (там же):

Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества, воплощающего ее, — неразлучна с человеком, и без нее человек, может быть, не захотел бы жить на свете. Человек жаждет ее, находит и принимает красоту *без всяких условий*, а так, потому только,

что она красота, и с благоговением преклоняется перед нею, не спрашивая, к чему она полезна.

Но Достоевский подводит итог: «Красота всегда полезна» (Д15. Т. 11: 78).

Здесь мы подходим вплотную к основному посылу монолога Степана Трофимовича. Перед знаменитым пассажем Верховенский соглашается, что «энтузиазм современной юности так же чист и светел, как и у их времен», но «произошло лишь одно: перемещение целей, замещение одной красоты другою». «Все недоумение, — восклицает он, — лишь в том, что прекраснее: Шекспир или сапоги, Рафаэль или петролей?» И там же предрекает: молодое поколение погибнет лишь потому, что «ошибается в формах прекрасного» (Д15. Т. 7: 453). Здесь заключается корень проблемы. Во-первых, Степан Трофимович признает красоту и за «сапогами», и за «Шекспиром» (т. е. выстраивает иерархию «форм прекрасного»). Во-вторых, к проблемам эстетики он приписывает чисто нравственный критерий (потому что «жажда правды», по Верховенскому, по-прежнему направляется красотой). В-третьих, «красота всегда полезна» и не может быть противопоставлена утилитаризму с той легкостью, с которой это логически позволяют себе поборники «дельной литературы». Приводим полностью речь героя (Д15. Т. 7. 453–454):

— А я объявляю, — в последней степени азарта провизжал Степан Трофимович, — а я объявляю, что Шекспир и Рафаэль — выше освобождения крестьян, выше народности, выше социализма, выше юного поколения, выше химии, выше почти всего человечества, ибо они уже плод, настоящий плод всего человечества и, может быть, высший плод, какой только может быть! Форма красоты уже достигнутая, без достижения которой я, может, и жить-то не соглашусь... О боже! — всплеснул он руками, — десять лет назад я точно так же кричал в Петербурге, с эстрады, точно то же и теми словами, и точно так же они не понимали ничего, смеялись и шикали, как теперь; коротенькие люди, чего вам недостает, чтобы понять? Да знаете ли, знаете ли вы, что без англичанина еще можно прожить человечеству, без Германии можно, без русского человека слишком возможно, без науки можно, без хлеба можно, без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! Вся тайна тут, вся история тут! Сама наука не простоят минуты без красоты, — знаете ли вы про это, смеющиеся, — обратится в хамство, гвоздя не выдумаете!.. Не уступлю! — нелепо прокричал он в заключение и стукнул изо всей силы по столу кулаком.

Речь Степана Трофимовича отличается художественной завершенностью, глубоким единством стиля и метафизического задания. Ампли-

фикация, широко используемая Достоевским, здесь служит не только экспрессивно-драматическим, но и сугубо аргументативным целям. Смысловым ядром всего монолога выступает понятие «красота». Верховенский дает ему лишь апофатическое определение (через градационное усиление на словах *выше* и *без*), и его содержание остается неразъясненным. Что такое «красота» в его понимании?

Во-первых, красота — это духовно-эстетический идеал, в сторону которого тянется, возвышаясь, общественное развитие. В этом смысле идеал (красота) выполняет роль «регулятивной идеи», по образцу которой и в соответствии с которой консолидируется практика общественных отношений: «Сама наука не простоят минуты без красоты, ... обратится в хамство». В этом пункте Степан Трофимович солидарен с идеями Чаадаева.

Во-вторых, красота — это оживотворенное воплощение абсолютно всеединства, одна из трех составных частей высшего идеального содержания: Истины, Добра и Красоты, — являемых зараз в одном без возможности отвлечения. Мыслимое самоочевидное содержание, достигаемое в результате размышления на языке логических категорий, при созерцании красоты раскрывается как предельная истина, не требующая концептуального объяснения; в то же время, как безусловная истина, узнаваемая в высших формах прекрасного, красота есть интуитивно постигаемое мерило всех нравственных поступков, абсолютно изволяемое для всех человеческих дел, — видение высшей нравственности и добра в его сильнейшем и безотносительном проявлении. Истина и добро в красоте понимаются как целостное единство трех взаимопроникающих категорий.

В-третьих, красота, как одна из фаз триединой идеи, выступает всеобщим родовым основанием, одновременно спроецированным в будущее как конечный и принципиально недостижимый горизонт религиозного становления. Поэтому в ней умещается «вся тайна» и «вся история»: проистекающий из единого источника мир явлений («река воды живой») направляется в сторону окончательного воплощения изначальной гармонии в материальной стихии природы, но не достигает этого, не имея возможности приблизиться к идеалу, и пребывает в неутолимом устремлении на пути к его достижению (подробнее об этом см. в монологе Шатова (Д15. Т. 7: 238).

В-четвертых, красота («прекрасное») — это унифицирующее основание всех форм прекрасного, порождающая модель всех совершенных тел, которая, будучи началом активным, относится к ним как основание

к функции («как отец к сыну») и, таким образом, субстанционально предшествует их возникновению. И в этом плане мысль Степана Трофимовича созвучна убеждениям родоначальника идеализма Платона.

Иными словами, интерпретировать монолог героя можно с разных позиций, и *единственно* христианское истолкование речи Верховенского оказалось бы недостаточным. Достоевский был художником, а не философом, и его задача состояла не в артикуляции единственно верной идеи, но в богатом и по возможности свободном совмещении голосов. Речь («голос») в прозе Достоевского — это персоналистическая категория. Речь героя имманентна герою, и, стараясь стать «живой» целостностью, она стремится к автономизации от творца и в результате не совпадает с голосом автора. Так и речь Степана Трофимовича носит отличительные черты именно его мировоззрения, и это позволяет расширить поле интерпретации, привлекая не только Шиллера, Соловьева, Бердяева (уже достаточно освещенных), но и Платона. Ведь и сам Степан Трофимович признается, что «при всем его искреннем уважении» к христианству, «он — не христианин» и «скорее древний язычник, как великий Гете или как древний грек» (Д15. Т. 7: 37).

В «Бесах» с поразительной настойчивостью называются различные утилитарные предметы, которые Степан Трофимович, будто целенаправленно перебирая, иронически сопоставляет с красотой произведений искусства. «Сапоги» нами уже были упомянуты; к ним прибавляются «петролей» и «гвоздь» (на литературных чтениях), а в другом месте Верховенский сравнивает полезность Мадонны со «стаканом» и «карандашом» (там же: 321) или даже с герценовскими «телегами, подвозящими хлеб человечеству» (там же: 206). Когда Степан Трофимович заявляет, что «молодое поколение заблуждается в формах прекрасного», он подразумевает, что и то (произведения искусства) и другое (служебные предметы) носит одно и то же имя «прекрасного», т. е. восходит к общему основанию. Противопоставляя друг другу формы прекрасного, герой косвенно сумел обозначить недостижимую высоту (предельность) той *идеи*, сообразно которой были организованы обе группы названных тел. Об этом говорит восходящая конструкция на наречии *выше*, которая здесь являет, пожалуй, лучшее стилистическое выражение эстетической иерархии, от условных форм к безусловным, которая известна миру по знаменитой платоновской «лестнице любовного восхождения».

Более того, не только метафизическая высота идеала, «уже достигнутая» в творениях Рафаэля и Шекспира, провозглашается Степаном

Трофимовичем, но и по-своему — через другой диалог Платона — формулируется творящая (активная) роль этого идеала. Как и в «Бесах», в диалоге «Гиппий Большой» Платон поочередно сопоставляет с метафизической красотой сначала «девушку», потом «кобылицу», затем «лиру», «уполовник», «горшок», «петуха», «золото» и проч. с одной только целью — сформулировать, «что есть прекрасное само по себе», а что есть осуществленные формы, носящие его имя. Платон пытается подвергнуть «прекрасные предметы» иерархическому членению и, упорядочив их, определить сущность, которая служит им объединяющим центром, и смысл этой сущности в ее отношении к благу.

«Без красоты и гвоздя не выдумаете!» — произносит герой. Исследователи склонны усекать эту реплику при цитировании. Мы, однако, считаем, что она должна расцениваться не как сугубо риторическая фигура, произнесенная в пылу речи, но как дополнительный ключ к истолкованию содержания. Кроме *регулятивной функции* красоты как эталона нравственности, обеспечивающего координацию общественных действий («Сама наука и минуты не простоит без красоты!»), понятие красоты приобретает онтологическое значение, заключающееся в *творящей функции* «прекрасного самого по себе». Для выяснения ее нужно ответить на вопрос: какую функцию выполняет здесь «гвоздь» и какое отношение он имеет к предмету «прекрасного»?

В ряду платоновских творений, развивающих проблемы общей эстетики («Федр», «Пир» и др.), диалог «Гиппий Большой» выделяется конкретным характером: здесь иерархия прекрасных тел не только косвенно упоминается (как в «Пире»), но и дотошно разбирается на частных примерах. По обыкновению, главными героями «Гиппия Большого» выступают Сократ и его оппонент — софист, и наивные представления последнего дробятся под напором сократовских вопросов и дефиниций. Так, под предлогом чужого парадокса, которым «некий человек» поставил Сократа в «трудное положение», философ спрашивает собеседника: «Что такое прекрасное?» (286d) Гиппий отвечает: «Знай твердо, Сократ, если уж надо говорить правду: прекрасное — это прекрасная девушка» (287e). Он не замечает того, как, *подменив понятия*, отвечает на совершенно другой вопрос (что такое *формы* прекрасного?). Следует возражение: «Если прекрасная девушка — это прекрасно, тогда она и есть то, благодаря чему прекрасное будет прекрасно», но почему тогда «прекрасная кобылица, которую сам бог похвалил в своем изречении, не есть прекрасное?», «прекрасна ли лира?», «не прекрасен

ли горшок?» — они, отвечает Сократ, прекрасны, потому что «существует прекрасное само по себе» (288a). Но это не разъясняет сути вопроса: в чем состоит сущность прекрасного? Не благодаря ли «полезности» предметы прекрасны? Выслушав неверные ответы Гиппия, Сократ приходит к следующему заключению: полезность, т. е. способность предмета приносить благо, является качеством, характерным для всех прекрасных предметов, но она не может называться сущностью красоты, потому что не является порождающей причиной, в то время как *красота есть причина блага* (297a). Иными словами, Платон включает «полезность» в понятие «прекрасного» как его потенцию к объективации блага в единичных телах, и «полезность» предмета (благо) относится к идее прекрасного, как «сын к отцу», и целиком зависит от красоты (Платон. Т. 1, 1990: 407). Платоном впервые вводится тезис об этико-эстетическом единстве идеи, по модели которой создается чувственный мир, и поскольку прекрасные предметы только потому прекрасны, что причастны к идее прекрасного, то и любой «полезный предмет» относится к идее красоты как ее производная.

В таком случае «гвоздь» является конкретным воплощением инварианта «полезной вещи». Однако эта польза, т. е. возможность результативного применения предмета, обуславливается не чем иным, как именно красотой, понимаемой как структурный принцип воплощения всех чувственных форм прекрасного. Тогда красота, в том смысле, в котором ее употребляет Степан Трофимович, приобретает онтологический статус по отношению ко всем предметам, так или иначе способным выполнять утилитарную функцию, и является, таким образом, идеальной сущностью, или моделью, предлежащей любому телесному возникновению (т. е. всему миру научного опыта: от космоса до гвоздя). Таким образом, прекрасное, воспринимаемое как основание мира идей — равных Богу в представлении Достоевского, — является творящим, а не творимым бытием, и любое благо, осуществляемое на земле, имеет причину в вечно тождественном царстве гармонии (красоте) и только из нее выводимо. Поэтому «гвоздь», будучи предметом прекрасным (т. е. если он сделан искусно), как «сапог», «карандаш» и проч., существует лишь потому, что причастен идее прекрасного, и полезен лишь потому, что изготовлен в гармонии с той идеей, к которой он прикреплен; и без структурной модели (т. е. прообраза как абстрактного представления о симметрии и соразмерности форм) было бы невозможным «выдумать и гвоздя», не было бы и «хлеба», и «народностей», и они не могли бы принести

никакой пользы, потому что существовали бы лишь как производные первозданной красоты, являемой в идеале, «одноименном с ними».

Это замечание касалось употребления слова «красота» в контексте его чисто утилитарного содержания. Перейдем теперь к иерархическому значению высшей красоты, достигаемой и действительно воплощаемой в произведениях искусства. Степан Трофимович заявляет, что красота есть «высший плод человечества, какой только может быть», и тем самым указывает на то, что «на шкале» произведенных человеком прекрасных форм творения Шекспира и Рафаэля занимают вершину ценностной иерархии. Молодое поколение, по утверждению Верховенского, «запуталось в формах прекрасного». И если «сапог» прекрасен, то прекрасная «картина» должна стоять выше, именно исходя из полноты и качества воплощения той абсолютной гармонии, которая послужила интегральным прообразом и «картины», и «сапог», т. е. *всех* форм прекрасного.

В «Гипсии Большем» Сократ заключает, что если горшок и прекрасен, то «он недостоин считаться прекрасным по сравнению с кобылицей, девушкой и со всем остальным», и в этом смысле он является и прекрасным, и безобразным одновременно. Красота возникающих форм, по Платону, разностепенна. И если «гвоздь», и «карандаш», и «сапог», упоминаемые в «Бесах», лишь сравнительно в чем-то и с чем-то условно прекрасны и являются самым ничтожным воспроизведением красоты, «одноименной с ними», то красота Сикстинской мадонны уже почти *безусловна* именно тем, что приближается по своей природе к незримому («безвидному») и истинно существующему миру, сообразно которому создавался весь чувственный космос.

Лишь *одна* красота, по Платону, является безусловной — красота сама по себе, вечно тождественная сама себе сущность,

которая всё, к чему бы она ни присоединилась, делает прекрасным — и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние, и знание (292d),

и она относится к ним, как светоносный образец к тусклой копии. Прекрасное, как основание идеи, является интегралом всех совершенных форм, и к нему, начиная с «отдельных проявлений прекрасного», «словно бы по ступенькам» направлено восхождение (Платон, Соловьев и др., 1965: 168):

От одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным делам, а от прекрасных дел к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о высшей

красоте и не повернешься к «открытому морю красоты» и «не познаешь наконец», что есть прекрасное.

Известно, что эстетика Платона никак не связана с философией искусства. Искусство, несмотря на несомненную ценность его на пути к обретению мудрости, философ считал лишь «умножением подобий» и не уделял ему особого места в проекте идеального государства. Платон был далек от мысли о том, что произведение искусства способно отразить идеал сильнее и глубже, нежели вещественный мир. Тем не менее коррективы этой эстетики мы находим в учении А. Шопенгауэра и Вл. Соловьева. В «Мире как воле и представлении» немецкий философ довольно обстоятельно и последовательно развивает идею о «чистом и безвольном созерцании» гения, плодами которого являются произведения искусства — «пребывающие, неизменные, независимые от временного существования отдельных вещей образы», или сущности, «которые собственно и составляют чисто объективное в явлениях», т. е. — добавим мы — их идеи (Шопенгауэр, 1993: 339–340). Соловьев, перерабатывая эстетику Шопенгауэра и Платона под свое учение о постепенном пути реализации всемирной идеи, уделял место художественному творчеству еще большее, чем его предшественники. Красота являлась для него силой творческого воплощения в вещах «зиждательного ума» (Логоса), который «на разных степенях и в разных видах» должен был быть «чувственным воплощением абсолютной всеединой идеи». И поскольку красота, укрощающая хаос и бесформенность мировой основы, проистекает из единого онтологического источника, то она и должна выражать его в разной степени, воплощать духовный контур прообраза в разной степени полноты, и в этом плане продукты художественного творчества должны многократно превосходить «сырье», из которого они были составлены (Соловьев, 1991: 72). Иными словами, то, что может быть выражено на языке искусства, никогда не сможет найти эквивалента в мире явлений, потому что всегда будет превышать границы, заданные природой, и тяготеть к «невыразимому», незримому, не облакаемому ни в слова, ни в образ — безобразному впечатлению, полученному в результате колоссального напряжения всех частей художественной структуры. В своем новом качестве «претворенная материя» будет приближаться к той безотносительной красоте, которая достигается, по Соловьеву, «через усиление (потенцирование)» частной красоты,

когда внутренний существенный и вечный смысл жизни, скрытый в частных и случайных явлениях природного и человеческого мира и *лишь смутно*

и недостаточно выраженный в их естественной красоте [курсив наш — Д. Б.], открывается и уясняется художником через воспроизведение этих явлений в сосредоточенном, очищенном, идеализированном виде (Соловьев, 1991: 84).

В главе «Перед праздником» Степан Трофимович приезжает в Скворешники на прощальный разговор с Варварой Петровной. По обыкновению, тема разговора сбивается на эстетику. Широко представленная в романе полемика с утилитаристами здесь обогащается саркастическим «реверансом» в сторону диссертации Чернышевского. Варвара Петровна воспроизводит расхожий «тезис с яблоком» (Д15. Т. 7: 320):

Эта кружка полезна, потому что в нее можно влить воды; этот карандаш полезен, потому что им можно все записать, а тут женское лицо хуже всех других лиц в натуре. Попробуйте нарисовать яблоко и положите тут же рядом настоящее яблоко — которое вы возьмете?

Вопрос Варвары Петровны отсылает к знаменитому тезису Чернышевского о том, что яблоня прекраснее своего блеклого отражения, поскольку «создания искусства *ниже* прекрасного в действительности». Однако в свете всего нами отмеченного мы можем с уверенностью сказать, что семантически и даже чувственно художественное изображение превосходит свою материальную основу, поскольку является несоизмеримым потенцированием и расширением красоты, присущей исходному телу. Поэтому если, например, сопоставить яблоки, покоящиеся на скатерти, с теми же, написанными Сезанном, то придется признать, что последние являются той же вещью, но только возведенной, как позже скажет Мандельштам, в «десятизначную степень»⁴, и в отношении одной видимости видимость другая (эмпирическая) выглядит только малосодержательным представлением.

Таким образом, красота картин Рафаэля, или драм Шекспира, или поэзии Пушкина, будучи продуктом индивидуального воображения, стоит действительно *«выше»*, чем прикладные предметы (формы естественной красоты), и, как прекрасное, т. е. безусловно-ценное в своей основе, является самым приближенным олицетворением священной гармонии, на место которой был водружен «муравейник», грубо сколоченный из

⁴Ср.: «Зрелище математика, не задумываясь возводящего в квадрат какое-нибудь десятизначное число, наполняет нас некоторым удивлением. Но слишком часто мы упускаем из виду, что поэт возводит явление в десятизначную степень, и скромная внешность произведения искусства нередко обманывает нас относительно чудовищно-уплотненной реальности, которой оно обладает» (Мандельштам, 1990: 141–142).

«гвоздей» и «телег», полных хлеба. Не только подмена «форм прекрасного», но и последовавшее низвержение высших из ее форм, привели общество к разложению не только эстетическому, но и моральному; и вместо обогащения добродетели содержанием, бесконечно расширяющим ее вглубь, неумеренный утилитаризм стал причиной отлучения человека от мира как целого в расколотый мир подобий⁵.

По мнению Достоевского, человечество, достигшее экономического расцвета и социального равенства, пренебрегая красотой (т. е. образом высшей гармонии), перестает быть человечеством в полном смысле слова, спускается по лестнице эволюционного развития, превращаясь в стадо или «муравейник», утрачивает свободу, а вместе с ней и «абсолютную полноту человеческого достоинства», о которой писал Бердяев (Бердяев, 1999: 86–87). Отрыв от красоты, как производящей силы, равен отказу от Бога и заключает в себе первый шаг к трагическому распаду (подробно изложенному в романе). Более того, чаемый строй, приводящий людей ко всемирному согласию вне Бога и красоты, есть только временный мираж благоденствия, «кажущаяся, призрачная человечность», и она венчается «окончательным злом», даже направляясь сначала «добротой нейтральной» (там же: 80).

Первоначальным эпиграфом к роману предполагалась формула: «Мир спасет красота Христова» (см. Захаров, 2009). Эстетический идеал Достоевского, разумеется, восходит к Христу, а не к платонической философии, близкой Верховенскому. Для Достоевского искусство, взятое вне религиозного (христианского) содержания, недостаточно для преображения людей, и только через Христа и во Христе оно находит силу своего действия (Д15. Т. 15. 343):

Прекрасное есть идеал, а идеал ни наш, ни цивилизованной Европы ещё далеко не выработался. На свете есть одно только положительно прекрасное лицо

— «Христос» — самый земной и подчеркнуто человеческий образ мирового согласия.

⁵Вспомним, что Гельдерлин называл религию «любовью к красоте» и заключал, что «без такой религии каждое государство будет голым скелетом, лишенным жизни и духа, а всякая мысль и дело — деревом без вершины, колонной, с которой сбита капитель» (Гельдерлин, Беляева и Садовский, 1988: 145). Неполноценность и болезненная фрагментарность общественной жизни, которую постулировал Гельдерлин, была в высшей степени созвучна с воззрениями Достоевского, который, будучи воспитанным в традициях немецкого романтизма, считал красоту краеугольным камнем любого государственного сооружения.

Фигура Христа для Достоевского становится проясняющей и преображающей силой, возводящей мир вспять к непорочной красоте первых дней, «золотому веку», изображенному во «Сне смешного человека», романтическом видении Версилова, монологах Мышкина, наконец, в проповеди Зосимы и, пожалуй, самой торжественной и величественной главе, посвященной теме всеобщей гармонии, — «Кане Галилейской» из романа «Братья Карамазовы».

Только там, где сохраняется связь между прообразом и его осуществлением, сохраняется человек, и только там личность способна выпрямиться и встать во весь рост своего абсолютного содержания. Без онтологического источника, в котором укоренено все сущее, иначе — без эстетики, которая питает содержанием весь развернутый во времени мир чувственных становлений, человек — «и жалок, и нищ, и слеп, и наг», а любое благо — бесплодно. В результате провозглашения блага вне красоты и абсолютной свободы вне Бога индивидуальное существование, как пишет Достоевский, парадоксальным образом завершается самоубийством, а не торжеством чувств, и «чердачному теоретику» не остается ничего, кроме как произнести вслед за байроновским Каином: «Я ничто» — и потерять действительную возможность собственного утверждения.

СОКРАЩЕНИЯ

- Д15 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 15 т. / под ред. В. Н. Захарова. — М., Л. : Наука, 1988–1996.
Т. 7 : Бесы / под ред. В. А. Туниманова. — 1990.
Т. 11 : Публицистика 1860-х годов / под ред. Т. И. Орнатской, В. А. Туниманова. — 1994.
Т. 15 : Письма, 1834–1881 / под ред. И. А. Битюговой, Т. И. Орнатской. — 1996.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. — М. : Канон+, 1999.
Гельдерлин Ф. Гиперион. Стихи. Письма / пер. с нем. Н. Т. Беляевой, Е. А. Садовского. — М. : Наука, 1988.
Герцен А. И. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 20. Произведения 1867–1869 годов. Дневниковые записи. — М. : Академия наук СССР, 1960.
Захаров В. Н. Текстология как технология // Проблемы текстологии Ф. М. Достоевского. — 2009. — № 1. — С. 3–25.

- Криницын А. Б.* Достоевский и Шиллер. Часть третья / Образовательный портал «Слово». Филология. Литература XIX века. — 2014. — URL: <https://www.portal-slovo.ru/philology/45367.php> (дата обр. 6 февр. 2021).
- Мандельштам О. Э.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. Проза / под ред. С. Аверинцева, П. Нерлера. — М. : Художественная литература, 1990.
- Платон.* Избранные диалоги / пер. с древнегреч. В. Соловьева, С. Апта, А. Егунова. — М. : Художественная литература, 1965.
- Платон.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1990.
- Розанов В. В.* Полное собрание сочинений. В 35 т. Т. 3. О писательстве и писателях. Статьи 1901–1907 гг. / под ред. А. Н. Николюкина. — М. : Республика, 1995.
- Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. — М. : Искусство, 1991.
- Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1 / под ред. З. А. Каменского. — М. : Наука, 1991.
- Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. В 2 т. Т. 2 / пер. Ю. А. Айхенвальда. — М. : Наука, 1993.

Berezhnov, D. A. 2021. “‘Bez krasoty i гвоздя ne vydumayete’ [‘Without Beauty You Won’t Invent a Nail’]: k ontologicheskoy interpretatsii kategorii ‘prekrasnogo’ [Ontological Interpretation of the Category of ‘the Beautiful’]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 13–31.

DENIS BEREZHNOV

PHD STUDENT

MOSCOW STATE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-0680-4136

“WITHOUT BEAUTY YOU WON’T INVENT A NAIL”

ONTOLOGICAL INTERPRETATION OF THE CATEGORY OF “THE BEAUTIFUL”

Submitted: Feb. 26, 2021. Reviewed: July 25, 2021. Accepted: Aug. 13, 2021.

Abstract: Anti-nihilist novel “The Possessed” was first conceived as a political pamphlet and therefore had a powerful satirical tendency, directed against the utilitarianism. The polemic against “ideas of avant-garde” constitutes the center of the theoretical conflict concerned the problem of the good and the esthetics. To resolve this issue, the author suggests the broad interpretation of the category of “the beautiful”, which forms after all a holistic vision of the “positive aesthetics” (V. Solovyov) presented in the monologues of Stepan Trofimovich Verkhovensky. The apotheosis in the development of this theme occurs in the pathetic hymn to the Beauty, pronounced at the «literary readings». The article puts forward an ontological interpretation of this speech. Considering beauty as an integral part of the triune idea (truth, goodness and beauty), one can come to the conclusion that the beautiful, understood as God (Dostoevsky) and the idea (Plato), is a creating, but not a created substance, and any of the good, accomplished on earth, has its cause in the eternally equal realm of harmony and only from there’s derived. To confirm the original thesis, the author refers to the texts of V. Solovyov, N. Berdyaev and others. However, it’s the dialogues of Plato (“Hippias Major”, “Symposium”, etc.), which stand as a theoretical ground of the interpretation and allow us to comprehend the category of the beautiful from a new perspective in its relation to the utility and the good.

Keywords: Beauty, Utilitarianism, Idea, Plato, Esthetics, Utility, Harmony.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-13-31.

REFERENCES

- Berdyaev, N. A. 1999. *Novoye religioznoye soznaniye i obshchestvennost’ [The New Religious Consciousness and Society]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- Chaadayev, P. Ya. 1991. [in Russian]. Vol. 1 of *Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannyye pis'ma [Complete Works and Selected Letters]*, ed. by Z. A. Kamenskiy. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Dostoyevskiy, F. M. 1988–1996. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. N. Zakharov. 15 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Gertsen, A. I. 1960. *Proizvedeniya 1867–1869 godov. Dnevnikovyye zapisi [Works of 1867–1869. Diary Entries]* [in Russian]. Vol. 20 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 30 vols. Moskva [Moscow]: Akademiya nauk SSSR.
- Hölderlin, F. 1988. *Giperion. Stikhi. Pis'ma [Hyperion. Poems. Letters]* [in Russian]. Trans. from the German by N. T. Belyayeva and Ye. A. Sadovskiy. Moskva [Moscow]: Nauka.

- Krinit syn, A. B. 2014. "Dostoyevskiy i Shiller. Chast' tret'ya [Dostoevsky and Schiller. Part Three]" [in Russian]. *Obrazovatel'nyy portal "Slovo". Filologiya. Literatura XIX veka*. Accessed Feb. 6, 2021. <https://www.portal-slovo.ru/philology/45367.php>.
- Mandel'shtam, O. E. 1990. *Proza [Prose]* [in Russian]. Vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. by S. Averintsev and P. Nerler. 2 vols. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Plato. 1990. [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Platon [Plato]. 1965. *Izbrannyye dialogi [Selected Dialogues]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by Vl. Solov'yev, S. Apt, and A. Yegunov. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Rozanov, V. V. 1995. *O pisatel'stve i pisatelyakh. Stat'i 1901–1907 gg. [About Writing and Writers. Articles of 1901–1907]* [in Russian]. Vol. 3 of *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Collection of Works]*, ed. by A. N. Nikol'yukin. 35 vols. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Schopenhauer, A. 1993. [in Russian]. Vol. 2 of *Mir kak volya i predstavleniye [Die Welt als Wille Und Vorstellung]*, trans. by Yu. A. Aykhenval'da. 2 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Solov'yev, V. S. 1991. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika [Philosophy of Art and Literary Criticism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- Zakharov, V. N. 2009. "Tekstologiya kak tekhnologiya [Textology as a Technology]" [in Russian]. *Problemy tekstologii F. M. Dostoyevskogo [The Problems of Fyodor Dostoevsky's Textology]*, no. 1: 3–25.

СЕРГЕЙ НИКОЛЬСКИЙ*

ТЕМПОРАЛЬНЫЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ ГЕРОЕВ ДОСТОЕВСКОГО И ИХ БОЛЬШЕВИСТСКАЯ РЕИНКАРНАЦИЯ**

Получено: 11.08.2021. Рецензировано: 25.08.2021. Принято: 03.09.2021.

Аннотация: В романах Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», «Преступление и наказание» и «Бесы» каждому основному герою сопутствуют экзистенциальные смыслы — органические части произведений. Без их формулирования герои бы не имели столь глубоких, философски значимых характеров. Эти смыслы: «рвущаяся к свету душа»; разрешаемая «кровь по совести»; старчество — «берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю»; никаким грехом «не истощимая и бесконечная божья любовь»; немыслимость, но все же реальная явление «будущего члена „всемирно-общечеловеческой социальной республики и гармонии“»; определение людей как «бунтовщиков слабосильных, собственного бунта своего не выдерживающих» и потребность «общности преклонения» перед «силами чуда, тайны и авторитета». Формулируя и раскрывая их содержание, Достоевский, несомненно, отчетливо сознавал, что тем самым создает представление о природе русского человека, существенно отличной от природы людей иных культур. В этой природе автор усматривал возможность реализации божеского предназначения русских «сказать свое слово миру», вывести мир из лжи, меркантилизма и потребительства, ассоциируемых им с либерализмом, в трясину которого все сильнее погружается Европа и на котором пытается созидать себя Америка. Но экзистенциальные смыслы, как открывает история, темпоральны, то есть перебрасываются во времени, в частности, обретают новую жизнь в большевистскую эпоху. Отчего они начинают давать о себе знать именно в это время? Вероятно, оттого, что страна в очередной раз начинает искать свое предназначение в мире, сознать глубинный смысл своего бытия и, более того, безоглядно практически преобразует себя в соответствии с некой схемой, в которой даже сами ее творцы толком не разобрались; ведь в применении марксизма на русской почве было больше авантюрного действия, основанного на фантазии и фанатизме, чем даже простого здравого смысла. Броситься в пучину переустройства мог только человек, уверовавший, в частности, что это именно то, чего жаждет его «душа, рвущаяся к свету», и что обеспечивается остальными присущими его природе экзистенциальными качествами и свойствами.

Ключевые слова: человек, история, экзистенциальный смысл, темпоральность, большевизм, фантазия, фанатизм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-32-55.

*Никольский Сергей Анатольевич, д. филос. н., главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры Института философии Российской академии наук (Москва), s-nickolsky@yandex.ru, ORCID: 0000-0003-2202-2043.

** © Никольский, С. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Два века назад Бог послал России мыслителя, обладавшего способностью обнаруживать в настоящем и прозревать в будущем экзистенциальные смыслы человеческого бытия и поступков людей. И пока он, сжигаемый страстями и недугами, был жив и продолжал говорить, была жива и надежда, что этот преподнесенный людям дар будет принят, что на него обратят внимание и, осмыслив увиденное, задумаются. Но современники не оценили, а мало размышлявшие и увлеченные поисками пути радикального преобразования мира потомки и вовсе не обратили внимания. И расплата за непринятый дар Господа, за небрежение его предостережениями не замедлила сказаться. На русскую землю, залит ее кровью братьев, ступил «новый человек» — послушный воле диктатора, беспамятный и страшный в своей активности и равнодушной тупости ко всему, что выходило за пределы его примитивных потребностей и фантазий узкого лба. Предостережения Бога остались незамеченными. А без их осмысления и приятия человек на одной шестой мира оказался обреченным на погружение в топь. В этом — один из трагических смыслов, о котором стоит напомнить в год двухсотлетия рождения Достоевского, которое, уверен, будет с помпой отмечено современниками, к роковым предостережениям по-прежнему оставшимися глухими.

Проброшенные во времени экзистенциальные смыслы Достоевского связаны с тремя географическими местами, символизирующими опорные точки, вокруг которых вертится карусель русской жизни от последней четверти XIX столетия и далее, в XX и XXI веках. Первая — Скотопригоньевск («Братья Карамазовы»), место рождения смыслов в контексте истории отца и детей Карамазовых. Вторая — Петербург («Преступление и наказание»), столица империи с ее философией подполья и чердаков. И, наконец, третья — не поименованный, но легко узнаваемый провинциальный город, в котором соорганизовалась первая кровавая революционная «пятерка» — прообраз большевизма («Бесы»).

Читателям Достоевского очевидно, что любой герой каждого из его романов связан с определенной философской идеей или даже системой идей. Часть подобных идей имеет четко выраженную протяженность во времени и даже материализацию. Такого рода системы идей я имею в виду проброшенными во времени (темпоральными) экзистенциальными смыслами. Именно в связи с ними о Достоевском говорят как о провидце революционных российских потрясений, угадавшем, в частности, многие черты будущего лика русского большевизма — ленинско-сталинского осмысления и реализации идей К. Маркса на русской почве. Во многом

по этой причине подготовленный в 1935 году в СССР отдельный двухтомник «Бесов» света не увидел и до 1989 года роман публиковался не иначе как в составе четырех изданий собраний сочинений писателя.

Что позволяет говорить о темпоральных экзистенциальных смыслах как об отдельном исследовательском предмете? То, что оседлавшие Россию во времена Ленина–Сталина большевики во многих своих характеристиках и в поведении оказались теми же, кем были и их предки, описанные Достоевским, — русские люди дореформенной и постреформенной России Александра II, и руководствовались они теми же означенными Достоевским идеями. В этой связи мысль моей статьи в том, что открытые и описанные Достоевским глубинные темпоральные экзистенциальные смыслы составляют обстоятельства и существо мало меняющейся во времени природы русского человека, а Митя, Иван и Алеша Карамазовы, Родион Раскольников и Петр Верховенский — близкие родственники-предки большевиков — фантазеров, мечтателей, убийц.

Думаю, что при всем огромном многообразии известных исследований творчества Ф. М. Достоевского, предложенная в статье тема исследовалась не слишком часто. Поэтому задача моего текста — *выявление и анализ темпоральных экзистенциальных смыслов, сформулированных Достоевским в связи с основными героями романов «Братья Карамазовы», «Преступление и наказание» и «Бесы», которые, будучи важными характеристиками природы русского человека, обнаружались и дали себя знать через десятилетия в большевистскую эпоху.*

В заключение предупреждения я также должен обозначить причину избранной мной вольной последовательности обращения к названным романам. Как известно, первым, в 1866 году, увидел свет текст «Преступления и наказания», затем, в 1870, вышел роман «Бесы» и, наконец, в 1880 — «Братья Карамазовы». Однако с учетом темы моей статьи чаще я обращаюсь к названным произведениям в иной последовательности, которая диктуется содержанием рассматриваемых экзистенциальных смыслов.

О том, что Достоевский изображает не просто отдельную личность, но «тип человека» и как продолжение формулирует связанные с этим типом темпоральные экзистенциальные смыслы, становится ясно сразу — уже в начале романа «Братья Карамазовы», в повествовании автора о Федоре Павловиче. При этом установка на обнаружение экзистенциальных смыслов, осознанная или существовавшая подспудно, как

полагаю, не оставлялась автором во время работы над всеми тремя романами и постоянно реализовывалась посредством их основных персонажей. В дальнейшем, повторяю, эти смыслы как полученный Достоевским результат его мыслительной работы в силу того, что они были существенной частью природы русского человека, нашли свое воплощение в теории и практике большевизма. Каковы же они?

1. «Рвущаяся к свету душа» (Д15. Т. 9: 30).

Возможно, первой в качестве исходной и значимой для человека осознанной потребности и силы, равно как и в качестве темпорального экзистенциального смысла, должен быть выделен смысл-метафора рвущейся к свету души. Не нужно спрашивать, что значат «свет», «душа» или «порыв». Для той смеси разума и чувства, которая и составляет содержание исследовательского метода Достоевского таких определений не требуется¹. Здесь действует правило: либо читателем все исходящее от автора изначально принимается, и любые вопросы излишни; либо Достоевский — не ваш писатель, и лучше сразу отложить книгу в сторону.

Из пояснений автора, адресуемых Алеше, мы узнаем, что лишь избранная им дорога «разом и всецело» представила ему желаемый «идеал исхода рвавшейся из мрака к свету души его», что требовало «немедленного участия» и «скорого подвига», притом «с непременным желанием хотя бы всем пожертвовать для этого подвига, даже жизнью» (там же). К несчастью, расширяя эту характеристику на русское юношество вообще, автор замечает, что не понимают эти юноши,

что жертва жизнью есть, может быть, самая легчайшая изо всех жертв во множестве таких случаев и что пожертвовать, например, из своей кипучей юностью жизни пять-шесть лет на трудное, тяжелое учение, на науку, хотя бы для того только, чтобы удесятерить в себе силы для служения той же правде и тому же подвигу, который излюбил и который предложил себе совершить, — такая жертва сплошь да рядом для многих из них почти совсем не по силам (там же).

Задумаемся о прочитанном.

Практический смысл сделанного замечания подвигает к вопросу: что следует из того, что, положим, «жертва жизнью» будет осмыслена как легчайшая, и почему юноше надлежало бы предпочесть более тяжелую

¹Возможно, именно это и имел в виду С. Франк, когда говорил о «сочувственном постижении» как о методе работы автора в художественной философии и исследователя с художественной философией. См.: (Франк, 1996: 163).

жертву в пять-шесть лет? И, более того: почему смерть для русского юноши предпочтительна, а отложенное исполнение задачи как тяжелое учение ему не по силам?

Эти обращенные к глубинному содержанию природы русского человека вопросы, к сожалению, не получают ответа Достоевского. Впрочем, опять же, как и в случае с определением «души», ясно, что нужен выбор: либо невопрошающее приятие, либо книгу в сторону. Довольно и авторской констатации: русский юноша предпочитает жертвовать жизнью и к этому готов. Но вот чьей: своей или не только своей, но и любой — вопрос следующий. И он, к ужасу морального сознания, оказывается для этих юношей с рвущейся душой, как показывает Достоевский, подчас непринципиален: ради высокой цели — готов жертвовать любой жизнью!

Конечно, сам Алеша идет в мир не жертвовать чужими жизнями, а спасти братьев и отца. Иван же не предпринимает действий, а только мучится идеей: допустимо ли, чтобы «один гад съел другую гадину»². Но уже Раскольников ставит под вопрос абсолютное право на собственную жизнь не для всякого человека (и, конечно, давая ответ отрицательный, *свое* право на чужую жизнь реализует). Тем более, в этом ответе — уже без колебаний, моральных переживаний и психологических мучений — решителен Петр Верховенский. Оказывается, что, начиная с безоглядного «права» распоряжения своей жизнью ради «света», это право, как салазки с ледяной горки (образ Достоевского), несется к «праву» распоряжения любой жизнью вообще. И это сквозная мысль всех трех романов.

Приведенная дилемма о своей-чужой жизни — не выдумка Достоевского. Логика здесь неумолимая, реальная и в истории России реализованная. Ведь народническая организация «Земля и воля», начав с неудачной мирной агитации «хожденцев» в гущу темного народа³, вскорости перешла к идее личной жертвы и, соответственно, к абсолютному праву отнимать жизни других — к последовательному и систематическому террору, что в подцензурное советское время было максимально отрицательно определено блестящим романом Ю. В. Трифонова как всего лишь «нетерпение» (Трифонов, 1974).

²То, что Иван не до конца сложившийся психологический тип, следует из замысла самого автора. Достоевский пишет о нем следующее: «...много надеясь, но не зная на что, многого, слишком многого ожидая от жизни, но ничего не умея сам определить ни в ожиданиях, ни даже в желаниях своих» (Д15. Т. 9: 298).

³Нельзя не сослаться на заключительный в шеститомной серии роман «Новь» (Турганев, 1982).

Но обнаруженный в природе русского человека темпоральный экзистенциальный смысл «рвущейся к свету души» впоследствии начинает собственную жизнь и в большевистских воплощениях становится главной идейной основой и практическим лозунгом марксизма на русской почве⁴.

Конечно, смысл-метафора по большому счету не несла в себе рационального содержания. На оно и не было нужно. Ведь речь идет об одной из экзистенциальных основ, кои в рационализации не нуждаются, поскольку она им, будучи навязана, только вредит. Все — от первых бессудных расстрелов (сразу после Октября, задолго до объявления «красного террора») и поставленной Лениным после роспуска небольшевистских советов и образования вместо них Комитетов деревенской бедноты задачи внести революционную борьбу в деревню⁵, дабы революция на забуксовала на своем буржуазном этапе, — до сталинских политических процессов, массовых репрессий и конвейера ГУЛАГа — было воплощением идеи-смысла-метафоры «рвущейся к свету души» и имело оправдание ей.

Но где же обоснование экзистенциального смысла «рвущейся к свету души»? Ведь на чем-то, кроме эмоции, он должен основываться? И таковое, — с фанатизмом, как отмечает Разумихин, — формулирует Родион Раскольников — «кровь по совести».

2. «...Но что действительно оригинально во всем этом, — и действительно принадлежит одному тебе, к моему ужасу, — это то, что все-таки кровь по совести разрешаешь, и, извини меня, с таким фанатизмом даже... В этом, стало быть, и главная мысль твоей статьи заключается. Ведь это разрешение крови по совести, это... это, по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное...» (Д15. Т. 5: 249)

⁴Впрочем, уже в монологах Дмитрия Карамазова начинает сквозить идея будущего воплощения экзистенциальных смыслов: вспомним, с каким ужасом он время от времени повторяет зловещее для него слово «реализм». В нем — предчувствуемое страшное будущее, грозящее скоро сделаться действительностью.

⁵«Образование в деревне комитетов бедноты было поворотным пунктом и показало, что рабочий класс городов, объединившийся в Октябре со всем крестьянством для того, чтобы разбить главного врага свободной, трудящейся и социалистической России, чтобы разбить помещиков, — от этой задачи пошел вперед, к гораздо более трудной и исторически более высокой и действительно социалистической задаче — и в деревню внести сознательную социалистическую борьбу, и в деревне пробудить сознание» (выделено мной — С. Н.) (Ленин, 1974: 354).

Для самого Раскольниковва рационализация идеи «крови по совести» необходима была в прямом смысле жизненно. Сошлось так, что без ответа на нее в качестве практического действия его самосознание («тварь дрожащая или право имею») было в тупике, из которого был только один выход — в личную смерть. Столь же важной реализация этой идеи была и для большевиков, ведь в сравнении с эмоцией «души и света» «кровь по совести» была уже тем, что можно было включить в ткань идеологии. И большевики в качестве не прямых, но все же наследников народоутопцев-террористов этим в полной мере воспользовались. Более того, изначально они осознавали гигантские масштабы практической реализации идеи и искали ей оправдания, в том числе и критикой иных философских позиций. При этом опорой избирались некие абсолютно доминантные «классовые пролетарские корни». Согласно им — рассуждал, например, один из видных теоретиков большевизма, соратник Н. И. Бухарина по нескольким трудам Е. А. Преображенский — отдельный член класса должен смотреть на себя как на орудие борьбы всего рабочего класса в целом. Конечно, это противоречит позиции «хваленного теоретика» буржуазии И. Канта, согласно которой никогда нельзя видеть в другом средство достижения цели, но всегда нужно видеть только цель. Но

можно себе представить, — иронизирует большевик, — как далеко ушел бы пролетариат в своей борьбе, если б руководствовался этим, а не совсем противоположным требованием в своих классовых интересах. Пролетариат в борьбе за власть жесток и беспощаден. Он не только не щадит своих врагов, но не щадит, где это нужно для дела, и лучших представителей своего класса... На севере Сибири, бывает, что громадное стадо оленей переходит широкую реку. Перейти на тот берег необходимо для спасения от голода всего стада. Но река глубока, и мост наводит социальный инстинкт стада трупам передовых (Преображенский, 1923: 72–73).

Еще более предметно по поводу широко толкуемой «крови по совести» высказывался Ленин уже в начале января 1918 года, когда требовал от любой мифической, но страстно желаемой им «коммуны» — фабрики, деревни, потребительского общества — жесткого учета и контроля за трудом и распределением продуктов в соответствии с правилами и законами социализма, согласно принципу «кто не работает, тот пусть не ест». Формы и способы такого учета, полагал он, могут быть разнообразны.

Разнообразие здесь есть ручательство жизненности, порука успеха в достижении общей единой цели: очистки земли российской от всяких вредных насекомых, от блох — жуликов, от клопов — богатых и прочее и прочее. В одном месте посадят в тюрьму десяток богачей, дюжину жуликов, полдюжины рабочих, отлынивающих от работы (так же хулигански, как отлынивают от работы многие наборщики в Питере, особенно в партийных типографиях). В другом — поставят их чистить сортиры. В третьем — снабдят их, по отбытии карцера, желтыми билетами, чтобы весь народ до их исправления, надзирал за ними, как за вредными людьми. В четвертом — *расстреляют на месте одного из десяти*, (выделено мной — С. Н.) виновных в тунеядстве. В пятом — придумают комбинации разных средств... (Ленин, 1974: 204)

В целом реализация смысла «крови по совести» не только в узком, но и в разнообразном и широком его толковании стоила стране следующих колоссальных человеческих потерь. В результате отчасти объективного, отчасти искусственно созданного большевиками голода 1921–1923, 1932–1933 и 1946–1947 годов погибло от 11 до 12 миллионов человек. Коллективизация с политикой раскулачивания привела только к выселению порядка миллиона семей. Даже считая по нижнему пределу — пяти–шести членам семьи, — это дает цифру в пять–шесть миллионов. Сколько из них было уничтожено и погибло от голода и болезней, точным подсчетам не подлежит.

26 марта 1953 года Берия подает в Президиум ЦК КПСС докладную записку с проектом Указа об амнистии. В записке указано, что

из 2.526.402 заключенных ГУЛАГа лишь 221.435 человек («шпионы, диверсанты, террористы, троцкисты, эсеры, националисты и др.») являются особо опасными государственными преступниками (Чупринин, 2020: 25).

Принимая во внимание, что цифра два с половиной миллиона была достаточно постоянной, можно примерно представить, сколько жертв «крови по совести» ежегодно содержалось и гибло в тюрьмах и лагерях.

1 февраля 1954 года Генеральный прокурор СССР Р. А. Руденко, министр внутренних дел СССР С. Н. Круглов и министр юстиции СССР К. П. Горшенин направляют первому секретарю ЦК КПСС Н. С. Хрущеву «совершенно секретную» докладную записку, в которой говорилось:

По имеющимся в МВД СССР данным, за период с 1921 года по настоящее время за контрреволюционные преступления было осуждено Коллегией ОГПУ, тройками НКВД, Особым Совещанием, Военной Коллегией, судами и военными трибуналами 3.777.380 человек, в том числе: к высшей мере наказания — 642 980 человек, к содержанию в лагерях и тюрьмах на срок от 25 лет

и ниже — 2.369.220 человек, в ссылку и высылку — 765.180 человек. Из общего количества арестованных, ориентировочно, осуждено: 2.900.000 человек — Коллегией ОГПУ, тройками НКВД и Особым Совещанием; 877.000 человек — судами, военными трибуналами, Спецколлегией и Военной Коллегией (Чупринин, 2020: 70).

Не менее значимо для понимания природы описываемого Достоевским типа русского человека посредством экзистенциальных смыслов и их последующей большевистской трансформации оказывается и явление так называемого старчества.

3. «Берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю» (Д15. Т. 9: 32).

Конечно, сюжет старчества подан прежде всего в рассуждениях автора об Алеше Карамазове и старце Зосиме. Однако в целом значение этого явления в России и, что особенно важно, тот факт, что его «стали высоко уважать в народе», состояло в том, что некое достойное своей праведной православной жизнью и высокочтимое духовное лицо получает *полное, всеобъемлющее и неустранимое право* над волей и самой жизнью другого человека⁶. В нем «признается вечная исповедь всех подвижающихся старцу и неразрушимая связь между связавшим и связанным» (там же)⁷. Правда, отмечает Достоевский, что

это испытанное и уже тысячелетнее орудие для нравственного перерождения человека от рабства к свободе и к нравственному совершенствованию может обратиться в обоюдоострое орудие, так что иного, пожалуй, приведет вместо смирения и окончательного самообладания, напротив, к самой сатанинской гордости, то есть к цепям, а не к свободе (там же: 33).

Но на это, учитывая мощный идеологический потенциал явления, ни во времена Достоевского, ни тем более при большевиках внимания не обращалось.

К тому же для бытования этого смысла имелось и еще одно серьезное основание. Читаем в романе (там же: 35):

⁶ Достоевский даже приводит историю о не подлежащем захоронению гробе с телом послушника, нарушившего связь со своим старцем. Гроб исторгался из церкви до тех пор, пока не явился старец и не снял ослушание.

⁷ Нельзя не отметить в этом случае отчетливую разоблачительную роль языка: связавший и связанный. Что может быть истолковано не просто как привязанный, но и как в прямом смысле связанный, почти что спеленутый, лишенный малейшего самостоятельного движения.

Для смиренной души русского простолюдина, измученной трудом и горем, а главное, всегдашней несправедливостью и всегдашним грехом, как своим, так и мировым, нет сильнее потребности и утешения, как обрести святыню или святого, пасть пред ним и поклониться ему: «Если у нас грех, неправда и искушение, то всё равно есть на земле там-то, где-то святой и высший; у того зато правда, тот зато знает правду; значит, не умирает она на земле, а, стало быть, когда-нибудь и к нам перейдет и воцарится по всей земле, как обещано.»

Не просто *переложить* на другого свою нужду и страдание, но и удовлетвориться тем, что кто-то, где-то вместо тебя эту нужду *преодолеет*, а к тебе *«перейдет»* результат этого преодоления, которым ты *воспользуешься*, — это не только *не зазорно и не стыдно* для твоего бездействия или твоей немочи, но даже благо.

Своего рода властную реализацию идеи старчества являет образ Великого инквизитора из известной легенды в «Братьях Карамазовых». Он берет на себя, несет крест за других, и это вовсе не насилие; паства счастлива отдать ношу взамен своей свободы. Это о природе человека.

Кроме того, рядом со старцем Зосимой Достоевский создает фигуру отца Ферапонта, хотя и противника старчества, но тоже «великого постника и молчальника», чьи претензии на господство над другими не менее очевидны. И этот «хозяин человеческих душ» в изображении Достоевского — фактический деспот. Впрочем, недалеко от феномена старчества и других «великих монахов» стоят и образы «блаженных». Такого — Семена Яковлевича — мы встречаем в «Бесах». Фигура эта малопочтенная, если не сказать карикатурная, фигура маленького деспота, который также претендует на овладение волей других, пусть и кратковременное, а не тотальное и вечное.

Тема морального господства — одна из центральных в «Бесах», хотя и с сугубо светскими, прежде всего политическими основаниями (в контексте ненавистного Достоевскому европейского либерализма), — раскрывается в отношениях Варвары Петровны, генеральши Ставрогиной, и Степана Трофимовича, равно как и в отношениях с другими ее домочадцам, в поведении Петра Верховенского в связи с «нашими», в характере и поступках Николая Ставрогина. Здесь тоже «старчество», хотя и не религиозное, а гражданское, в особенности у Петра Степановича в его отношениях с «нашими».

На идее самовластья личной воли и, конечно, господства над волей, да и самой жизнью других людей по причине, что они «обыкновенные», строится и характер Родиона Раскольникова. Главное в нем —

это, конечно, не только его переживание обнаружить себя «тварью дрожащей», а не личностью, «право имеющей», но нежелание принять за высшую над собой волю Христа. На протяжении всего повествования очевидно, что Раскольников, как и Иван Карамазов, не принимающий мира, Богом сотворенного, борется против передачи своей воли в руки Другого, пусть и сына Божьего. Однако финал романа — наконец-то достигшее цели влияние Сони, чтение Раскольниковым «Евангелия» и, как следствие, принятие его, обновленного, другими каторжниками — обозначает довлеющую авторскую позицию: отдать душу и волю — благо. Но только в руки Христа.

В этом же — христиански «пострадать» за прежнюю несправедливую жизнь — находит для себя справедливость и несправедливо осужденный Дмитрий Карамазов. И в целом в поручении своей души и воли другому, что, как было отмечено, с удовольствием принимается русским народом, Достоевский видит спасение и высшую гармонию. Но не слишком крепко русский народ держался именно за гармонию христианства. Оказалось, что поставить на место упраздненного Христа большевистскую волю, коммунистическую власть, хотя и через большую кровь, но все же можно. Философская идея прихода антихриста реализовалась на практике.

На экзистенциальном смысле брать «вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю» было выстроено все здание коммунистической идеологии и партийной организации. Программы большевиков, их принцип демократического централизма с его фиктивной коллективностью и реальной диктатурой сначала партийной верхушки, а потом и во все одного человека — не что иное, как насильственное принятие любой воли в «свою волю и свою душу». Комментируя большевистские программы 1903 и 1918 годов, британский историк Э. Карр, известный своим исследованием «История Советской России», отмечал: важным положением было

приобретение партий, в сущности, политической монополии на всей территории страны. Никакая политическая теория не отрицает права политической партии устанавливать для своих членов жесткие рамки, будь то поведения или убеждений, и исключать тех, кто не подчиняется (Карр, Вольская и др., 1990: 158).

Именно «рамки убеждений», для своего господства устанавливаемые диктатором, и были большевистской формой зафиксированного

Достоевским темпорального экзистенциального смысла о приятии любой человеческой души и воли в душу и волю, для этого специально определенную.

Следующий — далеко идущий во времени и важный по своим политическим последствиям темпоральный экзистенциальный смысл о неизбежности божьего прощения любого, даже великого, греха.

4. «И совершить не может совсем такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную божью любовь» (Д15. Т. 9: 59).

К этому смыслу имеется уточнение: на божье прощение и любовь в первую очередь и преимущественно могут рассчитывать не просто согрешившие, но грешники великие, ибо им тяжелее всего от грехов очиститься и без помощи Господа (первоочередной) им не обойтись. По этой логике в «очереди» на прощение в первых рядах должны оказаться убийцы Раскольников, Смердяков и Петр Верховенский. Несколько подождать придется Федору Павловичу, Ивану Карамазову и Мармеладову. А уж Митя Карамазов с грехом — ранением слуги Григория — в последних рядах. Но все (*все!*), включая генерала, затравившего ребенка собаками, прощены будут, и невольный крик Алеши «расстрелять!» — ошибка чувствительного сердца, незрелого ума. Придет Христос, всех простит, наделит свободой, и упразднится порядок Великого инквизитора. Верую, потому что абсурд!⁸

Но если не в позитивном смысле — нет такого греха, который бы прощен не был, — то в каком же ином смысле формулирует этот экзистенциальный смысл Достоевский? Возможный ответ, если допустить пророческий и в то же время рациональный дар Федора Михайловича, что, на мой взгляд, маловероятно, может быть таким: провидел он российскую страсть к возмездному бунту, неизбежную гражданскую войну всех против всех и от нее — хотя бы и абсурдом — предостерегал. Не вышло. Отчасти и потому, что *связаны между собой экзистенциальные смыслы, целостны и глубоко имплантированы в природу русского человека*. И если силен смысл «рвущаяся к свету душа» в совокупности с «берущий вашу душу, вашу волю в свою душу и в свою волю», то логичен, истинен и не отменим от первых двух также третий смысл:

⁸Обозначенным, но не отвеченным в романе остался бунт Ивана Карамазова: «Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: „Прав ты, господи“, то уж, конечно, настанет венец познания и всё объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять. И пока я на земле, я спешу взять свои меры» (Д15. Т. 9: 275).

«и совершить не может совсем такого греха великого человек, который бы истощил бесконечную божью любовь».

Пришедший на смену упраздненной религии коммунизм претендовал быть, как отмечал Н. А. Бердяев, религией новой. Коммунизм «сам хочет быть религией, идущей на смену христианству, он претендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни» (Бердяев, 1955: 129). И далее, конкретизируя (там же: 131):

Для Ленина проблема религии есть почти исключительно проблема революционной борьбы и ее постановка приспособлена для нужд этой борьбы.

В этом контексте партия коммунистов, как вид нового божества, берет на себя право и способность Господа прощать любой, самый великий грех, если только он служит ее делу, ее задачам, отвечает провозглашаемым ею идеалам. И здесь само собой открывается огромное поле для демагогических интерпретаций: кого, за что, в какой мере и за какие грехи прощать или не прощать. А поскольку в массе вопросы эти решались на уровне низового партийца со свойственными ему убогим уровнем знаний, культуры и отсутствием милосердия, что в целом имело революционным сознанием, то и интерпретации и решения были кровавы, безграничны и грубы.

Однако после того, как приведены рассуждения о темпоральных экзистенциальных смыслах, теперь, когда основные из них обозначены и о них дано представление, следует озаботиться вопросом о людях, посредством которых они реализовывались.

5. «...Может быть, на сто верст кругом не было ни одного человека, начиная с него первого, хоть бы с виду только похожего на будущего члена „всемирно-общечеловеческой социальной республики и гармонии“» (Д15. Т. 7: 52).

Это резюме разговора Николая Ставрогина с Липутиным («Бесы»), о котором Достоевский говорит как о невзрачной и чуть ли не подленькой фигурке губернского чиновнически,

ревнивца и семейного грубого деспота, скряги и процентчика, запиравшего остатки от обеда и огарки на ключ, и в то же время яростного сектатора бог знает какой будущей «социальной гармонии», упивавшегося по ночам восторгами пред фантастическими картинами будущей фаланстеры, в ближайшее осуществление которой в России и в нашей губернии он верил как в свое собственное существование (там же).

«Бог знает как эти люди делаются!» — размышляет о нем Ставрогин, а вслед за ним и Достоевский, не оставивший нам ответа на этот риторический вопрос, разве что своим обширными рассуждениями о «подпольном человеке» (Никольский, 2011).

Однако то, что «на сто верст кругом» во времена Достоевского не было культурного, сколько-нибудь рационально мыслящего и в то же время революционно настроенного русского, но кои (революционно настроенные «сектаторы», хотя и далекие от рационального мышления) массой возникли в течение рокового 1917 года, ставит вопрос не только об умелой подстрекательской деятельности большевиков, но и о предуготовленности к революционному хаосу русского человека, обладающего природой, выпестованной предшествующей историей. Именно предуготовленность следует поставить в центр понимания природы революционного хаоса, чего до сих пор почти не делалось, и в этой связи в первую очередь обратиться к русской классической литературе. В философствующей русской классике последней трети XIX столетия вопрос о природе человека сделался едва ли не центральным. Так, трезво смотревшие на народ Николай Лесков, Антон Чехов, Максим Горький, а в XX веке Иван Бунин, Михаил Шолохов, Андрей Платонов и многие другие отмечали в нем много чего не только культурно неразвитого, но и вовсе дикого. Вспомним сетования Лескова о рабской покорности крестьян перед начальством, пусть самым мелким; об отмеченной Чеховым звероподобной жизни крестьян; о наблюдаемой Горьким перманентной неспособности к сколько-нибудь согласованной жизни обывателей небольших городков. При этом, возможно, именно Горький пошел дальше всех понимателей русской природы, выпустив по окончании гражданской войны брошюру «О русском крестьянстве». Атмосфера бесправия, — отмечает автор, — в которой столетиями жил русский народ, приучила его к мысли о законности бесправия и о праве, «зоологической естественности» анархизма. В этой естественности наиболее полно проявляет себя жестокость.

Я думаю, что русскому народу исключительно — так же исключительно, как англичанину чувство юмора — свойственно чувство особенной жестокости, хладнокровной и как бы испытывающей пределы человеческого терпения к боли, как бы изучающей цепкость, стойкость жизни (Горький, 1922: 17).

И далее (там же: 41):

...я просто хочу сказать то, что хорошо знаю и что — в мягкой форме — можно выразить словами печальной, но — истинной правды: какими бы идеями

ни руководились люди, — в своей практической деятельности они все еще остаются зверями. И часто — бешеными.

И как дикари, нацеливаемые на новые для них задачи, могли обойтись без смыслов-метафор, тем более, что они не были придуманы, а содержались в их исторически сложившейся природе? Идеи большевизма пали на благодатную почву, и в другой стране, на другой почве они не дали бы всходов, что история и показала⁹.

Далекие от рационального постижения реальности воспринявшие большевизм люди были склонны к чувственно-мифическому его постижению и, значит, были и есть легко управляемы¹⁰. И именно эту особенность русского сознания отлично поняли и ей воспользовались коммунисты. Но это также предвидел и Достоевский, когда размышлял о появлении в русской ледяной пустыне последователей «лихих людей». Он отмечал (Д15. Т. 7: 75):

Их пленяет не реализм, а чувствительная, идеальная сторона социализма, так сказать, религиозный оттенок его, поэзия его... с чужого голоса, разумеется.

⁹Впрочем, нельзя, говоря о Достоевском, ограничиться мнением его духовных оппонентов. Следует привести и его веру, выраженную словами старца Зосимы: «Россию спасет господь, как спасал уже много раз. Из народа спасение выйдет, из веры и смирения его. Отцы и учителя, берегите веру народа, и не мечта сие: поражало меня всю жизнь в великом народе нашем его достоинство благолепное и истинное, сам видел, сам свидетельствовать могу, видел и удивлялся, видел, несмотря даже на смрад грехов и нищий вид народа нашего. Не раболепен он, и это после рабства двух веков. Свободен видом и обращением, но безо всякой обиды. И не мстителен, и не завистлив. „Ты знатен, ты богат, ты умен и талантлив — и пусть, благослови тебя бог. Чту тебя, но знаю, что и я человек. Тем, что без зависти чту тебя, тем-то и достоинство мое являю пред тобой человеческое“. Воистину, если не говорят сего (ибо не умеют еще сказать сего), то так *поступают*, сам видел, сам испытывал, и верите ли: чем беднее и ниже человек наш русский, тем и более в нем сей благолепной правды заметно, ибо богатые из них кулаки и мироеды во множестве уже развращены, и много, много тут от нерадения и несмотрения нашего вышло! Но спасет бог людей своих, ибо велика Россия смирением своим. Мечтаю видеть и как бы уже вижу ясно наше грядущее: ибо будет так, что даже самый развращенный богач наш кончит тем, что устыдится богатства своего пред бедным, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему с радостью, и лаской ответит на благолепный стыд его. Верьте, что кончится сим: на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство, и сие поймут лишь у нас. Были бы братья, будет и братство, а раньше братства никогда не разделятся. Образ Христов храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру... Буди, буди!» (Д15. Т. 9: 354–355)

¹⁰ «...Завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгребать к твоему костру угли, знаешь ты это?» (там же: 281)

Но на чем же основывается это сознаваемое следование (именно так!), как был уверен Достоевский, чужим образцам? На кажущейся очевидности и простоте «принципа всеобщего разрушения для добрых окончательных целей» (Д15. Т. 7: 92), на задавленной долгим рабством, но до конца все же не уничтоженной «гордости нашей», на «потребности риска», на «вызове судьбе», «вызове в беспредельность» (Д15. Т. 9: 176).

Впрочем, все перечисленные героические проявления человеческой природы имели не только редко встречаемый у обычных людей, но и кратковременный характер. В массе своей люди были покладисты и терпеливы.

б. «Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! ...Он слаб и подл. Что в том, что он теперь повсеместно бунтует против нашей власти и гордится, что он бунтует? ...Но догадаются наконец глупые дети, что хоть они и бунтовщики, но бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие» (там же: 288–289). И далее (там же: 291): «Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке».

Такова и была история большевизма в России и СССР, начавшаяся при Ленине и бурно продолжившаяся после его смерти. И по мере того, как в стране устанавливалась диктатура Сталина и создавалась система коммунистического тоталитаризма, то, что советские люди в массе своей становились похожими на «жалких детей», сомнению не подлежит. В конце концов это нашло свое материальное выражение в феномене сложившегося «советского человека».

Так, в известном исследовании Н. Н. Козловой приводятся яркие примеры таких «взрослых детей». Автор живописует созданные советской властью человеческие типы. Вот Василий Иванович и Иван Иванович, основные особенности которых — видеть, сознавать и сообщать другим исключительно то, что велит партия, колеблясь вместе с ее «линией». Это мелкие идеологические начальники, жизненным путеводителем для которых является постоянный страх неверно понять указание, допустить ошибку в толковании. В домашнем архиве одного из них имеется текст напутственной речи выпускникам университета

марксизма-ленинизма «Чему учит сталинский Краткий курс истории ВКП(б)». В нем говорится (Козлова, 1996: 115):

Товарищи! Вы заканчиваете изучение великой Сталинской энциклопедии основных знаний в области марксизма-ленинизма, краткого курса истории ВКП(б). Ни одна книга в истории марксизма не имела столь широкого распространения. Достаточно сказать, что в наше время на всех языках народов мира издано было около 40 млн. экземпляров «Истории ВКП(б)».

Однако это не препятствует ему после XX съезда сменить ориентиры и постоянно к своим речам добавлять «как сказал товарищ Хрущев», а заодно и ниспровергать Сталина за «культ личности».

Третий герой — более самостоятельный советский тип. Владимир Ильич тоже из крестьян, исправно служивший на разных мелких «ответственных» должностях. Выйдя на пенсию, работает вахтером, чтобы «быть с людьми». Он по-прежнему соблюдает кодекс официальных правил: к праздникам выпускает стенгазету и «Информационный бюллетень», сочиняет сообразительности и правила внутреннего распорядка, готовит профконференции и отчеты месткома, оформляет протоколы собраний, поздравляет сослуживцев в дни рождения открытками. В итоге бригада, состоящая, по его свидетельству, из бездельных стариков, пьяниц и воров, получает призы и премии, а сам организатор премируется путевкой в Дом отдыха «Тихий уголок».

Еще один герой Козловой — тоже «низовой» человек, но из «нижних средних слоев» власти. Николай Андреевич известен тем, что во время блокады Ленинграда вел свой «блокадный дневник». Окончив с отличием Московскую Высшую партийную школу в 1940 году, он назначается секретарем РК ВКП(б) в Выборге, который после окончания финской войны был включен в состав Карело-Финской ССР. Отходя вместе с отступающими войсками, он вначале не находит работы и в качестве иждивенца получает карточку, по которой можно прожить в месяц лишь 10 дней. К тому же заболевает дизентерией. Он ест оладьи из дуранды на кокосовом масле, кисель из какао, пьет рюмку пайкового вина с одной конфетой. В дневнике записывает: «рассказывают, что некоторые уже кошек употребляют».

Однако ситуация резко меняется, когда Николая Андреевича зачисляют на работу в Смольный инструктором горкома партии Ленинграда. В его «блокадном дневнике» появляется запись (там же: 261):

С питанием теперь особой нужды не чувствую. Утром завтрак — макароны, или лапша, или каша с маслом и два стакана сладкого чая. Днем обед —

первое щи или суп, второе мясное каждый день. Вчера, например, я скушал на первое зеленые щи со сметаной, второе котлету с вермишелью, а сегодня на первое суп с вермишелью, на второе свинина с тушеной капустой. Вечером для тех, кто работает, бесплатно бутерброд с сыром, белая булочка и пара стаканов сладкого чая.

Герой далее с удовольствием рассказывает о времяпрепровождении в доме отдыха для партийного актива Ленинградской организации, который в былые времена, как он пишет, «с целью охоты» посещал сам Сергей Миронович Киров. Партийный работник опять же подробно живописует обычные для отдыхающих блюда: мясные и рыбные деликатесы, вина и фрукты. И завершает (Козлова, 1996: 266):

Война почти не чувствуется. О ней напоминает лишь далекое громохание орудий, хотя от фронта всего несколько десятков километров. Да. Такой отдых, в условиях фронта, длительной блокады города, возможен лишь у большевиков, лишь при Советской власти.

По словам Великого инквизитора, это слабые и подлые дети? Если не упоминать Христа, то характеристики вряд ли точные. От миллионов таких (а число членов партии, комсомольцев, профсоюзных работников и прочих «сочувствующих» во второй половине 30-х годов доходило до двадцати миллионов) зависела жизнь остальных ста тридцати миллионов жителей страны. Но именно на «передовом отряде» держался сталинский строй, и согласовывал он свои действия с обнаруженными Достоевским экзистенциальными смыслами.

Как уже было отмечено, темпоральные экзистенциальные смыслы согласовывались между собой. Но еще более важным в их будущем коммунистическом бытии стало их превращение в целостную, единственно верную систему знаний и убеждений.

7. «Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но, чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе. Вот эта потребность общности преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков. ...Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет» (Д15. Т. 9: 286–287).

Первой задачей большевистской власти было сыскать то, пред чем жители страны преклонились бы и «непреренно все вместе». И ее решение слагалось из двух частей: во-первых, реальной и очевидной и, во-вторых, сконструированной и мифической. Реальной и очевидной была феодально-раннекапиталистическая природа царского самодержавия, чьи естественные пороки переходной формы были усугублены рядом грубых внешне- и внутривполитических просчетов николаевской власти. И очевидная идея реинкарнации изжившего и дискредитировавшего себя самодержавия давала более чем достаточные основания для критики и формулирования необходимости задачи его разрушения. В этом разрушении была исторически едина и сильна вся противостоящая царизму оппозиция — от крайне правых до крайне левых. Однако она не только не имела опыта какого-либо совместного позитивного действия, но даже не признавала его необходимость.

К этому состоянию — невозможности для защитников самодержавия осознания необходимости его преодоления — добавилась и исторически бесперспективная позиция разных сил в рамках «белого движения». Ничего, кроме реставрации старых порядков, его лидеры предложить не могли, а если у них и были отдельные нюансы в пределах этой общей реконструктивной позиции, то противостоящие им «красные» массы способностей разобраться в тонкостях различий их позиций не имели, да и в условиях гражданской войны любые нюансы мало что значили.

Таким образом, «преклониться все вместе» массы, как объект воздействия новой власти большевиков, были готовы прежде всего в общем намерении не возвращаться в прошлое. Но вот то, что касается современности и тем более представлений о желаемом будущем, требовало специальных масштабных властных усилий. В чем они заключались?

Во-первых, условно со времени утверждения Сталина Генеральным секретарем партии (в апреле 1923 года) нужно было создать новый образ власти, перед которой предстояло преклониться. А это требовало прежде всего переписать недавнюю историю страны. Сделать это при жизни ее реальных участников, в том числе и не уступающих Сталину по рангу, было нельзя. Для решения задачи замены форм партийной демократии партийной диктатурой в течение 20-х и первой половины 30-х годов в стране были организованы не только партийные «чистки», но и специальные показательные процессы, касавшиеся многих областей жизни и личностей самого высокого уровня. Вместе с «негодными кадрами» из партийной жизни, а во многих случаях и из жизни вообще, устраняли всех, чья память и сознание были противны

новому толкованию современности, включая недавние предоктябрьские и послеоктябрьские годы. От этого времени и до конца сталинизма в своей крайней форме политика «преклониться всем вместе» сделалась главным императивом всех политических усилий.

Во-вторых, политика «преклониться всем вместе» осуществлялась посредством создания образа фантастического «светлого завтра». Такого рода работа велась по всем политико-идеологическим направлениям — от низовых политинформаций до Конституции 1936 года, самой демократической и гуманной из всех в то время существовавших в мире.

Две составные части конструируемого сознания с целью создания образа «светлого завтра» обеспечивали успех коллективного преклонения. Это были пророчески разгаданные и исследованные, в частности Андреем Платоновым, способности человеческого сознания: фантазия и фанатизм. Обе работали как в сфере переформатирования памяти и толкования современности, так и в сфере созидания представлений о завтрашнем дне (см. Неретина, Никольский и Порус, 2019). Успешность их работы обеспечивалась не только выработанным столетиями доминантным состоянием покорности российского населения, но и состоянием страха, постоянно культивируемым тоталитарным режимом. Что же до «уверования в него и преклонения перед ним», то эти человеческие свойства успешно и в полной мере обеспечивались, по слову Великого инквизитора, «единственными силами на земле»: чудом, тайной и авторитетом. То, как идеология и пропаганда создавали то, что очень поверхностно было поименовано «культом личности Сталина», огромная по своему содержанию и существенному разнообразию исследовательская тема. Здесь же будет довольно лишь указать на нее.

Завершая рассмотрение темы темпоральных экзистенциальных смыслов в связи с героями Ф. М. Достоевского, отмечу следующее. Выделенные в тексте семь смыслов прежде всего являются органическими частями самих произведений. Без их формулирования герои романов имели бы не столь глубокие, философски значимые характеры. Выделяя и раскрывая их содержание, Достоевский, несомненно, отчетливо сознавал, что тем самым дает представление о природе русского человека, существенно отличной от природы людей иных культур, в том числе и прежде всего критикуемой им природе европейцев, не говоря

уже о природе шовинистически третируемых им «жидов и полячишек». В этой природе автор романов усматривал возможность божеского предназначения русских «сказать свое слово миру», вывести мир из трясины лжи, меркантилизма и потребительства, что ассоциировалось им с либерализмом, идеологией которого все сильнее оболъщается Европа и на чем пытается созидать себя Америка. Митя Карамазов срывается на голос (Д15. Т. 9: 155):

Я эту Америку, черт ее дери, уже теперь ненавижу. Пусть Груша будет со мной, но посмотри на нее: ну американка ль она? Она русская, вся до косточки русская, она по матери родной земле затоскует, и я буду видеть каждый час, что это она для меня тоскует, для меня такой крест взяла, а *чем* она виновата? А я-то разве вынесу тамошних смердов, хоть они, может быть, все до одного лучше меня? Ненавижу я эту Америку уж теперь! И хоть будь они там все до единого машинисты необъятные какие али что — черт с ними, не мои они люди, не моей души! Россию люблю, Алексей, русского бога люблю, хоть я сам и подлец! Да я там издохну!

Вряд ли эти слова не мог бы произнести сам Достоевский.

Но экзистенциальные смыслы, как открывает нам история, темпоральны, то есть они перебрасываются во времени, обретая новую жизнь в большевистскую эпоху. Отчего они начинают давать о себе знать именно в это время? Вероятно, потому, что в это время страна в очередной раз начинает искать божеское предназначение в мире, сознавать глубинный смысл своего бытия и, более того, безоглядно практически преобразует себя по образу и подобию некоей схемы, в которой даже ее творцы толком не разобрались. Путеводным маяком здесь выступает лишь авторитет Ленина: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно» (Ленин, 1973: 43).

Однако в применении марксизма на русской почве было больше авантюрного действия, основанного на фантазии и фанатизме преобразователей-большевиков, чем даже простого здравого смысла, и еще менее — следования реальному марксизму. Броситься в русскую пучину переустройства могли только люди, в самом деле иррационально уверовавшие, что это именно то, чего жаждет их «рвущаяся к свету душа» и что обеспечивается остальными присущими их природе качествами и смыслами, открытыми Достоевским.

Осознанны ли эти присущие природе русского человека экзистенциальные смыслы? Перестал ли он им слепо, как прежде, доверять? Однозначный ответ на эти вопросы вряд ли возможен.

СОКРАЩЕНИЯ

- Д15 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 15 т. / под ред. В. Н. Захарова. — М., Л. : Наука, 1988–1996.
Т. 5 : Преступление и наказание / под ред. Г. М. Фридлендера. — 1989.
Т. 7 : Бесы / под ред. В. А. Туниманова. — 1990.
Т. 9. Ч. 1–3 : Братья Карамазовы / под ред. Г. М. Фридлендера. — 1991.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — Париж : YMCA-Press, 1955.
Горький М. О русском крестьянстве. — Берлин : Издательство И. П. Ладженникова, 1922.
Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпох. Голоса из хора. — М. : Институт философии РАН, 1996.
Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н. Философская антропология Андрея Платонова. — М. : Институт философии РАН, 2019.
Никольский С. А. Достоевский и явление «подпольного» человека // Вопросы философии. — 2011. — № 12. — С. 77–87.
Преображенский Е. А. О морали и классовых нормах. — М. : Гос. изд-во, 1923.
Трифонов Ю. В. Нетерпение. — М. : Изд-во полит. лит-ры, 1974.
Тургенев И. С. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 9. Новь. Повести и рассказы 1874–1877 / под ред. М. П. Алексеева. — М. : Наука, 1982.
Франк С. Л. Русское мировоззрение. — СПб. : Наука, 1996.
Чупринин С. 1953 // Оттепель. События. Март 1953 – август 1968. — М. : Новое литературное обозрение, 2020.
Карр Э. Власть партии // История советской России. В 14 т. Т. 1. Книга первая : большевистская революция 1917–1923 / пер. с англ. З. П. Вольской, О. В. Захаровой, Н. Н. Кольцова. — М. : Прогресс, 1990. — С. 157–177.
Ленин В. И. Как организовать соревнование? // Полное собрание сочинений. В 55 т. Т. 35. Октябрь 1917 – март 1918 / под ред. М. Я. Панкратовой. — М. : Изд-во полит. лит-ры, 1974. — С. 195–205.

Nicol'skiy, S. A. 2021. "Temporal'nyye ekzistentsial'nyye smysly geroyev Dostoyevskogo i ikh bol'shevist-skaya reinkarnatsiya [Temporal Existential Meanings of Dostoevsky's Heroes and Their Reincarnation by the Bolsheviks]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] 5 (3), 32–55.

SERGEY NICKOLSKY

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, ASSOCIATE PROFESSOR
CHIEF RESEARCH FELLOW, HEAD OF THE PHILOSOPHY OF CULTURE SECTOR
RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-2202-2043

TEMPORAL EXISTENTIAL MEANINGS OF DOSTOEVSKY'S HEROES AND THEIR REINCARNATION BY THE BOLSHEVIKS

Submitted: Aug. 11, 2021. Reviewed: Aug. 25, 2021. Accepted: Sept. 03, 2021.

Abstract: Each of the main heroes of F. M. Dostoevsky in his novels "The Brothers Karamazov," "Crime and Punishment" and "Demons" is accompanied by the existential meanings, which are the integral parts of the works. The heroes would not have such deep and philosophically significant characters if not the formulation of these meanings. They are: "a soul striving to the light;" the sanctioned "bloodshed in the name of conscience," *the starchestvo*: "someone who takes your soul and your will into his soul and into his will;" "God's love, which is endless and inexhaustible" by any sin; the unthinkable but still the manifestation in reality of "a future member of the 'world-wide human social republic and harmony;'" the definition of people as "weak rebels who can't stand their own rebellion" and finally the need for a "comonation in admiration" for the "forces of miracle, mystery and authority." But existential meanings, as we know from history, are temporal. They can be thrown through time and find a new life as they actually do in Bolsheviks era. Why do they begin to reveal themselves particularly at this time? Probably because the country begins to look for its divine purpose in the world once again, to realise the deep meaning of its existence and moreover to transform this meaning practically in accordance with a certain scheme which is not even understand well by its creators. The application of Marxism in the experience of Russia entailed more adventurous action, inspired by fantasy and fanaticism, than just an ordinary common sense. The one who can plunge into this abyss should believe that this is his soul "striving to the light" and that this is supported by another existential qualities and habitudes of his nature.

Keywords: Man, History, Existential Meaning, Temporality, Bolshevism, Fantasy, Fanaticism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-32-55.

REFERENCES

- Berdyyayev, N. A. 1955. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin Of Russian Communism] [in Russian]. Parizh: YMCA-Press.
- Carr, E. 1990. "Vlast' partii [The Power of the Party]" [in russian]. In *Kniga pervaya* [The First Book] : *bol'shevist-skaya revolyutsiya 1917–1923* [The Bolshevik Revolution of 1917–1923], vol. 1 of *Istoriya sovet-skoy Rossii* [A History of Soviet Russia], trans. from the English by Z. P. Vol'skaya, O. V. Zakharova, and N. N. Kol'tsov, 157–177. 14 vols. Moskva [Moscow]: Progress.

- Chuprinin, C. 2020. "1953 [1953]" [in Russian]. In *Ottepel'. Sobytiya. Mart 1953 – avgust 1968 [The Thaw. Events. March 1953 – August 1968]*. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Dostoyevskiy, F. M. 1988–1996. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. N. Zakharov. 15 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Frank, S. L. 1996. *Russkoye mirovozzreniye [Russian Mentality]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Gor'kiy, M. 1922. *O russkom krest'yanstve [About the Russian Peasantry]* [in Russian]. Berlin: Izdatel'stvo I. P. Ladyzhnikova.
- Kozlova, N. N. 1996. *Gorizonty povesdnevnosti sovet'skoy epokh. Golosa iz khora [Horizons of Everyday Life of the Soviet Era. Voices from the Choir]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii RAN.
- Lenin, V. I. 1974. "Kak organizovat' sorevnovaniye? [How to Organize a Competition?]" [in Russian]. In *Oktyabr' 1917 – mart 1918 [October 1917 – March 1918]*, vol. 35 of *Polnoye sobraniye sochineniy [The Complete Collection of Works]*, ed. by M. Ya. Pankratova, 195–205. 55 vols. Moskva [Moscow]: Izd-vo polit. lit-ry.
- Neretina, S. S., S. A. Nikol'skiy, and V. N. Porus. 2019. *Filosofskaya antropologiya Andrey a Platonova [Andrey Platonov's Philosophical Anthropology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut filosofii RAN.
- Nicol'skiy, S. A. 2011. "Dostoyevskiy i yavleniye 'podpol'nogo' cheloveka [Dostoevsky and the Phenomenon of the 'Underground' Man]" [in Russian]. *Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]*, no. 12: 77–87.
- Preobrazhenskiy, Ye. A. 1923. *O morali i klassovykh normakh [About Morality and Class Norms]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gos. izd-vo.
- Trifonov, Yu. V. 1974. *Neterpeniye [Impatience]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo polit. lit-ry.
- Turgenev, I. S. 1982. *Nov'. Povesti i rasskazy 1874–1877 [Nov'. Novellas and Short Stories 1874–1877]* [in Russian]. Vol. 9 of *Sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by M. P. Alekseyev. 12 vols. Moskva [Moscow]: Nauka.

Григорий Тульчинский*

ДОСТОЕВСКИЙ: АНТИУТОПИИ XX ВЕКА И ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ О НАСТОЯЩЕМ**

Получено: 12.06.2021. Рецензировано: 22.08.2021. Принято: 26.08.2021.

Аннотация: При всем различии антиутопий Е. Замятина, А. Платонова, О. Хаксли, Д. Оруэлла, Р. Брэбери, к которым в наше время обращаются как к предостережениям относительно тенденций развития цивилизации, общность выраженных в них мыслей прослеживается в творчестве Ф. М. Достоевского. Речь идет о критике Достоевским идейных корней и возможных последствий реализации программы переустройства общества, ориентированного исключительно на преобразование социальной среды бытия. В этом плане вызывает особый интерес притча о Великом инквизиторе в романе «Братья Карамазовы», которая предстает концентрацией ключевых идей упомянутых антиутопий. Главный урок парадигмальной антиутопии притчи Достоевского — опасность принудительного добра, стремления к реализации его «сверху», преобразования властной волей материальных условий универсальной для всех безопасности и сытости. В этой логике уловлен болевой нерв рационализма Нового времени в его стремлении к изменению мира. Исторический опыт подтверждает предупреждение Достоевского о том, что реализация такой программы требует перманентного насилия над природой, обществом, человеком. Искушению власти собственной властью может быть противопоставлена программа формирования гармонии социума без использования насилия, когда справедливость творится во имя сохранения этой гармонии, когда зло свидетельствует об отступлении от этого пути, о необходимости понять, что и как необходимо сделать, чтобы вернуться на путь гармонии и добра. В этой ситуации нравственной оценке подлежат не цели, а средства, которые используются для достижения целей.

Ключевые слова: антиутопии, благоденствие, власть, Достоевский, насилие, современность, социализм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-56-72.

ВВЕДЕНИЕ. ПОСТАНОВКА ЗАДАЧИ

Глубокое осмысление проблем человеческого бытия, представленное Ф. М. Достоевским, не просто сохраняет свою актуальность для социальной философии, философии культуры и личности, философской

*Тульчинский Григорий Львович, д. филос. н., профессор, НИУ «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербург), gtul@mail.ru, ORCID: 0000-0002-5820-7333.

** © Тульчинский, Г. Л. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 20-68-46013 «Философско-антропологический анализ советского бытия. Предпосылки, динамика, влияние на современность».

антропологии. Оно дает возможность понимать источники вызовов, с которыми сталкивается современная цивилизация, оценивать последствия ответов на эти вызовы.

Примером реализации такой возможности является обращение к Достоевскому в осмыслении антиутопий XX столетия: как показывает цивилизационное развитие в XXI, тенденции динамики социума, отмеченные в этих антиутопиях, продолжают и даже реализуются в наши дни, обретая форматы, поддерживаемые достижениями науки и техники. Однако обращение к содержанию этих антиутопий показывает, что при всем их различии концептуально ядро этого содержания в концентрированной форме выражено Достоевским в его критике социалистических идей, проходящей сквозной темой в ряде его романов («Бесы», «Братья Карамазовы»), повестей («Сон смешного человека», «Записки из подполья»), в «Дневнике писателя», в ряде писем. Достоевский обосновывает и развивает эту критику в христологическом контексте православия, однако ее глубина и сила обобщений выводит в широкий горизонт осмысления источников, целей, реализации программ переустройства общества, человека, мира и попыток их осуществления на основе обещания материального благоденствия под заботливым попечением власти, реализующей условия такого благоденствия. В горизонте осмысления Достоевского оказываются не только пророчества антиутопий, реалии советского эксперимента и его краха, но и — что немаловажно — реалии социального бытия, открывающиеся только в наше время. Речь идет о радикальных трансформациях практически всех сфер социальной жизни (экономики, политики, образования, науки, личной жизни), обеспеченных современными коммуникативными технологиями в цифровом формате.

Ограниченные возможности статьи вынуждают сузить круг привлекаемых текстов. Решение этой задачи существенно облегчает наличие в творческом наследии Достоевского замечательного фрагмента, в котором ключевые для анализа идеи выражены наиболее полно и ярко. Имеется в виду небольшой фрагмент пятой главы пятой книги последнего романа Достоевского «Братья Карамазовы» — «позмка», рассказанная Иваном Карамазовым младшему брату Алеше при их встрече в трактире. Этот фрагмент сразу вызвал бурную дискуссию, в ходе которой получил с легкой руки В. В. Розанова название «Легенда о Великом инквизиторе» (далее — ЛВИ). Сам текст ЛВИ, его анализ и толкования в работах К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, В. В. Розанова, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, удачно собранные

Ю. И. Селиверстовым в одной книге (О великом инквизиторе, 1992), дают довольно полное представление о содержании и значении как самой ЛВИ, так и ее обсуждения и интерпретаций. Как мы постараемся показать в данной статье, эта притча является гениальным сосредоточением идей, представленных авторами антиутопий, и обоснованно может считаться содержательной парадигмой предупреждений, представленных в этих антиутопиях, важных для философского осмысления современных социальных трансформаций.

Логика дальнейшего рассмотрения предполагает, во-первых, определение круга анализируемых антиутопий и выявление в их содержании некоего инварианта ключевых идей. Во-вторых, важно сопоставить эти идеи, предупреждавшие о неоднозначных тенденциях, осознанных к середине прошлого столетия с современной реальностью. Тем самым, в-третьих, открывается обратная перспектива к ЛВИ, в которой проявляется не только неоднозначность парадигмы доминирующей до сих пор тенденции развития человеческого общества, но и горизонт альтернатив.

АНТИУТОПИИ: ЦЕННОСТНО-НОРМАТИВНЫЙ ИНВАРИАНТ

Антиутопия (дистопия, какотопия) — суть оценочное, прежде всего этическое отрицание утопического идеала, критическая рефлексия утопии, выводящая за утопический горизонт — к осмыслению ценностей политической и философской антропологии (Хаустов, 2019: 144–147). Если утопия описывает желаемое будущее, соответствующее неким идеалам, возможным технологиям и трендам развития, то антиутопия предупреждает о нежелательных последствиях реализации некоторых идеалов и наметившихся тенденций развития.

Круг антиутопий прошлого столетия довольно широк. Наиболее известны романы Е. Замятина «Мы» (написан в 1920 г., впервые опубликован в английском переводе в 1925 г.), О. Хаксли «О дивный новый мир» (1932 г.), Д. Оруэлла «Тысяча девятьсот восемьдесят четвертый» (1948 г.), после Второй мировой войны их дополнила повесть Р. Брэдбери «451 градус по Фаренгейту» (1953 г.).

Содержание антиутопий хорошо известно всей читающей публике. Сразу после их публикации оно привлекло внимание, вызвало дпящееся до наших дней активное обсуждение. Стоит отметить, что Оруэлл хорошо знал оба других романа. С Хаксли они дружили. А в период работы над своим текстом в 1946 году он написал рецензию на «Мы», в которой отметил, что роман Хаксли, видимо, отчасти обязан своим появлением этой книге: в обоих произведениях действие перенесено

в будущее на 600 лет, в них фактически изображен один и тот же тип общества с различной расстановкой акцентов. У Замятина на первом плане — политический подтекст происходящего в романе, тогда как у Хаксли — использование биологических и психологических технологий.

Широко распространено мнение, что Замятин и Оруэлл писали сатиру на советский строй. Действительно, некоторые детали, а главное — ряд принципиальных аргументов, объясняющих общество, описываемое в романах, шокирующе совпадают с советскими реалиями и аргументами пропаганды. Но антиутопия Хаксли описывает общество, существенно иное — в котором люди, живущие в безопасности и достатке, получают все, чего хотят, и не способны хотеть то, чего получить не могут, что делает мир, описываемый Хаксли, близким обществу массового потребления. Это наводит на поиск их более общего идейного бэкграунда.

Первое приближение в таком поиске дает возможность предположить, что Хаксли и Оруэлл отталкивались от идей фабианского социализма, проповедующего построение справедливого общества на основе постепенного все большего вмешательства государства в экономику и социальные процессы в целом. Общество было названо в честь древнеримского полководца Фабия Максима Кунктатора (Медлительного), практиковавшего стратегию не решительных битв, а истощения противника, приводящей к победе. Членами Фабианского общества были Б. Рассел, Г. Уэллс, Б. Шоу, Д. М. Кейнс, крупные политики и журналисты. Фабианцы учредили влиятельную Лондонскую школу экономики, стояли у истоков создания лейбористской партии, в основу устава которой положен ряд документов общества. Круг фабианских трактатов, написанных с 1884 по 2000 годы крупными учеными, политическими и религиозными деятелями, писателями и публицистами, насчитывает 597 книг (Fabian Society..., 2000).

Хаксли и Оруэлл были активными членами Фабианского общества, в которое Оруэлла ввел именно Хаксли, преподававший ему в Итоне французский язык. В то время в обществе доминировала активно продвигавшаяся Уэллсом идея «открытого заговора» (open conspiracy) — воплощения социалистических идей не с помощью захвата власти и диктатуры пролетариата, а постепенно, посредством влияния через академическую среду и медиа на правительство с последующим доминированием такого правительства (Wells, 1928).

Этот круг идей восходит к рационалистическому культу науки и scientismу, включая Жюль Верна и Г. Уэллса. Практически параллельно развивались восходящие к романтизму концепции в духе эстетической

утопии Р. Вагнера воплощения художником в творении универсального артефакта (Gesamtkunstwerk) сопричастности всемирной воле. Насколько утопии разума и воли оказывали взаимное влияние — заслуживает отдельного рассмотрения, но за рубежом давно стало предметом осмысления то внимание, которое уделяли социалистическим идеям теоретики и практики фашизма, опасность современного сближения двух идеологий (Gross, 1980; Goldberg, 2009). Хотя Уэллс признавал, что научно-технический прогресс может привести к человеческим страданиям, и предвидел огромную разрушительную силу атомной бомбы, создание технологий, разрушающих конфиденциальность, а Оруэлл признавал важность науки и новых технологий в противостоянии фашистской Германии, их взгляды на роль науки и ученых радикально разошлись. Уэллс главным условием рационализации политического устройства мира видел именно научный склад ума, полагая, что будущее в руках ученых. Оруэлл, приводя пример немецких ученых, пошедших за Гитлером, отвергал такую стратегию (Wells, Hitler and the World State, 1941) и вышел из общества. Он был категорически против такого будущего, считая, что именно чисто научное мышление открывает возможности тоталитаризму (H. G. Wells vs. George Orwell, 2017). Так что название его антиутопии содержит прямую аллюзию на столетие создания Фабианского общества (1884 год). Показательно и то, что Замятин привез замысел своей антиутопии после работы и интенсивного общения с научно-технической элитой в той же Великобритании.

Влиятельные сторонники фабианского социализма и активные фабианцы проявляли искренний интерес к советскому опыту, лоббировали оказание помощи сталинскому режиму во время индустриализации, в военное время. Так, Герберт Уэллс после первой поездки 1920 года в советскую Россию и обстоятельной беседы с В. И. Лениным написал знаменитое эссе «Россия во мгле», весьма доброжелательное по отношению к «кремлевскому мечтателю». Во второй поездке 1933 года Уэллс был принят Сталиным. Бернард Шоу также ездил в СССР и видел в нем надежду на спасение человечества от краха, встречался в 1931 году со Сталиным, о котором отзывался не только как об очень приятном человеке и настоящем руководителе рабочего класса, но и как об интеллектуальном гиганте, по сравнению с которым западные деятели выглядят пигмеями. Он и в дальнейшем поддерживал сталинизм, оправдывал массовые репрессии, кампанию против генетиков (Yde, 2013).

Активным сторонником фабианства был и бывший троцкист Д. Бёрнхем, предложивший термин «революция менеджеров», выпустивший

под таким названием в 1941 году книгу (Burnham, 1941), которая сразу после выхода наделала шума в США и Европе. В ней Д. Бёрнхем предрекал новый тип централизованного общества. Правящим классом в этом обществе будут те, кто реально контролирует средства производства: руководители компаний, бюрократы-администраторы, военные. Всех их он объединял в одну категорию «менеджеров». Эти люди устранят традиционных капиталистов, окончательно сокрушат рабочий класс и сосредотчат в своих руках экономические ресурсы и власть. Место многочисленных национальных государств займут некие большие сверхгосударства, сложившиеся вокруг индустриальных и экономических центров Европы, Азии и Америки. Их политические системы будут иерархичными — с менеджериальной элитой наверху. В 1940 году он писал, что «менеджеризм» достиг наивысшего развития в СССР, но почти так же развит в гитлеровской Германии и уже заявил о себе в Соединенных Штатах в виде рузвельтовского «нового курса», который Д. Бёрнхем характеризовал как «примитивный менеджеризм». Показательно, что еще Ф. Энгельс в конце жизни (он умер в 1895 году), комментируя распространение практики акционерных обществ, которая как раз и вела к появлению фигуры управляющего, оценивал это как еще один симптом кризиса традиционного капитализма.

В рецензии на очередную публикацию «Революции менеджеров» в 1946 году Д. Оруэлл отмечал, что круг этих идей лежит в русле предсказаний появления нового общества, которые восходят к утопиям Платона, Т. Мора, Т. Кампанеллы, Д. Бентама, а в XX веке близко к ним подошли Х. Беллок в «Рабском государстве» (1911), Джек Лондон в «Железной пяте» (1909). После Второй мировой войны за таким типом государства закрепился термин «тоталитарное», пришедший из итальянского опыта характеристики муссолиниевского корпоративного государства во главе с надпартийным лидером.

Позже фабианские по сути идеи получили respectable развитие у таких социологов, как П. Друкер, П. Сорокин, Д. Белл, Т. Парсонс, Р. Дарендорф, Д. Гэлбрейт, писавших о росте масштабов контроля управленческим аппаратом над различными проявлениями общественной и отчасти личной жизни... Эти идеи сохранили влияние и в наше время, особенно в университетской среде, в кругах художественной интеллигенции, а политически это выразилось в поддержке Б. Сандерса, электорат которого подхватил Д. Байден.

Так что антиутопии XX столетия имеют хорошо обоснованный идейный бэкграунд, уходящий в глубокую традицию европейской общественной мысли, которая проявляется и в наши дни. Каков общий инвариант идей этих антиутопий?

Прежде всего, это *научно-технический прогресс*, который в отрыве от нравственного, духовного развития не только не способствует улучшению человеческой природы, но и грозит вытеснить человеческое в человеке. Это предупреждение, этот вызов из сферы литературы и философии в наши дни уже стал темой общественного дискурса и в публицистике, и в медиа, и даже в обыденном опыте. Порожденный достижениями и последствиями цифровизации и биотехнологий аларм, переходящий в хорроризацию, стал реальией нашего времени.

В зазеркалье антиутопий технологические достижения, использующие их институты, органы задуманы для защиты граждан, для заботы об их *безопасности*, но именно они становятся основным инструментом насилия над ними. В «451 градусе по Фаренгейту» Брэдбери описан близкий к современности мир, в котором живут массово осчастливленные в духе Хаксли потребители, разговаривающие только о вещах, телесериалах, брендах, а пожарные, задуманные для предупреждения и тушения пожаров, занимаются сжиганием книг и жилищ людей, хранящих книги.

Сам Брэдбери считал себя учеником Оруэлла (Брэдбери, Покидаева, 2020: 53), потому как весь его текст — одна сплошная метафора реализации репрессивного *насилия*, которого сторонится Хаксли. Тема насилия действительно наглядно представлена в романе Оруэлла как откровенная, демонстративная практика не только целенаправленно перемалывающая главного героя, но и нагнетаемая состоянием непрерывного военного внешнего противостояния, регулярными 10-минутками ненависти, неминуемыми для каждого члена социума. В «Мы» насилие тоже представлено, но фоново, как неизбежное следствие тотального контроля за возможными поведенческими отклонениями.

Это тоже хорошо знакомо людям в современной реальности: ценность безопасности оборачивается тотальной секьюритизацией — обеспечением не просто государственной внешней и внутренней безопасности, но и безопасности информационной, коммуникативной, медицинской, культурной, образовательной, научной, цифровой, климатической и т. д. Фактически декларируемая безопасность служит основанием тотальному контролю, следствием которого, в свою очередь, является угроза или реализация насилия. В результате складывается самодостаточная

система хорроризации: страх утраты благополучного настоящего, рационально созданной искусственной среды, с одной стороны, и искусственно создаваемый и культивируемый хоррор — с другой.

Идеи *счастья и страха* тесно переплетаются и дополняют друг друга в любой утопии: от Платона и Гоббса до рассматриваемых антиутопических романов. Это сцепление характерно и для современности: постиндустриальное общество массового потребления реализовало великий проект гуманизма Просвещения с его лозунгами «Все для человека», «Все во имя человека!», «Человек есть мера всех вещей!». Это общество в состоянии удовлетворить и даже стимулировать любую потребность: оно утратило образ будущего и этого будущего страшится.

К счастью и страху непосредственно примыкает идея реализации *справедливости* — второй после безопасности базовой ценности социогенеза. Как только возникает некая общность, в ней появляются напряжения, связанные с признанием, влиянием, привлекательностью, доминированием — всем тем, что порождает зависть, resentment. Это обуславливает запрос жить по правилам, по-честному, справедливо. Характерно, что в антиутопиях речь идет о справедливости не только и даже не столько как о равенстве перед законом, но и как о справедливости распределительной — в зависимости от заслуг или других качеств членов общества, оцениваемых с точки зрения интересов общности.

Мир антиутопий — мир торжествующего унифицирующего коллективизма, выраженного в беспощадном равенстве не перед законом, а в равенстве, доводимом до одинаковости, если не тождественности. Об этом с большим пафосом поучает в «451 градусе по Фаренгейту» главного героя его начальник-брендмастер Битти, обосновывающий необходимость уничтожения книг тем, что начитанный человек опасен: рядом с ним другие могут почувствовать себя униженными.

Можно констатировать, что смысловая картина мира во всех антиутопиях XX столетия при всех их отличиях имеет общие компоненты, включающие:

- ◇ установку на формирование общества благоденствия и счастья всех его членов, понимаемого как удовлетворение жизненных потребностей и отсутствие страданий;
- ◇ реализацию этой установки за счет создания искусственной материальной среды, противостоящей естественной: основой такого противостояния являются рационалистические претензии на преобразование природы (включая человека) на основе познанных законов самой природы;

- ◇ вырождение рациональности до оправдания насилия над природой, социумом и человеком во имя неких общих принципов, которым оборачивается реализация таких претензий;
- ◇ следствие: практика тотального контроля индивидуальных отклонений, вплоть до проявлений творчества, и перманентного насилия, заканчивая физическим уничтожением;
- ◇ результат: порядок в социуме поддерживается тотальным страхом — как тем, который внушается сверху хоррором насилия, так и тем, который испытывают сами верхи перед проявлениями свободы.

Таким образом, обращение к содержанию антиутопий позволяет сделать два важных промежуточных вывода. Во-первых, относительно объединяющей их идеи, что счастье и свобода оказываются несовместимыми. Такой вывод иногда трактуется как «формула» любой антиутопии как литературного жанра (Хаустов, 2019: 138). Будучи правоверным членом социума, герой обнаруживает в себе естественные стремления и способности, их несовместимость с существующим порядком; смыкает к сообществу таких же бунтарей против системы, что дает некоторую надежду, но завершается трагическим крахом. И, во-вторых, круг идей, от которого в буквальном смысле слова отталкивались авторы антиутопий, связан так или иначе с идеями построения общества на рационалистических принципах обезличенного универсального коллективизма, реализуемых практически неограниченной властью.

Как это соотносится с ЛВИ Достоевского, писавшего вроде бы не предупреждение о будущем, а притчу о якобы прошлом?

ПАРАДИГМАЛЬНОСТЬ ДОСТОЕВСКОГО

Практически все исследователи упоминавшихся антиутопий XX века отмечают их близость ЛВИ. Так, текст статьи, которую читает герой «Мы», — непосредственно прямая цитата речи Великого Инквизитора из притчи Достоевского. Фигура и аргументация Великого Инквизитора использованы Оруэллом в образе О'Брайена.

Содержание ЛВИ хорошо известно. Суть описанной в ней ситуации — в явлении Христа в XVI веке в Севилье, в самый разгар инквизиционных гонений на еретиков. По милости, проявляемой к гонимым, Сына Божьего распознают, но его прославление останавливает Великий Инквизитор, приказывающий заключить Христа в темницу, куда он сам приходит ночью к узнику. Главное содержание притчи — это монолог Великого Инквизитора, с которым тот обращается к Христу, убеждая

его покинуть мир, иначе наутро он будет публично казнен как опаснейший еретик. За все время этой сцены Христос не произносит ни слова, но уходит, поцеловав на прощание Великого Инквизитора.

Сам Достоевский публично читал этот фрагмент на литературном благотворительном мероприятии 30 декабря 1879 года в Санкт-Петербурге и в своем вступительном слове отмечал, что в этом тексте «под видом *социальной* любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему» (О великом инквизиторе, 1992: 13).

В аргументации Великого Инквизитора фактически представлена развернутая антропология власти. Она сводится к тому, что второе пришествие Спасителя разрушит социальный мир, построенный такими продолжателями его учения, как сам Великий инквизитор. Смысл этого мира в том, что

люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим (там же: 33).

И это сделало людей счастливыми, тогда как стремление к свободе делает человека бунтовщиком — человеком изначально несчастным.

Великий Инквизитор полагает, что, отвергнув три искушения (накормить людей, завоевать веру с помощью чуда и стать владыкой всего мира), Христос совершил великую ошибку, наконец-то исправленную его последователями. Люди хотят не свободы, а чтобы их накормили, ради хлеба они способны отвергнуть любую мораль и мудрость, тогда как свобода только приносит дополнительные страдания. Что касается оснований веры, то, согласно Великому Инквизитору, человек ищет не столько Бога, сколько чудес: отвергнув чудо, он тотчас отвергнет и Бога. А главная ошибка Спасителя, по мнению Великого Инквизитора, касалась власти. И такие, как он, исправили «ошибку», взяв власть,

основав ее на чуде, тайне и авторитете, что сделало людей счастливыми, избавило их от страшного и мучительного дара свободы, что их повели, как стадо,

чему они только обрадовались (там же: 30–32).

О, мы убедим их,... что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке (там же: 35).

Такой страх утраты благополучия и ответственности за возможность такой утраты обеспечивает сплочение социума вокруг носителей власти.

Аргументация Великого Инквизитора — это антропология власти как избавления от свободы и ответственности, основанном на обещании благоденствия и счастья. Если «Бесах» концепция счастья через порабощение, предложенная Шигалевым, основана просто на «математическом» разделении человечества на $1/10$ властителей, которым дозволено все и которые получают безграничную власть над остальными $9/10$, то в ЛВИ эта концепция основана на человеческой природе.

Буквальным примером такой программы для Достоевского был социализм, имеющий целью прежде всего преобразование экономических и других материальных сторон жизни, что, как показал Достоевский еще во «Сне смешного человека», не меняет нравственную природу. В этом с Достоевским согласился бы персонаж антиутопии Хаксли Мустафа Монд, запрещающий публикацию научного трактата, который может поставить под сомнение веру в счастье как высшее благо тем, что назначение жизни не в поддержании благоденствия, а в углублении и облагораживании сознания, обогащении знания.

Достоевский видел альтернативу этому историческому пути, наметившемуся в его время, в реализации нравственного идеала, представленного православными праведниками. При всей привлекательности такой путь сталкивается с проблемой расширения опыта в конечном счете на все человечество. Начинать решение этой проблемы, по Достоевскому, надо не «сверху», не «от общего», не с переустройства жизни социума, а «снизу», с работы ума и души каждого его члена; не когда человек не может творить зла, а когда он не хочет его творить.

Подход Достоевского иногда упрекают в «обращении мира в церковь и вытеснении государства» (Хархордин, 2011: 92). Однако Достоевский отвергает именно цезарепапизм на примере католичества, в котором он видел вытеснение церковью государства и слияние с ним. В ЛВИ продемонстрировано не подчинение государства церкви. Наоборот, речь идет о поглощении государством церкви, даже если власть рядится в церковные ризы и говорит о духовности, она все равно просто заменяет всякую этику своим насилием. При развитом гражданском обществе церковь, будучи его частью, может играть роль защитника индивида от покушения государства на его свободы. Но при отсутствии такой институциональной среды реализуется ситуация, представленная Достоевским. И убедительным примером этого является советский опыт, где

государство без Бога превратилось в церковь без Бога и с бесконечными претензиями на человеческую совесть... и всякий противник, даже мни-

мый, должен покаяться в грехе прежде, чем его расстреляют (Синявский, 2002: 153).

А место божественной потусторонней трансцендентности занимает «светлое будущее», идеал которого оправдывает насилие как средство приближения этого будущего (Люббе, Куренной, 2016: 145), обесценивая жизнь целых поколений живущих.

Более того, запустив маховик насилия, такая система не может остановиться. Так, Сталин оправдывал новые и новые волны властного террора обострением классово-борьбы по мере строительства бесклассового коммунистического общества. А чрезвычайное положение, введенное в 1933 году после поджога Рейхстага, продолжалось до самой капитуляции Германии в 1945 году.

Показательно, что в наши дни с большим пиететом переводят и цитируют «теологического политолога» К. Шмитта, согласно которому сущностью политического является способность к жесткому, смертельному противостоянию Врагу (Шмитт, Кильдюшов, 2010). Эту способность обеспечивает власть, с помощью чрезвычайного положения отменяющая все правила и законы, что позиционирует ее как институциональный источник правил жизни и смерти. Характерно, что Шмитт фактически воспроизводит аргументацию Великого инквизитора: «Чрезвычайное положение имеет для юриспруденции значение, аналогичное значению чуда для теологии» (Шмитт, 2000: 57). Если чудо есть нарушение законов природы путем некоего непосредственного волевого вмешательства, то общественный порядок творится непосредственным вмешательством суверена. Тем самым светская власть сакрализуется, наделяется возможностью безграничного волеизъявления, включая неограниченное насилие.

С позиций «теологической политики» основания политического насилия возвышаются до уровня мессианизма — удержания порядка до второго пришествия Спасителя и последнего Страшного суда, вплоть до отмены реального второго пришествия, что и делает Великий инквизитор. Эта миссия удержания оправдывает стремление власти, конечной по своей сути, к бесконечному самопродолжению, что опять же оставляет систему в контуре перманентного насилия. И не случайно тот же Шмитт оправдывал «ночь длинных ножей» 30 июня 1934 года. А немного спустя этот юрист высшей квалификации заявил, что «фюрер создает право своей силой вождя» (Шмитт, Кильдюшов, 2010: 264), он определяет всё, не определяясь ничем и никем. Но это и есть триединство

чуда, тайны и власти Великого Инквизитора: чудо и тайна власти, или власть как чудо и тайна, делающие властителя «смертным Богом».

Достоевский вовсе не был «теологическим политологом» в смысле К. Шмитта. Как подчеркивал К. Леонтьев, в ЛВИ представлен путь не любви и гуманности, а страха, горя и страдания (О великом инквизиторе, 1992: 52), превращающий обещанный социализмом Хрустальный дворец в его антипод — Курятник, Муравейник, — метафоры, часто звучащие у Достоевского. Такое превращение Великий инквизитор связывает с самой природой человека и человечества, стремлением к всемирности соединения, которое неизменно воплощалось в необходимость всеобщего преклонения, поскольку

самая природа человека уже извращена. И нет средства..., нет возможности другим способом устроить, сбересть и пожалеть племя извращенных существ, как приняв это самое извращение в основу; — собрать их рассыпавшееся стадо извращенной мыслью, ложь которой ответила бы лжи их природы (там же).

Как писал В. В. Розанов:

Большого отчаяния, чем какое залегло в эту странную и очень трудно опровержимую идею, никогда не было. Можно сказать, что это — самая грустная мысль, когда-либо проходившая через человеческое сознание,... самая тяжелая в целой всемирной литературе (там же: 156).

Главный урок парадигмальной антиутопии ЛВИ — опасность принудительного добра, стремления к реализации его «сверху», властной волей преобразования материальных условий универсальной для всех безопасности и сытости. В этой логике Великого инквизитора уловлен болевой нерв рационализма Нового времени в его стремлении к преобразованию мира. Иван Карамазов совпадает с гетевским Фаустом, но он делает следующий напрашивающийся шаг к оценке используемых средств такого преобразования, претендующего на всеобщность, что оказывается невозможно без принудительной властной воли, без насилия. Суть этой модели самозванной справедливости замечательно выразил Бармалей в прекрасном фильме Р. Быкова «Айболит-66»: «Я вас всех запросто сделаю счастливыми! А кто не захочет — в бараний рог сверну, в порошок сотру и брошу акулам!»

Согласно тому же Гете, «общие понятия при большом самомнении могут привести к большой беде». А механизмом запуска «беда» оказывается «искушение власти властью». В ЛВИ представлено торжество самодостаточности власти как таковой и самой по себе, бесконтрольной и не подотчетной обществу, отчаянно стремящейся сохранить себя вечно.

Однако силу власти обеспечивает не насилие, а ее легитимность, признание ее членами общества как справедливой. Как реальная история есть равнодействующая воля, так и реальная власть реализуется в балансе интересов социальных сил общества. Если власть прибегает к насилию, это признак ее слабости, несостоятельности к выстраиванию необходимой гармонии (Арендт, Дашевский, 2014; Кожев, Руткевич, 2006). А созданная на страхе и насилии власть будет вынуждена постоянно к ним прибегать, истощая и силы общества, и свои собственные. Реально это редукция политической антропологии власти к ее дезантропологии. Это было убедительно продемонстрировано фактической институционализацией пыток, лагерной практикой, доведенной до индустрии насилия и уничтожения.

В данной работе не время и не место углубляться в эту тематику. Достаточно будет сослаться на убедительно описанную Оруэллом феноменологию расчеловечивания болью и пыткой, которые редуцируют человека до его предельной, даже не «голой», а «нутряной» телесности.

Если у Достоевского на руках были преимущественно христологические аргументы оценки и осуждения, то XX столетие (чем дальше, тем больше) проясняло и проявляло, что эта антропология власти чревата отказом от собственно *антропо*-логии. В антиутопиях Великого инквизитора и Шигалева продемонстрирована опасность дезантропологии власти в программе современного ему социализма. Эти критика и предупреждение оказались применимыми не только к практике любого тоталитарного общественного обустройства, но и к инфантилизму общества массового потребления, зависимости от нажатия правильных опций, дающих доступ к «кормящей руке» обезличенных алгоритмов. Опасность такого развития событий Достоевским была предугадана точно. Он оказался прав в своей самооценке: он действительно являлся большим либералом, чем современные ему (и не только) либералы. Либерализм — не столько права человека, сколько его ответственность.

Важность этих идей не в том, что Достоевский отверг и высмеял Хрустальный Дворец. Фактически он приводит нас, его далеких потомков, к пониманию, что грань между добром и злом проходит не между коммунизмом и нацизмом, а в сознании каждого из нас. Как писал В. Соловьев,

та всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает... начало той новой земли, в которой правда живет (О великом инквизиторе, 1992: 70).

И привлекательность этой гармонии в отсутствии насилия, когда справедливость творится во имя сохранения этой гармонии, когда зло оказывается знаком отступления от этого пути, знаком необходимости задуматься и понять, что и как необходимо сделать, чтобы вернуться на путь гармонии и добра. Цели не подсудны. Все полагают, что творят добро. Только представления об этом добре у всех могут быть различны. Но подсудны средства. К этому и призывал Достоевский, об этом и писались антиутопии.

ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х.* О насилии / пер. с англ. Д. М. Дашевского. — М. : Новое издательство, 2014.
- Брэбери Р.* Дзен в искусстве написания книг / пер. с англ. Т. Ю. Покидаевой. — М. : Эксмо, 2020.
- Кожев А.* Понятие Власти / пер. с фр. А. М. Руткевича. — М. : Праксис, 2006.
- Люббе Г.* В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / пер. с нем. В. А. Куренного. — М. : НИУ ВШЭ, 2016.
- О великом инквизиторе : Достоевский и последующие / под ред. Ю. Сильвестрова. — М. : Молодая гвардия, 1992.
- Синьявский А.* Основы советской цивилизации. — М. : Аграф, 2002.
- Хархордин О. В.* Основные понятия российской политики. — М. : Новое литературное обозрение, 2011.
- Хаустов Д.* Невинные инквизиторы. Джордж Оруэлл и политическая антропология. — М. : РИПОЛ классик, 2019.
- Шмитт К.* Государство и политическая форма / пер. с нем. О. В. Кильдюшова. — М. : ИД ГУ-ВШЭ, 2010.
- Burnham J.* Managerial Revolution, or What is Happening in the World Now. — New York : The John Day Co., 1941.
- Fabian Society and Young Fabians / LSE Digital Library. — 2000. — URL: <https://digital.library.lse.ac.uk/collections/fabiansociety/tracts> (visited on May 28, 2021).
- Goldberg J.* Liberal Fascism : The Secret History of the Left from Mussolini to the Politics of Meaning Jonah Goldberg. — New York : Penguin, 2009.
- Gross B. M.* Friendly Fascism : The New Face of Power in America. — New York : South End Press, 1980.
- H. G. Wells vs. George Orwell : Their Debate Whether Science is Humanity's Best Hope Continues Today / The Conversation ; ed. by M. Frankel. — 2017. — URL: <https://theconversation.com/h-g-wells-vs-george-orwell-their-debate-whether-science-is-humanitys-best-hope-continues-today-88366> (visited on May 28, 2021).

Wells, Hitler and the World State : Their Debate Whether Science is Humanity's Best Hope Continues Today / George Orwell's Library ; ed. by G. Orwell. — 1941. — URL: <https://theconversation.com/h-g-wells-vs-george-orwell-their-debate-whether-science-is-humanitys-best-hope-continues-today-88366> (visited on May 28, 2021).

Wells H. G. The Open Conspiracy. — London : Victor Gollancz Ltd., 1928.

Yde M. Bernard Shaw and Totalitarianism. Longing for Utopia. — London : Palgrave Macmillan, 2013.

Tul'chinskiy, G. L. 2021. "Dostoyevskiy: antiutopii khkh veka i preduprezhdeniye o nastoyashchem [Dostoevsky: 20th Century Dystopias and a Warning About the Present]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 56–72.

GRIGORIY TUL'CHINSKIY

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY "HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS" (ST. PETERSBURG, RUSSIA);

ORCID: 0000-0002-5820-7333

DOSTOEVSKY: 20TH CENTURY DYSTOPIAS AND A WARNING ABOUT THE PRESENT

Submitted: June 12, 2021. Reviewed: Aug. 22, 2021. Accepted: Aug. 26, 2021.

Abstract: The E. Zamyatin, A. Platonov, O. Huxley, D. Orwell, R. Bradbury dystopias arouse increased interest in our time as a warning about the trends in the development of civilization. These dystopias have significant differences, but they are united by key ideas, which can be traced in the works of F. M. Dostoevsky. We are talking about Dostoevsky's criticism of the ideological roots and possible consequences of the implementation of the program of reorganizing society, focused exclusively on transforming the social environment of life. In this regard, the parable of the Grand Inquisitor in the novel *The Brothers Karamazov*, which appears as a concentration of the key ideas of the mentioned dystopias, is of particular interest. The main lesson of the paradigmatic dystopia of Dostoevsky's parable is the danger of compulsory good, the desire to realize it "from above", the imperious will of transforming material conditions for universal security and satiety. This logic captures the painful nerve of modern rationalism in its striving to transform the world. Historical experience confirms Dostoevsky's warning that the implementation of such a program requires permanent violence against nature, society, and man. In this situation, not the goals are subject to moral assessment, but the means that are used to achieve the goals.

Keywords: Dystopias, Happiness, Power, Dostoevsky, Violence, Modernity, Socialism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-56-72.

REFERENCES

Arendt, H. 2014. *O nasili [On Violence]* [in Russian]. Trans. from the English by D. M. Dashevskiy. Moskva [Moscow]: Novoye izdatel'stvo.

- Bradbury, R. 2020. *Dzen v iskusstve napisaniya knig [Zen in the Art of Writing]* [in Russian]. Trans. from the English by T. Yu. Pokidayeva. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Burnham, J. 1941. *Managerial Revolution, or What is Happening in the World Now*. New York: The John Day Co.
- "Fabian Society and Young Fabians." 2000. LSE Digital Library. Accessed May 28, 2021. <https://digital.library.lse.ac.uk/collections/fabiansociety/tracts>.
- Frankel, M., ed. 2017. "H. G. Wells vs. George Orwell: Their Debate Whether Science is Humanity's Best Hope Continues Today." *The Conversation*. Accessed May 28, 2021. <https://theconversation.com/h-g-wells-vs-george-orwell-their-debate-whether-science-is-humanitys-best-hope-continues-today-88366>.
- Goldberg, J. 2009. *Liberal Fascism: The Secret History of the Left from Mussolini to the Politics of Meaning* Jonah Goldberg. New York: Penguin.
- Gross, B. M. 1980. *Friendly Fascism: The New Face of Power in America*. New York: South End Press.
- Kharkhordin, O. V. 2011. *Osnovnyye ponyatiya rossiyskoy politiki [Key Concepts of the Russian Politics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Khaustov, D. 2019. *Nevinnyye inkvizitory. Dzhordzh Oruell i politicheskaya antropologiya [Innocent Inquisitors. George Orwell and Political Anthropology]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Kojève, A. 2006. *Ponyatiye Vlasti [The Concept of Power]* [in Russian]. Trans. from the French by A. M. Rutkevich. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Lübbe, H. 2016. *V nogu so vremenem. Sokrashchennoye prebyvaniye v nastoyashchem [Im Zug der Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. A. Kurennoy. Moskva [Moscow]: NIU VSh-E.
- Orwell, G., ed. 1941. "Wells, Hitler and the World State: Their Debate Whether Science is Humanity's Best Hope Continues Today." *George Orwell's Library*. Accessed May 28, 2021. <https://theconversation.com/h-g-wells-vs-george-orwell-their-debate-whether-science-is-humanitys-best-hope-continues-today-88366>.
- Schmitt, C. 2010. *Gosudarstvo i politicheskaya forma [State and Political Form]* [in Russian]. Trans. from the German by O. V. Kil'dyushov. Moskva [Moscow]: ID GU-VSh-E.
- Sil'vestrov, Yu., ed. 1992. *O velikom inkvizitore [On the Grand Inquisitor]: Dostoyevskiy i posleduyushchiye [Dostoevsky and the Subsequent]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- Sinyavskiy, A. 2002. *Osnovy sovet-skoj tsvilizatsii [Fundamentals of Soviet Civilization]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Agraf.
- Wells, H. G. 1928. *The Open Conspiracy*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Yde, M. 2013. *Bernard Shaw and Totalitarianism. Longing for Utopia*. London: Palgrave Macmillan.

ВЛАДИМИР КАТАСОНОВ*

ДОСТОЕВСКИЙ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ**

Получено: 12.06.2021. Рецензировано: 26.08.2021. Принято: 28.08.2021.

Аннотация: В статье обсуждается близость художественных приемов Ф. М. Достоевского методам философской феноменологии. Через особую постановку голоса автора в произведениях писателя универсум его героев представляет собой своеобразный аналог *Lebenswelt* Гуссерля. Голос автора, рассказчика в полифоническом романе, служит медиумом, благодаря которому выявляется фундаментальная духовная позиция, *лик* героя. В статье показано, что далеко не сразу писателю удалось найти решение этой сложной задачи: с одной стороны, голос и видение автора должны быть всеобъемлющими, а с другой — не претендующими на последнюю правду, сохраняющими диалогическую открытость повествования, затрагивающего фундаментальные вопросы человеческого бытия. Анализируя сохранившиеся черновые материалы романов, автор статьи показывает, как, по существу, только в «Бесах» Достоевскому удается найти приемлемое решение этой задачи («хроникер»). На примере анализа рассказа «Кроткая» в статье демонстрируется сходство приемов Достоевского и метода феноменологической редукции. Самопознание героя рассказа представляет собой своеобразную феноменологическую процедуру, в которой осуществляется «заключение в скобки» всех внешних обстоятельств жизни человека — психологических, социальных, исторических — ради выявления фундаментальной духовной позиции героя по отношению к Богу и Другому. Человек в этом акте самопознания как бы поднимается над самим собой, преодолевает все случайное и поверхностное в своей жизни и предстает перед нами своим *онтологическим лицом* (ликом), открывая перед лицом Бога свою последнюю правду. Автор статьи понимает эту близость как неслучайную: само происхождение анализа сознания в феноменологии связано с традицией культуры покаяния в христианской церкви.

Ключевые слова: полифонический роман, голос автора, хроникер, «жизненный мир» Гуссерля, феноменологическая редукция, покаянный анализ совести.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-73-91.

Создание философской феноменологии — одно из самых значимых философских событий XX века. Феноменология существенно повлияла на возникновение экзистенциализма, литературу, кино, богословие в XX столетии, породило целый спектр конкретных феноменологических исследований. Освоение философской феноменологии — дело непростое: по опыту преподавания этой дисциплины знаю, что студенты поначалу вообще не понимают, о чем идет речь. И действительно, феноменология

*Катасонов Владимир Николаевич, д. филос. н., д. богосл., профессор; Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва), vladimir15k@mail.ru, ORCID: 0000-0002-4933-3004.

**© Катасонов, В. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

требует изменить направление внимания, с естественного — на предмет, на специальное, ориентированное на сами акты сознания. Феномен феноменологической философии есть не просто явление какой-то сущности, как говорит нам традиционная философская и научная терминология. Подобное понимание феномена Хайдеггер называл *вульгарным* пониманием. Парадокс в том, что феномен и оказывается той *сущностью*, которую надо усмотреть... Речь идет об особой практике самонаблюдения сознания, без освоения которой все рассуждения о феноменах окажутся лишь «словами». Шелер сравнивает философские рассуждения, философские понятия с использованием денежных купюр (или векселей). Все операции с купюрами имеют смысл, только если возможен их обмен на золото. Иначе это просто бумага... Также можно спросить и о философских категориях: исполняется ли где-то *предметный смысл* всего этого философского говорения или же оно остается самодостаточно замкнутым в себе?.. Именно на усмотрение этого предметного обеспечения философии и направлена работа феноменологии (Шелер, Денежкин и др., 1994: 213).

Непосредственное усмотрение феномена представляет нередко непростою задачу. Феномен обычно бывает смешан с другими феноменами, он оказывается сложным. Выделить из него простой феномен очень нелегко. Хайдеггер пишет, что феномен может быть «засорен», его необходимо очистить (Хайдеггер, Бибахин, 1997: 36).

Такую же процедуру очищения феноменов предлагает и Гуссерль. Вещи мира для нас выступают всегда уже как интерпретации: нет просто красного цвета, нет просто дерева, нет просто живого; всегда мы имеем дело с уже состоявшимися сравнениями и объяснениями: красный как кровь, дерево, например липа, животное как живое и т. д. Очистить восприятие от этих дополнительных соотношений, увидеть феномен в чистом виде и есть задача феноменолога. Этот мир чистых феноменов Гуссерль называет *жизненным миром* (Lebenswelt). Понятие жизненного мира у Гуссерля достаточно сложно и неотчетливо. Жизненный мир есть как бы мир естественного восприятия (ребенка?), еще ненагруженного никакими научными и бытовыми интерпретациями, как бы мир глазами дикаря, но в то же время это есть мир восприятий, в котором выступает сама истина бытия вещей, сама их суть.

Мы рассмотрим здесь, как Ф. М. Достоевский в своем творчестве еще до возникновения всякой философской феноменологии применял некоторые ментальные процедуры, которые потом вошли в классический инструментарий феноменологии. И, в частности, в своих произведениях,

в особенности — в романах, он строил свой вариант «жизненного мира», может быть, еще более, чем классический, соответствующий своему названию.

1. ПРОБЛЕМА АВТОРСКОГО ГОЛОСА И LEBENSWELT У Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Ту удивительную форму романов Достоевского, которая узнается сразу с нескольких строк, М. М. Бахтин назвал *полифоническим романом*. Смысл этой формы в том, что писатель умел изображать *жизнь самосознания* своих героев. Герои Достоевского вовлечены в большой жизненный диалог, они решают серьезные мировоззренческие проблемы. Решение этих жизненных проблем всегда связано с поступками, с объяснениями и оправданиями перед своей совестью и другими людьми, перед Богом. Эти решения не могут быть сведены только к какой-то формуле. Как и сама жизнь, они реализуются через преодоление сомнений, через усилия, через постоянную рефлексию, бодрствование сознания, диалог с самим собой и другими. Самосознание героев открыто, как открыта и сама жизнь, оно не может кончиться ни с преступлением, ни с приговором.

Бахтин подчеркивает тот момент, что герои Достоевского, во всяком случае в романах, почти все связаны с какой-то довлеющей идеей, являются идеологами. Таков и Раскольников, и подросток, и Версилов, и Иван Карамазов. Достоевский изображает не просто жизнь героя, а одновременно и идею, жизнь идеи. Эта идея всегда воплощена в определенной позиции героя.

Достоевский, говоря парадоксально, мыслил не мыслями, а точками зрения, сознаниями, голосами. Каждую мысль он стремился воспринять и сформулировать так, чтобы в ней выразился и зазвучал весь человек, тем самым в свернутом виде все его мировоззрение от альфы до омеги. Только такую мысль, сжимающую в себе цельную духовную установку, Достоевский делал элементом своего художественного мировоззрения; она была для него неделимой единицей; из таких единиц слагалось уже не предметно объединенная система, а конкретное событие организованных человеческих установок и голосов (Бахтин, 2002: 106).

В этих голосах и индивидуализированных сознаниях нам видится отражение глубинных черт христианского опыта, давно и тщательно прорефлектированного в православном богословии. Мир Достоевского есть мир личностей, все идеи, все вещи даны через призму их восприятия личностями. В. Н. Лосский пишет (Лосский, 1991: 129):

...наше представление о человеческой личности как о чем-то «личностном», делающем из каждого человеческого индивида существо «уникальное», совершенно ни с кем не сравнимое и к другим индивидуальностям несводимое, дало нам именно христианское богословие. Философия древнего мира знала только человеческие индивиды. Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: «Это — Моцарт» или «это — Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той «сфере личного», которой нигде не найти эквивалента.

Собственно, и изображения вещей как таковых, безразличных от человеческого присутствия, в произведениях писателя не так много. Обычно вещи служат каким-то символом человеческого состояния¹. Единицей мира Достоевского служит человеческая *ипостась* в богословском смысле этого слова, не индивидуальность, наделенная той или иной природой, а человеческая личность, свободно избирающая свою мировоззренческую позицию перед лицом Бога и людей. Конечно, обычно герои наделены и какими-то природными, психологическими или социологическими качествами: молодые, старые, больные, здоровые, мещане, дворяне, красивые, уродливые и т. д. Но все эти качества играют у Достоевского второстепенную роль, они как бы отходят на второй план перед основной интенцией писателя — показать особенность мировоззренческой позиции героя в общении с другими героями. Более того, эти материальные характеристические особенности порой даже мешают разглядеть главный *феномен личности*, скрывающийся за ними. Говоря словами Хайдеггера, феномен личности должен быть очищен. Личность несводима к качествам, к индивидуальности, ее невозможно понять по свойствам. Личность можно опознать, с ней можно встретиться только в непосредственном *феноменологическом восприятии*².

Для изображения жизни самосознания, жизни личности Достоевский должен был решить принципиальную задачу голоса автора. Автор у До-

¹Ср. дверной колокольчик в «Преступлении и наказании» (Дзо. Т. 6: 67).

²Говоря так, мы, конечно, расширяем понятие феноменологического восприятия. Гуссерль говорил только о феноменах вещей и идей. Но восприятие личности тем более не может ограничиться опознанием отдельных черт индивидуальности и требует целостного схватывания феномена. Ближе к нашей позиции находятся размышления М. Шелера, говорившего о *чистых личностных типах* (Шелер, Денежкин и др., 1994).

стоевского уже не может представлять окончательную истину о своих героях: жизнь их, пока они живы, всегда открыта, они могут оспорить любую заочную оценку себе (вспомним «человека из подполья»). Бахтин пишет (Бахтин, 2002: 74):

Итак, новая художественная позиция автора по отношению к герою в полифоническом романе Достоевского — это всерьез осуществленная и до конца проведенная диалогическая позиция, которая утверждает самостоятельность, внутреннюю свободу, незавершенность и нерешенность героя. Герой для автора не «он» и не «я», а полноценное «ты», то есть другое чужое полноправное «я» («ты еси»).

Однако как реализовать эту диалогическую позицию, не нарушая композиционного целого романа? Как утвердить конкретные описания жизни героя и в то же время оценочную нейтральность автора, который, как говорится, «любит всех своих героев»?

Достоевский с самого начала своего творчества ищет лексических и композиционных возможностей реализовать эту идею *абсолютно объективного автора*. Как показывает Бахтин, уже Макар Деушкин из «Бедных людей» (1846) дан нам так, что оспаривает всякое внешнее заочное определение своей сущности (автором), не оставляющее ему никаких новых перспектив. Ярчайшим выражением этого бунта героя против автора, но уже возведенного из чисто композиционной проблемы до задачи нравственного самопознания, являются «Записки из подполья», где герой яростно спорит против любого внешнего определения, представляясь почти чистым (Сартровским) ничто... Достоевский умел строить повествование так, что позиция автора по отношению к герою становилась не окончательным приговором последнему, а также вовлекалась в диалог, оценивалась самим героем. В плане лексики для реализации этой цели, как показал Бахтин, Достоевский мастерски использовал так называемое «многоголосое слово» (там же: 115–279).

Рассказ там, где он не вмешивается, как чужой голос, во внутренний диалог героев, где он не вступает в перебойное соединение с речью того или другого из них, дает факт без голоса, без интонации или с интонацией условной. Сухое, осведомительное, протокольное слово — как бы безголосое слово, сырой материал для голоса. Но этот безголосый и безакцентный факт дан так, что он может войти в кругозор самого героя и может стать материалом для его собственного голоса, материалом для его суда над самим собою. Своего суда, своей оценки автор в него не вкладывает (там же: 279).

Задача голоса автора решалась писателем на протяжении всей его творческой жизни. И нужно сказать, что где-то в начале 70-х годов она была в главном решена. Проследим вкратце по черновикам романов несколько этапов решения этой задачи.

Роман «Преступление и наказание» (1866). Произведение писалось тяжело, известны три черновые редакции романа, и в них проблема автора упоминается не раз. В подготовительных материалах третьей редакции мы читаем (Дзо. Т. 6: 146):

Рассказ от имени автора, как бы невидимого, но всеведущего существа, но не оставляя его ни на минуту, даже со словами: «и до того все это нечаянно сделалось».

Достоевский сам фиксирует здесь определенное противоречие между *всеведущим существом* и *нечаянно сделалось*. Для описания самосознания нужно всеведущее существо, но для криминального романа многое должно произойти нечаянно. Как совместить это?..

Тут же рядом Достоевский пишет: «Предположить нужно автора существом *всеведущим* и *не погрешающим*, выставляющим на вид одного из членов нового поколения» (там же: 149). Автор должен быть не погрешающим, т. е. стоящим на правильной точке зрения... Но что это значит?.. Как найти эту правильную точку зрения, в особенности в то переходное время, в которое писался роман?.. Все это показывает нам, какие сложнейшие идейные и композиционные проблемы должен был решать Достоевский по ходу написания романа.

Наброски к роману «Идиот» (1868). Этот произведение Достоевский считал своим самым любимым романом. Роман, который в подготовительных материалах писатель называет «Роман о христианине», главную цель которого он формулирует как «изобразить положительно прекрасного человека». Характеризуя рассказчика, Достоевский пишет (в подготовительных материалах): «Рассказ вроде пушкинского (краткий и без объяснений, психологически откровенный и простодушный)» (Дзо. Т. 9: 115). Писатель апеллирует здесь к пушкинской прозе, особенно, конечно, к «Повестям Белкина». На тему голоса рассказчика у Пушкина существует множество работ, среди них есть замечательные³.

³Академик В. В. Виноградов писал: «В „Повестях Белкина“ образ автора складывается из сложных стилистических отношений между „издателем“, автором, его биографом — другом автора и рассказчиками. Ближайшие историко-литературные корни этой манеры повествования нетрудно отыскать в сочинениях Вальтер-Скотта. Гораздо труднее понять приемы и принципы соотношения разных стилистических и идейно-характеристических

В другом месте подготовительных материалов к «Идиоту» читаем:

NotaBene. *Тон* (рассказ-*жизние* — т. е. хоть и от автора, но сжато, не скупясь на изъяснения, но и представляя сценами. Тут надо гармонию). Сухость рассказа, иногда до «Жиль Блаза». На эффектных и сценических местах — как бы вовсе этим нечего дорожить. // Но и владычествующая идея жития чтоб видна была — т. е. хотя и не объяснять словами всю владычествующую идею и всегда оставлять ее в загадке, но чтоб читатель всегда видел, что идея эта благочестива, что житие — вещь до того важная. что стоило начинать даже с ребяческих лет. Тоже — подбором того, об чем пойдет рассказ, всех фактов как бы непрерывно выставляется что-то и непрерывно поставляется на вид и на пьедестал будущий человек. // Чтоб в каждой строчке было слышно: я знаю, что я пишу, и не напрасно пишу (Дзо. Т. 9: 132–133).

Достоевский хочет иметь рассказчика житийного жанра, который создает как бы *икону личности*, в том смысле, что не отдельные события жизни героя важны сами по себе, а что все они дают нам представление о целом, что это целое как бы просвечивает через каждый конкретный момент жизни («даже с ребяческих лет»). Подобный рассказчик, подобный голос автора нужен для того, чтобы показать *лик героя*, то своеобразие его личности, с которым он входит в универсум человеческой истории, в вечность.

Но проблема соотношения в голосе автора «вечного» и исторического остается. Достоевский постоянно подчеркивает, что следует «писать одними фактами», «писать в смысле: говорят» (там же: 235–236), желая исключить из голоса автора всякую партикулярность и предвзятость, но тем острее встает вопрос о конечном смысле изображаемого и о способе его присутствия в материи повествования.

Роман «Бесы» (1871–1872). В этом произведении Достоевский как бы нашел решение стоявшей перед ним задачи голоса рассказчика. Роман идейно очень сложный: в нем сталкиваются противоположные мировоззрения разных степеней контрарности, поэтому он в особенности требовал «деликатной» позиции автора, чтобы не возникло впечатления, будто автор прикрито «протаскивает» какую-то свою предвзятую идею. Роман писался с надрывами, Достоевский бросал старые редакции и начинал новые, но интересно, что уже с самого начала у него появляется идея *хроникера*. В подготовительных материалах к роману мы довольно часто встречаем это имя. «Систему же я принял ХРОНИКИ», — отмечает

оболочек в структуре этого многоликого „образа писателя“ и установить их социально-языковую и национально-типическую сущность» (Виноградов, 2021).

писатель; «Из губернской хроники», «Хроникер от себя» (Дзо. Т. 11: 92, 96). Повествователь Антон Лаврентьевич Г-ов в «Бесах» есть та художественная оптика, через которую мы смотрим на все события. Более того, Достоевский склонен использовать своего хроникера и в повествованиях о событиях, свидетелем которых он не был (там же: 96):

Вообще, если я описываю разговоры даже сам-друг — не обращайтесь внимания: или я имею твердые данные, или, пожалуй, *сочиняю* сам — но знайте, что все верно.

Хроникер есть живой человек, ему свойственны и юмор, и собственные акценты в событиях («Хроникер от себя: а знаете, я все-таки не считаю этого важным (т. е. нигилистов). Как хотите, это неважно (юмористично, кратко и с меткими выражениями)» (там же: 145)), но тем не менее он есть то «всевидящее око», которое дает нам полную картину романа.

Нас интересует здесь формальная сторона постановки голоса автора у Достоевского. Мы не обсуждаем сейчас содержательную, идеологическую сторону этого вопроса. Тем не менее, думаем, полезно сослаться на обширную работу Ю. Корякина, посвященную именно содержательному аспекту. В статье «Зачем Хроникер в „Бесах“?» автор пишет (Карякин, 1981: 83):

Сочетание предельной объективности (Хроникер сообщает «чистые» факты) с предельной же субъективностью (оценки фактов даны от имени колеблющегося и как бы не авторитетного лица) оказывается чрезвычайно продуктивным художественно: читатель, имея необходимую и точную информацию о событиях, получает и мощный стимул к свободному и полемическому сотворчеству. А это самое главное, потому что живой читатель — все для Достоевского. // Хроникер и стимулирует это сотворчество. Стимулирует и простодушным и ироничным тоном своим. [...] В этом неожиданном и органическом приобщении его к «предвечным вопросам» — выражение принципиального, так сказать, мировоззренческого демократизма Достоевского, выражение глубоко скрытой, но и глубоко существующей, реальной конгенитальности людей, способности их к бесконечному развитию (то есть к взаимопониманию).

Роман «Подросток» (1875) дает мало для нашей темы, так как все повествование представляет собой рассказ от первого лица главного героя Аркадия Долгорукого. В подготовительных материалах Достоевский сам отмечает ограниченность кругозора рассказчика его возрастом:

ЗАМЕЧАНИЕ: Подростку, в его качестве молокососа, и не открыты (не открываются и ему их не открывают) происшествия, факты, фабулу романа. Так

что он *догадывается* об них и *осиливает* их сам. Что и обозначается во всей манере его рассказа (для неожиданности, для читателя) (Дзо. Т. 16: 48–49).

Характеристические особенности самосознания подростка во многом заслоняют здесь других героев: «Исповедь необычайно сжата (учиться у Пушкина). Множество недосказанностей. Своя манера... // СЖАТЕЕ, КАК МОЖНО СЖАТЕЕ» (там же: 47).

«*Братья Карамазовы*» (1879–1880). Наиболее совершенный роман Достоевского, который должен был стать по замыслу автора первой частью дилогии об Алеше Карамазове. Писатель в совершенстве владеет искусством описывать события глазами рассказчика («биограф»), то приближая его к читателю, даже полемизируя с ним через предвосхищаемые реплики, то полностью растворяя биографа в чисто объективном рассказе. В черновиках к роману мы совсем не находим постановки вопроса о голосе автора.

Тем самым мы видим, что решающим моментом в поиске позиции автора, рассказчика, биографа был именно роман «Бесы» и работа над ним. Позиция *хроникера* оказалась для Достоевского наиболее адекватной для реализации его главной интуиции — построения полифонического романа. Критики отмечают, что идея рассказчика и связанные с ней композиционные, лексические и идеологические проблемы все время присутствовали в работах Достоевского. Составитель «Энциклопедии» о Достоевском пишет (Наседкин, 2008: 485–486):

Хроникер из «Дядюшкиного сна» стоит в ряду многочисленных героев-рассказчиков и авторов «записок» в мире Достоевского, — таких, как: *Неизвестный*, *Мечтатель*, *Неточка Незванова*, *Маленький герой*, *Сергей Александрович*, *Подпольный человек*, *Семен Семенович Стрижев*, *Алексей Иванович*, *Антон Лаврентьевич Г-ов*, *Аркадий Долгорукий*, *Александр Петрович Горянчиков*, *Повествователь* («*Братья Карамазовы*»).

Образ рассказчика так важен для Достоевского потому, что показать личность героя можно только через взгляд другого человека, но чтобы этот взгляд не оказался приговаривающим взглядом монологического автора, отнимающего у героя его свободу, сам этот рассказчик должен находиться в диалогических отношениях с героями. Рассказчик в той или иной степени всегда оказывается также героем произведения со своей собственной более или менее серьезной точкой зрения на обсуждаемые вопросы, но он всегда композиционно наличен. Личность может быть опознана только личностью, и личность рассказчика является

здесь тем *инструментом, детектором*, которым писатель исследует личности своих героев.

Мир героев Достоевского, мир их самосознаний в отношении с другими сознаниями, мир личностей представляет собой своеобразный *Lebenswelt* русского писателя. Достоевского интересует именно личностная позиция героев по отношению к фундаментальным вопросам человеческого бытия: веры, любви, спасения, греха, преступления... Все внешнее, все социальные и психологические особенности являются даже помехой, они должны быть *редуцированы*, заключены в скобки, и все ради опознания живой личностной позиции. В «Бесах», в разговоре Ставрогина с Шатовым, последний в ответ на ернический тон взрывается (Дзо. Т. 10: 195):

Я уважения прошу к себе, требую! — кричал Шатов, — не к моей личности, — к чорту ее, — а к другому, на это только время, для нескольких слов... Мы два существа и сошлись в беспредельности... в последний раз в мире. Оставьте ваш тон и возьмите человеческий!

Шатов говорит «личность», но имеет в виду свою индивидуальность и свое состояние (он болен). Уважения он требует именно к своей личности, как к Другому равноправному существу, смысл существования и самоопределения которого превосходит все исторические и пространственные измерения, принадлежит *беспредельности*... Именно в этом пространстве беспредельности, в конце концов, и ищут своего места герои Достоевского. Только *феноменологически*, целостным схватыванием, можно увидеть подобный образ героя, и вся писательская техника, все композиционные приемы писателя направлены именно на *усмотрение* этой последней правды своих героев.

Несмотря на всю свободу самоопределения, которую дает Достоевский своим героям, несмотря на все равноправие их участия в большом мировоззренческом диалоге, который разворачивается на страницах его произведений, универсум мировоззренческих позиций оказывается тем не менее иерархически упорядоченным. Выражаясь словами М. Шелера, писатель представляет нам свой *Ordo amoris* (Шелер, Денежкин и др., 1994: 339–376), свой порядок любви, нерасторжимо связанный с традицией Православия. Бахтин пишет (Бахтин, 2002: 163–164):

В результате такого идеологического подхода перед Достоевским разворачивается не мир объектов, освещенный и упорядоченный его монологической мыслью, но мир взаимно освещающихся сознаний, мир сопряженных смысловых человеческих установок. Среди них он ищет высшую авторитетнейшую

установку, и ее он воспринимает не как свою истинную мысль, а как другого истинного человека и его слово. В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий. Этот образ или этот высший голос должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его.

2. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ «КРОТКОЙ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Наша задача — не применение феноменологического метода к анализу произведения великого писателя, а демонстрация того, что Достоевский, по существу, *сам использует* феноменологический метод. Причем это использование феноменологического подхода не есть что-то случайное, маргинальное в творчестве писателя. Практически это есть один из главных методов работы Достоевского, применение которого и создает ту неповторимую «фантастическую» атмосферу его произведений — «мир героев Достоевского». Многие, да, собственно, и почти все центральные герои Достоевского, заняты самопознанием, стремлением понять самих себя. *Cognosce te ipsum* оказывается далеко не простой задачей, а решением своеобразной загадки, сложность которой состоит именно в том, что ответ на нее вроде бы и всегда рядом, поскольку он есть я сам, но в то же время понять, что я есть в сердцевине своих желаний, побуждений, мечтаний, умолчаний, открыть это, признаться себе в этом оказывается чрезвычайно трудным делом. Эти экзистенциальные загадки нередко дают ключ ко всей жизненной ситуации героя. Достоевский удивительно умел показывать этот процесс раскрытия правды о себе самом того или иного героя. В этом мучительном процессе самопонимания, *пути к себе самому* находятся Раскольников, Ставрогин, Шатов, Кириллов, Иван Карамазов, Катерина Ивановна, Лиза Хохлакова и др. Метод, которым пользуется здесь Достоевский, — продвижение к экзистенциальной правде о человеке — удивительно близок методу *феноменологической редукции*, этому очищению изучаемого объекта от всего второстепенного и поверхностного, выявлению центрального феномена, который обычно уже не редуцируем к словесному определению, а дан лишь непосредственному созерцанию.

Мы рассмотрим работу этого метода у Достоевского на примере его гениального рассказа «Кроткая», опубликованного в «Дневнике писателя» за ноябрь 1876 года. Итак, герой рассказа, ростовщик-процентщик, один в комнате, где на столе лежит хладный труп его жены, выбросившейся из окна. Герой пытается уяснить самому себе, как же это могло произойти?..

...Вот пока она здесь — еще всё хорошо: подхожу и смотрю поминутно; а унесут завтра и — как же я останусь один? Она теперь в зале на столе, составили два ломберных, а гроб будет завтра, белый, белый гроденапль, а впрочем, не про то... Я всё хожу и хочу себе уяснить это. Вот уже шесть часов, как я хочу уяснить и всё не соберу в точку мыслей. Дело в том, что я всё хожу, хожу, хожу... (Дзо. Т. 24: 6)

Герой, типичный персонаж Достоевского, вышедший в результате конфликта с товарищами в отставку офицер, 41 года, до безумия гордый, содержит закладную лавку. Женился на молодой бедной девушке-сироте 16 лет. Женился по любви. Но гордость не позволяет герою насладиться семейным счастьем. Старые нравственные раны, «нажитые в грехах» болезни, как говорил Достоевский, а главное — воспалённая гордыня, заставляют его играть перед своей женой роль загадочного человека. Она должна все понять, оценить его благородство и, как говорится, «молиться на него». Поэтому день за днем выматывающий психологический эксперимент: строгость и холодность, демонстрация основательности, благородства, явного, а лучше скрытого...

Начинается игра в «молчанку», порой ссоры. «Кроткая бунтует», как называется одна из главок рассказа, начинает одна уходить из дома. Она узнает о столь неприятной для своего мужа истории в полку в бытность его офицером. И по молодости сразу же попадаете «на удочку» одного из главных недругов своего мужа Ефимовича. Последний не только рассказал ей о столь неприятном для мужа инциденте, но и задумал соблазнить молодую жену. У них назначено свидание, а герой, подкупив хозяйку квартиры, где должно было быть свидание, подслушивает их разговор. Но тут он еще раз убеждается в нравственной чистоте своей жены. Герой рассказа входит в комнату, где происходила вся эта сцена, уводит свою жену и... молчит. Молчит все по той же гордости.

На другое утро, на мгновение открыв глаза, он обнаруживает, что его жена поднесла к его виску пистолет. Герой выдерживает все это испытание, как бы доказав, что у него достаточно мужества не бояться смерти, и тем самым как бы оправдавшись перед своей женой, а в ее лице перед всеми (а главное, и перед самим собой!) за ту историю в полку, где его судили за трусость.

Жена полностью побеждена нравственно, даже раздавлена. За ней — две попытки тяжелейших нравственных преступлений — адюльтера и убийства, — ее муж-прокурор противостоит ей как «Монблан» мужества, великодушия и благородства.

Но герою этого мало. Он продолжает высокомерно молчать. Но вот вдруг ПЕЛЕНА УПАЛА! После целой зимы напряженной «молчанки» супруга вдруг тихонечно *запела*. Этот факт повергает героя в глубокую оторопь. В душе героя происходит своеобразный «коперниканский переворот»: нравственно «победив» свою жену, герой думает, что внутри своей домашней «Вселенной» он установил вполне однозначный порядок. Он есть солнце этой системы, и все остальное вращается вокруг него... Но вот вдруг в этой, казалось бы, столь устойчивой «планетарной системе» она неумолимо совершает свое равномерное вращение уже целую зиму и обнаруживается сбой: жена поет, как бы не думая о нем, о самом центре этого бытия, не только физическом, финансовом, но, что самое важное, — нравственным!..

Пелена упала с глаз! Герой вдруг обнаруживает, что поет как раз та женщина, которую он полюбил еще тогда, когда она приходила к нему закладывать свои дешевые памятные вещицы, оставшиеся от родителей, которая так радовалась в первые месяцы их совместной жизни, которая так умело и благородно разоблачала развратного проходимца и которую он... все время любил, хотя гордость и *нажитые в разврате болезни*, как сорняки, заглушали все время эти благодатные цветы любви. Герою так хочется вернуть это благое время, он так желал бы просто поговорить со своей дорогой женушкой, единственным другом, который есть у него! Он возвращается домой и пытается говорить с женой. Герой надеется, что своим хлынувшим клокочущим потоком обожанием ему удастся разбудить в ней опять любовь. Однако все эти исповеди героя, его горячая страстность только пугают супругу:

Она сама брала меня за руки и просила перестать: «Вы преувеличиваете... вы себя мучаете», — и опять начинались слезы, опять чуть не припадки! Она всё просила, чтобы я ничего этого не говорил и не вспоминал (Дзо. Т. 24: 30).

Наш герой говорит, что хочет везти супругу на море, «в Булонь», чтобы она там поправилась и у них бы началась новая жизнь. Но трагедия неизбежно движется к своей развязке... Герой ушел только на два часа, чтобы побеспокоиться о заграничных паспортах, а в это время жена его, помолившись перед своей иконой и прижав ее к груди, выбросилась из окна на мостовую.

Герой рассказа во что бы то ни стало стремится уяснить себе смысл происходящего. Почему же умерла, убила себя его жена? Во время всей его дьявольской игры в гордость ему все казалось, что жена, оценив его мужество, выдержку, снисходительность и благородство, *скрывае*

под маской строгости, сама бросится наконец к нему в объятия, признает всю его правоту, нравственно поклонится ему... и тогда, *только тогда* он откроет ей свое любящее сердце и у них начнется счастливая совместная жизнь. Однако жизнь оказалась хитрее всех самых хитрых расчетов. Для любви, как оказалось, нужна была встречная любовь, а не маска строгости, пусть и скрывающая теплящееся под ней живое чувство.

Как слои луковицы, снимает герой со своей души *фантомы*, мешающие ему увидеть истинный *феномен* происшедшего, воистину осуществляя философскую феноменологическую редукцию. Ни обстоятельства их жизни, ни явленное им мужество («выдержал револьвер!») несущественны здесь. Он понял вдруг: несмотря на все это, жена его пришла к выводу, что не сможет его любить. А уважала ли хотя бы она его? Ведь он, казалось бы, нравственно полностью победил ее?.. Но новый слой спадающей с умственных очей пелены открывает еще большую глубину трагедии. Он вдруг понимает, что жена его не только не могла его любить, но и по-своему презирала его. Так, постепенно открывается герою его не воображаемый, не тщательно срежиссированный, а тот истинный вид, который он имел в глазах своей жены-самоубийцы.

Но герою нашему открывается не только нравственная оценка его со стороны супруги. Ему постепенно открывается и истина его собственного сердца. Все эти желания разбогатеть, «мстить обществу» и т. д. — все это спадает, как пелена, как лишь пустые обертки, скрывающие последнюю правду его сердца.

Мертвая, не слышит! Не знаешь ты, каким бы раем я оградил тебя. Рай был у меня в душе, я бы насадил его кругом тебя! Ну, ты бы меня не любила, — и пусть, ну что же? Всё и было бы *так*, всё бы и оставалось *так*. Рассказывала бы только мне как другу, — вот бы и радовались, и смеялись радостно, глядя друг другу в глаза. Так бы и жили (Дзо. Т. 24: 35).

Последняя правда открывается герою: для жизни нужен друг, нужна любовь. Только тогда обретает смысл настоящее, в надежде открывается будущее и искупается прошлое. Только тогда жизнь находит свою опору и полноту. А без этого — ад одиночества, хуже всякого бреда. Никакая природа, никакая вселенная не способна насытить, удовлетворить человеческую жажду любви, как онтологической близости с себе подобным. Только в любви, в сочувствии находит человеческая жизнь свое исполнение.

Косность! О, природа! Люди на земле одни — вот беда! «Есть ли в поле жив человек?» — кричит русский богатырь. Кричу и я, не богатырь, и никто не откликается. Говорят, солнце живет вселенную. Взойдет солнце и — посмотрите на него, разве оно не мертвец? Всё мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом них молчание — вот земля! «Люди, любите друг друга» — кто это сказал? чей это завет? Стучит маятник бесчувственно, противно. Два часа ночи. Ботиночки ее стоят у кровати, точно ждут ее... Нет, серьезно, когда ее завтра унесут, что ж я буду? (Дзо. Т. 24: 35)

3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД У ДОСТОЕВСКОГО

Достоевский не соглашался, когда его называли психологом. «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (Дзо. Т. 27: 65). Тема познания человека, в особенности *самопознания*, стояла в центре его писательских задач. И интересно, что за несколько десятилетий до открытия феноменологии Достоевский на примере своих героев, по существу, демонстрирует работу *феноменологического метода*. Уже в преамбуле «Кроткой», обозначенной «От автора», он пытается дать описание своего метода.

Дело в том, что это не рассказ и не записки. Представьте себе мужа, у которого лежит на столе жена, самоубийца, несколько часов перед тем выбросившаяся из окошка. Он в смятении и еще не успел собрать своих мыслей. Он ходит по своим комнатам и старается осмыслить случившееся, «собрать свои мысли в точку». [...] Ряд вызванных им воспоминаний неотразимо приводит его наконец к правде; правда неотразимо возвышает его ум и сердце. К концу даже тон рассказа изменяется сравнительно с беспорядочным началом его. Истина открывается несчастному довольно ясно и определительно, по крайней мере для него самого (Дзо. Т. 24: 5).

Все это *уяснение дела, собрание мыслей* в точку и есть поиск феномена, являющего герою и его самого, и супругу в ее истинном свете, и смысл происшедшей драмы. Все эти *противоречия, обвинения ее, оправдания себя* и т. д. — то, что должно быть подвергнуто *феноменологической редукции*, — заключено в скобки, ради того чтобы истина решающего феномена осветила все неопровержимым светом очевидности. Достоевский ясно отдает себе отчет в условности его метода.

Теперь о самом рассказе. Я озаглавил его «фантастическим», тогда как считаю его сам в высшей степени реальным. Но фантастическое тут есть действительно, и именно в самой форме рассказа, что и нахожу нужным пояснить предварительно (там же).

Действительно, форма рассказа, центрирующая наше внимание на самосознании героя, как бы погашающая все реалии внешнего мира — материальные, социологические, даже психологические особенности героев и обстановки, в которой они действуют, — т. е. осуществляющая феноменологическую редукцию (!), погружает нас в этот фантастический мир героев Достоевского. Встреча с Другим, с ближним в этом мире, — это не просто эмпирическая встреча с попутчиком жизни, это всегда установление глубинного диалога, раскрывающего правду каждого перед лицом Бога. Еще раз вспомним Шатова из «Бесов», характеризующего подобный диалог: «Мы два существа и сошлись в беспредельности... в последний раз в мире» (Дзо. Т. 11: 195). Человек в этом диалоге как бы поднимается над самим собой, преодолевает все случайное и поверхностное своей жизни и предстает перед нами своим *онтологическим лицом* (лицом), отражающим, согласно христианским представлениям, образ Божий. Этот онтологический лик человека уже предчувствуется нами в общении с ним, он как бы просвечивает через всю эмпирию жизненных событий, причем интересно, что он не только постепенно выявляет себя, но и, как в зеркале, показывает нам и *наши собственный лик* и намекает на глубинный смысл нашей встречи... Вот, герой «Кроткой» с револьвером в кармане подслушивает происходящий в соседней комнате разговор его жены с Ефимовичем. Казалось бы, он готов на все!..

И что ж: вышло то (я к чести моей говорю это), вышло точь-в-точь то, что я предчувствовал и предполагал, хоть и не сознавая, что я предчувствую и предполагаю это. Не знаю, понятно ли выражаюсь (Дзо. Т. 24: 19).

Жена героя демонстрирует свою верность и свое целомудрие в этой встрече, причем так, что вызывает восхищение супруга. Но разве не знал он этого заранее?.. Разве не предчувствовал? Да, да, конечно, но «нажитые в разврате болезни» не позволяли увидеть в этом предчувствии правду. *Прилоги* страха, гордыни, тщеславия исказили образ ближнего, и нужно было это испытание подслушиванием, а потом и трагедия самоубийства, чтобы истина выступила во всей своей убедительности, истина о супруге и о самом себе: «Измучил я ее — вот что!» (там же: 35)

Можно было бы привести множество мест из произведений Достоевского, свидетельствующих о его сознательном использовании того метода, который в дальнейшем получил название философской феноменологии. Любопытно, что, не будучи профессиональным философом, не строя специально философской системы, Достоевский довольно умело

пользуется *техничой* феноменологического метода, например, редукцией разных порядков. Все это важно не для того, чтобы еще раз доказать, что «слоны произошли из России». Эти наблюдения, на мой взгляд, показывают источник происхождения феноменологического метода, анализа сознания. В христианской культуре существовала, — и существует! — многовековая традиция покаянного анализа совести. Именно ее воспринял великий русский писатель в своем творчестве, и именно она, в конце концов, служила источником феноменологического анализа сознания.

СОКРАЩЕНИЯ

- Дзо *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972–1990.
- Т. 6 : Преступление и наказание : роман в 6 ч. с эпилогом / под ред. Л. Д. Опульской. — 1973.
- Т. 9 : Идиот. Вечный муж. наброски, 1867–1870. Рукописные ред. / под ред. В. Г. Базанова, И. А. Битюговой. — 1974.
- Т. 10 : Бесы : роман / под ред. В. Г. Базанова, Т. П. Головановой. — 1974.
- Т. 11 : Повести и рассказы, 1862–1866. Игрок : роман / под ред. Е. И. Кийко. — 1973.
- Т. 16 : Подросток / под ред. В. Г. Базанова, А. В. Архиповой. — 1976.
- Т. 27 : Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Dubia / под ред. А. М. Березкина. — 1984.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского // Собрание сочинений. В 7 т. Т. 6 / под ред. С. Г. Бочарова, Л. С. Мелиховой. — М. : Русские словари, 2002. — С. 5–300.
- Виноградов В. В.* Стиль Пушкина. VII. Стиль повествовательной прозы Пушкина / Александр Пушкин. — 2021. — URL: <http://pushkin-lit.ru/pushkin/articles/vinogradov-stil-pushkina/stil-prozy-2.htm> (дата обр. 15 февр. 2021).
- Карякин Ю.* Зачем Хроникер в «Бесах»? // Литературное обозрение. — 1981. — № 4. — С. 72–84.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. — Киев : Путь к Истине, 1991. — С. 95–260.
- Наседкин Н. Н.* Достоевский. Энциклопедия. — М. : Алгоритм, 2008.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997.

Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А. В. Денежкина, А. Н. Малинкина, А. Ф. Филлипова. — М. : Гнозис, 1994.

Katasonov, V.N. 2021. "Dostoyevskiy i fenomenologiya [Dostoevsky and Phenomenology]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 73–91.

VLADIMIR KATASONOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY AND THEOLOGY, PROFESSOR
SAINT CYRIL AND METHODIUS INSTITUTE FOR ADVANCED STUDIES (MOSCOW, RUSSIA);
ORCID: 0000-0002-4933-3004

DOSTOEVSKY AND PHENOMENOLOGY

Submitted: June 12, 2021. Reviewed: Aug. 26, 2021. Accepted: Aug. 28, 2021.

Abstract: The article examines the similarity of Fyodor Dostoevsky's artistic techniques and the methods of philosophical phenomenology. Due to the special tuning of the author's voice in the works of the writer, the universe of his characters is a kind of analogue of Husserl's *Lebenswelt*. The voice of the author, the narrator in the polyphonic novel serves as an intermediary, a kind of detector, with the help of which the human universe is studied, through which the fundamental spiritual position of the characters is revealed. It was not immediately that the Russian writer managed to find the compositional position of the narrator, whose vision on the one hand had to be comprehensive, and on the other — not to violate the open and dialogical atmosphere of the novels. Using the example of the analysis of the story "The Meek One", the similarity of Dostoevsky's techniques and the method of phenomenological reduction is shown. In the process of self-knowledge, the hero "brackets" all the surface layers of his life, social, psychological, and discovers the last truth about himself in the face of God. The author of the article understands this closeness not by chance: the very origin of the analysis of consciousness in phenomenology is connected with the tradition of the culture of repentance in the Christian Church.

Keywords: Polyphonic Novel, Author's Voice, Chronicler, Husserl's "Lebenswelt", Phenomenological Reduction, Penitential Analysis of Conscience.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-73-91.

REFERENCES

- Bakhtin, M. M. 2002. "Problemy poetiki Dostoyevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]" [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by S. G. Bocharov and L. S. Melikhova, 5–300. 7 vols. Moskva [Moscow]: Russkiye slovari.
- Dostoyevskiy, F. M. 1972–1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Heidegger, M. 1997. *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]* [in Russian]. Trans. from the German by V. V. Bibikhin. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Karyakin, Yu. 1981. "Zachem Khroniker v 'Besakh' ? [Why is there a Chronicler in 'Demons' ?]" [in Russian]. *Literaturnoye obozreniye [Literary Review]*, no. 4: 72–84.

- Losskiy, V. N. 1991. "Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy tserkvi [An Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church]" [in Russian]. In *Misticheskoye bogosloviye [Mystical Theology]*, 95–260. Kiyev [Kiev]: Put' k Istine.
- Nasedkin, N. N. 2008. *Dostoyevskiy. Entsiklopediya [Dostoevsky. Encyclopedia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Algoritm.
- Scheler, M. 1994. *Izbrannyye proizvedeniya [Selected Works]* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Denezhkin, A. N. Malinkin, and A. F. Phillipov. Moskva [Moscow]: Gnozis.
- Vinogradov, V. V. 2021. "Stil' Pushkina. VII. Stil' povestvovatel'noy prozy Pushkina [The Style of Pushkin. VII. The Style of Pushkin's Narrative Prose]" [in Russian]. Aleksandr Pushkin. Accessed Feb. 15, 2021. <http://pushkin-lit.ru/pushkin/articles/vinogradov-stil-pushkina/stil-prozy-2.htm>.

Николай Мурзин*

НЕУДАЧА КАК ФИЛОСОФСКИЙ СЮЖЕТ В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО**

НА ПРИМЕРЕ РОМАНА «БЕСЫ»

Получено: 02.03.2021. Рецензировано: 26.08.2021. Принято: 03.09.2021.

Аннотация: Достоевский часто изображает своих героев претерпевающими серьезный жизненный кризис или даже крах. Неудача — перманентное состояние их начинаний и проектов. В состоянии неудачи их души открывают в себе глубинную неудовлетворенность, незаполненность актуальным содержанием, отчуждение от мира, других людей и самих себя. Мировая философия рассматривает такую ситуацию как некую драматическую норму человеческой судьбы: от Гераклитова смыслообразующего Раздора и Парменидова неожиданно бытийствующего ничто до Платонова Эрота, вожделеющего к тому, чего он сам лишен и чем он не является, и Гегелева «несчастливого сознания», обнаруживающего, что его первый проблеск в этом мире — Я — еще пуст и неопределенен, и стать чем-то ему пока только предстоит в размышлении и труде. Но в русском философско-художественном дискурсе у Достоевского эта ситуация обращается из драматической в трагическую, а фигура недоволенного человека демонизируется. «Оторванные» от почвы и жизни Я накапливают в себе особого рода силу, но сила эта сплошь и рядом преподносится как разрушительная. Индивидуум в поисках себя обречен найти не себя, а дьявола, а точнее — ничего не найти, поскольку дьявол, по Достоевскому, не что иное, как дух небытия. Становление, процессуальность — нечестивые стигмы для русской мысли и духа, чреватые революциями и нравственной катастрофой. Достоевский отвергает диалектику; его произведения призваны показать, что есть лишь жизнь (реальное, истинное, благое, божеское) и противостоящее ей ничто (дьявольское, смертоносное). Неудачливость, неудачность — роковая печать на человеке, означающая его затронутость ничто и закрывающая все перспективы для него, вместо того чтобы открывать их.

Ключевые слова: неудача, Достоевский, «Бесы», Ставрогин, Верховенский, ничто, отрицание, революция, господа и рабы, славянофильство, Россия, Христос.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-92-116.

*Мурзин Николай Николаевич, н. с. Центра философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН (Москва), shywriter@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-0439-2019.

**© Мурзин, Н. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Отчего это так все случается, что вот хороший-то человек в запустении находится?

А ведь бывает же так, что счастье-то часто Иванушке-Дурачку достается.

Знаю, знаю, матушка, нехорошо это думать, это вольнодумство...

«Бедные люди»

Арестанты молились очень усердно, и каждый из них каждый раз приносил в церковь свою нищенскую копейку на свечку или клал на церковный сбор.

«Тоже ведь и я человек», может быть, думал он или чувствовал, подавая: — «перед Богом-то все равны».

«Записки из мертвого дома»

ВВЕДЕНИЕ

Герои Достоевского, как правило, люди провальные, неуспешные. Раскольников — нищий студент и безумный прожектор; Ганечка — карьерист, сходящий с ума от денег; Верховенский — сын приживальщика и организатор несостоявшегося бунта в провинции; Кириллов — бросивший все во имя идеи инженер. Успешные, наладившиеся люди если и оказываются в числе его персонажей, то на вторых, если не третьих ролях: генерал Епанчин, Маврикий Николаевич, студент Разумихин, — и автору они, кажется, не слишком интересны. Даже те его герои, что формально имеют некие признаки преуспевания (богатство Рогожина, социальный статус Свидригайлова, Мышкина, Ставрогина), все равно несчастны, не удовлетворены, одержимы страстями и чувством собственной ущербности, мучают себя и других. Они, в сущности, неудачники. Но в картине мира Достоевского это означает нечто большее, чем проблемы с самореализацией. Состояние неудачи лучше всего высвечивает «психологические бездны» человека, до которых столь охоч автор. Человеческое сознание, по Гегелю, исходно «несчастно» (Я на первом этапе самообнаружения осознает, что у него нет ничего, кроме него самого, что оно еще пусто). В состоянии же неудачи, вместо того чтобы сняться через обретение содержания и успешное встраивание в мир, в общество, в культуру, несчастье Я усугубляется,

обнажает до предела нестыковку его и мира. Это голое, отброшенное Я, «Посторонний» Камю.

Но что означает «состояние неудачи»? Это не просто какое-то одно-моментное поражение, какое может постигнуть любого. Неудачник — это человек, пребывающий в состоянии неудачи перманентно, или даже — в сознании неудачи — изначально, еще до всяких реальных жизненных неудач; и это меняет его сознание. Он живет с мыслью, что он не только неудачлив, но, возможно, и неудачен как экземпляр человеческий. Он отброс общества, мусор истории. (Вспомним «годных» и «негодных» у греков, «негодяев», поминаемых в Евангелии, дарвиновский естественный отбор, мальтузианскую теорию «отбраковки лишних»). Он исходно обречен на поражение, он «лишний человек», не нужный и не могущий найти себе места в мире.

Тогда перед ним встает выбор в духе Гамлета: признать свою ничтожность (буквально согласиться с тем, что отказ бытия — от него и ему — оправдан; «я плох, я грешен, я никуда не поеду»), или восстать на эту «онтологическую несправедливость» («свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»), как постановляет подпольный человек (Д15. Т. 4: 543), раз у него тоже есть сознание, чувство Я, как у других («чем я хуже?»), и он страдает от униженности (тема человеческого достоинства — одна из ведущих в западной культуре начиная с эпохи Возрождения). Восставший неудачник примыкает к Ницшевым «канальям», исполненным ресентимента (злости, зависти, жажды мести). Чем больше у него неудач, тем мощнее прогрессирует его недовольство.

В одной неудаче еще можно винить себя; но если они продолжают и преследуют тебя, трудно не поддаться параноией и не начать видеть в этом некую глобальную несправедливость, агенты которой — все и вся: другие, общество, страна, мир, судьба, Бог. Неудача все время повышает ставки в поисках причины / вины. Неудачник становится своего рода мыслителем даже, исследователем себя, людей и мира — но злым, одержимым желанием исправить несправедливое обращение с ним, взять свое. 19-й век, век Достоевского, одержим этой темой. Социальное устройство в глазах его мыслителей начинает представлять как мрачная пародия на Платоновое устройство государства: есть удачливые и успешные — господа (вместо философов-правителей); есть неуспешные, но принявшие это — рабы, маленькие люди (на месте демиургов); и есть неуспешные, но бунтующие, желающие опрокинуть «плохой мир» (на месте воинов). Таких вот «воинов несчастья» и описывает Достоевский.

«БРОЖЕНИЕ УМОВ, НИ В ЧЕМ НЕ ТВЕРДЫХ»:
ТРЕТИЙ ЭЛЕМЕНТ И ПСИХОПАТОЛОГИЯ
ВОЛНЕНИЙ В «БЕСАХ»

В «Бесах», где бунт, заявление своеволия вообще главная тема, Достоевский (и его оракул-рассказчик) последовательно подводят читателя к тому, что промежуточные, межуточные существа, разночинцы, «третье сословие», потерявшееся между господами и рабами — и есть бродящий элемент любой революции.

У нас появились разные людишки. В смутное время колебания или перехода всегда и везде появляются разные людишки. Я не про тех так называемых передовых говорю, которые всегда спешат прежде всех и хотя очень часто с глупейшею, но все же с определенной более или менее целью. Нет, я говорю лишь про сволочь. Во всякое переходное время подымается эта сволочь, которая есть в каждом обществе, и уже не только безо всякой цели, но даже не имея и признака мысли, а лишь выражая собой изо всех сил беспокойство и нетерпение... Дряннейшие людишки получили вдруг перевес, стали громко критиковать все священное, тогда как прежде и рта не смели раскрыть (Достоевский, 2020: 413–414).

Шатов, нападая на Ставрогина, выражает недоумение: как тот мог «затереть себя в такую бесстыдную, бездарную лакейскую нелепость» (то бишь, тайное общество Петра Верховенского, предводителя провинциальных революционеров-неудачников). Ставрогин с ним, в общем, не спорит; действительно, спрашивает он, «как я мог затереться в такую трущобу» (там же: 222).

Попробуем ответить Шатову за Ставрогина и Достоевского. М. Горький в статье «О карамазовщине» определяет Достоевского как диагноста главной болезни русского общества, в котором окаменевшие за века отношения господства и подчинения делят людей уже не экономически или политически, а психопатологически — на садистов и мазохистов. Власть, не встречающая со стороны народа никакого сопротивления, осененная историческим и сакральным авторитетом, обречена вырождать любой свой *modus operandi* в чистый, беспримесный садизм. Губернатор фон Лембке, видя собравшихся у его крыльца рабочих закрывающейся фабрики, реагирует мгновенно и совершенно неадекватно: «Шапки долой!», «Розог!» (там же: 391). Ничего другого в его сознании не всплывает. Народ приучается терпеть этот произвол и даже развивает в себе, под его прессом, своего рода святость — то самое пресловутое «долготерпение», ложное и искусственное, на самом деле.

Но вот появляются третьи люди, выпадающие из этого расклада и могущие бросить ему вызов. Апология революции склонна ставить на это место прогрессивный элемент, «непоротое поколение». Однако у Достоевского мы видим скорее гибридное, кентаврическое, посредничающее между мирами явление — садомахозистов от классовой борьбы. Этих людей отмечает лабильное, как сказали бы психологи, поведение, они постоянно оборачиваются то одной, то другой стороной. Петр Верховенский, лидер бунтовщиков, с ними и с прочими, коих мнит ниже себя, строг и даже груб, но перед Ставрогиным, которого ставит выше себя, заискивает и лебезит, причем непритворно, хотя и сам себя ненавидит за это. И все же Верховенский нацелен вверх (его выдает фамилия), он хочет сам стать господином — стопроцентным господином в новом обществе, где все люди, согласно его любимому теоретику Шигалеву, разделятся по простому принципу

на две неравные части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо (Достоевский, 2020: 364).

Понятно из этого, что Верховенский никакой не революционер — что, впрочем, он и сам признает в разговоре со Ставрогиным: «Я ведь мошенник, а не социалист, ха-ха!» (там же: 378). Он реакционер и реставратор; он хочет не ниспровергнуть власть, а наоборот, спасти ее и навсегда возвести на недостижимую высоту — вот только не нынешнюю власть, а власть как сущность, через будущую, абсолютную, свою. Себя он заранее записывает в вожди: «мы, правители», говорит он Ставрогину (там же: 377).

Верховенский воплощает крайнюю нестабильность третьего, промежуточного социального элемента. «Неудачники» никуда не вписываются именно потому, что они двойственные существа. Из-за того, что в них соприисутствуют господство и рабство — в них кипит непрекращающаяся реакция, дающая им топливо для действия. Верховенский хочет, в конце концов, выжечь из себя второй элемент, стать, после победы революции, чистым вождем, монолитным и единым. Пока же он использует элемент рабства в себе для притворства перед нынешними господами, слабыми и глупыми, несмотря на весь свой привычный апломб и даже садизм, и с удовольствием играет перед ними шута. Единственный из господ, которого он ставит вровень с собой — это его кумир, Ставрогин. Но понятно почему: Ставрогин тоже неприкаянное, бродящее существо, безумный тигель, в котором все время вылав-

ляются (или до недавнего времени выплавлялись) невероятные идеи и настроения, «энервирующие» других падших и неудачников (Ставрогин воздействует только на них). Шатов обвиняет Ставрогина в том, что тот наполнил сердце Кириллова ядом. Но он тут же признает, что и сам он, Шатов, со всеми своими мыслями и страстями, вырос из брошенных Ставригиным похода несколько лет назад слов — хотя бы и «огромных слов» (Достоевский, 2020: 226).

Тем более любопытно, что Ставрогин отвергает все предложения Верховенского и отказывается примыкать к нему — даже во имя будущей безграничной власти. Это отдельный интересный вопрос, почему; о Ставригине и так написаны горы критической литературы, он самый захватывающий персонаж «Бесов» и, может быть, у Достоевского вообще. Сейчас же отметим следующее. Ставрогин, в отличие от Верховенского, идет не вверх, а вниз. Он изначально из господ, и ранние выходы его — точь-в-точь уловленные Горьким безнаказанный садизм и издевательство скучающего «господина». Но вот дальше начинаются странности. Ставрогин меняет линию своего поведения, да так, что это начинает бросаться в глаза. Можно бесконечно ломать копыя, что с ним произошло: нравоперемена? выгорание?¹ Так или иначе, он не только перестает утверждать над другими свою былую садистскую власть (бессмертное укушенное ухо Гаганова-старшего), но даже и напротив, начинает терпеть и принимать от них: очень уступчиво ведет себя с жаждущим дуэли и мести за поруганную честь отца Гагановым-младшим, сносит знаменитую пощечину от Шатова, Верховенскому, наставившему на него пистолет, спокойно говорит: «А что ж, убейте» (там же: 477). Ставрогин, по тем или иным причинам, не хочет и не может больше быть господином. А это значит, что в нем, в отличие от Верховенского, выгорает этот элемент, а не подчиненный. Но в поляризованном обществе можно быть или одним, или другим — третье исключено, или нестабильно и держится лишь до поры, пусть и производя вокруг себя невероятную разрушительную энергию. Стать

¹Интересно об этом у К. Мочульского. «В самых ранних набросках Князь (Ставрогин) — русский аристократ, который вдруг понимает всю бессмысленность своего существования. Человек сильный, богато одаренный и искренний, он бурно переживает страшный нравственный кризис и судорожно ищет выхода... Его поражает мысль: так дольше жить нельзя. И вдруг — полное крушение всех надежд на спасение Ставригина. Какая-то таинственная катастрофа происходит в его судьбе... Николай Ставрогин вошел в мир Достоевского не как спасающийся христианин, а как трагическая маска, от века обреченная на гибель» (Мочульский, 1947: 347).

в буквальном смысле рабом, рабом других, Ставрогин не может, конечно. Но и оставаться господином у него не получается. Значит, он обречен на самоуничтожение.

НЕУДАЧНИК PAR EXCELLENCE:
СУДЬБА СТАВРОГИНА

Раскольников, Ганечка, Верховенский, Смердяков изначально подавлены и унижены внешними обстоятельствами, социальным раскладом. Они бунтуют оттого, что ненавидят свои ограничения, желают себе иной судьбы. Им, в каком-то смысле, легко — они неудачники в смысле «маленьких» людей (решившихся стать «большими» или отомстить «большим» за небрежение). Однако они сброшены на дно несчастливой жизни вместе с другими, которым сложнее, чье несчастье в них самих. Таковы «лишние» люди в версии Достоевского, и Ставрогин является абсолютной их кульминацией, воплощением «несчастливого сознания».

Я пробовал везде мою силу... На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказывалась беспредельною... Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, не вижу и теперь... (Достоевский, 2020: 603).

Эти строки из предсмертного письма Ставрогина — наиболее исчерпывающее признание в жизненной неудаче, потерянности (так привлекавшей Верховенского, научившегося обращать нечто подобное в силу, черпать из промежуточности энергию), какое только можно представить. Сила, энергия у Ставрогина есть, он признает — и может, ее даже больше, чем у всех остальных неудачников². Но в сердце его реактора, возможно, как раз из-за экстремальности кипящих в нем процессов, чрезмерно сконцентрированной в нем мощи, начинает формироваться своего рода «страпелька» — зародыш будущей черной дыры, которая со временем будет лишь расти и поглощать всю выделяющуюся энергию, пока не схлопнется и не погибнет окончательно. Верховенский, самый близкий и пронизательный к безумию Ставрогина, то ли не видел этого, не понимал роковой характер ставрогинской реакции, то ли осознал —

² «Ставрогин, как Протей, принимает различные формы, прячется под всевозможными масками, но никогда не теряет неукротимой силы своего „я“» (Мочульский, 1947: 347). Сила Я и есть беспокойство «несчастливого сознания», жаждущего исполнения содержанием. Она сама по себе пуста и является лишь запросом. Аналогично у Платона в «Пире» описан Эрот — он стремится к тому, чем сам не обладает, но только желает обладать.

но и рассчитывал на нее, вывел, что та на пути в ничто будет требовать все большей подпитки, и может так сожрать весь мир — ну, или для начала хотя бы страну — открывшись в ее сердце как разрушительный вихрь, воронка, ничем не сдерживаемый водоворот хаоса. Кричит же он Ставрогину: «Аппетит у вас волчий!» (Достоевский, 2020: 381). Но вот чего Верховенский точно не рассчитал, это нынешнего состояния Ставрогина, в котором ничто уже намного больше, чем силы.

Снаружи, конечно, всего этого не видно; снаружи — Россия, хмурая скука и бесящийся «барич» (как именуют Ставрогина многие, включая Верховенского — невзирая на все его фантазии и прозрения в метафизическую сущность Ставрогина. «Дрянной, блудливый, изломанный барчонок» (там же), кричит он в лицо своему кумиру, когда обида от поведения Ставрогина перебивает флер обаяния последнего даже в глазах его преданнейшего и безумнейшего поклонника). Причуды и безумства Ставрогина (в финальном заключении автор решительно отвергает в качестве их объяснения помешательство) вообще легко объяснять просто тем, что Ставрогин образцовый представитель «золотой молодежи» и бесится с жиру, как сейчас говорят, «теряет берега» от собственной родовитости и безнаказанности — преступает законы божеские и человеческие исключительно чтобы испытать острые ощущения, пощекотать нервы себе и другим. Пушкинская и пост-пушкинская критика европейского романтизма (Достоевский поклонник Пушкина, помним) заставляет видеть в Ставрогине наследие бездуховности и сплина последнего — отголосок Фауста, Онегина, Печорина, пресыщенного и скучающего нигилиста («мне скучно, бес» (Пушкин, 1956: 283). Потом Горький и садизм.

Но предсмертное письмо Ставрогина все это опровергает. Мы не будем трогать сейчас тему его одержимости, достаточно присочиненную, как и сам он ее не трогает после визита к Тихону. Главное, что в этом письме (адресованном Дарье Павловне), он последовательно излагает пункты своей жизненной неудачи, для понимания которых вовсе не нужно никаких дополнительных разъяснений, кроме, возможно, одного, самого простого.

Я пробовал везде мою силу... На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказывалась беспредельною... Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, не вижу и теперь... Мои желания слишком несильны; руководить не могут... Из меня вылилось одно отрицание, без всякого великодушия и безо всякой силы. Даже отрицания не вылилось. Все всегда мелко и вяло (Достоевский, 2020: 603).

Суть переживаний Ставрогина — это ощущение себя полным, каким-то даже метафизическим ничтожеством³. Банальных несчастий вроде бедности, недоступности «социальных лифтов» и всего такого прочего, в его жизни нет, так что они не застыят ему взор и не дают возложить вину за помрачение его сознания на них. Он, как позже выразится Набоков, сосуд чистого зла, без примесей, высшей пробы. У этого зла (как будто) нет отчетливых внешних причин, оно практически преподносится как *causa sui*, «истый демон». Можно, конечно, спорить, виноват ли его либеральный наставник Верховенский-старший в том, что «отравил» какими-то идеями и примерами своего подопечного в юном еще возрасте. Сложность, скачкообразность повествования не позволяет сделать достоверно таких выводов; «Бесы» — роман-франкенштейн, сшитый из кусков других, несостоявшихся замыслов и соединяющий в себе очень много амбиций. Поэтому при его чтении нам постоянно приходится полагаться на автора и его оракула, рассказчика, следить, в каком направлении они выстраивают и аргументируют повествование, принимать какие-то вещи на веру. Но — одержим ли Ставрогин чистым злом, помешан ли, развращен ли либеральным воспитанием, мы, по чистой совести, судить не смеем. Да и сам Ставрогин прямо пишет: «Я по-прежнему никого не виню» (Достоевский, 2020: 603). Можно, конечно, и в его собственных словах усомниться, недаром Тихон критикует его исповедь в первую очередь за стиль, слог — не заключено ли в нем какое-то лукавство, притворство, глубочайшая неискренность и неправдивость даже при изложении самой что ни на есть правды и при искреннейших попытках быть искренним. Но это все очень сложные игры. Попробуем предположить, что Ставрогин — неудачник, о том и пишет.

Неудача его лишь подчеркивается великолепными исходными обстоятельствами — происхождением, красотой, силой, «привычками порядочного человека», кстати. Но внутри он пуст; ему нечего на самом деле ни противопоставить жизни, ни дать ей. Довольно рано начав осознавать это, он пускается в беспорядочные «поиски себя», пытается

³ «Он от всех отдалеяется, делается скептиком, недоверчиво приглядывается к людям и их убеждениям»; строго судит самого себя и приходит к выводу, что он ничто. 15 марта 1870 года Достоевский набрасывает его характеристику: «Князь — человек, которому становится скучно. Плод века русского. Он свысока и умеет быть сам по себе, т. е. уклониться и от бар, и от западников, и от нигилистов... но вопрос остается для него. Что ж он сам такое? Ответ для него: ничто» (Мочульский, 1947: 347).

сообщить себе хоть какое-то содержание из внешнего мира — неважно, хорошее ли, плохое, лишь бы заполниться им, отождествиться с ним и спокойно дальше представляться другим и самому себе: я, Николай Ставрогин, есть то-то и то-то, играю в бытии такую-то роль, и она моя, она — это я, а я — это она. Я аристократ, военный, харизматичный лидер, интеллектуал — или, на худой конец, развратник, подлец, обманщик, «великий грешник» (как первоначально Достоевский планировал назвать роман). Но вся беда в том, что Ставрогин не может этого сделать. Его пустота ни с чем не хочет ассоциироваться, все отторгает.

Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от того удовольствие; рядом желаю и злого и тоже чувствую удовольствие... Я пробовал большой разврат и истощил в нем силы; но я не люблю и не хотел разврата (Достоевский, 2020: 603).

Проблему подобного рода можно было бы определить как «фундаментальный кризис самоидентификации», вплоть до трещины в ядре личности. Ставрогин перебирает все в мире — и ни на чем не может остановиться, поскольку чувствует, что все это *не то*, все это ничего ему не дает, не достает до дна его существа, а при том доставать должно бы. В конце концов, добро и зло (разврат) Ставрогина — не противоречия, не знак запутанности. Это попытки, после неудач с мирским, посюсторонним, заполнить себя величайшими вещами из запредельных измерений, «первыми началами и последними основаниями», как сказали бы философы, найти прибежище у Бога или дьявола. Но и они не признают Ставрогина за своего, не впускают его в мир даже через черную дверь. Значит, мир исчерпан; ничего не осталось. Тогда проблема в самом Ставрогине — он подделка, обман, насмешка, призрак. И самое логичное для такого существа — исчезнуть, актуализировать свою небытийственность в акте самоуничтожения.

«Я знаю, что мне надо бы убить себя, смести себя с земли, как подлое насекомое...» (там же: 604). Самоубийство в данном случае служит не бегством, а окончательным признанием и саморазоблачением — «я именно что и есть мертвец, увидите же это». Но с самоубийством Ставрогин попадает в последний парадокс. Он уже настолько хочет обнажить всем свое небытие, что начинает бояться, как бы акт самоубийства не сокрыл его истину, вместо того чтобы раскрыть ее. Ставрогин — пустота даже за пределами отрицания, а самоубийство может выглядеть всего лишь как акт отрицания, как иллюзия какой-то,

пусть и негативной, идеи, содержания за душой у Ставрогина. В то время как ее нет, и в этом-то и причина.

Я боюсь самоубийства... Великодушный Кириллов не вынес идеи — и застрелился. Я не могу поверить идее в той степени, как он. Я даже заняться идеей в той степени не могу. Никогда, никогда я не смогу застрелиться! Ибо боюсь показать великодушие. Я знаю, что это будет еще обман — последний обман в бесконечном ряду обманов. Что же пользы себя обмануть, чтобы только сыграть в великодушие? Негодования и стыда во мне никогда быть не может; стало быть, и отчаяния (Достоевский, 2020: 604).

Ставрогин — пустая, беспокойная сила, так и не обретшая содержания. Он потерпел неудачу в попытках *gnōti seautou* («познай самого себя»), и теперь он не может вынести своего «посторонничества» всему (А. Камю), того, что он «ни холоден, ни горяч». Его последние эскапады — брак с юривой и публичное признание в нем, желание уехать в Швейцарию и там «сорок лет сидеть на горе» — не такой уж и абсурд, и даже не унижение/поражение.

Это попытка нащупать последнюю лазейку в бытие, наполниться хотя бы убогим и ничтожным, но содержанием (раньше-то Ставрогин искал сплошь великих вещей, мирских ли, потусторонних). Гложущую героев Достоевского «тоску небытия» (по А. Блоку) итожит черт из наваждения Ивана Карамазова, который страсть как хочет воплотиться «без остатка» в семипудовую купчиху, и видит в этом какой-то ослепительный триумф⁴.

Откуда берутся такие, как Ставрогин, люди с дырой в душе? На этом поле борются не то что дьявол с Богом, а скорее медицина с религией. Но — помешательство, т.е физиология, автором отвергнуто. Значит, бес, чистое зло? Или ложные идеи? Кто-то, возможно, сказал бы, что неудовлетворенность миром и путями, им предлагаемыми — это не закоренелый нигилизм, а нормальный этап духовного развития человека, ищущего несомненных вещей, на которые бы он хотел опереться и обрести себя в следовании им. Ставрогиным на этом пути движет какая-то исключительная энергия. Но в итоге ни к чему не приводит.

⁴Ф. А. Степун тоже видит в этой тяге из ничто к жизни характерную черту Ставрогина. «Омертвевшая, оторванная от корней бытия душа Ставрогина все же тоскует о жизни и действии, на что она по своей природе и по пройденному жизненному пути - не способна. Для утolenия этой тоски она, безликая, перевоплощается в любые обличия и, не верующая ни в какие идеи, отравляет своими вымыслами сердца и сознания своих многоликих двойников; похотливо наслаждаясь своею властью над ними, эта опустошенная душа ощущает, что она живет» (Степун, 1991: 365–376).

Он проживает мир насквозь, даже с Богом и дьяволом вместе, и падает за пределы всего в ничто. Когда-то давно античные философы испугались, что ничто, небытие может каким-то образом все же *быть*. Ставрогин, кажется, создан автором с целью доказать это⁵.

РОССИЯ = ХАОС?

Если ничто — просто ничто, и равно в этом качестве себе, разговор на этом заканчивается. Это все равно что развести руками и сказать «случилось то, что случилось, и все, и больше ничего». Но если все же ничто — это «ничто» в кавычках, некий эффект (а именно так, воздействуя на душу и проявляясь на ней, оно и обнаруживается), тогда у этого эффекта может быть причина. Вяч. Иванов и солидарные с ним критики «Бесов» ловко избегали этого вызова, признав роман «символическим»⁶, а Ставрогина выставив «собирательным образом» и «парафразом». Действительно, если Ставрогин — символ, некий образ духа в его проблематичности, можно рассматривать его «обреченность» как необходимый элемент некоего интеллектуально-духовного уравнения, формулы⁷, и не впадать в мучительные противоречия линии этого

⁵Обычно у-ничто-женность, обнуленность, омертвелость Ставрогина приводят как доказательство воплощения в нем какого-то дьявольского начала или принципа. Ф. А. Степун в работе «Бесы и большевистская революция» постановляет это со всей отчетливостью: «Ставрогин является сыном небытия, а тем самым уже и слугою антихриста» (Степун, 1991: 365–376). Это как будто согласуется с позицией самого Достоевского, который в «Повести о великом инквизиторе» именует дьявола «духом разрушения и небытия». Но предсмертное письмо Ставрогина, если ему верить, указывает, что дьявол — по крайней мере, дьявол порочного действия — отброшен Ставрогиным как опять же что-то слишком конкретное и наличное по сравнению с его собственной пустотой. В этом смысле Ставрогин соревнуется не с Богом, как Кириллов, а с дьяволом, пытается переиродить Ирода — а точнее, не сам Ставрогин, а Достоевский, выводя его.

⁶«Роман „Бесы“ — символическая трагедия, и символизм романа — именно тот „реализм в высшем смысле“, по выражению самого Достоевского, который мы называем реалистическим символизмом» (Иванов, 1994: 306). Нечто сходное заявляет и Н. Бердяев: «Постигнуть Ставрогина и „Бесы“ как символическую трагедию можно лишь через мифотворчество» (Бердяев, 1914: 80).

⁷Так это видит С. Н. Булгаков: «Трагедией в указанном смысле, несмотря на отсутствие внешней драматической формы, являются и „Бесы“. Уже в первых его аккордах слышится неотвратимый приговор, предначертывается неизбежная гибель героев во взаимной сплетенности их судеб. Содержание трагедии есть поэтому внутренняя закономерность человеческой жизни, осуществляющаяся и раскрывающаяся с полной очевидностью при всякой попытке ее нарушить, отклониться от ее орбиты. Отсюда — возвышающий, а вместе и устрашающий характер трагедии:

героя у Достоевского. Но если мы отсечем бритвой Оккама императивно поставленные автором или его поклонниками ответы, тогда — эффектом чего может быть «ничто», снедающее душу Ставрогина?

Мы предположили, что ситуация «Бесов» — это своего рода алхимия сущностей в душе персонажей, ведьмин котел, где они соединяются, реагируют друг на друга, взрываются и выкипают. Но под этим котлом зажжен огонь, и есть лачуга, где он дымит, и лес за ее окнами. Мир «Бесов» — Россия, и даже если сами «Бесы» и не мистерия русской души, тем не менее, это история о России и про Россию. Что в самой России, без ссылок на «народную душу» и ее мифологемы, располагает к описанному автором брожению, непрестанному порождению взрывоопасных неудачников?

Объяснение — точнее, одно из объяснений — еще точнее, зародыш одного из таких возможных объяснений — содержится в уже цитированной фразе оракула-рассказчика о «сволочи», предсказуемо выползающей из щелей во времена «перехода» или «колебания». И вот это уже интересно, потому что эту тему Достоевский, в отличие от других, мало затрагивает. Что это за переход или колебание? Если колебание, тогда все понятно — колеблется правильный порядок вещей, на него нападают силы разрушения. Но вот если переход — это совсем другая история. Тогда происходящее не Армагеддон, не обрыв истории, а ее трансформация. Значит, явление бесов — не катастрофа, а часть превосходящего наше понимание, но все же естественного порядка вещей. Происходит то, что должно происходить. И здесь мы от индивидуальных алхимических реакций переходим к глобальным, историческим. Элементы, сложные внутри себя, в рамках объемлющего их большего процесса брожения сами упрощаются до его атомов и реагентов. Время кризиса маркирует превращение всей страны в поле борьбы сил, в единую душу, где сталкиваются дьявол и Бог. Это не символистская мистерия в стиле В. Иванова, а скорее, философская аллегория в стиле Т. Гоббса и его «Левиафана», где все люди сливаются в единого человека, олицетворяющего государство. Под воздействием разных сил в средоточии общественной жизни тоже начинает кипеть непредсказуемая реакция. Страна делается похожей в такие моменты на самых хаотичных своих представителей; а они, с обостренной чувствительностью, реагируют на этот этап истории как на свое, родное время, призывающее именно

и некая высшая обреченность ее героев, и непререкаемая правда этой обреченности» (С. Н. Булгаков, 1914: 1).

их, дающее им перспективы и простор для действий⁸. Происходит совпадение микрокосма и макрокосма, уподобление, отражение одного в другом. И борьба неудачников, отверженных, хаотиков между собой превращается в нечто большее, чем партийные склоки. Решается вопрос, кто из них станет матрицей, с которой отождествится вся страна. Структурное подобие уже есть, осталось восхождение.

Трудно сказать, где тут курица, а где яйцо, что причина, что следствие. Да это и вопрос для Третьего отделения, а не для исследования. Так или иначе, одно несомненно: во времена «колебания» и «перехода» (кто бы ни колебал и куда бы ни переходили) брожение охватывает как отдельные души, так и все общество в целом. И тогда возникает вопрос: это просто цепь внешних неудач омрачает жизнь страны (а мы помним, губернский фон для хроники «Бесов» не слишком-то благополучный: там тебе и мор, и неурожай, и рабочие волнения, и Бог знает что еще), или вырвалась на поверхность какая-то внутренняя болезнь, глубинное напряжение, говоря гегелевским языком, фурия исчезновения? Иначе говоря, Россия из «Бесов» больше похожа на Верховенского — или на Ставрогина? Колебание или переход происходят с ней? Революция или гибель ждут ее?

МИНЫ ПОД ИСТОРИЕЙ

Зерна возмущения и бунта дремлют в любом устоявшемся социальном порядке, где одни — «твари дрожащие», а другие «право имеют». Такая картина мира притягивает к себе, что роли в ней закреплены за участниками чуть ли не изначально. Еще Гераклит возводил это правило в закон бытия: «Война — отец всех существ и царь всех существ; одних она обращает в богов, других в людей, одних делает рабами, других — свободными» (Лебедев, 2014: 155). Это языческий принцип, но люди во многом продолжают жить по нему и ориентироваться на него. Сам Зевс, верховный бог, достает из чаши людские жребии, и одни хороши, а другие плохи (вспомним, Пушкин иронизирует над этим в начале «Евгения Онегина», когда замечает, что Онегин получил свое благосостояние «всевышней волею Зевеса»). Была еще древняя поговорка, согласно которой боги возникают из улыбки Зевса, а люди —

⁸ «Люди социальных низов в произведениях Достоевского — самый тонкий и самый точный художественный индикатор процессов, происходящих в обществе, ибо они как бы концентрируют и добродетели и пороки своего времени, дух своей эпохи» (Сараскина, 1990: 157).

из его слез; две маски — улыбающаяся и плачущая — украшают античный театр, и может быть, вообще знаменуют весь мир как своего рода театр, в духе Шекспира. Идея, что все стоит на каком-то изначальном распределении ролей, звучит и в гумилевском «театре господина Бога» (Гумилев, 1990: 103), и в пастернаковском «продуман распорядок действий и неотвратим конец пути» (Пастернак, 2016: 266). Таково буквальное воплощение предопределения, или даже Провидения.

Разумеется, не все так просто и в том же античном язычестве. Аристотель в учении о трагедии приходит к выводу, что для хорошего представления необходима какая-то промежуточность персонажа: неопределенность его морального облика («не слишком хорош и не слишком плох»), нерешенность его судьбы. Да и не только трагедии это касается. Возможно, это ключ к пониманию существеннейшего у Аристотеля, если не вообще у греков — что, очевидно («другой вскочил и стал пред ним ходить»), имеется какая-то динамика в бытии. Уже для «отца нашего Парменида», по Платону, требовало невероятного усилия признать диалектический взаимооборот бытия и небытия. Аристотель, подводящий итоги мышления, пошедшего с роковой озадаченности Парменида вопросом о бытии небытия, делит мироздание на надлунную, жестко законосообразную сферу, и подлунную, область возможностей (вводя этот термин в философский обиход) и постоянных пере-решаний. Отсюда недалеко уже и до христианской «свободы воли» как принципиального определения человека, и до упоминаемой Князем в черновиках «Бесов» чеканной формулы: «ангел не падает; бес до того упал, что всегда лежит; человек падает и восстает».

Но все же неудача продолжает править человеческой судьбой, или как минимум отбрасывать на нее свою тень. Терпя неудачу, мы завистливо оглядываемся на других, которые продолжают свой путь по солнечной стороне. И наши страдания множатся, если неудача перманентна, а цель, которую мы сочли благой и подходящей, чтобы поставить ее перед собой, все отодвигается в недостижимую даль, окутывается ощущением зловещей, издевательской недоступности. Если мы не находим недочета в ней самой или в нашем расчете к ней, мы не можем не поддаться, хотя бы на каком-то этапе, суеверному чувству, что мир несправедлив к нам и что само устройство вещей отказывает нам в удовлетворении нашей мечты и унижает наше человеческое достоинство. Нам даже легче, если все вокруг несчастны, как и мы, по одной и той же внешней причине; в таком случае нам

легко образовать с ними братство неудачников и испытывать к своим товарищам хоть какую-то теплоту. Но не дай бог, кому-то из них улыбнется удача. Мы сразу возненавидим его, и весь наш союз доброты и терпимости откроет абсолютную свою ложность, что блистательно описано Горьким в «На дне».

Общество, коллективный разум людской, сознавая, насколько нетвердо и непрочно все в «подлунном мире», оправданно стремится обезопасить себя от дальнейших пертурбаций, остановив круговорот восхождений и низвержений, или как минимум, пронизав его какими-то константами. Вот что имел в виду Гераклит: закрепить установившийся порядок, каким бы несправедливым тот ни казался. Пусть, действительно, в ходе очередной войны кто-то пришел к власти, ниспровергнув другого. Хорошо. Сделаем его и вправду правителем, узаконим его право, признаем, что дальше нами и нашими детьми будут править он и его дети. Случайность обожествляется во имя стабильности.

Но сознание человека не переписывается и тысячелетней традицией. Если человек — раб, и смотрит на господина, и понимает, что тот — господин лишь потому, что века тому назад его предок выиграл себе право считаться таковым, а потом вбил это в закон, обеспечив сохранение и передачу этого статуса; да и он, раб, раб тоже просто по наследству, поскольку его предок, в свою очередь, сплоховал, не проявил себя, не взял в должный момент свою судьбу в свои руки — что тогда? Еще до Оруэлла с его издевательским «все животные равны, но некоторые равнее других» если не сознание, то подсознание человека европейской христианской цивилизации жило с мыслью (в духе Кириллова, невыносимой), что, с одной стороны, все мы пали, согрешив во Адаме — т. е., все мы, люди, стали одинаково плохи и равны перед Богом в своем преступлении и наказывающем его ничтожестве; всех людей постигла великая, космическая неудача. С другой же стороны, какой-то отдельной поправкой к своему же закону Бог возвышает одних грешников над другими и дает им власть, почести и радость довольной жизни в горьком земном изгнании. Контртезис — что господство и высокое положение, дескать, не пряник, а кнут, не привилегия, а лишь большая ответственность, возлагаемая на власть имущего все тем же Богом, причем за нас, нерадивых и неказистых — легко разрушается, стоит посмотреть на поведение власть имущих. Тогда остается лишь довольствоваться горькой мыслью, что помыкание одних другими — не исконный Эдем и даже не искупление на обратном пути к нему,

а лишь усугубляющееся наказание от жестокого Бога, причем безо всякой надежды и просвета. Всякая власть от Бога, любят указывать разного пошиба государственники; но и дьявол — власть, и он тоже от Бога. Дальше вопрос лишь в том, терпеть это или нет — как терпели евреи рабство от других народов, и как всегда страшный угнетатель, от Аттилы до монголов, объявлялся «бичом Божиим» и особым оружием Бога, испытанием, призванным принудить людей к благочестию и смирению. Авторитет Бога и сила покорителя заставляют терпеть.

Однако сам Бог может вдруг изменить свою волю. И тогда является от Зевса, по воле Олимпа и во исполнение пророчеств, Геракл, чтобы освободить Прометея. Гераклов, по Гельдерлину, названный брат Христос приходит, чтобы изгнать из мира дьявола, ибо тот больше не нужен. Довольно пасти народы железным посохом, не разбирая ни добра, ни зла. На смену царству закона приходит царство благодати. Кесарю кесарево, а богу божье. Христос приходит не к царям, фараонам и кесарям, чтобы их сделать Своими апостолами и спасти тем самым их царства. Он, по сути, отменяет привычную диспозицию «высших» и «низших». При этом Он не призывает к банальному перевороту («кесарево» все же причитается кесарю, а не себе любимому), к тому, чтобы одни просто заняли место других, чтобы прежние притеснители и притесняемые банально обратились вокруг столпа мирской удачи. Тогда бы суть Его прихода свелась к установлению нового царства поверх прочих, а Его избранные клеветы, прислужники нового трона, приняли бы помыкать своими вчерашними господами. Но Христос не возвещает никакого иного царства, кроме царства Божия, которое «не от мира сего», и в котором «несть эллина, несть иудея».

Воспринята ли эта весть? Ведь не только дьявол, но и старый жестокий Бог противятся ей, не говоря уж о языческих богах, привыкших к поклонению и дрожащих за свои капища в родных лесах, болотах и пустынях. «Оно никогда не настанет!», кричит Пилат в лицо Иешуа у Булгакова, отрицая возвещенное последним царство истины и справедливости (М. А. Булгаков, 1988: 30). Рабы по-прежнему будут рождать рабов, а господа — править ими, а самими господами будет править страх оказаться на месте рабов. Все будет, как и встарь, решать сила и дурной случай. Самого Христа объявят бунтовщиком и даже дьяволом — искусителем, подбивающим на немислимое и изгоняющим бесов силой князя бесовского. Даже его собственное детище, церковь, станет, по мысли Ницше, скорее «камнем на могиле богочеловека», поскольку «непременно хочет, чтобы он не восстал

снова» (Ницше, Свасьян, 1996: 733). Достоевский ругает католицизм за то, что тот якобы проповедует Христа, поддавшегося на третье искушение сатаны, т. е. на соблазн мирского царства. Но разве Россия Достоевского не то же самое, а то и нечто худшее, разве она не подменила веру в Бога упованием на какого-то особого «русского Бога», не поклонилась кесарю, не отдалась дьяволу и языческим богам (славянофильство), не погрязла в гордыне и самодовольстве, не оперлась целиком на силу и власть? А такая Россия — идеальное место для бесов, страна-неудачник, вечно бурлящий ведьмин котел.

НЕУДАЧА РОССИИ.

БЕСЫ — ТЕНДЕНЦИОЗНЫЙ ПАМФЛЕТ ИЛИ ВСЕСТОРОННЕЕ ИССЛЕДОВАНИЕ «НАШЕГО ПОЛОЖЕНИЯ?»

Достоевский не настолько верноподдан и реакционен (да и слишком гениален), чтобы не сознать всех этих проблем. Он допускает и что любимое его славянофильство не слишком хорошо — один переход от «Идиота» к «Бесам», от Мышкина — к Шатову, признающему, что вера в истинного Христа, а не в «народного бога», для него недоступна, чего стоит. Часто цитируемая фраза, которую приписывают самому Достоевскому (Достоевский, 2020: 228):

Не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?

— Шатов произносит ее, но принадлежит-то она Ставрогину, «сердцу тьмы», который, как настаивает тот же Шатов, когда-то его вдохновил. Если в предшествующем «Бесам» романе «Идиот» славянофильские положения озвучивает трогательный и чуть ли не святой князь Мышкин, то передоверие подобных реплик Шатову уже носит сумрачный оттенок, не говоря об упоминании в данном контексте Ставрогина. Шатов в чем-то наследник Мышкина, недаром он так предан своей жене (Мышкин вот спасал Настасью Филипповну; рыцарственное отношение к женщине, хотя бы попытки его — это несомненный маркер «положительности» для героев Достоевского). Но все же Шатов нервный, издерганный, злобный человек, вовсе не «блаженный» Мышкин, и невольный, но член общества Верховенского. Так что, если Достоевский что и предвидел, то это падение русской веры в богоизбранность своей страны и народа до полного дьявольского оборачивания ее в свою противоположность — или, наоборот, до абсолютного в ней осуществле-

ния? О неотличимости этих вещей говорил и Бердяев, постановивший, что русскому народу подавай только крайности, и если не удастся ему единение и братство людей во Христе, то он, приняв социализм, склонится к единению и товариществу людей в Антихристе⁹. Шатов, со всеми своими крайностями и исканиями, обречен; его метания, шатания (на что указывает фамилия) бесполезны; любовь к жене не спасет его. Да и сама его жена, вместе с новорожденным ребенком, тоже обречена и в конце погибает — легко считываемая метафора нежизнеспособности славянофильской идеи, выраженной в Шатове. Но как если бы этого было мало, мы узнаем в «Бесах», что и сама идея эта подсказана «князем бесовским», Ставрогиным. Светлый Мышкин пал и разбился о дно русской преисподней на тысячу кусков. Его искаженные отражения угадываются в истеричном Шатове, в «князе», что мерещится Хромоножке в Ставрогине, в подозрениях на падучую у идейного самоубийцы Кириллова. Позже Достоевский будет планировать и для своего святого Алеши переход к революционерам в ненаписанной третьей части «Братьев Карамазовых». Не случайно.

Россия Достоевского — не фольклорный образ страны, готовой потерять жизненные неурядицы, но счастливой, невзирая на них, от высшей своей удачи — истинной веры в истинного Бога, сообщающей народу силу и радость. Россия терпит роковую неудачу прежде всего с верой и в веру своей. Думая, что находится на пути к Богу, она обнимает дьявола и рождает бесов. При этом, пожертвовав во имя веры своей презренным, земным (как ей представляется), она лишается и его, точнее, так его и не обретает. Двойная неудача — ни комфорта, ни спасения. Все сгорает, как в финале «Бесов» от поджогов, или, по слову Кармазинова, уходит просто в «грязь». Ставрогин не доедет до своего домика в швейцарских горах, не обретет обывательского счастья. У Булгакова мастер сочтен недостойным света, но ему хотя бы не отказывают в покое. Достоевский отказывает героям «Бесов» (и не только) как в свете,

⁹ «Русский народ, как народ апокалиптический, не может осуществлять срединного гуманистического царства, он может осуществлять или братство во Христе, или товарищество в антихристе. Если нет братства во Христе, то пусть будет товарищество в антихристе. Эту дилемму с необычайной остротой поставил русский народ перед всем миром» (Бердяев, 1991а: 486). В другом месте Бердяев возводит исток этого прозрения в метафизическую сущность русского народа к Достоевскому: «Достоевский раскрыл, что природа русского человека является благоприятной почвой для антихристовых соблазнов. И это было настоящим открытием, которое и сделало Достоевского прорицателем и пророком русской революции» (Бердяев, 1990а: 138).

так и в покое. Все, что он может предложить — это, в общем, каторга, заключение (через которое прошел он сам). Как арестант-ссылный Шмидт у Пастернака: «Каторга, какая благодать!» (Пастернак, 1961: 364). Раскольников, Митя Карамазов, подельники Верховенского, не выдержавшие убийства Шатова и облобызавшие сапоги жандармов, одеваются автором только этой благодатью — и никакой другой. Признать свое *преступление* (первородный грех) и понести заслуженное *наказание* (страдание) — вот единственный путь для человека. Мысль Достоевского проста: все *идеи* плохи. Все идеи — бесы, или трихины, одержащие разум человеческий, как в кошмаре Раскольникова. Славянофильство не лучше западничества. Мысль, если дать ей волю, сведет с ума (что случилось с Кирилловым). Требуется выйти за порог мысли, «приникнуть к земле», принять и претерпеть истинный удел человеческий: страдать и радоваться тому. Верховенский-старший, хоть и смешон, кричит сыну: «Понимаешь ли ты, что человеку кроме счастья, так же точно и совершенно во столько же, необходимо и несчастье?» (Достоевский, 2020: 198). Он, как и Кармазинов, неприятный, местами карикатурный персонаж, но через кого, как не через неприятных персонажей, озвучивать неприятные мысли? Не кто иной, как Степан Трофимович поднимает тему, что сама Россия есть нечто неудачное, что она идет по неверному пути, оттого в ней так много несчастных людей, мучающихся от своей и ее судьбы.

Тут просто русская лень, наше унижительное бессилие произвести идею, наше отвратительное паразитство в ряду народов. О, русские должны бы быть истреблены для блага человечества, как вредные паразиты! (там же: 197)

Но при этом он твердо верит, что единственное спасение России — во Христе, причем в самом Христе, а не в христианстве. Именно его речью завершается роман и объясняется его название, взятое из евангельской притчи. Она же служит заповедью и завещанием.

Мне ужасно много приходит теперь мыслей: видите, это точь-в-точь как наша Россия. Эти бесы, выходящие из больного и входящие в свиней, — это все язвы, все миазмы, вся нечистота, все бесы и бесенята, накопившиеся в великом и милом нашем больном, в нашей России, за века, за века! Но великая мысль и великая воля осенят ее свыше, как и того безумного бесноватого, и выйдут все эти бесы, вся нечистота, вся мерзость, загноившаяся на поверхности... и сами будут проситься войти в свиней. Но больной исцелится и «сядет у ног Иисусовых»... и будет все глядеть с изумлением... (там же: 585–586)

Избавление от «бесов» происходит в чуде и как чудо, как нечто и непосредственное, и запредельное. Вот та великая последняя удача, на которую уповают неудачники Достоевского. Она не в том, чтобы, как часто кажется, противопоставить плохой идее — хорошую, «загнившему» католицизму — «здоровое» православие, смешному и вредному западничеству — возвышающее народный дух славянофильство. Нет, тут чума на оба дома. Да и не сильна Россия в идеях, всегда вторична, всегда «паразит». В интеллектуальной истории мира она троечник и неудачник. Но эта неудача высвечивает иное ее призвание, предназначение, демонстрируемое лишь действием и претерпеванием, и даже в большей степени претерпеванием.

Апелляция к евангельской истории про одержимого — чрезвычайно значительный мотив «Бесов», который до сих пор, кажется, не получил достаточного освещения. Россия не просто так уподобляется Достоевским через речь Верховенского одержимому. И дело не в том, что она-де одержима темными силами. А в том, что этот одержимый — один из эпизодических, если угодно, персонажей Евангелия, формирующих вокруг Христа иной круг, несхожий с кругом его учеников-апостолов. Апостолов Христос учил, исполнял Божией мудрости и святого духа. Он, если угодно, давал им *идеи*. Но не зря упоминаются в Евангелии и другие — затронутые Христом, кто, не следуя за Ним и не будучи против Него, не столько воспринял Его мудрость, сколько претерпел Его силу, оказался изменен Его непосредственным действием или участием, в один-единственный судьбоносный момент. Таков Лазарь, воскрешенный Им; таков Гадаринский одержимый, избавленный Им от бесов; Симон, помогший Ему нести крест; разбойник, признавший в Нем Сына Божия на Голгофе. Даже Агасфер, отказавший Ему в отдыхе и ставший в итоге вечным скитальцем, принадлежит к этому странному «второму кругу». Своей аналогией России с одержимым Достоевский, кажется, хочет в очередной раз сказать: Россия — не страна идей, она не из апостольского круга слышавших, сказавших, написавших (вот почему в ней так много носящихся с идеей написать, наконец, собственное Евангелие)¹⁰. Она из круга исцеленных, спасенных, воскрешенных. Христос важен для русского духа как сила и реальность, едва ли не

¹⁰ «Многие думают, что достаточно верить в мораль Христову, чтоб быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христово спасёт мир, а вера в то, что Слово плоть бысть. Вера эта не одно умственное признание превосходства Его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощённое Слово, Бог воплотившийся» (Мочульский, 1947: 351).

физическая, а не как послание и смысл. Россия должна испытывать на себе благодать Христа, проживать Его пришествие и присутствие «на самом деле». Она действительно неудачная страна и страна неудачников, однако к этому провалу ее подводит логика поиска и обретения себя в евангельском мифе. Отсюда повторяющийся мотив в финале романов «великого пятикнижия» Достоевского — его герои, несчастные и потерянные, утешаются чтением одной из таких вот евангельских историй, обращенных не к уму, а к надежде.

СОКРАЩЕНИЯ

- Д15 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 15 т. / под ред. В. Н. Захарова. — М., Л. : Наука, 1988–1996.
Т. 4 : Униженные и оскорбленные. Повести и рассказы, 1862–1866. Игрок / под ред. В. А. Туниманова. — 1989.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* Ставрогин // Русская мысль. — 1914. — Т. 5. — С. 80–89.
Бердяев Н. А. Духи русской революции // Литературная учеба. — М. : Молодая Гвардия, 1990а. — С. 123–139.
Бердяев Н. А. Демократия, социализм и теократия // Новое средневековье : Размышление о судьбе России и Европы. — М. : Феникс, 1991а. — С. 465–486.
Булгаков М. А. Мастер и Маргарита. Избранная проза. — Фрунзе : Адабият, 1988.
Булгаков С. Н. Русская трагедия // Русская мысль. — 1914. — Т. 4. — С. 1–26.
Гумилев Н. С. Стихи. Письма о русской поэзии. — Фрунзе : Художественная литература, 1990.
Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. — М. : Издательство ЭКСМО, 2020.
Иванов В. Родное и вселенское. — М. : Республика, 1994.
Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). — СПб. : Наука, 2014.
Мочульский К. В. Достоевский. Жизнь и творчество. — Париж : YMCA-Press, 1947.
Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения / пер. с нем. К. А. Свасьяна // Сочинения. В 2 т. Т. 2 / под ред. К. А. Свасьяна ; пер. с нем.

В набросках к «Бесам» эта мысль, кстати, принадлежит Князю, то бишь, прообразу Ставрогина. Но тогда Достоевский видел этого персонажа намного шире и вмещал ему, в том числе, и несомненно положительные свои соображения, поскольку планировал спасти его и привести к жизни в вере.

- Я. Бермана, Г. А. Рачинского, К. А. Свасьяна, С. Л. Франка. — М. : Мысль, 1996. — С. 720–768.
- Пастернак Б. Л.* Стихотворения и поэмы. — М. : Государственное издательство художественной литературы, 1961.
- Пастернак Б. Л.* Свеча горела. — М. : Издательство «Э», 2016.
- Пушкин А. С.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 2 / под ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди. — СПб. : Изд-во Академии наук СССР, 1956.
- Сараскина Л. И.* «Бесы» : роман-предупреждение. — М. : Советский писатель, 1990.
- Степун Ф. А.* Бесы и большевистская революция // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси / под ред. М. Назарова. — М. : Столица, 1991. — С. 365–376.

Murzin, N. N. 2021. "Neudacha kak filosofskiy syuzhet v tvorchestve Dostoyevskogo [Dostoevsky as the Philosopher of Failure]: na primere romana 'Besy' ['Demons' and Losers Unleashed]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 92–116.

NIKOLAY MURZIN

RESEARCH FELLOW

INSTITUTE OF PHILOSOPHY RAS (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-0439-2019

DOSTOEVSKY AS THE PHILOSOPHER OF FAILURE

"DEMONS" AND LOSERS UNLEASHED

Submitted: Mar. 02, 2021. Reviewed: Aug. 26, 2021. Accepted: Sept. 03, 2021.

Abstract: Dostoevsky's characters are often portrayed as unhappy people suffering from the deepest personal crisis or going through total life disorder, chaos in thoughts, failure of plans and desires. In fact, such troublesome state of affairs becomes natural to them. They go on emerging in it, feeling constantly unsatisfied with what they are (and usually they are nothings, non-entities), alienated from everything and everyone. Western philosophical tradition sees some not-too-dark version of such state as a dramatic norm of human existence and beginnings — from Heraclites' fate-challenging War and Parmenides' naught-coming-to-being to Plato's Eros longing for what he is and has not and Hegelian *Unglückliche Bewußtsein* meaning that consciousness in the form of Self is only a sketch that has yet to define and fill itself with true substance. But Russian literary-philosophical discourse (Dostoevsky's being the significant representative of it) regards this situation as catastrophic, and the idea of creature-in-need-of-its-own-being absurd, threatening and finally demonic. Those lost and darkly brooding Selves, if according to it, produce with their unrest a whirl of destructive energy, essentially leading all the world around them to moral devastation, cultural nihilism and murderous revolts. Dostoevsky defies dialectics; there is only Life (real, true, present, godly) and deadly,

lying, unshaped Evil confronting and marring it, with no processional in-betweens and mathematically neutral balance. The failed man penetrating the body of Life is indeed an agent of Evil, and his personal failure is the first sign of a more dreadful ruination to come from the dark side of existence, exactly through him.

Keywords: Failure, Dostoevsky, Demons, Stavrogin, Verkhovensky, Nothingness, Negation, Revolution, Slaves and Masters, Slavophilia, Russia, Christ.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-92-116.

REFERENCES

- Berdyayev, N. A. 1914. "Stavrogin [Stavrogin]" [in Russian]. *Russkaya mysl' [Russian Thought]* 5:80–89.
- . 1990. "Dukhi russkoy revolyutsii" [in Russian]. In *Litepatyynnaya ycheba [Literary Studies]*, 123–139. Moskva [Moscow]: Molodaya Gvardiya.
- . 1991. "Demokratiya, sotsializm i teokratiya" [in Russian]. In *Novoye srednevekov'ye [The New Middle Ages] : Razmyshleniye o sud'be Rossii i Yevropy [Reflection on the fate of Russia and Europe]*, 465–486. Moskva [Moscow]: Feniks.
- Bulgakov, M. A. 1988. *Master i Margarita. Izbrannaya proza [The Master and Margarita. Selected Prose]* [in Russian]. Frunze: Adabiyat.
- Bulgakov, S. N. 1914. "Russkaya tragediya [Russian Tragedy]" [in Russian]. *Russkaya mysl' [Russian Thought]* 4:1–26.
- Dostoyevskiy, F. M. 1989. *Unizhennyye i oskorblennyye. Povesti i rasskazy, 1862–1866. Igrok [Humiliated and Insulted. Novellas and Short Stories, 1862–1866. The Player]* [in Russian]. Ed. by V. A. Tunimanov. Vol. 4. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- . 2020. *Prestupleniye i nakazaniye [Crime and Punishment]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo EKSMO.
- Gumilev, N. S. 1990. *Stikhi. Pis'ma o russkoy poezii [Poems. Letters about Russian Poetry]* [in Russian]. Frunze: Khudozhestvennaya literatura.
- Ivanov, V. 1994. *Rodnoye i vseleenskoye [Native and Universal]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Lebedev, A. V. 2014. *Logos Geraklita. Rekonstruktsiya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniyem fragmentov) [Heraclitus' Logos. The Reconstruction of the Thought and Word (With the New Critical Edition of the Fragments)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Mochul'skiy, K. V. 1947. *Dostoyevskiy. Zhizn' i tvorchestvo [Dostoevsky. Life and Work]* [in Russian]. Parizh: YMCA-Press.
- Nietzsche, F. 1996. "Zlaya mudrost'. Aforizmy i izrecheniya" [in Russian]. In vol. 2 of *Sochineniya [Works]*, ed. and trans. from the German by K. A. Svas'yan, 720–768. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Pasternak, B. L. 1961. *Stikhotvoreniya i poemy [Verses and Poems]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Gosudarstvennoye izdatel'stvo khudozhestvennoy literatury.
- . 2016. *Svecha gorela [The Candle was Burning]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo "E".

- Pushkin, A. S. 1956. [in Russian]. Vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Sollected Works]*, ed. by D. D. Blagoy and S. M. Bondi. 10 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Akademii nauk SSSR.
- Saraskina, L. I. 1990. “Besy” [“Demons”]: roman-preduprezhdeniye [A Warning Novel] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet-skiy pisatel’.
- Stepun, F. A. 1991. “Besy i bol’shevist-skaya revolyutsiya” [in Russian]. In *Russkoye zarubezh’ye v god tysyacheletiya kreshcheniya Rusi [The Russian Diaspora in the Year of the Millennium of the Baptism of Russia]*, ed. by M. Nazarov, 365–376. Moskva [Moscow]: Stolitsa.

КСЕНИЯ КОРОЛЕВА*

ГЛУБОКАЯ ИГРА.

РОМАН «ИГРОК» ДОСТОЕВСКОГО**

Получено: 25.06.2021. Рецензировано: 10.08.2021. Принято: 13.08.2021.

Аннотация: Данное исследование посвящено рассмотрению феномена игры и фигуры игрока у Федора Михайловича Достоевского. Основным источником материала является опубликованный писателем в 1886 году роман «Игрок», а также другие произведения и биографические сведения. Достоевский рассматривает игру с позиции религиозного мыслителя, поэтому проблематика азарта приобретает в его работах демонический окрас и статус испытания для героя, в ходе которого предполагается радикальная трансформация его личности и духовное преображение. Рассуждения Достоевского включены в широкий контекст размышлений о феномене игры, относящихся как к эпохе писателя, так и к современности. Рассмотрение феномена игры у Достоевского разделяется на несколько принципиально значимых аспектов. Мы обратились к значению игр для культуры XIX века, показав, что распространенные в обществе игры напрямую соотносились с общественным сознанием того времени. Проблематичное соотношение случайности, свободы воли и рока, присущее азартной игре, продемонстрировали коммуникативный и экзистенциальный аспект игры. Наконец, игровая деятельность может выступать в качестве модели мира, равно как и проективного разыгрывания различных социальных ролей за счет той смены масок игрока, которую игровая деятельность с необходимостью подразумевает. В результате проделанного исследования были получены следующие результаты: показано, что в романе Достоевского игра рассматривается как система случайностей и закономерностей, как выбор, как этически окрашенное явление и как проявление власти. Достоевский понимает игру как коммуникацию с мирозданием, попытку изменить судьбу, проявление свободы воли у Богочеловека. Человеческая душа и ее страдания показаны Достоевским во временной длительности, создаваемой процессом игры, и в специфическом пространстве игры, очерченном им в описании фантастического города Рулетенбурга.

Ключевые слова: Достоевский, игра, игрок, азартные игры, свобода воли, судьба.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-117-139.

ВВЕДЕНИЕ

В статье мы рассматриваем проблему свободы воли, предопределенности или судьбы, возможности ее менять, в том числе через игру. Цель статьи — проследить перечисленные темы в романе «Игрок», исследовать понятие «свобода воли», рассмотреть взаимоотношения между событием и поступком в рамках концепции «спасения».

*Королева Ксения Аркадьевна, аспирантка, Институт философии РАН (Москва), ksenia.koroleva@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4600-9425.

**© Королева, К. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Механистический подход нового времени трансформировал господствующее в обществе видение человека. Новый человек — это человек дерзающий или дерзновенный. Он обладает свободой воли и играет с судьбой, рассчитывая на выигрыш. Выигрыш может быть понят как «уход от судьбы».

Попытки найти этого нового человека — «Übermensch» у Ницше и богочеловека у Достоевского — происходят очень активно, а тема теодицеи буквально пронизывает философскую мысль XIX века. Игра как выражение свободы, творчества и риска становится очень популярна в это время. Дуэль как квинтэссенция игры с судьбой, игра в карты и игра на рулетке, равно как и игра в шахматы, которая часто выступает в качестве объекта изучения, находящегося на пересечении литературоведения, теории игр и философии. Так, например, в поле исследователей неоднократно попадала шахматная партия Ольги и Онегина (Мацумото, 2017).

Но шахматы — это игра с партнером, и результат зависит от навыков, интеллекта игроков, их способности просчитывать партию. Игра же в карты — это не только умение, не только интеллектуальная дуэль, но и дело случая: карты связаны с судьбой, как гадательные практики.

Игра на рулетке, точнее ее результат, еще менее зависима от воли или навыков человека, хотя теория вероятностей, появившаяся в XVII веке, и позволяет определенным образом просчитывать поле существующих вероятностей в актуальной игровой ситуации. Стоит отметить, что теория вероятности и появилась из попыток прогнозирования выигрыша в азартных играх, а ее первые закономерности были эмпирическими и строились на изучении процесса выбрасывания костей.

Уже в религиозной идее, согласно которой человек создан по образу и подобию Господа, была заложена способность человека творить, а также наличие у него собственной воли. Эпоха романтизма как раз и сделала ставку на волю, свободу и витальность, провозгласив силу на службе у разума. Формирование нравственности за счет воли, более того, формирование окружающего мира за счет воли получило дальнейшее осмысление в литературе. Литературный герой XIX века уникален и наделен собственной волей.

Если игра в XVII веке — это Дева Мария, которая в немецких шванках отыгрывает души грешников, а в XVIII — это сплошной карнавал Рабле, показанный нам Бахтиным, то XIX век это уже совсем иные игры — игры со случаем.

СВОБОДА ВОЛИ, ИГРА И СЛУЧАЙНОСТЬ

Тема свободы воли и желания человека — ключевая для Достоевского. Если свобода воли понимается им в этическом и христианском смысле, то есть как свобода жить по своей воле и не только в выборе между добром и злом, но и в творении добра и зла, то желание — это некая сила, которая дана «высшему человеку» и позволяет ему воплотить мечту.

Другой важный аспект, вытекающий из вышесказанного, это тема судьбы у Достоевского, возможность ее не только изменить, но и творить, раздвигая рамки дозволенного, пользуясь свободой воли. Как правило, свобода воли заводит героев Достоевского «не туда» и становится для них нестерпимой.

Н. А. Бердяев справедливо подметил, что для Достоевского в свободе «подпольного» человека заложено «семя смерти», каким «свобода — это не выбор между добром и злом, а возможность творить добро или зло» (Бердяев, 1999а: 346).

В романе «Преступление и наказание» Достоевским впервые была сформулирована мысль о делении людей на «обыкновенных» и «необыкновенных». Обыкновенные люди должны жить в послушании и не имеют право преступать закон.

...«Необыкновенный» человек имеет право... то есть не официальное право, а сам имеет право разрешить своей совести перешагнуть... через иные препятствия, и единственно в том только случае, если исполнение его идеи (иногда спасительной, может быть, для всего человечества) того потребует (Достоевский, 1993: 95).

Н. А. Бердяев пишет (Бердяев, 1999b: 268):

Достоевский берет человека, отпущенным на свободу, выпавшим из космического порядка, и исследует судьбу его на свободе, открывает неотвратимые результаты путей свободы.

В отношении к человеку, «отпущенному на свободу», каким мы видим его у Достоевского, наблюдается беспощадное его обличение, переходящее, однако, в своеобразное оправдание.

Как отмечает Б. Тарасов,

Достоевский раскрывает глубочайший трагизм человеческой свободы, неизгладимые противоречия между глобальными гуманистическими идеями и планами и конкретными методами и способами их осуществления. По мнению великого инквизитора, Христос слишком переоценил силы человека, когда призвал его добровольно следовать за ним по пути подлинной свободы,

несущей вместе с самопожертвованием и страданием настоящую любовь и истинное достоинство. Слабое, порочное и неблагодарное людское племя, полагает он, неспособно вынести бремя такой свободы и высшего совершенства. Более того, в своем бесчинстве люди даже воздвигают «свободное знамя» Христово против самого Христа и свободы, постоянно бунтуя и истребляя друг друга, предпочитая небесному хлебу хлеб земной, мукам свободного решения совести в выборе добра и зла — опору на вышестоящий авторитет, свободному духовному единению — управление кесаря (Тарасов, 2006: 34).

Свобода решений игрока ставит вопрос о выборе и проблематизирует поле свободной воли. По Витгенштейну,

свобода воли состоит в том, что будущие действия не могут быть сейчас познаны. Мы могли бы их знать лишь в том случае, если причинность была бы внутренней необходимостью, подобно необходимости логического вывода (Витгенштейн, Лахути и Добронравов, 2017: 126).

У Ю. М. Лотмана выигрыш в карты определяется расчетом и случаем, а

весь так называемый петербургский, императорский период русской истории отмечен размышлениями над ролью случая (а в XVIII в. — над его конкретным проявлением, «случаем», специфической формой устройства личной судьбы в условиях «женского правления»), фатумом, противоречием между железными законами внешнего мира и жаждой личного успеха, самоутверждения, игрой личности с обстоятельствами, историей, Целым, законы которых остаются для нее Неизвестными Факторами. И почти на всем протяжении этого периода более общие сюжетные коллизии конкретизируются — наряду с некоторыми другими ключевыми темами-образами — через тему банка, фараона, штосса, рулетки — азартных игр (Лотман, 1995: 793).

Игра позволяет структурировать мир, взаимодействуя с неопределенностью, за счет четких правил и элемента случайности. С точки зрения синергетики случайность встроена в механизм эволюции и развитие систем происходит через случайный выбор возможностей в точках бифуркации. Прогнозировать варианты эволюции системы возможно, но выбор ветви происходит всегда случайно, и случай пока непредсказуем. После случая система меняется необратимо и находится новое равновесие. В игре же

достигается точка схождения смыслов, в которой случается событие, не заканчивающееся трагедией. Сбывается игра мысли и случая. Случайность, осуществляющаяся в масочных играх, совершает такой поворот, в котором

завязывается необратимая история, определяющая личностное бытие. Незримое смысловое движение, задаваемое этими играми, ведет к возможному распознаванию того, что за ними в действительности скрыто. На каком-то шаге, наблюдая за игровым тайным плетением смысла, доходишь до проникновения в собственную судьбу. В игре зреет существенность осуществления и свершения жизни. В игре таится жизнь. Жизнь, которая есть маленькая горсточка счастья и великая случайность. Случайность соткана из игры масок, небрежность с которыми заставляет считать их всего лишь чертой карнавальной забавы. Но то, что случается случайно, бывает решающим мгновением нашего дальнейшего бытия, и игра открывает доступ к пониманию сущности случайности и судьбы (Кузин, 2001: 91–99).

Суть игры — передача смыслов, которые не могут быть переданы вербально или визуально. Игра — это условность, конструирующая и конституирующая мир, язык, который может обеспечить соотнесение внешнего и внутреннего и ключ к смыслу существования. В романе Достоевского игра рассматривается как система случайностей и закономерностей, как выбор, как игра со злом, как проявление власти и как смена я-ролей и масок. Каждый герой ведет свою игру, и главный герой пытается разгадать и ее.

В то же время игра передает модель мира. Не случайно шахматы изначально были не просто игрой ума и мастерства: перед игрой в шахматы было принято бросать кости. В наши дни и в шахматах, и в го также принято сохранять в партиях момент случайности, разыгрывая цвета фигур игроков перед началом игры. Примечательно, что в немецком языке слово «случайность» происходит от глагола «выпадать» — *zufall* (*fallen* — падать).

Лотман тоже указывает на случайность (Лотман, 1995: 802–803):

«Вероятностная» картина мира, представление о том, что жизнью правит Случай, открывает перед отдельной личностью возможности неограниченного успеха и резко разделяет людей на пассивных рабов обстоятельств и «людей Рока», чей облик в европейской культуре первой половины XIX в. неизменно ассоциируется с Наполеоном. Такая характеристика героя требует, чтобы в тексте рядом с ним находился персонаж страдательный, в отношениях с которым герой раскрывает свои бонапартовские свойства. В другом аспекте сюжетного построения герой будет соотнесен с Игрой и той силой, которая эту игру ведет. Сила эта — иррациональная по самой сущности отношений банкмета и понтера — легко будет истолковываться как инфернальная, смеющаяся над героем наполеоновского типа и играющая им.

Рок, фатум вызывают акцентированное внимание литераторов XIX века, и игра как нечто связанное именно с этими понятиями приобретает колоссальное значение. Чем человек и его личность становятся ярче и свободнее, тем больший вызов он получает. Мысль XIX века уходит от детерминизма, превращая человека в творца своей судьбы, и именно случайность позволяет ее менять. Игры, популярные в XIX веке, как правило, тесно связаны со случайностью, где она имеет, можно сказать, количественное выражение, такое как карты и рулетка. Но все они так или иначе связаны со случайностью и вероятностью, хотя для некоторых существует и понятие мастерства.

Для определения рамок и понимания природы этих игр нам кажется важной позиция Ф. Г. Юнгера. Исследователь различает три рода игр: (1) игры, основанные на счастливом случае; (2) игры, основанные на искусности; (3) игры, основанные на подражании, предугадывающем или копирующем задним числом. Для первого типа игр важна вероятность, которую он определяет как повторение-возвращение, возможность расчитать повторяемость, а игра возникает в динамике выпадения случаев. Случайности Юнгер делит на абсолютные и относительные (игра попадает в эту категорию).

Случайная игра характеризуется у Юнгера тем, что от игрока ничего не зависит: на все воля случая. В случайную игру может быть включен механизм (типа рулетки), но сам механизм не играет, и игра связана только с игроками. Однако то, что происходит с механизмом, подвержено законам вероятности. К подобным играм относятся карточные игры, пасьянсы, игры на автоматах. Проигрыш или выигрыш означают конец игры. Юнгер вводит понятие «связанный случай» — связь случайного и неслучайного, где случай, выступая как детерминирующее движение, не оказывает решающего воздействия на другие детерминации (Юнгер, Перцев, 2012).

Случай у Юнгера всегда связан с движением. Юнгер вводит временные и пространственные границы. Время в игре и вне игры разное, типология игр включает в себя и различия в отношении времени. Так, выпадение счастливого случая маркирует окончание игры, соответственно, не требуется специальное установление временных пределов. Временные рубежи в основном оказываются установлены в играх искусности, а при преподражательных и постподражательных играх детей время игры не является важным фактором, а в играх перед зрителями время определено заранее, хотя время в игре и зрительское — это разное время.

Игра на рулетке оказывается значительно шире, чем можно предположить, так как она включает не только самих игроков, но и зрителей: последние не только «болеют» за игроков, но и дают советы или же воруют деньги, пока игрок слеп из-за азарта.

ИГРА И ВЫИГРЫШ

В романе у Достоевского прослеживается мотив фатальности игры, пройдя через которую судьба героя необходимым образом должна претерпеть радикальную трансформацию. Поскольку игра не оставляет третьего варианта, промежуточного значения между выигрышем и проигрышем, это сулит герою победу или поражение, которое для русского писателя и мыслителя приобретает статус судьбоносного события. В случае выигрыша нетрудно разглядеть параллелизм с теологическим чудом, победой над фатумом и манифестацией собственной воли. В это же время проигрыш приобретает inferнальные оттенки, сулит поражение не только в плане лишения минимального финансового достатка или же падения в глазах близких, но и в плане лишения возможности самополагания в качестве субъекта волеизъявления.

В ситуации игры на рулетке есть только две возможности: выиграть и проиграть. Бинарная оппозиция выигрыша и проигрыша является строгой, не оставляющей места для промежуточных вариантов. Репрезентация этого принципа содержится в следующих выражениях естественного языка: «либо пан, либо пропал», «кто не рискует, тот не пьет шампанское», «от умного риска до победы близко».

Примечательно, что сам автор допускает возможность не случайного выигрыша, а некоего «правильного выбора», сделанного путем наблюдения за закономерностями. Расчет в чистом виде невозможен, но систему закономерностей, обладая холодным умом, проследить реально. То есть человек может в определенной мере сам участвовать в игре, а не только передавать себя на волю случая. Сам автор искал способы выиграть и найти свою систему, что мы видим и у его героя. Послушаем героя (Д7. Т. 6: 159):

Между тем я наблюдал и замечал; мне показалось, что собственно расчет довольно мало значит и вовсе не имеет той важности, которую ему придают многие игроки. Они сидят с разграфленными бумажками, замечают удары, считают, выводят шансы, рассчитывают, наконец ставят и — проигрывают точно так же, как и мы, простые смертные, играющие без расчета. Но зато я вывел одно заключение, которое, кажется, верно: действительно, в течении случайных шансов бывает хоть и не система, но как будто какой-то порядок,

что, конечно, очень странно. Например, бывает, что после двенадцати средних цифр наступают двенадцать последних; два раза, положим, удар ложится на эти двенадцать последних и переходит на двенадцать первых. Упав на двенадцать первых, переходит опять на двенадцать средних, ударяет сряду три, четыре раза по средним и опять переходит на двенадцать последних, где, опять после двух раз, переходит к первым, на первых опять бьет один раз и опять переходит на три удара средних, и таким образом продолжается в течение полутора или двух часов. Один, три и два, один, три и два. Это очень забавно. Иной день или иное утро идет, например, так, что красная сменяется черною и обратно почти без всякого порядка, поминутно, так что больше двух-трех ударов сряду на красную или на черную не ложится. На другой же день или на другой вечер бывает сряду одна красная; доходит, например, больше чем до двадцати двух раз сряду и так идет непременно в продолжение некоторого времени, например в продолжение целого дня.

Основным залогом выигрыша Достоевский считал холодный ум. И идеальный игрок как раз не главный герой, а девушка, которая упоминалась в романе два раза и которая играла именно из-за нужды в деньгах очень аккуратно, ставила очень мало, а выигрывая — сразу уходила. Для выигрыша нужен не азарт, а хладнокровие.

И еще (Д7. Т. 6: 151):

Как только я вошел в игорную залу (в первый раз в жизни), я некоторое время еще не решался играть. К тому же теснила толпа. Но если б я был и один, то и тогда бы, я думаю, скорее ушел, а не начал играть. Признаюсь, у меня стучало сердце, и я был не хладнокровен; я наверное знал и давно уже решил, что из Рулетенбурга так не выеду; что-нибудь непременно произойдет в моей судьбе радикальное и окончательное. Так надо, и так будет. Как это ни смешно, что я так много жду для себя от рулетки, но мне кажется, еще смешнее рутинное мнение, всеми признанное, что глупо и нелепо ожидать чего-нибудь от игры. И почему игра хуже какого бы то ни было способа добывания денег, например, хоть торговли?

Сам разговор о хладнокровии интересен тем, что предполагается возможность «неслучайного» выигрыша в игру со случаем. При этом рулетка была для Достоевского воплощением слепого рока, хотя он и придумал некую систему игры, при которой должен был обязательно выигрывать. В своих письмах он указывал на то, что ему всегда мешали эмоции.

ИГРА ЗА СЕБЯ

Достоевский устами своего героя сообщает (там же: 154):

Мысль, что я приступаю к игре не для себя, как-то сбивала меня с толку. Ощущение было чрезвычайно неприятное, и мне захотелось поскорее раз-

вязаться с ним. Мне все казалось, что, начиная для Полины, я подрываю собственное счастье. [...] Таким образом, из десяти фридрихсдоров у меня появилось вдруг восемьдесят. Мне стало до того невыносимо от какого-то необыкновенного и странного ощущения, что я решил уйти. Мне показалось, что я вовсе бы не так играл, если б играл для себя.

Это очень важный момент, который почему-то незначительно отражен в исследовательской литературе. Как мы уже говорили ранее, для Достоевского игра приобретает фаталистическое значение: в игре максимально возможная ставка — жизнь, как при дуэли.

Этому измерению игры можно найти подтверждения в истории. Как известно, в карты проигрывали целые имения и состояния, а кроме того еще и жен. На востоке при игре в го довольно часто осуществлялась реализация этой максимальной ставки, т. к. если не было того, что поставить на кон, то ставили свою жизнь.

В связи с этим зададимся вопросом: возможно ли играть за другого? Если максимальной возможной ставкой является жизнь, как можно играть за другого? Это нарушало бы принцип максимальной возможной ставки и вместе с тем внутренний порядок мироздания, в который человек приходит один, сам за себя и со своей душой. Игра за себя связана напрямую с судьбой, именно это измерение игры занимает центральное место в рассмотрении Достоевского.

В отличие от Ницше, пошедшего дальше в отделении от Бога, из которого и черпает силы свобода воли и творчества человека, Достоевский относит игру с судьбой скорее к искушению, и выход тут вовсе невозможен — только возврат, покаяние и прощение.

Но если не рассматривать судьбу как нечто детерминированное, а при наличии свободы воли это сложно, то проще понимать ее в рамках синергетики и в терминах сложности, тогда свобода воли и случайности совместимы и способны формировать эту судьбу. И здесь нам кажется довольно любопытной позиция Секацкого (Секацкий, 2017: 44):

Судьба принадлежит к классу квантовых нелокальностей, она тоже своего рода кошка из отряда кошачьих Шредингера. При этом она никакая не злодейка, а, наоборот, спасительница, ведь и свобода воли есть мерцающий режим присутствия в соответствии с судьбой. Но простой принадлежностью к квантово-кошачьим дело здесь не исчерпывается. Прежде мы по умолчанию рассматривали линейные суперпозиции, которые как раз и представлены комплектом двух состояний. Судьба, конечно, не является линейной суперпозицией, хотя в частных случаях она и может быть сведена к альтернативе ($p\uparrow, p\downarrow$). Судьба — это именно тайная комбинация, складываемая даже не из

пяти карт, как в обычном покере, а из куда более обширного набора, где одна или несколько карт могут внезапно открыться, причем либо только «для себя», либо для всех участников этой партии. Да и карты судьбы, ее игральные кости, не имеют стандартного вида, они обычно неопознаваемы в качестве альтернатив друг другу.

Стоит обратить внимание на то, что герои Достоевского постоянно меняют свою судьбу в худшую сторону, как только начинают руководствоваться своей волей. Некоторые из них осознают, что почти погубили себя, и тогда у них появляется шанс.

АЗАРТНАЯ ИГРА

Азарт объясняется нейронаукой как неудовлетворенность желанием: человек расстраивается одинаково при том, что он выиграл (но поставил мало, а мог больше), и при том, что проиграл, и в этом, конечно, лежит природа азарта и желанья отыграться или продолжить игру. При выигрыше и проигрыше активируются одни и те же зоны мозга. С этих позиций, исходя из текста романа «Игрок», мы можем говорить о прогрессирующей болезни у игрока и ссылаться на описание симптомов, но едва ли Достоевский ставил целью описать игровую аддикцию с научной точки зрения, учитывая, что Евангелие на протяжении жизни было его настольной книгой.

По сути, для выигрыша нужен холодный ум. Главный герой романа советует бабушке, как играть, видя ее промахи со стороны (Д7. Т. 6: 218):

На этот раз я всеми силами старался внушить ей ставить как можно меньше, убеждая ее, что при обороте шансов всегда будет время поставить и большой куш. Но она была так нетерпелива, что хоть и соглашалась сначала, но возможности не было сдержать ее во время игры. Чуть только она начинала выигрывать ставки в десять, в двадцать фридрихсдоров, — «Ну, вот! Ну, вот! — начинала она толкать меня, — ну вот, выиграли же, — стояло бы четыре тысячи вместо десяти, мы бы четыре тысячи выиграли, а то что теперь? Это все ты, все ты!» И как ни брала меня досада, глядя на ее игру, а я наконец решил молчать и не советовать больше ничего.

Старуха у Достоевского, скорее всего, возникает как отсылка к «Пиковой даме» Пушкина. В обоих произведениях о героинях говорят «старая ведьма», и, что примечательно, обе они являются причиной возникновения страсти к игре. Фигура бабушки воплощает в себе безудержный игровой азарт. Она в наивысшей степени хочет изменить свою судьбу: родственники все ждут ее смерти и наследства. По городу даже идет

слух, что она специально проигралась, чтобы не оставить ничего своим родственникам. Она играет страстно и сумбурно, в чем воплощается ее неистовое желание не подчиняться судьбе. В противном случае ее постигла бы участь умереть и осчастливить этим почти случайных людей. Именно она делает главного героя игроком, своим изначальным выигрышем и азартом пробуждая в нем аналогичное чувство и стремление к соразмерному успеху.

Связь бабушки и главного героя романа подчеркивается еще и следующим совпадением: с разницей в один день бабушка проигрывает 100 тысяч, а главный герой 100 тысяч выигрывает.

На другой день она проигралась вся окончательно. Так и должно было случиться: кто раз, из таких, попадает на эту дорогу, тот — точно с снеговой горы в санках катится, все быстрее и быстрее. Она играла весь день до восьми часов вечера (Д7. Т. 6: 225).

У Достоевского азарт проблематизируется онтологически, речь идет о добре и зле, свободе воли и демоническом начале, с которым человеку справиться невозможно. В наивысшей точке романа игра заменяет главному герою любовь: в какой-то момент он ловит себя на том, что совсем не думал о Полине. Азарт и страсть к игре затмила собой все: «я чувствую себя не хорошо: больным, нервным, раздражительным, фантастическим и, в иных случаях, теряю над собою волю» (там же: 174).

В связи с анализом романа обратимся к исследователям творчества писателя. Так, Достоевский оказал огромное влияние на чешского феноменолога Яна Паточку, который в текстах писателя (главным образом в «Братьях Карамазовых» и «Записках из подполья») видел продолжение идей философии смысла Канта и развитие их в моральной теологии, а также ответ на вопрос о способности цели придать смысл миру. Он обращался к текстам Достоевского в рамках экзистенциальной философии. Но нам также кажутся важными его рассуждения о демоническом. Это очень созвучно позиции Достоевского-автора в текстах.

Демоническое начало здесь представлено как подчинение чужой, очень сильной воле, что ведет к утрате воли собственной. Паточка обозначает это состояние как демоническое измерение (Паточка, Прилуцкий, 2008: 124–125):

демоническое подчинят человека и, словно в экстазе, ему кажется, что он свободен, но на самом деле он подчиняется силе, которую он не в состоянии контролировать. Захваченность человека этой силой, демонизм как в виде скрытых аллегорий, так и в виде непосредственных образов; соблазн

и сладострастие; все это — составляющие оргиастического начала. Оргизм является следствием вмешательства внешних, неподвластных человеку сил. Эти силы соблазняют ступить на более простой путь, который, тем не менее, оказывается не подлинным, поскольку уведит человека от его сути.

Вместе с тем мы склонны считать, что у Достоевского речь идет об искушении, которому у человека, казалось бы, нет сил противостоять, но все-таки он может попытаться найти силы в любви и вернуть себе самого себя, как это произошло с Раскольниковым.

Демоническое в связи с игрой не только интуитивно чувствовал Достоевский и не только рассматривал Паточка на примере как раз романов Достоевского, но и изучал антрополог Гирц, который исследовал петушинные бои балийцев как игру. Мотив демонического азарта, разыгрываемого в бою (игру можно рассматривать и как специфическую форму ведения боя), прослеживается у Гирца в связи с изучением специфики петушинных боев (Гирц, Лазарева, 1977: 13):

Связь петухов и петушинных боев с этими силами, со звероподобными демонами, которые все время грозят завоевать небольшое открытое пространство, где балийцы с таким тщанием построили свою жизнь, довольно очевидна. Петушинный бой, любой петушинный бой — это в первую очередь кровавое, с соответствующими церемониями и пением, жертвоприношение демонам, совершаемое для утоления их ненасытного, каннибальского голода. Ни один храмовый праздник не начинается до этого жертвоприношения. [...] Человек, проигравший важный бой, может в порыве чувств разрушить семейные святыни и проклясть богов, то есть совершить акт метафизического (и социального) самоубийства.

Примечательно, что в этом отрывке мы сталкиваемся с рядом важных мотивов, к которым мы обращаемся в других частях данной статьи, а именно с проблематикой боя (в нашем случае игры) как переходом к измерению сакрального и риском потери себя.

Сам Достоевский смог покончить с игрой только в третью поездку в Германию, и в этом ему помогло религиозное чувство. Поиск православного храма привел его к синагоге (авторства того же архитектора, что и у искомого православного храма, т. е. внешне они были чем-то похожи). После этого он больше не возвращался к игре. Вполне возможно, что чем сильнее человек, тем сильнее искушение ему дается и тем сильнее чужая воля, стремящаяся к установлению собственного диктата, к подмене. Как показывает Достоевский на примере выстраиваемых отношений главного героя и игры, возможно, именно в прохождении

через искушение и в преодолении чужой воли и кроется смысл истинного христианского освобождения. Неслучайно роман заканчивается следующими словами (Д7. Т. 6: 264):

Завтра же, — о, если б можно было завтра же отправиться! Вновь возродиться, воскреснуть. Надо им доказать... Пусть знает Полина, что я еще могу быть человеком. Стоит только... теперь уж, впрочем, поздно, — но завтра... О, у меня предчувствие, и это не может быть иначе! У меня теперь пятнадцать луидоров, а я начинал и с пятнадцатью гульденами! Если начать осторожно... — и неужели, неужели уж я такой малый ребенок! Неужели я не понимаю, что я сам погибший человек. Но — почему же я не могу воскреснуть. Да! стоит только хоть раз в жизни быть расчетливым и терпеливым и — вот и все! Стоит только хоть раз выдержать характер, и я в один час могу всю судьбу изменить! Главное — характер. Вспомнить только, что было со мною в этом роде семь месяцев назад в Рулетенбурге, пред окончательным моим проигрышем. О, это был замечательный случай решимости: я проиграл тогда все, все... Выхожу из воксала, смотрю — в жилетном кармане шевелится у меня еще один гульден. «А, стало быть, будет на что пообедать!» — подумал я, но, пройдя шагов сто, я передумал и воротился. Я поставил этот гульден на *manque* (тот раз было на *manque*), и, право, есть что-то особенное в ощущении, когда один, на чужой стороне, далеко от родины, от друзей и не зная, что сегодня будешь есть, ставишь последний гульден, самый, самый последний! Я выиграл и через двадцать минут вышел из воксала, имея сто семьдесят гульденов в кармане. Это факт-с! Вот что может иногда значить последний гульден! А что, если б я тогда упал духом, если б я не посмел решиться? Завтра, завтра все кончится!

В приведенном сюжете мы наблюдаем попытку главного героя выйти из искушения. На одной чаше весов помещаются любовь и воскресение, на другой — возможность в один час изменить судьбу. При этом Достоевский считал, что ему мешают в игре именно эмоции, т. е. если бы он был играл методично и с холодным умом, то мог бы зарабатывать игрой. Эта линия прослеживается и в рассуждениях главного героя, что было рассмотрено нами на примере с бабушкой. Так, азарт в игре у Достоевского приобретает оттенок демонической силы, стремящейся к подавлению и подмене воли игрока, при этом противопоставление иррациональному демоническому началу хладнокровной расчетливой игры показывает, что гарантированный регулярный выигрыш возможен скорее во втором случае. Однако азарт и захваченность становятся условиями возможности радикального переворота и перестройки собственной субъективности, нахождения истинного себя в испытании.

ТЕМА МАСКИ

У Достоевского игра понимается и как определенный модус бытия, и как проблема идентичности в бесконечной смене я-ролей. Игра в карты — одна из самых распространенных в XIX веке игр и одна из самых часто упоминаемых в литературе того времени. Так, в 1827 году была выпущена анонимная книга «Жизнь игрока, описанная им самим, или открытие хитрости карточной игры», где среди прочего утверждалось, что игрок должен быть, смотря по обстоятельствам, шалуном, философом, мотом, экономом, нежным, сердитым, вспыльчивым, мягкосердечным, добронравным, великодушным, а иногда даже дураком. И это — не что иное, как маски.

Но главный герой в «Игроке» — шут или даже джокер. Он не всегда говорит правду о себе и может быть другой фигурой / картой, в чем опять-таки прослеживается элемент случайности, присущий игре. Например, будучи учителем, он вхож в семью генерала, а, выиграв денег на рулетке, он и вовсе уезжает с его куртизанкой в Париж, примерив на себя совсем другую жизнь, полную светских удовольствий и расточительства. Он может позволить себе быть кем угодно, и эту свободу ему дает игра. Маска позволяет объективировать человека в социальном пространстве и становится знаком собственного бытия. Примечательно, что, как только главный герой уезжает в Париж, он передает свой выигрыш мадам Бланш, он действительно едет с ней в Париж, но становится незаметным, т. е. почти невидимым: даже когда генерал приезжает к ней в Париж и женится, он не воспринимает главного героя никак, равно как и гости. Так, герой, способный примерять на себя различные маски, одновременно с этим способен приобретать статус почти что невидимки. В творчестве Достоевского тема маски наиболее полно раскрыта в «Двойнике».

Тема масок активно прослеживается у Ницше, который оказывает известное влияние на становление Достоевского как мыслителя, хотя влияние было обоюдным. Маска — это внешняя оболочка, следствие культурного и общественного опосредования, она скрывает суть и истинное лицо, приукрашивая его. Волошин говорит о том, что маски являются «самозащитой личности в тесном устоявшемся общественном строе» (Волошин, 1988: 282).

В XIX веке сформировались некие светские правила поведения за игрой в карты, по которым герой должен быть в зависимости от обстоятельств шалуном, философом, мотом, экономным и даже дураком, когда речь идет о закреплении конкретных типов масок в социуме.

ИГРА КАК МОДЕЛЬ МИРА И СОЦИУМА. ИГРА И ВЛАСТЬ

Игра передает модель мира. Описание немецкого и русского мира автор «Игрока» дает через отношение к деньгам. Немцы копят и работают, русские живут в предвкушении фортуны.

А по моему мнению, рулетка только и создана для русских, — сказал я, и когда француз на мой отзыв презрительно усмехнулся, я заметил ему, что, уж конечно, правда на моей стороне, потому что, говоря о русских как об игроках, я гораздо более ругаю их, чем хвалю, и что мне, стало быть, можно верить. [...] Тем не менее нам, русским, деньги тоже нужны, — прибавил я, — следовательно, мы очень рады и очень падки на такие способы, как например рулетки, где можно разбогатеть вдруг, в два часа, не трудясь. Это нас очень прельщает; а так как мы и играем зря, без труда, то и проигрываемся (Д7. Т. 6: 161).

Англичанин в конце романа тоже говорит, что игра свойственна именно русскому народу и это национальная черта — ожидать случая, чтобы изменить свою жизнь, вместо кропотливого труда.

Игра бывает грязная (игра всякой «сволочи»), ради наживы, и чистая, ради удовольствия.

Есть две игры, одна — джентльменская, а другая плебейская, корыстная, игра всякой сволочи. [...] Джентльмен, например, может поставить пять или десять луидоров, редко более, впрочем, может поставить и тысячу франков, если очень богат, но собственно для одной игры, для одной только забавы, собственно для того, чтобы посмотреть на процесс выигрыша или проигрыша; но огнюдь не должен интересоваться своим выигрышем. [...] Одним словом, на все эти игорные столы, рулетки и trente et quarante он должен смотреть не иначе, как на забаву, устроенную единственно для его удовольствия. [...] Сволочь действительно играет очень грязно. Я даже не прочь от мысли, что тут у стола происходит много самого обыкновенного воровства. [...] Я заметил, например, что нет ничего обыкновеннее, когда из-за стола протягивается вдруг чья-нибудь рука и берет себе то, что вы выиграли (там же: 152–153).

Игра в своем высшем проявлении должна быть забавой и не включать в себя личность. Корыстная игра ради наживы допустима только у низших людей. Т. е. игра является полем сегрегации по принципу цели. Эмоции и включенность становятся чем-то сродни плохому тону, и проигрывать надо красиво, что опять возвращает нас к теме масок и социального поведения, которое является тоже своеобразной игрой или отражением другой игры.

Для понимания игры нам необходимо осознавать, с кем она ведется и против кого. В ситуации игры в карты ясно, что играют двое или

более людей и это игра мастерства и случая. Но в ситуации с рулеткой все гораздо сложнее. Люди играют с чем-то трансцендентным, но есть и сама игра (то есть которая играется сама), и проигрыш / выигрыш выбрасывают игрока из ее русла, но при это она может продолжать происходить здесь и сейчас. Иными словами, есть власть игры и власть игрока, который ведет игру.

В ходе игры осуществляется противостояние игрока принципам и внутренней логике игры, при котором главной задачей игрока является выигрыш, чему, можно сказать, игра не всегда соответствует. Так, игра может быть рассмотрена в качестве самостоятельной онтологической модели, в которой нет субъекта или объекта игры, как это делает Гадамер (Гадамер, Бурова, 1988). Для Гадамера субъектом игры, строго говоря, является не субъективность вовлеченного актора (игрока или зрителя), а сама игра в процессе игры. При этом собственная сущность игры не конституирована игроком, но наличие такового позволяет игре достичь своего воплощения. Как будет рассмотрено позднее в связи с обращением к вопросу топологии игры, у Достоевского мы можем наблюдать попытку расширения игры до принципа функционирования всего Рулетенбурга. В этом проявляется один из аспектов власти самой игры.

Аспект властных отношений в игре связан с изменением собственного социального статуса благодаря выигрышу или проигрышу. «Власть — это стратегические игры», — писал М. Фуко, понимая под игрой

множество процедур, приводящих к определенному результату, который — в зависимости от принципов и процедурных правил — можно считать значимым или незначимым, выигрышным или проигрышным (Фуко, Скуратов, 2006: 267, 264).

Для игроков правила игры — власть, выигрыш тоже власть, структура игры — матрица общественного сознания — тоже власть. Энергия (можно отнести сюда деньги и труд, выработку чего-либо) — это подтверждение власти, ее эквивалент. Власть дает возможность менять или задавать правила, т. е. она дает максимальную свободу выигрывающему игроку: чем больше власти, тем больше свободы.

Власть связана с понятием статуса и иерархии. Власть в игре позволяет изменить свое положение в обществе. То есть, к примеру, можно быть в обществе никем, но быть богом в игре. И в игре на деньги можно изменить свой социальный статус. Случайность способна дать

самый быстрый выигрыш. Власть — это и способность подчинять других своей воле.

Хейзинга вводит понятие воли к власти в отношении к игре. С его точки зрения, суть игры составляет состязание — выражение воли к власти или «агональный инстинкт» (Хейзинга, Сильвестров, 2011).

Тема власти денег у Достоевского регулярно прослеживается: «деньги — чеканеная свобода» (Дзо. Т. 4: 17), но наиболее точно тема власти денег выражена в «Подростке» (Дзо. Т. 13: 74):

Мне не нужно денег, или, лучше, мне не деньги нужны; даже и не могущество; мне нужно лишь то, что приобретается могуществом и чего нельзя приобрести без могущества: это уединенное и спокойное сознание силы! Вот самое полное определение свободы, над которым так бьется мир! Свобода! Я начертал наконец это великое слово... Да, уединенное сознание силы — обаятельно и прекрасно. У меня сила, и я спокоен.

В письме Н. Н. Страхову Достоевский говорит (Данилова, 2015: 249):

...все его жизненные соки, силы, буйство, смелость пошли на рулетку. Он — игрок, и не простой игрок, так же как скупой рыцарь Пушкина не простой скупец.

Эйфория власти дается в игре через победу и выигрыш: «Ощущал я только какое-то ужасное наслаждение — удачи, победы, могущества» (Д7. Т. 6: 239).

Игра также всегда имеет локацию и границы, и Достоевский ограничил ее не только пределами казино, но и пределами города.

ГОРОД РУЛЕТЕНБУРГ И ГРАНИЦЫ ИГРЫ

До сих пор ведутся споры, какой город стал прототипом Рулетенбурга: Висбаден или Гамбург. У самого Достоевского в тексте фигурирует Гамбург, однако известно, что в 1862 г. русский писатель приехал в Берлин, а затем отправился в Висбаден через Дрезден и Франкфурт-на-Майне и впервые подошел к рулетке именно в Висбадене, где потерпел поражение в игре. Второй раз Достоевский приехал тоже туда с теми же целями, ожидая от игры решения своих финансовых проблем. Он выиграл больше 10 тысяч франков, разделил сумму на две части, и одну часть действительно отправил домой, как и хотел, однако вторую часть полностью проиграл. Третья поездка была ознаменована серией выигрышей и проигрышей, что продолжалось до тех пор, пока Достоевскому не удалось выйти из порочного круга, обратившись в веру.

Читая роман «Игрок», можно увидеть пример функционирования игры как особенного пространства, расширяющегося и подчиняющего собственной логике весь город. Так, игра в рулетку имеет свои правила, структуру и своих «стражей» (крупье), участников и зрителей (просто зрителей и тех, кто отчасти принимает участие в игре, включая воришек, т. е. активных зрителей и пассивных, или участников второго порядка). Перечисленные элементы вносят различие в игровое и неигровое пространства. Имеется определенный порог входа в игру: нужны деньги для минимальной ставки. Кроме того, можно отметить мотив жертвоприношения как размыкающее действие, позволяющее субъекту осуществить переход в пространство игры. Минимальная ставка может быть рассмотрена как такая жертва, позволяющая стать участником игры, причастным к происходящему в ее пространстве.

Хейзинга первым говорит о магическом круге как о границе игры. Юнгер же в своей концепции границ игры различает пространство вне игры и игровое. Пространство игры счастливого случая у Юнгера строго ограничено, размечено и часто предстает застывшей симметрией, в то время как лежащее вне игры пространство уже не принадлежит игре.

Но вернемся к Рулетенбургу. Название для города Достоевский придумал, более того, изначально роман так и назывался. Это дало основание для споров касательно города, ставшего прототипом. Примечательно, что игра в рулетку становится системобразующим предприятием города. Разные люди приезжают сюда играть, и город живет игрой, обсуждением и наблюдением за игрой других или же паразитированием на ней, что делают поляки в романе.

За игорными рулеточными столами и на другом конце залы, где помещался стол с *trente et quarante*, толпилось, может быть, полтора или двести игроков, в несколько рядов. Те, которые успевали протесниться к самому столу, по обыкновению, стояли крепко и не упустили своих мест до тех пор, пока не проигрывались; ибо так стоять простыми зрителями и даром занимать игорное место не позволено. Хотя кругом стола и уставлены стулья, но немногие из игроков садятся, особенно при большом стечении публики, потому что стоя можно установиться теснее и, следовательно, выгадать место, да и ловчее ставить. Второй и третий ряды теснились за первыми, ожидая и наблюдая свою очередь; но в нетерпении просовывали иногда чрез первый ряд руку, чтоб поставить свои куши. Даже из третьего ряда изловчались таким образом просовывать ставки; от этого не проходило десяти и даже пяти минут, чтоб на каком-нибудь конце стола не началась «история» за спорные

ставки. Полиция воксала, впрочем, довольно хороша. Тесноты, конечно, избежать нельзя; напротив, наплыву публики рады, потому что это выгодно; но восемь крушеров, сидящих кругом стола, смотрят во все глаза за ставками, они же и рассчитываются, а при возникающих спорах они же их и разрешают. В крайних же случаях зовут полицию, и дело кончается в минуту. Полицейские помещаются тут же в зале, в партикулярных платьях, между зрителями, так что их и узнать нельзя. Они особенно смотрят за воришками и промышленниками, которых на рулетках особенно много, по необыкновенному удобству промысла. В самом деле, везде в других местах воровать приходится из карманов и из-под замков, а это, в случае неудачи, очень хлопотливо оканчивается. Тут же, просто-запросто, стоит только к рулетке подойти, начать играть и вдруг, явно и гласно, взять чужой выигрыш и положить в свой карман; если же затеется спор, то мошенник вслух и громко настаивает, что ставка — его собственная. Если дело сделано ловко и свидетели колеблются, то вор очень часто успевает оттягать деньги себе, разумеется если сумма не очень значительная. В последнем случае она, наверное, бывает замечена круперами или кем-нибудь из других игроков еще прежде. Но если сумма не так значительна, то настоящий хозяин даже иногда просто отказывается продолжать спор, совестясь скандала, и отходит. Но если успевают вора изобличить, то тотчас же выводят со скандалом (Д7. Т. 6: 201).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философию Достоевского принято рассматривать как антропологическую. Но любая философская система антропологична, т. к. не может исключить человека как познающего субъекта. Если мы говорим о литературе, а она в XIX веке была на пике своего могущества и популярности как общественное явление, то, конечно, предмет ее в любом случае человек. Игра — это прежде всего коммуникация. Тогда как в парной игре или коллективной человек играет с человеком, то возникает вопрос: с кем играет человек, бросая кости или играя в рулетку? С казино? Или с мирозданием? С собой? С Богом? Кто с кем играет?

Мартин Бубер, израильский экзистенциальный философ, акцентировал различия между диалогом с субъект-субъектным отношением и управлением субъект-объектным отношением, обозначая два типа отношения человека к окружающей действительности: «Я-Ты», предполагающее «перетекание из Я в Ты», подлинное понимание и взаимность общающихся людей; и отношение «Я-ОНО», когда человек, будучи субъектом сознания и действия, воспринимает окружающие его предметы и других людей в качестве безличных объектов, служащих для утилитарного использования, эксплуатации, манипулирования. Бытие людей

делится, таким образом, на диалогическое существование, когда развертывается диалог между личностью и окружающим миром, между личностью и Богом, и монологическое (эгоцентрическое) существование.

Вполне возможно, что рассмотрение игры у Достоевского может быть вписано в эту модель. Принимая этот тезис, можно сказать, что через игру у главного героя происходит коммуникация с Богом, в том смысле, что готовность рискнуть всем, проявляемая в игре в рулетку, становится перед героем как вопрос экзистенциальный. Существенный финансовый риск заставляет героя буквально ставить свою жизнь на карту, испытывать свою судьбу. В этом риске потерять абсолютно все, что герой имеет, — от минимальных средств на жизнь до взаимоотношений с близкими людьми — ему открывается понимание сущности игры как пространства выбора, волеизъявления. Контингентность игры и детерминированность внешним, которое может пониматься и как подчиненность логике самого игрового пространства, и как проявление космологической воли, у Достоевского принимает характерный для всего его творчества и мировосприятия религиозный оттенок.

Испытав влияние Канта и будучи писателем христианского внутреннего духа, Достоевский пытается показать трансформацию идеи цели, морали и свободы воли. Игра дает конкретизацию выбора. Если гадание, например, на книге перемен, позволяет сформулировать «запрос» (к кому? — тоже вопрос), то игра со случаем заставляет формулировать выбор. И на этот выбор приходит ответ. Выигрыш или проигрыш — это однозначный ответ, как «0» и «1».

Спустя века игра осталась практически неизменной, она вызывает те же чувства и эмоции, что и раньше, имеет свои границы, свои зоны влияния, участников и, главное, она играется сама и не всегда может быть прекращена по воле игрока.

Мы попытались рассмотреть игру в контексте вопросов о свободе воли, о соотношении свободы и демонического, о структурировании Хаоса посредством игры, равно как и понимания соотношения воли, игры, свободы как искушения, покаяния, прощения, воли случая и судьбы в романе «Игрок» Ф. М. Достоевского.

СОКРАЩЕНИЯ

- Д7 *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений : в 7 т. — М. : Мир книги, Литература, 2007–2008.
Т. 6 : Идиот. Книга 2. — 2008.

- Дзо *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972–1990.
Т. 4 : Записки из мертвого дома / под ред. И. Д. Якубовича. — 1972.
Т. 13 : Подросток / под ред. Г. Я. Галагана. — 1975.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского. — Харьков : Фолио, 1999а.
Бердяев Н. А. Самопознание. — М. : Мысль, 1999b.
Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. Д. Г. Лахути, И. С. Добронравова. — М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2017.
Волошин М. Лики творчества / под ред. В. А. Мануйлова, В. П. Купченко, А. В. Лаврова. — Л. : Наука, 1988.
Гадамер Г.-Г. Истина и метод : основы философской герменевтики / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова ; пер. с нем. И. Буровой. — М. : Прогресс, 1988.
Гириц К. Глубокая игра : заметки о петушиных боях у балийцев / пер. с англ. Е. Лазаревой. — М. : Ад Маргинем Пресс, 1977.
Данилова Н. К. «Игрок» и особенности романа Достоевского // Царскосельские чтения. — 2015. — Т. 1, № 19. — С. 249–253.
Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. — М. : Славянка, 1993.
Кузин И. В. Экзистенциальная «пропозиция» игры : парадоксальный модус бытия // Сборник материалов конференции Санкт-Петербург / под ред. Д. У. Орлова, К. С. Пигрова, А. К. Секацкого. — СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 91–99. — («Symposium», Социальная аналитика ритма ; 13).
Лотман Ю. М. «Пиковая дама» и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века // Пушкин : Биография писателя; Статьи и заметки, 1960–1990; «Евгений Онегин»: комментарий. — СПб. : Искусство-СПБ, 1995. — С. 786–814.
Мацумото К. Шахматные мотивы у А. С. Пушкина и В. В. Набокова // . — 2017. — № 31. — С. 21–35.
Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / пер. с чеш. П. Прилуцкого. — Минск : ИП Логвинов, 2008.
Секацкий А. Философия возможных миров : очерки. — СПб. : Лимбус Пресс, 2017.
Тарасов Б. Н. Художественное завещание Достоевского. — М. : Эксмо, 2006.
Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью 1970–1984. Часть 3 / пер. с фр. Б. М. Скуратова. — М. : Практис, 2006.
Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. Опыт определения игрового элемента культуры / пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова. — СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.

Юнгер Ф. Г. Игры. Ключ к их значению / пер. с нем. А. В. Перцева. — СПб. : Владимир Даль, 2012.

Koroleva, K. A. 2021. "Glubokaya igra. Roman 'Igrok' Dostoyevskogo [Deep Play. 'The Gambler' by Dostoevsky]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 117–139.

КСЕНИЯ КОРОЛЕВА

PHD STUDENT

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0003-4600-9425

DEEP PLAY. "THE GAMBLER" BY DOSTOEVSKY

Submitted: June 25, 2021. Reviewed: Aug. 10, 2021. Accepted: Aug. 13, 2021.

Abstract: This study focuses on the phenomenon of the play and the figure of the player in Fyodor Mikhailovich Dostoevsky. The main source for this paper is his novel *The Gambler*, published in 1886, as well as other works and biographical information. It is important to note that Dostoevsky views the play from the perspective of a religious thinker, so the problematic of gambling acquires in his works a demonic dimension and the status of a trial for the protagonist, during which a radical transformation of his personality and spiritual transformation is assumed. We place Dostoevsky's considerations within a broader context of philosophical thought on the phenomenon of play, both those of Dostoevsky's own era and those of contemporary times. Dostoevsky's consideration of the phenomenon of play in this article is divided into several fundamentally important aspects. We have referred to the significance of games for nineteenth-century culture, showing that the games widespread in society correlated directly with the social consciousness of the time. We have pointed out the problematic relationship between chance, free will and fate inherent in playing games of chance, demonstrating the communicative and existential aspect of play. Finally, it has been shown that playing activity has the potential to act as a simulation of the world, as well as a projective play out of various social roles, due to the change in player masks that playing activity necessarily implies. The findings of this study were as follows: it was shown that in Dostoevsky's novel, play is seen as a system of contingencies and regularities, as a choice, as an ethically coloured phenomenon, and as a manifestation of power. Dostoevsky proposes the game as a communication with the universe, an attempt to change destiny, a manifestation of free will in the God-man. Dostoevsky shows the human soul and its suffering in the temporal duration created by the process of play and in the specific space of play he outlines in his description of the fantastical city of Roulethenburg.

Keywords: Dostoevskiy, Play, Player, Gambling, Free Will, Fate.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-117-139.

REFERENCES

- Berdyayev, N. A. 1999a. *Mirosozertsaniye Dostoyevskogo [Dostoevsky]* [in Russian]. Khar'kov: Folio.
- . 1999b. *Samopoznaniye [Self-Knowledge]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Danilova, N. K. 2015. "Igrok' i osobennosti romana Dostoyevskogo ['The Gambler' and Features of Dostoevsky's Novel]" [in Russian]. *Tsarskosel'skiye chteniya [Tsarskoye Selo Readings]* 1 (19): 249–253.

- Dostoyevskiy, F. M. 1972–1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- . 1993. *Prestupleniye i nakazaniye [Crime and Punishment]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Slavyanka.
- Foucault, P.-M. 2006. *Intellektualy i vlast'. Izbrannyye politicheskkiye stat'i, vystupleniya i interv'yū 1970–1984. Chast' 3 [Dits et écrits. Articles politiques, conférences, interviews, 1970–1984]* [in Russian]. Trans. from the French by B. M. Skuratov. Moskva [Moscow]: Praksis.
- Gadamer, H.-G. 1988. *Istina i metod [Wahrheit und Methode]: osnovy filosofskoy germe-nevutiki* [in Russian]. Ed., with an introd., by B. N. Bessonov. Trans. from the German by I. Burova. Moskva [Moscow]: Progress.
- Geertz, C. 1977. *Glubokaya igra [Deep Play]: zametki o petushinykh boyakh u baliytsev [Notes on the Balinese Cockfight]* [in Russian]. Trans. from the English by Ye. Lazareva. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- Huizinga, J. 2011. *Homo ludens. Chelovek igrayushchiy. Opyt opredeleniya igrovogo elementa kul'tury [Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur]* [in Russian]. Trans. from the Dutch by D. V. Sil'vestrov. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izd-vo Ivana Limbakhka.
- Jünger, F. G. 2012. *Igry. Klyuch k ikh znacheniyu [Die Spiele. Ein Schlüssel zu ihrer Bedeutung]* [in Russian]. Trans. from the German by A. V. Pertsev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Kuzin, I. V. 2001. "Ekzistentsial'naya 'propozitsiya' igry [The Existential 'Proposition' of the Game]: paradoksal'nyy modus bytiya [The Paradoxical Mode of Being]" [in Russian]. In *Sbornik materialov konferentsii Sankt-Peterburg [Collection of Materials of the Conference St. Petersburg]*, ed. by D. U. Orlov, K. S. Pigrov, and A. K. Sekatskiy, 91–99. "Symposium", Sotsial'naya analitika ritma ["Symposium", Social Analysis of Rhythm] 13. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo [St. Petersburg Philosophical Society].
- Lotman, Yu. M. 1995. "Pikovaya dama' i tema kart i kartochnoy igry v russkoy literature nachala XIX veka ["The Queen of Spades' and the Theme of Cards and Card Games in Russian Literature of the Early XIX Century]" [in Russian]. In *Pushkin [Pushkin]: Biografiya pisatelya; Stat'i i zametki, 1960–1990; "Yevgeniy Onegin": komentariy [Biography of the Writer; Articles and Notes, 1960–1990; "Eugene Onegin": Commentary]*, 786–814. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Iskusstvo-SPB.
- Matsumoto, K. 2017. "Shakhmatnyye motivy u A. S. Pushkina i V. V. Nabokova [Chess Motifs by A. S. Pushkin and V. V. Nabokov]" [in Russian]. , no. 31: 21–35.
- Patot'ska, J. 2008. *Yereticheskiye esse o filosofii istorii [Kacířské eseje o filosofii dějin]* [in Russian]. Trans. from the Czech by P. Prilutskiy. Minsk: IP Logvinov.
- Sekatskiy, A. 2017. *Filosofiya vozmozhnykh mirov [The Philosophy of Possible Worlds]: ocherki [Essays]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Limbus Press.
- Tarasov, B. N. 2006. *Khudozhestvennoye zaveshchaniye Dostoyevskogo [Dostoyevsky's Artistic Testament]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Voloshin, M. 1988. *Liki tvorchestva [Faces of Creativity]* [in Russian]. Ed. by V. A. Manuylov, V. P. Kupchenko, and A. V. Lavrov. Leningrad: Nauka.
- Wittgenstein, L. 2017. *Logiko-filosofskiy traktat [Tractatus Logico-Philosophicus]* [in Russian]. Trans. from the German by D. G. Lakhuti and I. S. Dobronravov. Moskva [Moscow]: Kanon+ / ROOI "Reabilitatsiya".

Юлия Ерохина*

ЦВЕТОВОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО «ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ»**

СЕМАНТИКА ВЛЕДНОГО ЦВЕТА

Получено: 15.07.2021. Рецензировано: 30.07.2021. Принято: 13.08.2021.

Аннотация: В статье предпринята попытка смоделировать образ того, что могло быть миром бледного цвета в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», включая все составляющие: лексику, название и значение цвета, коды, которые лежат в основе (культурные, государственно-правовые, социальные и пр.), нормативные правовые акты того времени, государственно-правовые идеи. Внимание в статье уделяется бледному цвету: определяется его герменевтическое поле, выявляются первичный (буквальный) и вторичный (иносказательный) смыслы. Ключом декодирования цветового кода в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» выступает трактат И. В. Гете «Учение о цвете. Теория познания», в частности, прослеживается взаимосвязь бледного цвета с желтым и синим / голубым цветами, дается их интерпретация, отмечается слабая интенсивность синего / голубого и особенная насыщенность желтого. Делается вывод о возможности рассматривать бледный цвет в качестве знака при анализе отдельных сцен в романе. Обозначаются методологические и гносеологические трудности при декодировании и интерпретации бледного цвета в лексико-семантическом поле романа. Обращается внимание на необходимость изучения и реконструкции исторических условий создания литературного произведения для определения особенностей конституирования его смысла, для релевантного восприятия и интерпретации бледного цвета.

Ключевые слова: бледный цвет, Ф. М. Достоевский, цветовой код, герменевтическое поле, государственно-правовые реформы, аристократия, интеллигенция, семантика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-140-158.

Цвет — сложная культурная конструкция, обсуждаемая как семиотический ресурс — способ, который, как и другие способы, многофункционален в использовании при создании знаков, локализованных в культуре.

*Ерохина Юлия Владимировна, к. ю. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), yerohina@hse.ru, yulia-erohina@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-7004-4808.

**© Ерохина, Ю. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: статья подготовлена в рамках проекта «Право и искусство», реализуемого на факультете права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Оставив за рамками настоящей статьи философскую дискуссию о проблеме представления цветов, а также об отношениях между представлением цветов и их онтологической конструкцией и следуя за мыслью К. Л. Хардина о том, что цвета являются ментальными особенностями (Hardin, 1988), рассмотрим цветовой код в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».

Цветовой код в романе возможно представить в виде некоей абстрактной конструкции (модели), состоящей из частей: желтый (золотой), бледный, белый (серебряный), синий / голубой, зеленый, красный, черный цвета, — которые имеют герменевтические поля, включающие первичный (буквальный) и вторичный (иносказательный) смыслы (Рикёр, Вдовина, 2008; Ricoeur, 1976). В рамках проводимых нами ранее исследований цветового кода романа были проанализированы желтый, белый и черный цвета, также обозначены методологические проблемы и логика исследования цветового кода в произведениях (Егоkhina, 2021a, Егоkhina, 2021b). В то же время стоит отметить, что при исследовании цветового кода в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» возникают методологические и гносеологические трудности.

Методологические трудности связаны с тем, что цвета довольно сложно подвергнуть любой попытке обобщения, кроме анализа. Через синтез семиотического, исторического, правового, художественного и литературного анализа возможно выявить семантику бледного цвета в романе Достоевского. Гносеологические трудности обусловлены тем, что мы не можем применять к изображениям, памятникам и предметам, созданным в прошлые века, наши современные определения, концепции и классификации цвета. У общества прошлого эти критерии были иными, а у будущих обществ появятся новые (Пастуро, Кулиш, 2017). В любую эпоху зрительное восприятие — это феномен культуры. Причем длительное время картина мира воспринималась обществом как черно-белая «на фоне мерцающего черно-белого телевизора» (Джармен, Андронов, 2017: 17) и отсутствия цветной фотографии. Черно-белые изображения, экранизация сюжета романа в черно-белом фильме¹ вполне могли сместить акценты в восприятии идеи романа «Преступление и наказание» в сторону психологического (эмоционального) способа. Как известно, белый и черный относятся к ахроматическим цветам и составляют разные

¹ «Преступление и наказание» — художественный фильм, снятый в 1969 г. режиссёром Львом Кулиджановым.

полюса цветовосприятия. Сюда можно добавить белые страницы и черный цвет шрифта книг. Именно поэтому идет только восприятие некоей основы, исключающей многие существенные акценты, которые вносит цвет. По данной причине цветовой код в романе «Преступление и наказание» практически не исследован. Есть лишь единичные публикации, но и они имеют недостатки в исследовательской позиции авторов.

Обратимся к работам исследователей, которые изучали цветовую символику в произведениях Ф. М. Достоевского. Мысль о том, что Ф. М. Достоевский не является колористом, многократно повторялась и прочно укоренилась в научных исследованиях цветовой символики в литературном наследии писателя. В. Ф. Переверзев отмечает, что

бедность природы и бедность красок... вот, стало быть, те свойства, которыми характеризуется жизнь, развертывающаяся в произведениях Достоевского (Переверзев, 1912: 73–74).

В итоге Переверзев приходит к заключению, что «его стиль беден красками» (там же: 60, 69, 73–74). В. Ф. Боцяновский также считает, что

одной из характерных черт Достоевского является его нелюбовь к цвету и краске, как бы нарочитое пренебрежение к живописи. В произведениях Достоевского почти полное отсутствие живописи, цветов, пейзажа... То же наблюдается и в его портретах... (Боцяновский, 1921)

О. Н. Каленкова как бы между прочим отмечает, что Ф. М. Достоевский не принадлежит к писателям-колористам, «недаром „Петербург Достоевского“ вошел в мировую литературу как „серый город“» (Каленкова, 1982: 9). А. Л. Кушхова придерживается такого же мнения (Кушхова, 2011: 23–27). Общим в критических замечаниях является следующее: исследователи ставят в укор Ф. М. Достоевскому, что он не уделяет должного внимания реальному и объективному воспроизведению предметов и объектов окружающего мира с сохранением типичных черт и особенностей так, чтобы читателю все было понятно. В этом случае, по их мнению, не пришлось бы ничего домысливать. И здесь наблюдается приверженность критиков художественному реализму. Как отмечает Переверзев, для художников пушкинского направления характерен неторопливый, строго последовательный стиль изложения, доведенной до высокой степени способности рисовать портреты, пейзажи, формы (Переверзев, 1912: 62). У Достоевского же редко встретишь картины природы, а те, что встречаются, лишены красок, яркости и силы, у него нет портретов и описаний, он мало занимается формами

(Переверзев, 1912: 74). И это объясняется иными художественными задачами, которые решает в своих произведениях Достоевский. На наш взгляд, особенность цветопередачи Достоевским заключается в том, что он кодирует информацию цветом с помощью слова. «Реальность Достоевского носит ярко выраженный семиотический характер», — отмечает С. М. Климова (Климова, 2018: 76). Можно провести аналогию метода Достоевского с художественным приемом, когда художники на холстах не изображали предметы материального мира, а передавали свою творческую идею с помощью слов, обращались не к физическим объектам, а к объектам, существующим в воображении, к понятиям.

Вопреки традиционному мнению о пренебрежительном отношении Ф. М. Достоевского к цветовому и красочному изображению явлений внешнего мира, С. М. Соловьев считает, что колорит Ф. М. Достоевского соответствует интенсивной духовной жизни его героев (Соловьев, 1979: 231). «Одна из особенностей изобразительности Достоевского — в чрезвычайно обширном, многозначном, многосмысловом использовании цвета», — пишет С. М. Соловьев (там же). Эта особенность и определила повышенную важность многих цветов в произведениях Достоевского. Эмоциональное значение цвета в романе Достоевского «Преступление и наказание» изучено достаточно подробно, а смысловому значению цвета уделяется крайне мало внимания (Кравченко, 2019).

Трудности умножаются, когда анализу подвергаются попытки систематического объяснения значений цвета в романе «Преступление и наказание». Основным способом толкования цвета в произведении является психологический. Это в значительной степени сужает символическое значение цветового кода романа. В то же время надо обратить внимание на то, что интерпретация цветовых значений довольно затруднительна и связана с личными ассоциациями интерпретаторов. Проблема значения цвета может быть связана не с цветом или цветовыми терминами, а с нашими представлениями о значении или в данном случае с грамматикой (Kress, 2002: 343–344). И. В. Кочетова считает, что категория цвета используется в художественных текстах как средство, во-первых, эстетического и эмоционального воздействия на читателя и, во-вторых, выражения авторской интенции. Цветовое решение, к которому прибегает автор, влияет на образное мышление читателя и вызывает широкий круг ассоциаций (Кочетова, 2010: 103–107). Цветовые коды в литературном произведении способствуют конструированию новой действительности в воображении читателя. Для интерпретаторов в зависимости от их культурной принадлежности, образования

и других факторов, влияющих на интерпретацию, могут раскрываться разные смыслы и грани романа. Следовательно, существенное для одного может быть несущественным для другого, все зависит от взгляда интерпретатора.

Вариативность интерпретации ставит обоснованный вопрос об объективности знания, получаемого с ее помощью. В целях устранения недостатков такой интерпретации в исследовании целесообразно обратиться к записным книжкам и тетрадям Достоевского. В них отражена работа автора над воплощением художественных и публицистических замыслов, наглядно представлен сложный творческий процесс писателя. Это важно для общей характеристики его духовных интересов начала и середины 1860-х гг. и выявления возможных смыслов цветового кода романа. Своеобразие записных книжек и тетрадей Ф. М. Достоевского заключается в разносторонности их содержания: они представляют собой и собственно записные книжки, и дневники, но в первую очередь творческие рукописи. Часто Ф. М. Достоевский пользовался двумя или даже тремя тетрадями одновременно, причем одна тетрадь могла заполняться в течение нескольких лет и, естественно, что в нее попадали записи, сделанные в разное время и на разные темы. Так, в тетрадях с черновиками к роману «Преступление и наказание» находятся полемические записи к статьям против журнала «Современник», редакторские заметки по журналу «Эпоха» и другие наброски, сделанные в 1864 г., когда не существовало даже замысла романа о Раскольникове (Зильберштейн, Розенблюм, 1971: 6).

Текст романа представляет собой «упакованную» коммуникацию, включающую не только все элементы цветового кода, но и сигналы для его декодирования. Для декодирования цветового кода романа «Преступление и наказание» обратимся к идеям И. В. Гете, изложенным в его трактате «Учение о цвете. Теория познания» (Гете, Лихтенштадт, 2012). Однако прежде следует остановиться на нескольких важных моментах. Критическое отношение к возможности сближения творчества Ф. М. Достоевского и И. В. Гете всегда присутствовало в достоевсковедении. Признавая бесспорное влияние Ф. Шиллера на Ф. М. Достоевского, исследователи, отчасти исходя из традиционного противопоставления Шиллера и Гете, часто не считали правомерным говорить о существенном гетевском влиянии. Несмотря на распространенность ныне существующих концепций, согласно которым Гете и Достоевский подчас предстают полными антиподами (Matl, 1932), не подлежит сомнению факт многочисленных со стороны Достоевского прямых и косвенных упоминаний

Гете (Masaryk, 1932), цитирования его произведений и в разной степени опосредованного воздействия творчества Гете на него (Бахтин, 1979, Бахтин, 1986: 216–250). Исходным пунктом работы является тот признанный сегодня учеными факт, что обращения Ф. М. Достоевского к гетевским мотивам и образам обуславливаются пересечениями философских систем русского и немецкого писателей (Doblin, 1963: 312–321).

Гетевский контекст позволяет высветить новые грани творчества Достоевского. Подчеркну общеизвестный факт исключительности значения *зримости* для Гете. Все остальные внешние чувства, внутренние переживания, размышления и абстрактные понятия объединялись вокруг *видящего глаза* как своего центра, как первой и последней инстанции. Аналогичные моменты прослеживаются и в романе «Преступление и наказание». Смысловыми узлами романа выступает цветовой код, который не только представляет психологическое состояние героев, но и выражает самые сложные и отвлеченные понятия и идеи, которые транслирует писатель с помощью символических моделей. Достоевский, как и Гете, одинаково далек и от примитивного грубого сенсуализма, и от узкого эстетизма (Кнарр, 1996). «Все, что существенно может быть и должно быть зримо, все незримое — несущественное», — отмечал М. М. Бахтин (Бахтин. Т. 3, 2012: 294). Достоевский-художник призвал себя выражать свое отношение к героям «сценами, а не словами» (Дзо. Т. 16: 301).

Кроме определения герменевтического поля бледного цвета, возможно обозначить бледный цвет в качестве «знака», согласно положениям, разработанным Ч. С. Пирсом. В этом случае слово «знак» будет употребляться для обозначения объекта, доступного восприятию, или только вообразимого, или в определенном смысле даже невообразимого (Пирс, 2000: 178). Знак, таким образом, выступает аналогом не только какого-либо объекта, но и общепринятого представления об этом объекте или совокупности объектов. Кроме того, знак может вообще не иметь предметного аналога, выражая абстрактное понятие или объект, в действительности не существующий. Однако содержание знака не исчерпывается этим: в процессе своего функционирования знак может получать дополнительные значения (коннотации), нередко весьма объемные и отвлеченные, носящие ассоциативный характер и локализующиеся в самых разных социокультурных общностях (этнических, субкультурных, профессиональных и проч.). Помимо предметного и смыслового значения, знак «бледный» имеет также значение экспрессивное, т. е. выражает те или иные чувства, эмоции, настроения

человека в определенном контексте (Пирс, 2000: 176–234). «Сцены», где упоминается знак «бледный», в этом случае возможно рассматривать как сложные объекты, состоящие из совокупности объектов (там же: 179). Слово «бледный» как знак выражает метафору на базе общих представлений о концепте «бледный», а именно, бледность — это один из отличительных признаков аристократии. Другое значение знака сложнее проанализировать и интерпретировать, потому оно строится не на основе базовых представлений, а в соответствии с ассоциациями автора. Как считает А. П. Шустова,

нельзя точно сказать, что имел в виду автор, можно только предположить, при этом допускаются самые разные толкования, иногда — диаметрально противоположные (Шустова, 2019: 65–70).

При декодировании цветового кода с помощью системы цвета И. В. Гете обращает на себя внимание тот факт, что Гете обозначает на цветовом круге не только цвета, связанные с цельностью, но и другие, расположенные по хордам цветового круга, в частности, *бледный*, возникающий при смешении желтого и синего цветов, что является самым простым сочетанием.

Можно сказать, что оно чересчур скудно: так как в нем нет и следа красного, то ему слишком далеко до цельности. В этом смысле его можно назвать *бледным* и — поскольку оба полюса стоят на самой низкой ступени — *обыденным* (курсив наш. — Ю. Е.). Зато у него то преимущество, что оно ближе всего стоит к зеленому цвету, а следовательно, к реальному удовлетворению (Гете, Канаев, 1957: 323).

Перевод с немецкого и комментарии подготовлены И. И. Канаевым. Если обратиться к иным версиям перевода, то возможно искажение смысла первоначального текста Гете. Например, перевод с немецкого В. О. Лихтенштадта звучит так (Гете, Лихтенштадт, 2012: 49–50):

Можно сказать, что в нем — всего слишком мало: так как в нем нет ни следа красного, то ему слишком далеко до цельности. В этом смысле можно назвать его *бедным* и — так как оба полюса стоят на самой низкой ступени — *пошлым* (курсив наш. — Ю. Е.). Зато у него то преимущество, что он стоит ближе всего к зеленому цвету. Значит, к реальному удовлетворению.

Происходит замена слов «бледный» на «бедный» и «обыденный» на «пошлый». Исходя из смыслового контекста, первый вариант перевода, конечно, более корректен для декодирования цветового кода.

Ф. М. Достоевский уделяет много внимания внешности главного героя романа Родиона Романовича Раскольникова — бедного студента в возрасте 23 лет: «он был замечательно хорош собою, с прекрасными темными глазами, темно-рус, ростом выше среднего, тонок и строен» (Дзо. Т. 6: 6), «в тонких чертах молодого человека» (там же), «не опуская черных воспаленных глаз своих» (там же: 83), «какая-то дикая энергия заблестала вдруг в его воспаленных глазах и в его исхудалом бледно-желтом лице» (там же: 120), «бледное лицо Раскольникова» (там же: 182). Бледность, мертвенная бледность лица, несколько раз подчеркиваемая писателем, сохраняет трагическую цельность данного образа. Внешность Раскольникова — это внешность аристократа, который создан совсем не для той жизни, которую он вынужден вести.

В романе различные упоминания бледности встречаются около 80 раз. Герменевтическое поле бледного цвета включает первичный (буквальный) смысл, когда этот цвет интерпретируется как состояние кожи лица «без румянца, лишенной естественной окраски». Бледный как самостоятельный цвет не рассматривался ранее в творчестве Достоевского. В тексте романа в значении степени бледности или насыщенности имя прилагательное «бледный» используется в словосочетаниях «бледно-желтый», «бледно-зеленый», «бесцветно-бледным». «Бледный», т. е. лишенный естественной окраски, может использоваться в значении «светлый, негустой, неяркий, избела, белесоватый; о светящемся теле: неяркий, несветлый, тускловатый» (Даль, 1998: 245). Степень яркости тоже можно определить словом «бледность», но применительно к тексту романа слово «яркость» используется в смысле психологического воздействия на читателя. Бледность у главных персонажей появляется не от случая к случаю, она присутствует всегда. В наиболее важных сценах романа, когда герою необходимо принять для себя то или иное решение, Ф. М. Достоевский опять же обращается к бледному цвету. Последний предсмертный вопрос Алены Ивановны прозвучал так: «Да чтой-то вы какой бледный?..» Свое признание в убийстве Раскольников совершает «с побледневшими губами». В сцене признания Соне в совершенном преступлении Раскольников «бледно улыбается», затем «вдруг бледнеет», а потом становится «мертвенно-бледным» и т. д. Соня в этой сцене также «становилась все бледнее и бледнее». Как отмечает А. Н. Исаков,

в данном небольшом эпизоде имеет место очевидный перебор *бледности*, явно нарушающий стилистическую норму, однако текст в указанном фрагменте не производит впечатления ущербности, скорее, наоборот, это одна из наиболее

сильных по внутренней экспрессии сцен романа. Остается только понять природу этой экспрессивности (Исаков, 2015: 33–34).

По справедливому замечанию М. Пастуро,

цвет не может «найти себя» самостоятельно. Он может обрести смысл и начать полноценно «работать», только когда его ассоциируют с другими цветами или противопоставляют им (Пастуро, Кулиш, 2017: 10).

В связи с этим целесообразно проанализировать бледный цвет во взаимосвязи с синим / голубым и желтым, которые, по мнению Гете, выступают основой бледного, служат для выявления вторичного (иносказательного) смысла бледного цвета. Помимо бледного цвета кожных покровов, еще одной особенностью аристократической внешности является «голубая кровь». Эта метафора, такая же как «белая кость», говорит об отличии представителей высшего сословия от простолюдинов. Катерина Ивановна из самого благородного,

можно сказать, аристократического дома, полковничья дочь и уж, наверное, получше иных искательниц приключений, которых так много расплодилось в последнее время (Дзо. Т. 6: 298).

В общественном сознании произошла стереотипизация, когда аристократов называли людьми голубых кровей, так как поверхностные кровеносные сосуды казались голубыми через бледную кожу. Неприлежителное сословие состояло в основном из бывших крестьян, проводивших большую часть времени на открытом воздухе. Из-за частого пребывания под солнцем их кожа была загорелой, смуглой. Стереотип аристократичной внешности прослеживается и в других литературных произведениях периода создания романа «Преступление и наказание». Например, в романе Н. С. Лескова «Обойденные» (1865) внешность Кирилла Онучина описывается так (Лесков, 1998: 156):

По происхождению, состоянию, а равно по тонкости и белизне кожи, сквозь которую видно было, как благородная кровь переливается в тоненьких, голубых жилках его висков, Кирилл Онучин был аристократ, но ни одного аристократического стремления, ни одного исключительного порока и недостатка, свойственного большинству наших русских патрициев, в Кирилле Онучине не было и запаха, и тени.

Как верно отметил Ю. М. Лотман, «у Достоевского идеологический замысел иллюстрируется реальностью» (Лотман, 2012: 99). Ф. М. Достоевский охарактеризовал бледным цветом персонажей, принадлежащих к дворянскому сословию — аристократам: Родиона Раскольникова,

Соню Мармеладову, Дуню Раскольникову, Лужина, Екатерину Ивановну, Свидригайлова и т. д. Обедневшие, опустившиеся на самое дно и зажиточные представители этого сословия, показанные в романе «Преступление и наказание», живут или пытаются выжить в эпоху реформ императора Александра II. В этот период русское дворянство постепенно, с начала правления отца Александра II — императора Николая I, продолжает приходить в упадок. Дело декабристов оказало сильнейшее влияние на Николая I. Был сделан вывод о неблагонадежном настроении всего дворянства. Николай I постарался создать вокруг себя бюрократию и править страной посредством послушных чиновников. В свою очередь дворянство было запугано делом декабристов и само устранялось от общественной деятельности.

Учитывая, что для появления бледного цвета необходимы синий / голубой и желтый в произвольных пропорциях, можно говорить о слабой интенсивности синего / голубого и сильной насыщенности желтого. В контексте настоящей статьи важно рассмотреть только то коннотативное значение желтого, которое необходимо для декодирования бледного цвета. В романе «Преступление и наказание» достаточно аллегорий, к одной из них можно отнести обозначение желтым цветом негативных явлений в обществе, происходящих в результате непродуманного проведения либеральных реформ. Ф. М. Достоевский не первый обозначил либерализм желтым цветом. Особенно близким для Достоевского было философское обоснование понятия свободы, о котором так много говорилось в либеральной прессе. Достоевский писал в «Дневнике» (Д15. Т. 14: 70–71):

В нынешнем образе мира полагают свободу в разнузданности, тогда как настоящая свобода — лишь в одолении себя и воли своей, так, чтобы под конец достигнутого такого нравственного состояния, чтобы всегда во всякий момент быть самому себе настоящим хозяином. А разнузданность желаний ведет лишь к рабству вашему... Вот почему чуть-чуть не весь нынешний мир полагает свободу в денежном обеспечении и в законах, гарантирующих денежное обеспечение... А между тем это в сущности не свобода, а опять-таки рабство, рабство от денег.

Характеризуя главные черты русского либерализма, Ф. М. Достоевский писал, что это «страшное презрение к народу... Русскому народу ни за что в мире не простят желание быть самим собой... Все черты народа осмеяны и преданы позору». Либералов он оценивал следующим образом: «Наши либералы — самые отсталые ретрограды...» (Д15. Т. 7: 8)

Следует отметить, что уже после смерти писателя о желтом цвете вновь заговорили как о символе либерализма. Это произошло в 1928 г. в Великобритании, когда лидер Либеральной партии канцлер казначейства Дэвид Ллойд Джордж опубликовал отчет о партийном расследовании «Промышленное будущее Великобритании». Отчет назвали «желтой книгой», поскольку со второй половины XIX в. сенсационные, фантастические и приключенческие рассказы публиковались в периодических изданиях с желтыми обложками. С этого времени желтый цвет вновь стал указывать на свободу, развитие и новизну и был принят в качестве логотипа Либеральной партии. С 1988 г. желтый цвет — официальный цвет партийной символики британских либерал-демократов. Применительно к американскому опыту возможно привести ассоциацию с желтым Д. Джармена (Джармен, Андронов, 2017: 102):

Прошла сотня лет с тех пор, как в Нью-Йорке изобрели желтую прессу; подстрекающая к войне и разжигающая ксенофобию, она вытягивает желтые монетки из ваших карманов. Она наставляет культуре рога. Бредовая, предательская, свихнувшаяся.

Для того чтобы было возможно определить особенности конституирования смысла литературного произведения, требуется изучить и реконструировать исторические условия его создания для релевантного его восприятия и интерпретации. Для уяснения смысла декодирования бледного цвета в романе следует охарактеризовать общественные условия, которые предшествовали его написанию. Так, 19 февраля 1855 г. на российский престол взошел император Александр II. Его называли царем-освободителем, поскольку он отменил в 1861 г. крепостное право, провел военную, судебную (введена трехуровневая судебная система, включающая мировой суд, окружной суд и Сенат — высшую судебную инстанцию) и земскую реформы (органом местного самоуправления стали земства). 3 декабря 1855 г. был закрыт особый Комитет по делам печати, созданный в 1849 г. для высшего надзора за цензурой и печатью и преследовавший даже прошедшие обычную цензуру публикации, которые заключали в себе хотя бы малейший намек на свободомыслие. Еще ничего не было формально разрешено, но уже многое не запрещалось или фактически не преследовалось (Трагедия реформатора, 1979: 11). Нельзя оставить без внимания и тот факт, что после каторги Ф. М. Достоевский не мог открыто излагать свои мысли относительно ситуации в России, что было связано с его тяжелым опытом ссылки (Климова, 2018; Сараскина, 2013). Писатель был крайне осторожен

при словесном формулировании своих идей, он их кодировал, выражал в символической форме в литературных произведениях. Из показаний Ф. М. Достоевского (Д15. Т. 12: 223):

Я говорил об цензуре, об ее непомерной строгости в наше время и сетовал об этом; ибо чувствовал, что произошло какое-то недоразумение, из которого и вытекает натянутый, тяжелый для литературы порядок вещей. Мне грустно было, что звание писателя унижено в наше время каким-то темным подозрением и что на писателя, уже заранее, прежде чем он написал что-нибудь, цензура смотрит как будто на какого-то естественного врага правительству и принимается разбирать его рукопись уже с очевидным предубеждением.

Ф. М. Достоевский показал произошедший в обществе раскол (еще один смысл фамилии героя романа — Раскольников), не столько межклассовый, сколько внутрисловный, и зарождение нового, в будущем правящего слоя — интеллигенции. Он также продемонстрировал пагубность влияния европейских либеральных реформ на развитие российского общества, ибо Россия должна идти по пути эволюции, а не революции, так как это наиболее правильный путь для великой страны.

Для Достоевского государственно-правовые реформы, описанные в романе, не просто фон, а некий каркас всего произведения. Судебная реформа 1864 г. ознаменовала собой сдвиг в российской правовой культуре от аморфной, коррумпированной системы процедур, структуры и обычного права к независимой и вестернизированной системе, столь же либеральной, как любая нация Европы. Эта реформа была почти повсеместно воспета юридическими и культурными критиками как в то время, когда она была введена, так и в исторических отчетах. Несмотря на очевидную необходимость введения новой судебной системы и успех новых судов, Ф. М. Достоевский постоянно критиковал их в своих художественных и публицистических произведениях. Например, в романе «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевский пишет: «...все эти наши новости, реформы, идеи — все это и до нас прикоснулось в провинции; но чтобы видеть яснее и видеть все, надобно быть в Петербурге» (Д30. Т. 6: 115). Или (там же: 258):

...и все-то одно и то же, все-то одно и то же, как барабан! Вон реформа идет, и мы хоть в названии-то будем переименованы, хе-хе-хе! А уж про приемы-то наши юридические — как остроумно изволили выразиться — так уж совершенно вполне с вами согласен-с. Ну кто же, скажите, из всех подсудимых, даже из самого посконного мужичья, не знает, что его, например, сначала начнут

посторонними вопросами усыплять (по счастливому выражению вашему), а потом вдруг и огорошат в самое темя...

В записной тетради 1864–1865 гг. Ф. М. Достоевский отмечает (Розенблюм, Полонская, Борщевский, 1971: 219):

...отнюдь не надо ждать, пока у нас *образуются* адвокаты, т. е. пока мы подрастем да разовеяем, а лучше уже вводить суды повсеместно, без дожидания. Во всяком случае хуже прежних судов не будет, хотя бы новые поступили большею частью или старье или [повсе] неумелая молодежь. В этом решении надобно различать главнейшую идею: именно что подготовка никогда не делается предварительно: будут только болтать, будет только одна болтовня и ничего больше. На деле, на деле совершится подготовка!

По мнению Ф. М. Достоевского, даже если сначала пойдет плохо, все равно будет лучше прежних судов. Подготовка должна выражаться в деле, а не разговорах: «Дело очищает разум, формирует человека, а болтовня растлевает» (там же). Справедлива и актуальна мысль писателя о том, что если только готовиться да готовиться, то только укоренится еще большая болтовня и уже окончательно искоренится всякая выдержка в молодых людях.

Героем романа, молодым человеком из семьи аристократов, формулируется идея элитарности (избранности), презрения к основной части человечества. Достоевский показывает один из этапов рождения русской интеллигенции, которая в последующем боролась за духовную власть с аристократией. Пыталась подражать ей, и неистово завидовала, и ненавидела ее за служение «Царю и Отечеству». Ф. М. Достоевский особо отмечает, что такие понятия, как «долг» и «честь», отсутствие компромиссов с совестью не свойственны для зарождающейся элиты. Наоборот, компромисс для интеллигента — привычная тактика выживания. Русский христианский мыслитель, историк церковной культуры и публицист Г. П. Федотов писал, что русская интеллигенция «идейна» и «беспочвенна» (Федотов, 1927: 145–184). Двигателем всех трех русских революций была именно интеллигенция.

Таким образом, художественный метод писателя предполагает творческое взаимодействие с читателем, который мыслит, интерпретирует, стараясь использовать разные, часто диаметрально противоположные точки зрения, предложенные в метатексте романа. Государственно-правовые реформы, отраженные в романе, представляют собой концептуальный каркас, который позволяет сохранить связь вымышленного

и реального мира. Под воздействием личных переживаний и памяти Достоевский, кодируя информацию с помощью бледного цвета, увеличивал коммуникативную дистанцию с создаваемыми литературными героями. Именно через цветовой код в романе «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевский выразил свое отношение к государственно-правовой реальности, в которой он жил.

Герменевтическое поле бледного цвета включает первичный смысл, а именно психологические характеристики, выражающие эмоциональное состояние героев. Вторичный (иносказательный) смысл заключается в указании на внутрисословный раскол общества и зарождение нового, в будущем правящего слоя — интеллигенции. В произведении герменевтическое поле синего/голубого цвета в связи с бледным цветом имеет ассоциацию с принадлежностью к аристократии («голубая кровь»). С помощью символического способа определяется вторичный смысл желтого цвета: государственные реформы, либерализм (свобода). Достоевский показал пагубность влияния европейских либеральных реформ на развитие российского общества.

Вовлекаясь в разные смысловые уровни интерпретации, цветовые коды не конкурируют между собой и не дублируют друг друга, но используются совместно как комплекс средств формирования и осмысления семиотизируемого с их помощью пространства романа. Смыслы цветового кода продолжают жить за пределами своего исторического периода как признанные семиотические ресурсы, которые могут быть использованы для интерпретации идей Достоевского.

СОКРАЩЕНИЯ

- Д15 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 15 т. / под ред. В. Н. Захарова. — М., Л. : Наука, 1988–1996.
Т. 7 : Бесы / под ред. В. А. Туниманова. — 1990.
Т. 12 : Дневник писателя, 1873. Статьи и очерки, 1873–1878 / под ред. А. В. Архиповой, Г. Я. Галагана. — 1994.
Т. 14 : Дневник писателя, 1877, 1880, август 1881 / под ред. Н. Ф. Будановой, В. А. Туниманова. — 1995.
- Д30 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972–1990.
Т. 6 : Преступление и наказание : роман в 6 ч. с эпилогом / под ред. Л. Д. Огульской. — 1973.
Т. 16 : Подросток / под ред. В. Г. Базанова, А. В. Архиповой. — 1976.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. — М. : Советская Россия, 1979.
- Бахтин М. М.* Время и пространство в произведениях Гете // Эстетика словесного творчества. — М. : Искусство, 1986. — С. 216–250.
- Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 7 т. Т. 3 / под ред. С. Г. Бочарова, В. В. Кожина. — М. : Языки славянских культур, 2012.
- Боцяновский В.* Краски у Достоевского // Жизнь искусства. — 1921. — № 187. — С. 3.
- Гете И. В.* Избранные сочинения по естествознанию / под ред. Е. Н. Павловского; пер. с нем. И. И. Канаева. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1957.
- Гете И. В.* Учение о цвете. Теория познания / пер. с нем. В. О. Лихтенштадта. — М. : Либроком, 2012.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1. — М. : Цитадель, 1998.
- Джармен Д.* Хрома. Книга о цвете / пер. с англ. А. М. Андропова. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Зильберштейн И. С., Розенблюм Л. М.* От редакции // Литературное наследие. — 1971. — Т. 83. — С. 5–8.
- Исаков А. Н.* Достоевский и Лакан. Анализ текста «Преступления и наказания» // EUNA: Философия. Религия. Культура. — 2015. — Т. 4, № 1/2. — С. 22–43.
- Каленкова О. Н.* Цветовая гамма в «Преступлении и наказании» Ф. М. Достоевского // Русская речь. — 1982. — № 1. — С. 9–12.
- Климова С. М.* Интеллигенция в поисках идентичности. Достоевский — Толстой. — СПб. : Алетейя, 2018.
- Кочетова И. В.* Цветовая символика как отражение творческого метода А. Белого и его метаязыкового сознания // Вестник КемГУ. — 2010. — № 2. — С. 103–107.
- Кравченко З. А.* Философские идеи Ф. М. Достоевского в контексте цветовой символики его произведений // Гуманитарное пространство. — 2019. — № 7/8. — С. 912–920.
- Кушхова А. Л.* Художественная символика цвета в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Литературное обозрение : история и современность. — 2011. — № 1. — С. 23–27.
- Лесков Н. С.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. 3. — М. : Правда, 1998.
- Лотман Ю. М.* О русской литературе. — СПб. : Искусство, 2012.
- Пастуро М.* Синий. История цвета / пер. с фр. Н. Кулиш. — М. : Новое литературное обозрение, 2017.
- Переверзев В. Ф.* Творчество Достоевского. — М. : Современные проблемы, 1912.
- Рикёр П.* Конфликт интерпретаций : очерки о герменевтике / пер. с фр., под ред. И. С. Вдовиной. — М. : Академический проект, 2008.

- Розенблюм Л. М., Полонская К., Борщевский С. С.* Записная тетрадь (1864–1865) // Литературное наследство. — 1971. — Т. 83. — С. 201–242.
- Сараскина Л. И.* Достоевский. — М. : Молодая гвардия, 2013.
- Соловьев С. М.* Изобразительные средства в творчестве Ф. М. Достоевского. — М. : Советский писатель, 1979.
- Трагедия реформатора : Александр II в воспоминаниях современников / под ред. Б. Маловидова. — СПб. : Д. А. Р. К., 1979.
- Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции // Версты. — 1927. — Т. 2. — С. 145–184.
- Шустова А. П.* Спектр значений и ассоциаций лексемы «белый» в русском языке и в текстах разного рода : универсальное и специфическое // Вестник Курганского государственного университета. — 2019. — Т. 52, № 1. — С. 65–70.
- Erokhina Y.* Semiotic Interpretation of the Sign “Ecclesiastical Court” Within the Framework of Legal Precepts in Terms of Temporality and Spatiality (Case of Russia) // International Journal for the Semiotics of Law. — 2021a. — Vol. 34. — P. 783–802.
- Erokhina Y.* The Color Code of National Identity in Fyodor Dostoyevsky’s Novel Crime and Punishment : Semiotic and Legal Analysis // International Journal for the Semiotics of Law. — 2021b. — Vol. 33. — P. 1–26.
- Hardin C. L.* Colour for Philosophers : Unweaving the Rainbow. — Indianapolis : Hackett, 1988.
- Knapp L.* The Annihilation of Inertia. Dostoevsky and Metaphysics : Unweaving the Rainbow. — Evanston : Northwestern University Press, 1996.
- Kress G.* Colour as a Semiotic Mode : Notes for a Grammar of Colour Institute of Education // Visual Communication. — 2002. — No. 1. — P. 343–368.
- Masaryk T. G.* Studie o F. M. Dostojevskem (s rukopisnymi poznamkami). — Praha : Slovansky ustav a Spolecnost Dostojevského, 1932.
- Matl J.* Goethe bei den Slaven // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. — 1932. — Nr. 8. — S. 37–57.
- Ricoeur P.* Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning. — Fort Worth : Texas Christian University Press, 1976.

Yerokhina, Yu. V. 2021. "Tsvetovoye konstruirovaniye deystvitel'nosti v romane Dostoyevskogo 'Prestupleniye i nakazaniye' [Color Construction of Reality in the Novel 'Crime and Punishment' by Dostoevsky]: semantika blednogo tsveta [Semantics of Pale Colour]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 140–158.

YULIYA YEROKHINA

PHD IN LAW, ASSOCIATE PROFESSOR

HSE UNIVERSITY (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7004-4808

COLOR CONSTRUCTION OF REALITY IN THE NOVEL "CRIME AND PUNISHMENT" BY DOSTOEVSKY

SEMANTICS OF PALE COLOUR

Submitted: July 15, 2021. Reviewed: July 30, 2021. Accepted: Aug. 13, 2021.

Abstract: The article attempts to model an image of what could be the world of pale colour in the novel "Crime and Punishment" by F. M. Dostoevsky including all constituents such as lexis, title and meaning of colour, codes underlying them (cultural, state, social, etc.), normative legal acts of that time, state legal ideas. The article pays attention to pale colour: its hermeneutical field is defined, primary (literal) and secondary (allegoric) meanings are identified. The key to decoding of colour code in the novel "Crime and Punishment" by F. M. Dostoevsky is tractate "Theory of Colours" by J. W. Goethe, particularly, the linkage between pale and yellow and blue/dark blue colours is traced, the low intensity of blue/dark blue and the distinctive saturation of yellow is indicated. It is concluded that there is an opportunity to consider pale colour as a sign in the analysis of separate scenes in the novel. Both methodological and gnoseological difficulties when decoding and interpreting pale colour in the lexico-semantic field of the novel are highlighted. Attention is drawn to the need of study and reconstruction concerning historical conditions of a literary work creation in order to determine the features of the constituting of its meaning, for the relevant perception and interpretation of pale colour.

Keywords: Pale Colour, F. M. Dostoevsky, Colour Code, Hermeneutical Field, State Legal Reforms, Aristocracy, Intelligentsia, Semantics.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-140-158.

REFERENCES

- Bakhtin, M. M. 1979. *Problemy poetiki Dostoyevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet-skaya Rossiya.
- . 1986. "Vremya i prostranstvo v proizvedeniyakh Gete [Time and Space in the Works of Goethe]" [in Russian]. In *Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of Verbal Creativity]*, 216–250. Moskva [Moscow]: Iskusstvo.
- . 2012. [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by S. G. Bocharov and V. V. Kozhinov. 7 vols. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Botsyanovskiy, Vl. 1921. "Kraski u Dostoyevskogo [Dostoevsky's Paints]" [in Russian]. *Zhizn' iskusstva [Life of Art]*, no. 187: 3.
- Dal', V. I. 1998. [in Russian]. Vol. 1 of *Tolkovyy slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language]*. 4 vols. Moskva [Moscow]: Tsitadel'.

- Dostoyevskiy, F. M. 1988–1996. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. N. Zakharov. 15 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Erokhina, Yu. 2021a. “.” *International Journal for the Semiotics of Law* 34:783–802.
- . 2021b. “The Color Code of National Identity in Fyodor Dostoyevsky’s Novel *Crime and Punishment*: Semiotic and Legal Analysis.” *International Journal for the Semiotics of Law* 33:1–26.
- Fedotov, G. P. 1927. “Tragediya intelligentsii [The Tragedy of the Intelligentsia]” [in Russian]. *Versty [Versts]* 2:145–184.
- Goethe, J. W. 1957. *Izbrannyye sochineniya po yestestvoznaniyu [Selected Works on Natural Science]* [in Russian]. Ed. by Ye. N. Pavlovskiy. Trans. from the German by I. I. Kanayev. Moskva [Moscow]: Izdatel’stvo Akademii nauk SSSR.
- . 2012. *Ucheniye o tsvete. Teoriya poznaniya [Teaching about Color. Theory of Knowledge]* [in Russian]. Trans. from the German by V. O. Likhtshadt. Moskva [Moscow]: Librokom.
- Hardin, C. L. 1988. *Colour for Philosophers: Unweaving the Rainbow*. Indianapolis: Hackett.
- Isakov, A. N. 2015. “Dostoyevskiy i Lakan. Analiz teksta ‘Prestupleniya i nakazaniya’ [Dostoyevsky and Lacan. Analysis of the Text of ‘Crime and Punishment’]” [in Russian]. *EINAI [EINAI]: Filosofiya. Religiya. Kul’tura [Philosophy. Religion. Culture]* 4 (1/2): 22–43.
- Jarman, D. 2017. *Khroma. Kniga o tsvete [Chroma]* [in Russian]. Trans. from the English by A. M. Andronov. Moskva [Moscow]: Ad Marginem Press.
- Kalenkova, O. N. 1982. “Tsvetovaya gamma v ‘Prestuplenii i nakazanii’ F. M. Dostoyevskogo [Color Scale in ‘Crime and Punishment’ by F. M. Dostoyevsky]” [in Russian]. *Russkaya rech’ [Russian Speech]*, no. 1: 9–12.
- Klimova, S. M. 2018. *Intelligentsiya v poiskakh identichnosti. Dostoyevskiy — Tolstoy [Intelligentsia in Search of Identity. Dostoyevsky — Tolstoy]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Aleteyya.
- Knapp, L. 1996. *The Annihilation of Inertia. Dostoevsky and Metaphysics: Unweaving the Rainbow*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kochetova, I. V. 2010. “Tsvetovaya simbolika kak otrazheniye tvorcheskogo metoda A. Belogo i yego metazykovogo soznaniya [Color Symbolism as a Reflection of A. Bely’s Creative Method and His Metalanguage Consciousness]” [in Russian]. *Vestnik KemGU [Bulletin of the KemSU]*, no. 2: 103–107.
- Kravchenko, Z. A. 2019. “Filosofskie idei F. M. Dostoyevskogo v kontekste tsvetovoy simboliki yego proizvedeniy [Philosophical Ideas of F. M. Dostoyevsky in the Context of the Color Symbolism of His Works]” [in Russian]. *Gumanitarnoye prostranstvo [Humanitarian Space]*, nos. 7/8: 912–920.
- Kress, G. 2002. “Colour as a Semiotic Mode: Notes for a Grammar of Colour Institute of Education.” *Visual Communication*, no. 1: 343–368.
- Kushkhova, A. L. 2011. “Khudozhestvennaya simbolika tsвета v romane F. M. Dostoyevskogo ‘Prestupleniya i nakazaniya’ [Artistic Symbolism of Color in the Novel by F. M. Dostoyevsky ‘Crime and Punishment’]” [in Russian]. *Literaturnoye obozreniye [Literary Review]: istoriya i sovremennost’ [History and Modernity]*, no. 1: 23–27.
- Leskov, N. S. 1998. [in Russian]. Vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*. 12 vols. Moskva [Moscow]: Pravda.
- Lotman, Yu. M. 2012. *O russkoy literature [About Russian Literature]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Iskusstvo.

- Malovidov, B., ed. 1979. *Tragediya reformatora [The Tragedy of the Reformer]: Aleksandr II v vospominaniyakh sovremennikov [Alexander II in the Memoirs of His Contemporaries]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: D. A. R. K.
- Masaryk, T. G. 1932. *Studie o F. M. Dostojevskem (s rukopisnymi poznamkami)* [in Czech]. Praha: Slovansky ustav a Spolecnost Dostojevského.
- Matl, J. 1932. "Goethe bei den Slaven" [in German]. *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, no. 8: 37–57.
- Pastoureaux, M. 2017. *Siniy. Istoriya tsveta [Bleu histoire d'une couleur]* [in Russian]. Trans. from the French by N. Kulish. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Pereverzev, V. F. 1912. *Tvorchestvo Dostojevskogo [Creativity of Dostoevsky]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovremennyye problemy.
- Ricoeur, P. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P. 2008. *Konflikt interpretatsiy [Le conflit des interprétations]: ocherki o germe-nevutike [Essais d'herméneutique]* [in Russian]. Ed. and trans. from the French by I. S. Vdovina. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Rozenblyum, L. M., K. A. Polonskaya, and S. S. Borshchevskiy. 1971. "Zapisnaya tetrad' (1864–1865) [Notebook (1864–1865)]" [in Russian]. *Literaturnoye nasledstvo [Literary Heritage]* 83:201–242.
- Saraskina, L. I. 2013. *Dostoyevskiy [Dostoevsky]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Molodaya gvardiya.
- Shustova, A. P. 2019. "Spektr znacheniy i assotsiatsiy leksemy 'bely' v russkom yazyke i v tekstakh raznogo roda [The Spectrum of Meanings and Associations of the Lexeme 'White' in Russian and in Texts of Various Kinds]: universal'noye i spetsificheskoye [Universal and Specific]" [in Russian]. *Vestnik Kurganskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of the Kurgan State University]* 52 (1): 65–70.
- Solov'yev, S. M. 1979. *Izobrazitel'nyye sredstva v tvorchestve F. M. Dostoyevskogo [Graphic Means in the Works of F. M. Dostoevsky]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet'skiy pisatel'.
- Zil'bershteyn, I. S., and L. M. Rozenblyum. 1971. "Ot redaktsii [From the Editor]" [in Russian]. *Literaturnoye naslediyе [Literary Heritage]* 83:5–8.

ДЕНИС КАЧЕЕВ, СЕРГЕЙ КОЛЧИГИН*

МЕЖДУ АНГЕЛОМ И БЕСОМ**

«ПРОКЛЯТЫЕ ВОПРОСЫ» ДОСТОЕВСКОГО

Получено: 01.01.2000. Рецензировано: 01.01.2000. Принято: 01.01.2000.

Аннотация: Ф. М. Достоевский положил начало тому пути развития русской философской мысли, основой которого стали экзистенциальные и духовные искания человека. Вот краткий список вопросов, которые задал человечеству русский писатель: «Если Бога нет, то все позволено?» Везбожие может выступать как богоборчество и отрицание высших человеческих качеств, но может не исключать и прекрасных качеств души. Ценности человеческой жизни, любви, семьи, социальной справедливости могут иметь гражданское основание, но только понимание их сакральной основы делает их подлинно всечеловеческими. «Со Христом или с истиной?» Ответ: конечно, со Христом, ибо Он и есть Истина. В своем вопросе Достоевский имел в виду истину логическую, умственную. «Гварь ли я дрожащая или право имею?» Трансцендировать наличные рамки — сущностное свойство человека. Но тут есть два пути: один — переступить в себе человеческое, другой — переступить в себе античеловеческое. «Стоит ли гармония слезинки ребенка?» XX век пытался опровергнуть ответ Достоевского на этот «проклятый вопрос», пытаясь утвердить некие образцы гармонии в жизни. Но нужно ли пытаться построить «царство Божие» на земле, которое и будет всемирной гармонией? Или страдания человека, та самая «слезинка», важнее любых утопических проектов? «Обратить камни в хлебы — самая ли великая мысль?» Если задача внутреннего роста души оказывается второстепенной в сравнении с задачами экономическими, то достичь социальной гармонии невозможно. Не изменятся люди — не изменится ничего, кроме внешних проявлений их жизнедеятельности. «Зачем я непременно должен быть добродетельным?» Вопрос о добродетельности — не просто экзистенциальный, но онтологический. Отринув добродетельность, можно уничтожить все вокруг и самого себя. Как в физическом, так и в духовном смысле.

Ключевые слова: Достоевский, «проклятые вопросы», философия, добродетель, онтология, гармония, ценности.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-159-171.

*Качеев Денис Анатольевич, к. филос. н., профессор Костанайского филиала ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет» (Костанай, Казахстан); ассоциированный профессор кафедры философии Костанайского регионального университета имени Ахмета Байтурсынова (Костанай, Казахстан), kacheev@mail.ru, ORCID: 0000-0003-4847-4611; Колчигин Сергей Юрьевич, д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы), skolchigin@mail.ru, ORCID: 0000-0001-6902-2046.

** © Качеев Д., Колчигин С. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Наш век, начало третьего тысячелетия от Рождества Христова, обострил множество «проклятых» вопросов, сделав их предельно актуальными. Эти Вопросы (с большой буквы) требуют обращения к подлинной философии и знаменуют собой ее начало. Начало не праздномыслия, а жизненно важного осмысления бытия человека в мире.

В России вопросы такого рода были поставлены Федором Михайловичем Достоевским. Для него они являлись не умственной игрой, не теоретическим дискурсом или академическим занятием. Они были поставлены Достоевским в самом жестком виде, во всей их реальной остроте и полноте, как жгучие проблемы жизни и смерти человечества и каждой личности.

Судьба Ф. М. Достоевского была, как известно, неимоверно тяжелой. Но была бы еще страшней, если бы не сила духа писателя. Федору Михайловичу пришлось пережить смертный приговор, каторгу, эпилепсию, смерть родного ребенка и многое другое, что могло бы свести с ума иного из нас. Отсюда, из этой жизненной трагедии, выросли темы произведений Достоевского с их отчаянными «последними вопросами». И он метался между полным принятием веры и временами нападавшим на него отчаянием из-за тех беззаконий, что царят в обществе и внутри человека.

Кстати, а почему Христос в «Братьях Карамазовых», выслушав Великого Инквизитора, вдруг целует его? Ответы могут быть разными, но один из них, вероятно, таков. Христос целует Инквизитора потому, что тот задает вопросы. Ведь вопрошание означает, что человек жаждет истины, стремится к мудрости и что, следовательно, он — истинный философ.

Отсюда понятно, что и самого Достоевского надо с полным правом называть философом, поскольку он задает вопросы, тревожащие душу, будоражащие сознание, едва ли не впервые в русской истории. Вопросы эти являются квинтэссенцией не только русского, но и человеческого существования, демонстрируя нам одну из вершин экзистенциального осмысления бытия через определение узловых, болевых точек. Каждый из «проклятых вопросов» фиксирует пограничную ситуацию бытия человека, преодолеть которую, с одной стороны, невозможно, а с другой — необходимо. Эта двойственность, разрывающая на части душу человека, это противоречие сущего и должного могли быть отрефлексированы только русской литературой, отражающей все перипетии и тяготы общественной жизни.

Наряду с проблемой «человека из подполья», введенной Ф. М. Достоевским в оборот духовной жизни общества, «проклятые вопросы» являются одним из знаковых явлений, получивших развитие в русской и зарубежной литературе и философии. Н. А. Бердяев писал: «Проклятые вопросы сделались слишком жизненными, слишком реальными вопросами, вопросами о жизни и смерти, о судьбе личной и судьбе общественной» (Бердяев, 2016: 499).

Суть «проклятых вопросов» не только в том, что они затрагивают извечные проблемы русской философии и культуры, взятые в контексте нравственных основ христианства. Через эти вопросы актуализируется дихотомичность человеческой природы, которая для Достоевского есть не просто антагонизм между «ангелом» и «бесом» в душе, но трагическая оторванность человека, как творения Бога, от своей изначальной сакральности.

Проклятые вопросы — это исконные вопросы русской православной культуры, рефлексия над которыми достигает своего апогея в русской классической литературе, в художественных полотнах Федора Достоевского. Зачастую то, что называют «психологизмом» Достоевского, есть в том числе попытка раскрыть суть этих проклятых вопросов, потому что для русского человека нет на них ответа либо русский человек знает, какой должен быть ответ, но поступает вопреки ожидаемому. Подобный иррационализм показан писателем в различных его персонажах: святых и грешниках, мудрецах и юродивых.

«...Если ты долго смотришь в бездну, то бездна тоже смотрит в тебя», — писал Фридрих Ницше (Ницше, Полилов, 2017: 107). И Достоевский — первый русский мыслитель, который с помощью своего художественного таланта подводит нас к бездне души русского человека, показывая не только падение на дно этой бездны, но и вознесение из нее. Загадочность русской души и трагичность жизни, все время обрекающая человека на самопожертвование, а также необходимость сохранения человеческого в самых нечеловеческих условиях — вот общая атмосфера, в которой рождаются мучительные вопросы Достоевского, не только не утрачивающие своей актуальности, но и, наоборот, приобретающие особое звучание сегодня.

«Проклятые вопросы» Достоевского, сформулированные и отрефлексированные им в литературно-художественной форме, позволяют понять не только корневые основания всей русской культуры, выросшей в лоне православия, но и русскую философию как феномен культуры народа.

Называя «проклятые вопросы» этическим ядром русской философии и литературы, Т. И. Черепова отмечает, что

это вопросы, на которые не может быть дан позитивный рациональный ответ. Однако в свете этих вопросов именно в силу их трагически-безответного характера человеческое бытие приобретает особое метафизическое значение (Черепова, 2016: 198).

Достоевского можно отнести к родоначальникам русской философии еще и потому, что его «проклятые вопросы» были поставлены писателем в виде целого комплекса. Причем в этом комплексе представлены темы из всех основных областей собственно философии: онтологии, социальной философии, этики, теории познания, эстетики...

Вот список вопросов, которые задал человечеству Достоевский. Список, разумеется, не полный, но включающий вопросы наиболее известные и наиболее четко, остро сформулированные писателем.

Если Бога нет, то все позволено? Со Христом или с истиной? Стоит ли гармония слезинки ребенка? Обратить камни в хлебы — самая ли великая мысль? И, пожалуй, самый главный, основополагающий вопрос, от решения которого зависят ответы на все другие вопросы. Мы имеем в виду вопрос Подростка: Зачем я непременно должен быть добродетельным? Какие же ответы дает писатель? И какие ответы вообще возможны?

1. ЕСЛИ БОГА НЕТ, ТО ВСЕ ПОЗВОЛЕНО?

Безбожие может выступать как богоборчество и отрицание высших человеческих качеств, но может не исключать и прекрасных качеств души. «Человек и его убеждения — вещи слишком различные», — подчеркивал писатель. Ценности человеческой жизни, любви, семьи, социальной справедливости могут иметь гражданское основание, но только понимание их сакральной основы делает их подлинно всечеловеческими.

Имеет достаточно широкое хождение утверждение о том, что существуют два вида духовности: светская и религиозная. Между тем должно быть понятно: светский человек и человек религиозный оба имеют в себе духовное начало. Тот и другой — люди. А мы видели, что духовность есть глубинное определение самого существа человека. Следовательно, светский человек (неверующий) и религиозный человек (верующий) духовному началу как минимум причастны. Другое дело — различие в их рефлексии над этим духовным началом, разница в их мировоззрениях и мнениях относительно того, что такое духовность.

2. СО ХРИСТОМ ИЛИ С ИСТИНОЙ?

Данный вопрос формулируется Достоевским в его письме Н. Д. Фон-визиной еще в 1854 году (Дзо. Т. 28: 176):

...если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной.

С одной стороны, данный вопрос противоречит христианским основам, так как в Евангелии от Иоанна Христос произносит следующие слова: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6). Однако если мы задумаемся, о какого рода истине идет речь, то придем к выводу, что Христос был олицетворением имманентной внешнему миру истины веры и жизни. Человек же не только ищет внутренние истины, обусловленные духовными потребностями, но и вынужден находиться в поиске внешних истин бренного мира. Моральное основание истины в данном случае является приоритетным по отношению к истине, фундаментом которой выступают нормы и ценности общественного устройства, регулирующие правовыми установками и нормами закона. При этом следование Истине-Христу — не отрицание мирской жизни или общественного устройства, но особый путь личностного развития человека в рамках заданной системы ценностных координат православной религии.

Писатель хорошо понимал душу русского человека, для которого внутренняя Истина-Христос приоритетна по отношению к истине внешнего мира. Данный вопрос является не менее исконным русским вопросом, чем известные «Кто виноват?» и «Что делать?», отрефлектированные в русской литературе. Ответ на данный вопрос кажется вполне очевидным: человеку следует жить и поступать в соответствии с заповедями Бога и учением Христа как абсолютной истины. Однако в реальности православный человек зачастую поступает иначе, поскольку обусловлен законами общественного устройства и всем развитием цивилизации.

Отрицание Истины-Христа приводит к экзистенциальному кризису русской культуры, к ее отрыву от собственных корней. Это, в свою очередь, ведет к возникновению различных лакунов в духовной жизни человека, которые заполняются западными симулякрами-истинами, подобными пляске теней на стене платоновской «пещеры». Ницшеанское «Бог умер» продолжается в карамазовском «Если Бога нет, все дозволено».

Вопрос о том, с кем предпочтительнее остаться — со Христом или с истиной, — может быть также трактован как дихотомия эмоционально-чувственной сферы как основания религиозной веры в бога и сферы рационального как основания научного знания, стремящегося открыть истины этого мира. Так сложилось, что русский человек выбирал зачастую остаться со Христом, нежели искать истины, требующие рационального объяснения.

Кажется, что сегодня перед Россией снова стоит «проклятый вопрос» цивилизационного выбора, ведь оба варианта неоднозначны. Остаться в лоне церкви, со Христом, т. е. с ценностями, лежащими в основе мировоззрения русского народа, очень сложный выбор в условиях полиэтнического и поликонфессионального состава большой страны. Но и принять «истины», выведенные другими и негодные для России, но активно навязываемыми ей, тоже неверно. Возможно, ключ к этому вопросу есть то, что Достоевский в своей речи на открытии памятника Пушкину назвал «всемирной отзывчивостью» русского народа — способностью сохранить своего Христа и принять иные истины в смысле самого лучшего при сохранении собственных истин.

3. ТВАРЬ ЛИ Я ДРОЖАЩАЯ ИЛИ ПРАВО ИМЕЮ?

Данный вопрос Достоевский вкладывает в уста своего героя, ставшего одним из знаковых персонажей мировой литературы, — Родиона Раскольникова. Последний, как известно, делил всех людей на два разряда: «дрожащих тварей», обыкновенных людей, и необыкновенных людей, коих он именовал «Наполеонами». Отличие «тварей дрожащих» от «право имеющих» — в том, что вторые могут поступиться совестью во имя достижения некоей великой цели. Так считал и сам Раскольников, который хотел изменить свою жизнь, но в итоге обрушил ее окончательно: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!.. А старушонку эту черт убил, а не я...» (Дзо. Т. 6: 322). Победа «бесовской» сущности над божественной в человеке есть обречение себя на муки и душевные страдания. Вот высокая цена за право свободного волеизъявления, которое кажется таким простым, но на деле оборачивается тяжелым грузом ответственности.

Вообще, трансцендировать наличные рамки — сущностное свойство человека. Человеку присуща универсальность — способность к любым способностям, возможность быть кем угодно и каким угодно. В отличие от животного, которое всегда ограничено тем или иным набором

унаследованных функций, человек способен преодолевать всякие ограничения, всякие наличные рамки.

Универсальную сущность человека можно выразить в одной фразе: «Человек может все». Это действительно так. Человек может познавать бесконечный мир и себя самого. Может изменять внешний мир, осваивать любые природные условия и среды и творить вторую природу — культуру, т. е. то, чего в природе не было. Но универсальность как таковая способна не только возвышать человека над минералами, растениями, животными и машинами, но и превращать человека в минерал, растение, животное или машину. Если человек может все, то, к несчастью, очень часто он использует эту свою способность не во благо себе и другим, а во зло. Возможность быть кем угодно и преодолевать любые ограничения может уводить его с тропы совершенствования на тропу деградации. И тогда человек, который мог стать Богом, господином собственной судьбы или духовным подвижником, становится зверем, рабом или преступником. Универсальность человека как переступание границ, перерастание себя есть отсутствие заранее заданного предела в его развитии.

Безграничные способности, дарованные человеку, могут ослеплять его так, что он начинает верить в собственную непогрешимость, впадая в откровенное самолюбование и начиная преследовать своекорыстный интерес — «иметь право». А между тем универсальность дана человеку не как самоцель, а как средство для того, чтобы своими умениями и достижениями он бесконечно делился с людьми. Всего себя, все свои творческие устремления и возможности человек должен адресовать другому человеку. Если не уметь общаться друг с другом, то никому не будут нужны плоды человеческого творчества.

Таким образом, существуют два пути трансформации человека: один — переступить в себе человеческое, другой — переступить в себе античеловеческое, границы лукавой морали, лицемерия и двигаться к красоте и добру.

Двойственность человеческой природы, метание между «тварностью» и свободой воли, дающей «право поступка», очень точно отражены Достоевским. Балансирование на границе между природной «тварностью» и духовной сущностью обрекает человека на вечную борьбу и вечное становление. Это борьба с Богом за право обретения своего места в мире и за возможность поступать согласно своей воле, а не по предначертанному свыше. Это и борьба с самим собой за спасение своей души от соблазнов и греха, ведь не каждое право поступка является благом.

Проблема свободы воли, обозначенная Достоевским, заключена в том, что человек далеко не всегда правильно понимает эту свободу и не всегда по-человечески ею пользуется.

Раскольников истолковал свободу воли как возможность убийства, что в итоге привело к тяжелым душевным мукам, которые даже покаяние не могло искупить. А инженер Кириллов в «Бесах» трактует свободу воли как право на самостоятельный уход из жизни, строя на этом целую систему взглядов, апофеозом которой становятся его слова: «...кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя. [...] Кто смее убить себя, тот бог» (Дзо. Т. 10: 94).

Писатель показывает нам не только примеры негативной свободы воли, но и сложный выбор человека, стремящегося выйти за рамки самого себя. Признать себя «тварью» сотворенной или уподобиться богу творящему — вот поистине «проклятый вопрос». Тварь обезличена, однако Бог, который есть Любовь, создал тварь по образу и подобию своему. Поэтому тварное происхождение человека не означает его животности в силу того, что эта тварность имеет сакральное основание в богоподобности.

Но означает ли последняя право на самостоятельность поступков, выходящих за пределы религиозной морали? Отнюдь нет, ведь и сам Бог, обладая абсолютной свободой воли, не несет ответственности за зло, совершаемое человеком, ибо это зло не было заложено в природу человека, а явилось следствием данной ему богом свободы воли.

Таким образом, лучше уж остаться «тварью дрожащей», чем потерять человеческий облик в результате поступков, совершенных «по праву» и несущих горе и разрушение.

4. СТОИТ ЛИ ГАРМОНИЯ СЛЕЗИНКИ РЕБЕНКА?

Этот вопрос Достоевский вкладывает в уста одного из главных героев своего романа «Братья Карамазовы» Ивана, который не принимал Бога и видел в нем причину страданий человека. Обращаясь к своему брату Алеше, Иван спрашивает его, готов ли тот возвести

здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданище... и на неотмщенных слезках его возвести это здание? (Дзо. Т. 14: 224)

По сути, это вопрос об ответственности человека, наделенного Богом свободой воли, — ответственности перед миром.

Парадоксально, но, похоже, весь XX век пытался опровергнуть ответ Достоевского на этот карамазовский «проклятый вопрос», стремясь утвердить некие образцы гармонии в жизни. Нужно ли пытаться построить «царство Божие» на земле, которое и будет всемирной гармонией? Или страдания человека, та самая «слезинка», важнее любых утопических проектов «светлого будущего», под какими бы лозунгами его ни строили?

По сути, данный вопрос несет в себе не только глубокий духовный смысл, утверждая ценность человеческой жизни и гуманизма, — он предупреждает о последствиях революционных преобразований. Попытки построения гармонии путем коренной ломки существующих устоев общества и морали, по Достоевскому, неприемлемы.

Можно ли осуждать Достоевского за это как консерватора и охранителя — дискуссионный вопрос. Ведь и в своем романе «Бесы» писатель показывает либерально настроенных молодых людей как неких искусителей, носителей противоположных христианству ценностей. Однако мы не спешили бы выносить категоричные оценочные суждения подобного рода, видя в Достоевском глубокого мыслителя, а не политически ангажированного писателя.

5. ОБРАТИТЬ КАМНИ В ХЛЕБЫ — САМАЯ ЛИ ВЕЛИКАЯ МЫСЛЬ?

Таким вопросом задается Версиров — один из главных героев романа «Подросток». И он же подчеркивает, что мысль эта

великая, но второстепенная, а только в данный момент великая: наестся человек и не вспомнит; напротив, тотчас скажет: «Ну вот, я наелся, а теперь что делать?» Вопрос остается вековечно открытым (Дзо. Т. 13: 173).

Подобная мысль в рассуждениях Версирова принимает некий коммунистический оттенок, с одной стороны, и критику его — с другой. Есть ли идеал в обществе всеобщего благоденствия? Вот что волнует писателя, сформулировавшего данный вопрос отнюдь не случайно.

Обращение камней в хлебы — одно из искушений Христа, которому он не поддался. Символическое значение этого в том, что Христос не стал утверждать себя как всемогущего, проявляя чудеса, но смирением своим и крепостью духа победил дьявола. Аллегория этой евангельской истории в том, что каждый человек и общество в целом искушаются мыслью «обращения камней в хлебы», но есть ли это подлинное достижение счастья? Может быть, подлинная сила духа и залог внутреннего роста заключены в ином — в противостоянии искушению?

Преобладающая сегодня потребительская система деформирует человеческую природу: в этой системе весь смысл жизни представляет собой непрерывную гонку за материальными благами. Сегодня «камень стал хлебом», вся система ценностей стала иной, ориентированной не на внутренний мир и духовность, а на внешнюю форму, не заполненную конкретным содержанием.

Ответом на вопрос о величии данной мысли Достоевского может быть отрицание искушений современного мира, которых становится все больше и которые все дальше уводят человека от его изначально сакральной природы. Безусловно, отказ от всех мирских благ просто невозможен, но и полное погружение в них губительно.

И если задача внутреннего роста души оказывается второстепенной в сравнении с задачами экономическими, то достичь социальной гармонии невозможно. Не изменятся люди — не изменится ничего, кроме внешних проявлений их жизнедеятельности.

6. ЗАЧЕМ Я НЕПРЕМЕННО ДОЛЖЕН БЫТЬ ДОБРОДЕТЕЛЬНЫМ?

Дуальность человека приводит к тому, что для многих людей такой вопрос вообще не существует, ибо добродетельным они считают только то, что приносит выгоду, то, что отвечает эгоистическим стремлениям. И если внутри человека — «поле битвы между Богом и дьяволом», то и вопрос о добродетели есть вопрос не просто экзистенциальный, но онтологический. Отринув добродетель, можно уничтожить самого себя и все окружающее. Как в физическом, так и в духовном смысле.

Добродетельность не дана человеку изначально, но способность к ней заложена Богом. Поэтому даже человек, погрязший в пороке и грехе, имеет возможность проявить свое доброе начало, попытаться спасти себя и оправдать изначально сакральный смысл своего существования именно как человека.

Вопрос о необходимости быть добродетельным перекликается с другим карамазовским утверждением: если бога нет, то все дозволено.

Уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила... тогда ничего уже не будет безнравственным, все будет позволено... (Дзо. Т. 6: 64–65)

Если бог ушел из брэнного мира, а вера утрачена, то, действительно, в чем смысл добродетельности? Стоит ли отдавать последнюю рубашку и подставлять другую щеку в мире эгоизма и воинствующего утилитаризма, когда дегуманизация разрушила сначала все здание европейской

культуры (фашизм), а затем и всей мировой культуры, на смену которой пришла культура массовая (глобализация).

Зачем я непременно должен быть добродетельным? Этим вопросом искренне задается в романе «Подросток» Аркадий Долгорукий. Окружающие смеются. Вероятно, они знают, что кантовский императив нужно понимать как нравственное априори, т. е. как нечто, дарованное нам изначально и отличающее нас как людей. Тем не менее, оставаясь неразвернутой, эта аргументация (если она вообще подразумевалась оппонентами Аркадия) не в силах разрешить вопрос Подростка. Ибо его вопрос касается самой *онтологии* (структуры бытия и архитектоники человека), в том числе онтологии нравственности.

Я, разумеется, не должен быть добродетелен лишь в смысле внешнего долженствования: не обязан подчиняться властным повелениям других людей, ибо эти повеления далеко не всегда правомерны, не говоря уж — истинны. Но должен ли я подчиняться и внутреннему долгу в том случае, если требований внутреннего гласа, вопиющего во мне, понять не в состоянии? Ибо если я не понимаю этого гласа, то, быть может, он чужд всему человеческому?

Только постигая мир и место человека в нем, я способен подчиниться внутреннему долгу, осознавая его как глас Божий.

Проклятые вопросы, поставленные Федором Михайловичем Достоевским, являются поистине феноменом русской и, в общем охвате, мировой философии. Ведь эти вопросы затрагивают глубинную основу жизни человека, его отношения к Богу и другим людям.

В массовом сознании произведения Достоевского считаются сложными для понимания, насыщенными «излишним» психологизмом. Но творческий талант Достоевского — замечательный пример того, что русская литература глубоко философична и несет в художественной форме глубокие идеи, способные повлиять не только на эмоционально-чувственную сферу, но и на разум человека.

Творчество писателя не просто отражало «проклятую» действительность русской жизни, но и стало назиданием будущим поколениям, выросшим из гоголевской «Шинели» и вышедшим из «подполья». Мучают же этого человека не только «проклятые вопросы», но и полярность собственной внутренней природы, где есть место и «ангелу», и «бесу». Кто из них победит — решать каждому человеку. А решать — значит задаваться «проклятыми вопросами».

СОКРАЩЕНИЯ

- Д30 *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений : в 30 т. / под ред. В. Г. Базанова, Г. М. Фридлендера, В. В. Виноградова. — М., Л. : Наука, 1972–1990.
 Т. 6 : Преступление и наказание : роман в 6 ч. с эпилогом / под ред. Л. Д. Опульской. — 1973.
 Т. 10 : Бесы : роман / под ред. В. Г. Базанова, Т. П. Головановой. — 1974.
 Т. 13 : Подросток / под ред. Г. Я. Галагана. — 1975.
 Т. 14 : Братья Карамазовы : роман в 4 ч. с эпилогом / под ред. К. Е. И., Г. М. Фридлендер. — 1976.
 Т. 28 : Письма, 1832–1859 / под ред. В. Г. Базанова. — 1985.

ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского // Русская идея. Мирозерцание Достоевского. — М. : Издательство «Э», 2016. — С. 119–201.
Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / пер. с нем. Н. Полилова. — М. : АСТ, 2017.
Черепова Т. И. «Проклятые вопросы» — этическое ядро русской философии и литературы // Научные ведомости БелГУ. — 2016. — Т. 24, № 38. — С. 195–198. — (Философия. Социология. Право).

Kachejev, D. A., and S. Yu. Kolchigin. 2021. "Mezhdru angelom i besom [Between Angel and Demon]: 'proklyatyye voprosy' Dostoyevskogo [F. M. Dostoevsky's 'Accursed Questions']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 159–171.

DENIS KACHEEV

PHD IN PHILOSOPHY, PROFESSOR

KOSTANAI BRANCH OF CHELYABINSK STATE UNIVERSITY (KAZAKHSTAN); ORCID: 0000-0003-4847-4611

SERGEY KOLCHIGIN

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY, PROFESSOR, CHIEF RESEARCHER

INSTITUTE OF PHILOSOPHY, POLITICAL SCIENCE AND RELIGIOUS STUDIES OF THE SCIENCE COMMITTEE

OF THE MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN

(ALMATY, KAZAKHSTAN); ORCID: 0000-0001-6902-2046

BETWEEN ANGEL AND DEMON

F. M. DOSTOEVSKY'S "ACCURSED QUESTIONS"

Submitted: Jan. 01, 2000. Reviewed: Jan. 01, 2000. Accepted: Jan. 01, 2000.

Abstract: Here is a short list of questions that F. M. Dostoevsky the Russian writer asked humanity. "If there is no God, then everything is allowed?" The values of human life, love,

family, social justice may have a civic basis, but only an understanding of their sacred basis makes them truly all-human. “With Christ or with the Truth?” Answer: of course, with Christ, for He is the Truth. In his question, Dostoevsky had in mind the scientific, logical truth. “Am I a trembling creature or have I the right?” Transcending the existing framework is an essential human property. But there are two ways: one—to overstep the human in oneself, the other—to overstep the anti-human in oneself. “Is the harmony worth the tear of a child?” The 20th century tried to refute Dostoevsky’s answer to this “accursed question”, trying to establish certain models of harmony in life. But is it necessary to try to build the “kingdom of God” on earth or is the suffering of a person, that very “tear”, more important than any utopian projects? “Is it the greatest thought to turn stones into bread?” If the task of the inner growth of the soul turns out to be secondary in comparison with economic tasks, then it is impossible to achieve social harmony. “Why must I be virtuous?” The question of virtue is not just existential, but ontological. By rejecting virtue, you can destroy everything around you and yourself both physically and spiritually.

Keywords: Dostoevsky, “Accursed Questions”, Philosophy, Virtue, Ontology, Harmony, Values.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-159-171.

REFERENCES

- Berdyayev, N. A. 2016. “Mirosozertsaniye Dostoyevskogo [Dostoevsky’s Worldview]” [in Russian]. In *Russkaya ideya. Mirosozertsaniye Dostoyevskogo [The Russian Idea. Dostoevsky’s Worldview]*, 119–201. Moskva [Moscow]: Izdatel’stvo “E”.
- Cherepova, T. I. 2016. “‘Proklyatyye voprosy’ — eticheskoye yadro russkoy filosofii i literatury [‘Cursed Questions’ — the Ethical Core of Russian Philosophy and Literature]” [in Russian]. *Nauchnyye vedomosti BelGU [Scientific Bulletin of BelSU]*, *Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo [Philosophy. Sociology. Law]*, 24 (38): 195–198.
- Dostoyevskiy, F. M. 1972–1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Nietzsches, F. 2017. *Po tu storonu dobra i zla [Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft]* [in Russian]. Trans. from the German by N. Polilov. Moskva [Moscow]: AST.

Tigountsova (Hellebust), I. 2021. “‘Chizhiki tak i mrut’ : Birds in Dostoevsky’s ‘Poor Folk’ and Goethe’s ‘The Sufferings of Young Werther’” [in English]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 172–187.

INNA TIGOUNTSOVA (HELLEBUST)*

«CHIZHIKI TAK I MRUT»**

BIRDS IN DOSTOEVSKY’S «POOR FOLK»
AND GOETHE’S «THE SUFFERINGS OF YOUNG WERTHER»

Submitted: June 12, 2021. Reviewed: Aug. 20, 2021. Accepted: Sept. 03, 2021.

Abstract: My article will investigate the ways in which metaphors for birds, especially birds of song, in the correspondence between the protagonists of Dostoevsky’s novel “Poor Folk” (Ведные люди, 1846) — Makar Devushkin and Varen’ka Dobroselova — refer back to Goethe’s scandalously popular epistolary novel “The Sufferings of Young Werther” (*Die Leiden des jungen Werthers*, 1774). I propose that Dostoevsky involves a metaphoric net as an oblique subtext of references to recent popular European literature to convey the idea of Romantic death (bearing in mind the extent to which “Werther”, though written in the late eighteenth century, retained its cultural relevance for Russian readers in Dostoevsky’s time). As I am investigating the larger picture of Dostoevsky’s treatment of death and suicide in his shorter fiction as well as his dialogue with Goethe on this subject, I also argue that in “Poor Folk” the parody and stylization of Romantic discourse in Rataziaev’s texts (and elsewhere) reveals thematic parallels between the Russian and the German narratives, and demonstrates Dostoevsky’s viewpoint on death, Romanticism and Realism. For the methodological basis of my study, I will apply Mikhail Bakhtin’s ideas on parody and stylization from his seminal “Problems of Dostoevsky’s Poetics” (especially from the chapter “Dostoevsky’s Discourse”).

Keywords: Romanticism, Avian, Epistolary, Parody, Stylization, Narrator’s Narration, Suicide, Death.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-172-187.

My article will investigate the ways in which the metaphors for birds, especially birds of song, as found in the correspondence between Makar Devushkin and Varen’ka Dobroselova, the protagonists of Dostoevsky’s novel *Poor Folk* (*Bednye liudi*, 1846), refer back to Goethe’s scandalously popular epistolary novel *The Sufferings of Young Werther* (*Die Leiden des jungen Werthers*, 1774). I propose that Dostoevsky involves a metaphoric net as an oblique subtext of references to recent popular European literature to convey the idea of Romantic death (bearing in mind the extent to which *Werther*, though written in the late eighteenth century, retained its cultural (relevance

*Inna Tigountsova (Hellebust), PhD; The Brilliant Club / Researchers in Schools (London, UK), itigount@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7219-0785.

**© Inna Tigountsova (Hellebust). © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics.

for Russian readers in Dostoevsky's time, especially since Goethe's text first became available in Russian in 1781 (Paperno, 1997: 13). As I am investigating the larger picture of Dostoevsky's treatment of death and suicide in his shorter fiction as well as his dialogue with Goethe on this subject, I also argue that, in *Poor Folk*, the parody and stylization of Romantic discourse in Rataziaev's texts (and elsewhere) reveals thematic parallels between the Russian and the German narratives, and demonstrates Dostoevsky's viewpoint on death, Romanticism, and Realism. For the methodological basis of my study, I will apply Mikhail Bakhtin's ideas on parody and stylization from his seminal *Problems of Dostoevsky's Poetics*, especially from the chapter "Dostoevsky's Discourse" (Bakhtin, 1963: 253–261).

As Irina Paperno writes in her *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*,

the word chosen by the first Russian translators, *strasti*, obliterated the difference between *die* Leiden, a word used by Goethe, and *das* Leiden, a word applied to Christ, intensifying the Christological connotations of Goethe's title (Paperno, 1997: 13, 213)¹.

The theme of suicide is a significant one for Dostoevsky, appearing in many of his texts. For example, in his *A Writer's Diary*, he famously merges the real-life suicides of Liza Herzen and the seamstress Mar'ia Borisova as prototypes for his *The Meek One* (1876), which reveals the particularly strong influence of Goethe in its Faustian overtones, as does *Brothers Karamazov*, which features Ivan's conversations with a devil. Dostoevsky writes about the whole generation of the 1870s as that of "the suicides". He differentiates between suicides from vanity (*samoliubie*), characteristic of the Khlestakov types of the 1870s, and those from pride (*gordost'*). His tone with regard to the latter is surprisingly sympathetic, considering the emphasis often placed on his religious convictions in Dostoevskian scholarship. Here is what he writes on this account in the *Notebooks* for 1876:

If not religion, then at least that which, for an instant, substitutes for it in a person. Remember Diderot, Voltaire, their age and their faith... Oh, what a passionate faith it was. Ours do not believe anything, ours are a *tabula rasa*. If only they

¹The translations in question: *Strasti molodogo Vertera*, trans. F. Galchenkov, 1781, 2nd edition, 1794; *Strasti molodogo Vertera*, soch. G. Gete, trans. I. Vinogradov, 1796, 2nd edition, 1816 (see also Zhirmunskii, 1932: 514–515).

would believe at least in the Big Dipper — you laugh, but I meant to say in some kind of great idea at least (Dostoevskiy, 1972–1990: T. 2, 67)².

Here, Dostoevsky refers to the Ursa Major of Goethe's Werther, the constellation known as *Großer Bär* or *Große Wagen* in German. It is the latter, more colloquial name that appears in the original text³. In Goethe's *Sorrows of Young Werther*, the image of this constellation as a chariot (*Wagen*) conveys the notion of traveling, including between the earthly and the heavenly realms, i. e., transformations and transitions to the afterlife. These same metamorphoses at the end of Goethe's *Faust* are also rendered with the aid of celestial imagery representing eternity. Dostoevsky himself emphasizes the transcendental aspect in the already-mentioned allusion to Werther's stars.

Goethe's first novel (which like Dostoevsky's *Poor Folk*, made him an overnight literary success) had a significant impact on Russian literature. The story of Werther was so popular in Dostoevsky's Russia that a number of fictional Russian versions were written, and there are records of actual copycat suicides (Paterno, 1997: 13–15, 214). The Russian nobleman Mikhail

²“Esli ne religiia, no khot' to, chto zameniaet ee na mig v cheloveke. Vspomnite Didro, Vol'tera, ikh vek i ikh veru... O, kakaia eto byla strastnaia vera. U nas nichego ne veriat, u nas tabula rasa. Nu khot' v Bol'shuiu Medveditsu, vy smeetes”, — *ia khotel skazat', khot' v kakuiu-nibud' velikuiu mysl'* (All translations into English are mine unless otherwise noted — I. T.).

³“Alles ist so still um mich her, und so ruhig meine Seele. Ich danke dir, Gott, der du diesen letzten Augenblicken diese Wärme, diese Kraft schenkest. Ich trete an das Fenster, meine Beste, und sehe, und sehe noch durch die stürmenden, vorüberfliehenden Wolken einzelne Sterne des ewigen Himmels! Nein, ihr werdet nicht fallen! Der Ewige trägt euch an seinem Herzen, und mich. *Ich sehe die Deichselsterne des Wagens, des liebsten unter allen Gestirnen.* Wenn ich nachts von dir ging, wie ich aus deinem Tore trat, stand er gegen mir über. Mit welcher Trunkenheit habe ich ihn oft angesehen, oft mit aufgehobenen Händen ihn zum Zeichen, zum heiligen Merksteine meiner gegenwärtigen Seligkeit gemacht! Und noch — o Lotte, was erinnert mich nicht an dich! Umgibst du mich nicht! Und habe ich nicht, gleich einem Kinde, ungenügsam allerlei Kleinigkeiten zu mir gerissen, die du Heilige berührt hattest!” (Goethe, 1960a: 122. Emphasis mine — I. T.). (“Everything is so quiet around me, and my soul so calm. Thank you, God, for giving my last moments this warmth, this strength. I go to the window, dearest! and see, and still see, a few stars of the eternal heavens through the storm clouds rushing past! No, you will not fall! The Eternal One carries you in his heart and me. *I see the handle of the Big Dipper, the loveliest of all the constellations.* When I used to leave your house in the evening and went out be the gate, it stood up there, facing me. With what ecstasy did I gaze at it so often! So often, with my hands raised, made it into a sign, the sacred landmark of my bliss at that moment! And even now — O Lotte, what is there that does not remind me of you! Do you not surround me! And haven't I, like a child, forever unsatisfied, grabbed at all sorts of trinkets that you, my saint, had touched!” (Goethe, Corngold, 2012: 147. Emphasis mine — I. T.).

Sushkov, for example, produced a novel *The Russian Werther* (*Rossiskii Verter*) based on the suicide novel by the German classic, and shortly after its completion in 1792, committed suicide at the age of sixteen (Paperno, 1997: 12–15). Paperno writes about this Russian version as “Werther cum Cato cum Christ cum Voltaire”. She provides another example of a young Russian suicide, the landowner Ivan Opochinin, “an atheist inspired by Voltaire” who committed suicide in 1793, and who claimed to be translating Voltaire into Russian just before his final act (ibid.: 14–15). According to Iurii Lotman, Aleksandr Radishchev’s suicide in 1802, only a year after he was pardoned and returned from his exile, “was an act affirming his ultimate freedom” inspired by Addison’s Cato, which echoes the motives of other Russian Werthers (ibid.: 15)⁴. The Russian literary giant Dostoevsky (Roman Jakobson’s joke about Nabokov and the Zoo notwithstanding) gives his own reading in *Poor Folk* of the ultra-popular suicide novel by an equally-influential German great.

Dostoevsky’s interest in *The Sorrows of Young Werther* — and later in *Faust* — includes a particular focus on the “eternal moment” (*ewiger Augenblick*) prior to suicide or murder, when tropes of time play a crucial role. That moment of eternity is what Varen’ka experiences when Pokrovsky junior is dying and wants to see the skies. Although not a suicide, young Pokrovsky’s death is connected to Werther via the images of eternal skies and transformations, transitioning into a higher reality. *Poor Folk* is a short novel filled with death: Varen’ka’s parents die; so does her love interest, Pokrovsky junior; a child dies in the poor family of the Gorshkovs; Devushkin’s landlady dies, and we are led to think that, after Varen’ka’s departure with Bykov, the lonely and bibulous Devushkin will likely have the same fate. Varen’ka herself might not survive living with her abuser, who may well be taking her into the provinces so that he can have complete control over this young soul. Pokrovsky senior does not survive long after his darling Peten’ka’s death; and, indeed, the “little finches”, a clear metaphor for the poor folk of the novel, “keep on dying”.

Considering the other echoes of Pushkin’s *Eugene Onegin* in *Poor Folk*, such as that of Tatiana in Onegin’s study (Varen’ka in Pokrovky junior’s room when the bookshelf crashes to the floor), as well as the further significance of Pushkin’s collected works in the story of the Varen’ka-Pokrovky relationship, Varen’ka’s choice of marrying her abuser, Bykov,

⁴For a more detailed discussion of Radishchev’s suicide, see Lotman, 2001: 258–269, as well as Lotman, 1985: 87–94.

may be an extreme illustration of Pushkin's "all choices were equal to her" ("vse byli zhrebii ravny"). Rebecca Matveyev's suggestion that Varen'ka seeks comfort and respectability in this marriage provides a possible line of investigation; however, considering the trauma and tragedy that Varen'ka is describing in her notebook, it is more likely that marriage to Bykov is in itself a form of suicide, or of a typical Dostoevskian connection between abuser and abused, or between slave and master (Matveyev, 1995: 539). At that point Varen'ka clearly sees, as does Devushkin, that his attempts to sustain the dream of making her life better cannot continue. He does not have the means to be sending her potted plants, sweets, or theatre tickets, and neither can he propose to her. Their relationship develops with a tendency toward Varen'ka looking after the drinking Devushkin as if she were, indeed, a mother. Note, for example, her seeking to buy him clothes, as he appears to be virtually naked as an infant, having drunk away all of his vestements. It is not mentioned in the text why all these clothes are sold together, as Varen'ka puts it; that deliberate omission and the turns of phrase that Dostoevsky gives to Varen'ka implies that the clothes became available after a person had lost all his money or died penniless, distinctly possible future prospects for Devushkin, who is likely to die of bitter poverty, alcohol, and sheer loneliness after Varen'ka leaves with Bykov.

In his book *Za i protiv*, Shklovsky quotes Dostoevsky, who himself cites Goethe in this excerpt from the *Writer's Diary*:

The suicide Werther, ending his life, in the last lines he leaves behind regrets that he will not see "the beautiful constellation of Ursa Major" any more, and says his farewells to it. Oh, how Goethe, here at the very beginning of his career, reveals himself in this detail... (Shklovskiy, 1974: 145)⁵.

The name of the constellation in question is apropos since Shklovsky's Russian edition of Goethe's epistolary novel (for which he does not provide bibliographic information) translates it as *Voznichii* ("charioteer"). However, he may have possibly read it in the original and his knowledge of astronomy did not prove to be perfect. In Russian, this name (*Voznichii*) is given to a different constellation — Auriga (*Lat.* "charioteer") — and not Ursa Major,

⁵"Samoubitsa Verter, konchaia s zhizn'iu, v poslednikh strokakh, im ostavlennykh, zhaleet, chto ne uvidit bolee 'prekrasnogo sozvezd'ia Bol'shoi Medveditsy', i proshchaetsia s nim. O, kak skazalsia v etoi chertochke tol'ko chto nachinavshiisia togda Gete...".

or the *Wagen* (“chariot”) specified by Goethe⁶. This leads Shklovsky to accuse Dostoevsky of mis-remembering the German classic (Shklovskiy, 1974: 145)⁷.

He is on firmer ground when he observes that, for Dostoevsky, literature “comes before thoughts of religion” (“stoit vpered i myslei o religii”) (ibid.: 149). In the *Notebooks* for 1876 (“If only they would believe at least in the Big Dipper”), Dostoevsky’s allusion to Goethe suggests literature as a source of faith to replace (however inadequately) conventional religion. One could, perhaps, go even farther than Shklovsky and suggest that for the young Dostoevsky in particular, literature *was* a religion, with Goethe as one its great prophets, capable of creating an art fulfilling a redemptive function. In “Mr. -bov and the Question of Art”, Dostoevsky himself expresses a similar opinion when writing on the nature of art and impressionable young people (Dostoevsky, Magarshack, 1997: 97).

The image of a fleeting cloud in Dostoevsky, too, brings up the image of the sky, which, in the context of this novel concerning death, recalls the eternal skies of Goethe⁸. In *Poor Folk*, the imagery of clouds and the eternal skies is intensified by the presence of birds. In this epistolary novel, the first letter has nine bird-related metaphors (and more, if metaphors of other winged creatures like from “little angel” to “fly” are included). They reappear throughout the novel, where we encounter doves, a sparrow, roosters, swallows, a hybrid of a little “lifeling” / chicken / child (*zhiznenochek*) (Dostoevskiy, 1972–1990: Т. 1, 70), little finches, and a nightingale, in addition to general metaphors of little birds of song, heavenly little birds, birds of prey, and “a weak, yet unfeathered fledgling” (*ptenchnik vy moi slaben'kii, neoperivshiiisia*) (Dostoevskiy, 1972–1990: Т. 1, 59). Here is one example of

⁶I am most grateful to Rolf Hellebust for the information on Auriga.

⁷“Dostoevskii tak davno i stol'ko raz prochel Vertera, chto otdel'nye stroke romana perestavilis' i slilis' v ego soznanii. Bol'shaia Medveditsa zamenila ‘privetlivoe sozvezdie Voznichego’”.

⁸According to Goethe’s studies of metamorphoses, clouds, a pivotal symbol of *Faust*, convey the idea of transformations, including those to the other life (Gete, Kasatkina, 2009: 652). Compare Mephistopheles’ “Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere” (Goethe, 1960b: 349) (“Net, vechnoe Nichto odno mne milo”) (ibid.: 566), and “The Ever-empty is what I prefer” (Goethe, Arndt, 1976: 294). Liza Knapp suggests that the sound of the pendulum and the dead sun in Dostoevsky’s *The Meek One* signify the laws of nature, which, considering the Faustian context of the novella, which confirms my point about the eternal moment linked to the Higher Being since Goethe links the sun, nature, and God in his *Weltanschauung* (Knapp, 1996: 40–41). Cf.: “Nezadolgo do smerti Gete skazal Ekermanu: ‘Esli sprosiat, sposoben li ia, po svoei prirode, pokloniat'sia solntsu, ia tozhe otvechu: nesomnenno! Ibo i ono otkrovenie naivysshnego... Ia pokloniaius' v nem svetu i tvoriashchei sile Gospoda, kotoraiia odna darit nas zhizn'iu, i zaodno s nami vsekh zverei i vse rasteniia’” (Gete, Kasatkina, 2009: 656).

Varen'ka as a “heavenly little bird” in the introductory letter of the novel: “Srvnil ia vas s ptichkoi nebesnoi, na utekhu liudiam i dlia ukrasheniia prirody sozdannoï”, translated as “I compared you to a heavenly little bird, created for people’s enjoyment as well as nature’s adornment” (ibid.: 14).

Ptichki pevchie (Little Birds of Song) is how the title of the operetta / opera-bouffe *La Perichole* by Jacques Offenbach was translated into Russian. Among the better-known parts of *La Perichole* is the title character’s letter song, *O mon cher amant*. The work premiered in 1868, so could not have influenced *Poor Folk* directly, but it was based on Prosper Mérimée’s 1829 one-act play *Le carrosse du Saint-Sacrement*. Offenbach’s opera has a Romantic storyline. It is about two Peruvian street singers who are in love but too poor to obtain a marriage license. Its title is mentioned in the text of *The Meek One*, a novella by the mature Dostoevsky influenced by the ideas and literary technique of Goethe, as was *Poor Folk* (in the case of the former, by *Faust*, and in that of the latter, by *Werther*). The narrative style of *The Meek One* showcases the internal letter-like monologue of a pawnbroker to his wife who has committed suicide, after the fact of her death. As I analyze tropes of transformations related to death in Dostoevsky and Goethe for my larger research project, I ultimately argue that Dostoevsky remains a Romantic throughout his life, and that Goethe plays a part in it. *The Meek One* and *Poor Folk* both support my argument, if in different ways. In *Poor Folk*, the dying little finches of this article’s title (especially where the theme of death is concerned) refer to Goethe’s famous suicide novel which was also an inspiration for *Poor Folk*’s genre of the epistolary novel. *Werther* also engages with the themes of literary ambition and the cult of genius, both intertwined with a love story, as does *Poor Folk*. There are various additional parallels between the two texts; for example, the protagonists are on the margins of society, especially its bourgeois segment (upper bourgeois for *Werther*, and lower for *Devushkin*), or the profession of the fathers of Lotte and Varen'ka (Lotte’s father is an “Amtmann”, an estate keeper, as is Varen'ka’s), and so on.

Devushkin thinks about Varen'ka as a little heavenly bird — “Srvnil ia vas s ptichkoi nebesnoi” (ibid.), alluding to the Romantic image of the Heavens in both Lermontov and Goethe, the former famous for his poem *The Clouds* (1840): “tuchki nebesnye, vechnye stranniki” (“heavenly little clouds, eternal wanderers”) and the latter for his idea of ever-changing yet eternal nature as the divine, and the changing clouds in the skies as symbolic of metamorphosis, of transformations (see Tigountsova, 2017). These include the transformations between life and death; additionally,

the cloudy skies in the window occur in the text of the *Poor Folk* at the time of Peter Pokrovsky's death. His dying wish is to look outside the window, but the sun — as in *The Meek One* — is dead; it is too cloudy to see it (“solntsa ne bylo”), and he only catches a glimpse of grey skies before he dies (Dostoevskiy, 1972–1990: 45). The Goethean absent or “dead sun” is associated with time and seasons; time is changing from the profane to the divine when the protagonist looks at the pale daytime skies, as well as alluding to the Pale Horseman of the Apocalypse. Dim daylight accompanies Pokrovsky Jr. on his transition to the otherworld where time itself is different, on his journey to meet Death. References to tears, poetry, and to scenery similar to that in the description of Pokrovsky's death (for example, the pale skies) also occur elsewhere in the narrative of *Poor Folk*; the fact that Dostoevsky returns to this imagery in a novel which he declared “had not a single superfluous word” (“Roman nakhodiat rastianutym, a v nem slova lishnego net”, he writes in a letter to his brother Mikhail on the 1st of February, 1846 (ibid.: 46–47)); ibid.: Т. 28, 117–118) is significant in itself. *Poor Folk* had several draft versions; the first one underwent major changes in November 1844, and a variety of minor changes followed the second variant in February–March of 1845 (ibid.: Т. 1, 464–465).

Devushkin contrasts the little birds to birds of prey in the same letter to Varen'ka, where he mentions that some unnamed poet (“sochinitel'”) writes: “Zachem ia ne ptitsa, ne khishchnaia ptitsa” (“Why am I not a bird, a bird of prey.”) (ibid.: 14). This line of verse serves as an exposition, as we later learn of how Varen'ka twice falls prey to Bykov, with Devushkin left to either read or write about her fate.

The window as a frame to an opening into a different world or to the skies (or, indeed, to the Heavens, not only in *Poor Folk* but in *The Meek One*, (whose title character commits suicide by jumping out of a window), and also appears in Varen'ka's letters to Devushkin. They are both watching one another's windows: for example, she says: “vchera ia do polnochi u vas ogon' videla”. (“Yesterday I saw your light on until midnight.”) (ibid.: 19). Windows in Dostoevsky appear to exist to enable his characters to look at the heavenly skies in the Goethean sense, with its *ewige Augenblick* (eternal moment) when the human is confluent with the divine, if only for a brief moment, and only in the present. Dostoevsky's windows are openings into the skies where heavenly little birds (*ptichki nebesnye*) are flying; Varen'ka watching Devushkin's window through hers is a symbol of the transition of the human into the divine, and a transgression from her own soul and life into his, as she reprimands him, in a maternal fashion, for

staying up late. In other words, it seems to me that Dostoevsky remains true to himself, and always manages to sneak the heavenly and / or Romantic component into his Realist narratives, as he does here in *Poor Folk*. Windows as metaphors for human eyes in Dostoevsky (and he personifies at least one “little yellow building” in his essays) are looking at the heavenly skies, little birds, and at the divine.

The trope of the rooster appears in *Poor Folk* several times in connection with both Pokrovskys. For example, Pokrovsky Sr. is proud “as a rooster” of his son (“gord, kak petukh”) (Dostoevskiy, 1972–1990: 35). The son’s name appears in the diminutive Peten’ka just before the word for “rooster”, alluding to Peten’ka-petushok, the rooster of East Slavic folklore from songs and fairy tales (“Ya Petia-petushok!” “Chto ty rano vstaesh, detiam spat’ ne daesh”, “Masliana goluvushka, shelkova borodushka”, and so on). Pokrovsky Sr. also brings “prianichnykh petushkov” (gingerbread roosters), and talks about Peten’ka (“tolkuet o Peten’ke”) (ibid.).

Metaphors for birds in the first letter of *Poor Folk* appear in the context of spring and of nature awakening, which parallels the beginning of *The Sufferings of the Young Werther* in this respect. Lotte, the female protagonist of Goethe’s novel, rejects and criticizes books that were sent to her by Werther’s dance partner’s cousin, as does Varen’ka with regard to the texts of Rataziaev, sent to her by Devushkin. Makar Devushkin’s name combines echoes of a pastoral idyll—the name Makar comes from the Greek word for “blessed”—with the Russian saying “Kuda Makar teliat ne gonial” (“to hell and gone”, *lit.* “where Makar did not send the calves”), thus invoking both innocent calves and the shepherd. The surname “Devushkin” means “maidenly / girly” (“Mr Maidenly”); the patronymic Alekseevich, although admittedly a common one, alludes to the Vita of Alexis, Man of God, which was well known to Dostoevsky. The religious allusion hints at the humility of Devushkin. Finally, the archaic word for poet, which Devushkin uses to refer to himself on one occasion (*piita*) is put in the feminine gender, adding to the feminizing effect of Devushkin’s surname (ibid.: 53). The theme of poetry and literary glory that is introduced here echoes Werther’s letters about art and poetry in the letters from the 4th of May to the 19th of June.

In *Poor Folk*, the theme of literature is introduced with Devushkin’s “kogda by vsiakii skazal [about his poetry] ...stikhotvoreniia Makara Devushkina” (“when everyone would say... poems by Makar Devushkin”) (ibid.). Poems are also contrasted with boots, an idea we find again in the later Dostoevsky. Interestingly, the term for friendship—“druzhba”—is used to mean love in Varen’ka’s relationships with both Pokrovsky and Devushkin, which

follows in the wake of the traditions of Wertheriana (*cf.* the letter from the 4th of May where Werther laments the early death of his “friend” in a clearly amorous context). The literary ambition of Devushkin is a turn away from him being a humble copyist; it speaks for his individualism, is connected to the Romantic cult of genius, and presents Devushkin as a would-be Romantic hero.

Literature and reading are also significant where Varen’ka’s education and her growing feelings for Pokrovsky Jr. are concerned. She enters Pokrovsky’s room, sees his books, and attempting to take a look at one, makes the bookshelf crash when she tries to put it back in place. This is a parallel with Pushkin’s Tatiana in *Onegin*’s study as mentioned above, as well as the moment when Pokrovsky realizes that Varen’ka is of age; thus, this scene is the beginning of both their book exchanges and their romance; incidentally, *Eugene Onegin* has a “*Pesnia devushek*” (maidens’ song) as a stylized insert text after Tatiana sends her letter to Onegin, bringing us to Devushkin of *Poor Folk*.

Images of the canary and nightingale feature in *Poor Folk* in Devushkin’s story about his amorous encounter with an actress and a singer:

A potom i zasnut’ ne dadut; vsiu noch’ naprolet ob nei tolkuiut, vsiakii ee svoei Glashei zovet, vse v odnu v nee *vliubleny*, u vsekh odna *kanareika na serdtse*.... U aktrisochnki tochno gosok byl xoroshen’kii, –zvonkii, *solov’inyi*, medovyil’ (Dostoevskiy, 1972–1990: 61)⁹.

Romantic love for an actress is associated with the canary, the epithet for the actress’s voice — nightingale-like — notwithstanding. In this passage, it becomes evident that Devushkin’s ideas about Romantic love require the use of a particular language; it has to do with avians, and that by using this language in conversations with Varen’ka, he unwittingly opens up the nature of his feelings for her. Note yet another link to honey in connection with entertainment (singing this time) and a female romantic interest. The dying little finches of which Devushkin laments “*chizhiki tak i mrut*” foreshadow Varen’ka’s Romantic death, as she becomes increasingly ill with a cough (implied consumption, a favourite ailment of Romantic texts).

One of the most difficult methodological questions of this study is to decide whether Rataziaev’s purple prose, quoted by Makar Devushkin

⁹“And later they wouldn’t let me get to sleep; all night long they were talking about her, everyone calling her their Glasha, everyone *in love* with her alone, the sole *canary* of their hearts... The actress had a fine voice indeed — resounding, like honey, like a *nightingale!*” (Emphasis mine — I. T.).

to Varen'ka is, in Bakhtin's terms, a parody, or rather a stylization of Romantic discourse. Mikhail Bakhtin discusses both stylization and parody as belonging to the type of *dvugolosoie slovo* ("double-voiced discourse") (Bakhtin, 1963: 253). It would seem that the elements of stylization of Romantic discourse are so intensified in these texts that it makes "Ermak and Zuleika" and "Italian Passions" a parody. The difficulty arises from these stories being retold to us by a narrator — Devushkin — who takes them at face value, in their "priamoe i bezuslovnoe znachenie" ("direct and unconditional sense"); so to him they are within a "single-voiced" discourse (*odnogolosoie slovo*) (ibid.: 254). To Varen'ka, who reads them as we do, they are yet another type of Bakhtinian discourse: the imitation (*podrazhanie*), the position of which is ambiguous: it exists between single-voiced and double-voiced discourse (ibid.). To Rataziaev, it is possibly a stylization (ibid.), but to Dostoevsky it is a parody:

...v parodii... avtor, kak i v stilizatsii, govorit chuzhim slovom, no v otlichie ot stilizatsii, on vvodit v eto slovo smyslovuiu napravlennost', kotoraiia priamo protivopolozhna chuzhoi napravlennosti. ("...in a parody... the author, as in a stylization, speaks through another's discourse, but, as opposed to stylization, he introduces a vector of meaning, which points in the opposite direction to that of another's, into this discourse"). (ibid.: 258–259).

The complexity of the genre of *Poor Folk* plays a role here, though, as Bakhtin additionally posits that stylization is always close to the "narrator's narration" (*rasskaz rasskazchika*):

Analogichen stilizatsii rasskaz rasskazchika, kak kompozitsionnoe zameshchenie avtorskogo slova... i zdes' chuzhaia slovesnaia manera ispol'zuetsia avtorom kak tochka zreniia, kak pozitsiia, neobkhodimaia emu dlia vedeniia rasskaza. ("As a compositional replacement of the author's discourse, the narrator's narration is analogous to the stylization... and here [in the narrator's narration] another's speech style is used by the author as a point of view, as a position, necessary for him in his story-telling"). (ibid.: 254).

This means that, within the fabric of *Poor Folk*, the inserted narratives of "Ermak and Zuleika" and "Italian Passions" are close to both parody and stylization, and, in the purely functional sense, constitute a "narrator's narration"; however, I suggest that the degree of closeness depends on whose viewpoint is taken into account, as I have already mentioned.

Devushkin writes that he got up in the morning feeling like a fair falcon — "iasnym sokolom" —, an epithet and trope from folklore, frequent in epic songs (such as *The Lay of Igor*, for example, which makes Devushkin's

statement read as high-flown, archaic speech) (Dostoevskiy, 1972–1990: 14). Since Homer (note that Greece is troped as exotic, and that the past is an important theme in Romanticism) and Ossian (pseudo-Ancient literature) are both mentioned in *Werther*; it is possible to make a parallel with these real and fake epics, too, since the true nature of *The Lay* is disputed. Normally, this form of address (or in this case, self-address) is applied to a young warring medieval prince, or a battling hero in an old Slavic text, but this is what Devushkin thinks of himself, or at least this is how he presents himself to Varen'ka. Is it ironic? Probably not, but it is clearly purposefully done by Dostoevsky so that we might see the extent of the gap between Devushkin's hopes and dreams and his status in life. Hence, the incongruous phrase. Goethe's *Werther* is a dreamer in his own right with his artistic aspirations which (in the manner of my recent theory interest, Pierre Bayard) can be traced forward to Devushkin's literary inspirations.

In addition to “angel”, a fairly standard Romantic literary form of address to a female (to the extent that *Werther* remarks in his letter from the 16th of June how overly-common it has become (Gete, Kasatkina, 2009: 31), Devushkin calls Varen'ka “matochka” (a variant of “Mummy”, usually translated into English as “little mother”), appearing to be phonetically linked to “lastochka” (swallow), a common term of endearment. Why does he write “My sweet mummy?” to her? Is this what one writes to a young girl? Is it then not also an extension of his amorous fantasy? He denies any such fantasy vehemently, but he may well be one of those untrustworthy narrators (in his letters) whom Sarah Hudspith focuses on in her research. Or, does he see something maternal in Varen'ka because she is ultimately more mature than he is, in which case the relationship is unbalanced, and Devushkin is to be trusted even less since he claims he only has fatherly feelings for Varen'ka? Or is this, perhaps, a connection to *Werther*'s ideas about children as part of nature? Or, is it an attempt to show that Devushkin is being sincere? See, for example, *Werther*'s letter from the 26th of May where he writes about his drawing of the two peasant boys, a four-year old holding his baby sibling in his lap, which allows *Werther* to not deviate from nature and to depict it truly (ibid.: 28). The youngest of these boys, Hans, dies later in the text, and this is one of the deaths that foreshadows *Werther*'s suicide. It is noteworthy for our comparison of the two texts that the German *Mütterchen* (“little mother”) is standard German (though it does not occur in *Werther*), as opposed to Dostoevsky's occasionalism “matochka” (there is a standard Russian diminutive “matushka” which Dostoevsky decides not to use here), and “matochka” does sound intentionally awkward. The doubling technique

typical of Dostoevsky appears in Werther both in relation to the eponymous protagonist and to Lotte, who is depicted as a mother to her siblings and as her mother's double in a somewhat disturbing fashion:

Vot etot rozovyi bant byl na tvoei grudi, kogda ia vperve uvidel tebia sredi tvoikh detei, rastselui ikh za menia i rasskazhi ob uchasti neschastnogo ikh druga. Milye moi! Oni i seichas okruzhaiut menia! (Letter from the 20th of December) (Dostoevskiy, 1972–1990: 115).

The fact that Lotte is made to promise on her mother's deathbed that she would marry socially-approved Albert and become her mother's replacement to her children notwithstanding, a doubling of her character, has a tragic bearing on Werther's fate. Lotte's mother is dead, but Lotte now *is* her mother (to her siblings), so she is made unattainable to Werther by the fact of being a ghost-like echo of her mother in this life. He thus takes his own life to be united with his other-worldly love in divine eternity:

...Na poroge smerti mne vse stanovitsia iasnee. My ne ischezem! My svidimsia! Uvidim tvoiu mat'! Ia uvizhu, uznaiu ee i pered nei, pered tvoei mater'iu, tvoim dvoinikom, otkroiu svoiu dushu. (Letter from the 20th of December) (*ibid.*: 110).

Lotte's purity is emphasized, especially in the novel's opening when she distributes bread amongst her siblings (one of two allusions to the Eucharist in the novel); by virtue of her being a semi-divine maternal substitute, she is compared to the Mother of God¹⁰. Similarly, Dostoevsky's '*matochka-lastochka*' phonic parallel combines allusions to the otherworldly other, the Romantic little bird, and the eternal skies of Goethe. Goethe's female protagonist is firmly linked to the idea of eternity in Werther's letter from the 20th of December in which he is contemplating life after death, and remembering the stars he saw above the gate of Lotte's house. The eternal skies and the clouds symbolizing transformations, including the one that is awaiting Werther, are present in this written soliloquy, as are the stars of the Big Dipper, the *Große Wagen*, with which Shklovsky makes his point. The *Große Wagen*, a speaking name in itself, promotes the notion of travel, like that of the beyond-the-grave metamorphosis in Werther's case. The lode star (*Leitstern*, *Polarstern*) that can be located in the skies with the aid of the *Große Wagen* provides guidance; it serves as a compass to Werther who has decided on committing suicide, and at the time of writing this letter

¹⁰Letter from the 16th of June (32–33). Note also that she is wearing a virginal white dress in this scene, and that the preceding passage has Werther refer to her as his "angel" and as an image of perfection.

to Lotte is on his path to the eternal stars, the skies, and life after death, where he hopes to meet her again. Lotte is thus intrinsically linked to the tropes of skies, stars, transformations, and divine eternity:

Ia podkhozhu k oknu, dorogaia, smotriu i vizhu skvoz' groznye, stremitel'no nesushchiesia oblaka odinochnye svetila vechnykh nebes! Vy ne upadete! O net! Predvechnyi khranit v svoem lone i vas i menia. Ia uvidel zvezdy Bol'shoi Medveditsy, samogo milogo iz vsekhn sozvezdii. Kogda ia po vecheram ukhodil ot tebia, ono sialo priamo nad tvoimi vorotami. V kakom upoenii smotrel ia byvalo na nego! Chasto ia prostiral k nemu ruki, vidia v nem znamenie i sviashchennyi simvol svoego blazhenstva! I eshche... Akh, Lotta, vse, vse napominaet zdes' o tebe! Ty povsiudu vokrug menia! Ia, kak nenasytnoe ditia, sobiral vse melochi, kotorykh kasalas' ty, moia sviatynia! ("After eleven' section, letter from December the 20th") (Dostoevskiy, 1972–1990: 114).

The divine skies of eternity and metamorphizing clouds appear in the passage in *Poor Folk* that sets the background for the aforementioned death of Petya Pokrovsky. These tropes are also used with the aim of creating a context for Dostoevsky's bird-related metaphors, as well as those images of other winged creatures such as the angel and the "lifeling" (*zhiznenochek*). The poor finches of Dostoevsky's first novel are dying in the stuffy rented corners of thick-walled St. Petersburg buildings, and, as in his other texts, he connects the lack of air to the lack of "living life" (*zhivoi zhizni*). Varen'ka, as one of those little songbirds of *Poor Folk*, performs the same function in this novel for Makar as does Lotte for Werther. As a little bird, or as an angel, Varen'ka is associated with the eternal skies.

In *Poor Folk*, Dostoevsky reveals an ambiguous attitude to Romanticism. We can find elements of parody of a Romantic text as well as (Dostoevsky's) self-parody of Romantic features in *Poor Folk*, but we can also find them used in the most straightforward way, complying with the conventions of the Romantic narrative. All of this, however, only testifies to Dostoevsky's deep engagement with the Romantic text, and the echoes of this engagement are clear in his later fiction, as I hope to address in my larger project. Goethe seems an unavoidable inspiration in the context of nineteenth-century Russian literature, even more so since the two greats can both be classed as pre- and post-Romantics at different stages in their creative careers, while still actively engaging with the Romantic discourse, combining the tropes of divine eternity (the skies and stars), of poor folk (the little birds), and the clouds that stand for transformations and death.

REFERENCES

- Bakhtin, M. M. 1963. *Problemy poetiki Dostoyevskogo [Problems of Dostoevsky's Poetics]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Sovet-skiy pisatel'.
- Dostoevsky, F. 1997. "Mr. -bov and the Question of Art." In *Dostoevsky's Occasional Writings*, trans. from the Russian by D. Magarshack, 86–137. Evanston: Northwestern University Press.
- Dostoyevskiy, F. M. 1972–1990. *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]* [in Russian]. Ed. by V. G. Bazanov, G. M. Fridlender, and V. V. Vinogradov. 30 vols. Moskva [Moscow] and Leningrad: Nauka.
- Goethe, J. W. 2009. *Stradaniya yunogo Vertera [Die Leiden des jungen Werthers]* [in Russian]. Trans. from the German by N. G. Kasatkina. Moskva [Moscow]: ACT.
- Goethe, J. W. von. 1960a. [in German]. Vol. 3. Hamburger: Christian Wegner.
- . . 1960b. [in German]. Vol. 6. Hamburger: Christian Wegner.
- . . 1976. *Faust [Faust. Eine Tragödie]*. Trans. from the German by W. Arndt. New York: Norton.
- . . 2012. *The Sufferings of Young Werther [Die Leiden des jungen Werthers]*. Trans. from the German by S. Corngold. New York: Norton.
- Knapp, L. 1996. *The Annihilation of Inertia. Dostoevsky and Metaphysics: Unweaving the Rainbow*. Evanston: Northwestern University Press.
- Lotman, Yu. M. 1985. "The Poetics of Everyday Behavior in Eighteenth-Century Russian Culture." In *The Semiotics of Russian Cultural History*, ed. by A. D. Nakhimovsky and A. S. Nakhimovsky, 67–94. Ithaca: Cornell University Press.
- . . 2001. *Besedy o russkoy kul'ture [Conversations about Russian Culture]: Byt i traditsii russkogo dvoryanstva (XVIII – nachalo XIX veka) [The Life and Traditions of the Russian Nobility (XVIII – Early XIX Century)]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Iskusstvo.
- Matveyev, R. E. 1995. "Textuality and Intertextuality in Dostoevsky's Poor Folk." *Slavic and East European Journal* 39 (4): 535–551.
- Paperno, I. 1997. *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shklovskiy, V. B. 1974. *Za i protiv [Pros and Cons]: Zametki o Dostoyevskom [Notes on Dostoevsky]* [in Russian]. Vol. 3. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Tigountsova, I. 2017. "Dostoevskii's 'The Meek One' (Krotkaia) in the Context of Goethe's Faust and Tropes of Time." *Modern Language Review* 112 (2): 459–474.
- Zhirmunskiy, V. 1932. *Gete v russkoy poezii [Goethe in Russian Poetry]* [in Russian]. 4:505–650. Moskva [Moscow]: Zhur.-gaz. ob"yedineniye.

Tigountsova (Hellebust) I. [Тигунцова (Хеллебаст) И.] "Chizhiki tak i mrut" ["Чижики так и мрут"] : Birds in Dostoevsky's "Poor Folk" and Goethe's "The Sufferings of Young Werther" [птицы в романе Достоевского «Бедные люди» и «Страдания юного Вертера» Гёте] // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 172–187.

ИННА ТИГУНЦОВА (ХЕЛЛЕБАСТ)

PhD, Блвстящий клув / Учёные в школах (Лондон, Великобритания);

ORCID: 0000-0002-7219-0785

«ЧИЖИКИ ТАК И МРУТ»

ПТИЦЫ В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО «БЕДНЫЕ ЛЮДИ» И «СТРАДАНИЯ ЮНОГО ВЕРТЕРА» ГЁТЕ

Получено: 12.06.2021. Рецензировано: 20.08.2021. Принято: 03.09.2021.

Аннотация: В данной статье рассматривается, каким образом метафоры, основанные на образах птиц, в особенности певчих птиц, в переписке героев романа Достоевского «Бедные люди» (1846) Макара Девушкина и Вареньки Добросёловой соотносятся со скандально известным романом в письмах Гёте «Страдания юного Вертера» (*Die Leiden des jungen Werthers*, 1774). В статье выдвигается идея о том, что Достоевский задействует сеть метафор в качестве косвенного подтекста отсылки к недавней популярной европейской литературе. Данная мысль учитывает степень влияния и культурной значимости, которой обладал при жизни Достоевского роман «Страдания юного Вертера», написанный в конце восемнадцатого века. Статья является частью большего проекта-монографии, в котором исследуются тексты короткой прозы Достоевского о смерти и самоубийстве и его диалог с Гёте на эту тему; в статье также постулируется, что пародия и стилизация романтического дискурса в текстах Ратазаява (и не только) выявляют тематическое соответствие русского и немецкого повествований, а также демонстрируют точку зрения Достоевского о смерти, романтизме и реализме. Методологической основой моего исследования являются идеи Михаила Бахтина о пародии и стилизации из его основополагающей книги «Проблемы поэтики Достоевского» (в частности, из главы «Слово у Достоевского»).

Ключевые слова: романтизм, птичий, эпистолярный, пародия, рассказ рассказчика, самоубийство, смерть.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-172-187.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО
В ТЕОРИИ И ИСТОРИИ
Исследования. Часть вторая

STUDIES. PART 2

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ*

СЛАВЯНОФИЛЫ И «ПОЛЬСКИЙ ВОПРОС» В 1840 – 1-Й ПОЛ. 1860-Х ГОДОВ**

Получено: 31.07.2021. Рецензировано: 10.08.2021. Принято: 13.08.2021.

Аннотация: Как для славянофильского круга, так и в целом для всего многообразия русских национализмов XIX века «польский вопрос» имеет огромное значение в теоретическом плане, поскольку русские национализмы в той или иной степени формируются как конкурирующие с польским национальным движением и вынуждены каким-либо образом осуществлять демаркацию «воображаемого русского» от «польского». Одновременно «польский вопрос» оказывается и вопросом политического устройства внутри- и внешнеполитического плана: о возможном/желательном имперском дизайне и о внешнеполитическом курсе. Он оказывается тесно переплетен и со «славянским вопросом», что не является непременной чертой любого русского национализма, но непосредственно связано со славянофильством, особенно со второй половины 1850-х годов, когда вопросы «славянской общности» и взаимодействия со славянскими народами, отношения к другим славянским национальным движениям выходят на передний план. В статье кратко показывается, что, несмотря на возможность теоретически предположить неизменно большое значение «польского вопроса» для славянофилов, на практике он занимает отнюдь не неизменное место. Оказываясь в фокусе внимания в 1860-е годы — в первую очередь по причине подъема польского национального движения, затем Январского восстания 1863 г. и последующих правительственных мер в отношении как Царства Польского, так и Западных губерний (Северо-Западных и Юго-Западных), — он не только становится предметом публичной полемики, но и побуждает, а отчасти и вынуждает участников славянофильского круга формулировать свои позиции по принципиальным вопросам доктрины. Тем самым «польский вопрос» вызывает размежевания уже внутри самого славянофильского круга, а вместе с тем определяет публицистическое ядро славянофильства, то есть то, как оно будет представлено и, соответственно, воспринято публикой во 2-й половине 1860-х – 1880-е годы.

Ключевые слова: А. И. Герцен, Западные губернии, И. С. Аксаков, М. Н. Катков, национализм, славянофильство, Царство Польское, эпоха «великих реформ».

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-191-216.

*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник Института истории Санкт-Петербургского государственного университета; старший научный сотрудник, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград), mestr81@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2437-5002.

** © Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Благодарности: исследование выполнено в рамках гранта № 19-18-00073 «Национальная идентичность в имперской политике памяти: история Великого княжества Литовского и Польско-Литовского государства в историографии и общественной мысли XIX–XX вв.» Российского научного фонда.

ВВЕДЕНИЕ: «ПОЛЬСКИЙ ВОПРОС»
В ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСКОЙ МЫСЛИ

Место «польского вопроса» в истории славянофильской мысли довольно своеобразно и сперва может быть очерчено рядом хронологических меток:

- ◇ во-первых, на протяжении всего периода, традиционного обозначаемого как время существования «классического славянофильства» (конец 1830-х – 1850-е гг.), «польский вопрос»¹ для славянофилов находится на периферии внимания. Так, за это время в кругу славянофилов не создается практически ни одного текста, где польские сюжеты были бы в центре внимания — там же, где польские темы / сюжеты присутствуют, они трактуются достаточно расхожим образом, в этих нечастых обращениях сложно найти какое-то специфически-славянофильское содержание²;
- ◇ во-вторых, напротив, в ситуации 1-й пол. 1860-х гг. польский вопрос оказывается не только одним из центральных, но и тем, по отношению к которому участники славянофильского движения проявили максимальную личную вовлеченность: в частности, стали ключевыми фигурами в администрации Царства Польского в период подготовки и осуществления серии кардинальных реформ 1864 г., определивших линии развития Привислянского края на ближайшую половину столетия;
- ◇ в-третьих, в 1870-е и далее польские сюжеты вновь оказываются сильно в стороне от основных линий интереса славянофилов, не исчезая вовсе, но привнося мало нового, в основном сводясь к повторению с поправкой на ситуацию уже сложившейся позиции.

Может показаться, что речь идет сугубо об обусловленности внешними обстоятельствами и сводимости к ним: до тех пор, пока польский вопрос находится в центре общественного внимания, им заинтересованы и славянофилы, а в дальнейшем, поскольку наиболее насущные

¹Как в широком, так и в узком смысле: под первым понимается весь комплекс сюжетов, связанных с территориями бывшей Речи Посполитой, а под вторым — прежде всего вопрос политического положения Царства Польского.

²Примечательно, что в поэтическом творчестве А. С. Хомякова основной массив текстов, так или иначе связанных с Польшей, относится к его до-славянофильскому периоду и является отзвуками прежде всего польского восстания 1830–1831 гг. и уже в это время стереотипизированной трактовки польских персонажей. См., напр., трагедию «Дмитрий Самозванец», акт 1, явление 3 (Хомяков, 1969: 293–299).

проблемы так или иначе решаются, проблема польского восстания оказывается снята с повестки³ прежде всего в результате крестьянской реформы 19 февраля 1864 г.⁴

И тем не менее польский вопрос оказывается одним из ключевых эпизодов/аспектов в истории славянофильства, поскольку в нем сводятся все основные линии славянофильской доктрины, начиная с проблемы взаимодействия, сотрудничества с государственной властью, вплоть до вопросов христианской проповеди, а целый ряд вопросов, напр., еврейский (см.: Klier, 1995; Тесля, 2021b), впервые ставится именно в польском контексте, осознается в качестве проблем.

Это объясняется прежде всего тем обстоятельством, что речь идет о столкновении антагонистических национальных проектов: русского славянофильского и основных актуальных в 1860-х гг. вариантов польских национальных проектов, в той или иной степени предполагавших включение в состав национального тела / тела нации групп, которые рассматривались с точки зрения славянофилов как неотъемлемая часть воображаемого целого русской нации⁵. Тем самым здесь не только отчетливо формулировались ключевые элементы славянофильского национального проекта, но одновременно и прояснялись и переводились в практическую плоскость (что во многом противоречило первому).

³Отметим попутно, что деактуализации польского вопроса способствует и изменение внешнеполитической ситуации: на протяжении 1830–1860-х гг. польское движение находило на континенте достаточно устойчивую поддержку со стороны Франции (как правительства, так и общественного мнения). После поражения Франции в войне 1870 г. она не только утрачивает значительную долю влияния на общеевропейские дела, но и оказывается заинтересована в союзе с Российской империей. Обозначая перемену курса и ища возможностей для получения русской внешнеполитической поддержки, Тьер уже в 1871 г. в письме к новоназначенному послу в Петербурге генералу Лефлю утверждает: «Польский вопрос это и есть верный ключ, чтобы открыть эту дверь [т. е. Россию — А. Т.]» (Манфред, 1975: 31). Тем самым польское движение лишается сколько-нибудь серьезной международной поддержки, поскольку Франция теперь старается снять этот вопрос, а Германия и Австро-Венгрия, как обладатели существенных польских владений, стратегически не заинтересованы в подъеме польского национализма.

⁴По пересмотру положений реформы 1861 г. в Западных и Юго-Западных губерниях см.: Зайончковский, 1958.

⁵Обратим внимание, что речь идет именно об антагонистических проектах: и разные направления польского национального движения 1860-х гг., и те же славянофилы занимали гораздо более гибкие и сложные позиции по отношению к другим национальным движениям: к проектам украинских или, напр., литовских националистически настроенных или потенциально националистических интеллектуалов (см., в частности: Долбилов, 2010; Миллер, 2013).

В данном очерке мы, разумеется, никоим образом не претендуем на полноту изложения взглядов (не говоря уже о практической деятельности) участников славянофильского круга по польскому вопросу и связанным с ним темах. Это по определению невозможно уже хотя бы потому, что круг рассматриваемых авторов должен был бы включать практически всех представителей славянофильского направления и им сочувствующих: так, только на страницах издаваемой И. С. Аксаковым в 1861–1865 гг. газеты «День» по польскому вопросу высказались, помимо издателя-редактора, П. А. Бессонов, А. Ф. Гильфердинг, В. А. Елагин, А. И. Кошелев, М. О. Коялович, В. И. Ламанский, Ю. Ф. Самарин и др. (см. роспись: «День» И. С. Аксакова, 2017). Из одного этого понятно, что такого рода обзор может стать предметом исключительно отдельной монографии, даже если ограничиваться периодом в несколько лет, правда, в плане польского вопроса наиболее насыщенных как событийно, так и интеллектуально. Тем в большей мере это справедливо, если говорить о польском вопросе в пространстве славянофильской мысли в целом. Наша задача намного скромнее: наметить основные концептуальные положения понимания польского вопроса славянофилами в 1840-х – первой половине 1860-х гг.

«ПОЛЬСКИЙ ВОПРОС» И «КЛАССИЧЕСКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО»:
1840–1850-Е ГОДЫ

Как уже сказано выше, «классическое славянофильство» 1840–50-х годов, представленное прежде всего именами А. С. Хомякова, братьев И. В. и П. В. Киреевских, К. С. Аксакова, достаточно кратко и преимущественно эпизодически обращается к сюжетам, связанным с польским вопросом. Одно из наиболее развернутых высказываний принадлежит И. В. Киреевскому и оно находится в известном «Обзрении современного состояния словесности» (помещенном в первых номерах «Москвитянина» за 1845 г. в период кратковременного редакторства автора «Обозрения...»), в котором ход польского образования противопоставляется общеевропейскому, трактуемому как процесс образования национальных сообществ (Киреевский, 2018: 29–30):

Одно государство между всех западных соседей наших представляет пример противного развития. В Польше действием католицизма высшие сословия весьма рано отделились от остального народа, не только нравами, как это было и в остальной Европе, но и самым духом своей образованности, основными началами своей умственной жизни. Отделение это оставило развитие народного просвещения и тем более ускорило образованность оторванных

от него высших классов. Так тяжелый экипаж, заложенный *гусем*, станет на месте, когда лопнут передние постромки, между тем как оторванный фореитор тем легче уносится вперед (Киреевский, 2018: 30).

Особенный смысл этому пассажи придавало ироническое пояснение автора (там же: 34):

Слава Богу, между теперешнею Россиею и старою Польшею нет ни малейшего сходства, и потому, я надеюсь, никто не упрекнет меня в неуместном сравнении и не перетолкует слов моих в иной смысл, если мы скажем, что в отношении к литературе у нас заметна такая же отвлеченная искусственность, такие же цветы без корня, сорванные с чужих полей⁶.

В этом случае Польша вспоминается прежде всего как пример пагубного развития, пример страны и общества, прошедших путем, с которым Киреевский находит аналогию в современном состоянии России и от которого, в частности, призвана уберечь славянофильская доктрина.

В отличие от Киреевского А. С. Хомяков дает хоть и довольно небольшой по объему, но в высшей степени ценный материал по осмыслению польского вопроса. 21.V.1848 г., в разгар европейской «весны народов», он писал О. А. Смирновой-Россет (Хомяков, 1900: 412):

В конце прошлого столетия Польша, разорванная, разграбленная, окровавленная своеволием своих аристократов, грозила спокойствию своих соседей и губила свой народ. Державы восточной Германии и России взяли ее под свой временный интердикт для общего мира, причем России возвращены были ее старые области, удел Рюрикова рода, населенные народом одноязычным с Россиею, а не с Польшею. В 1815 году, после долгих и кровавых смут, интердикт был возобновлен на общем совете, но одна Россия, в лице своего государя, против воли многих, показала, что она считает эту меру только временною и не хочет гибели Польской народности. В 1830-м году своевольное восстание наименее угнетенной Польши против общего приговора и общих трактатов принудило Россию восстановить силою оружия интердикт, наложенный с совета всех держав... Державы Европейские изменились: нет уже ни прежней Австрии, ни прежней Пруссии; интердикт Польши бесполезен для них. Он ни теперь ни прежде не был нужен России; ему не для чего продолжаться.

Обращаясь к собеседнице — даме, которая имела влияние при дворе и которой он некогда был глубоко впечатлен, — Хомяков размышляет о возможных действиях отечественного правительства в ответ на очередное возбуждение польского вопроса французским революционным

⁶О дальнейшей судьбе этого образа см., в частности: Тесля, 2019: 194–195, прим. 7.

правительством и угрозу европейской войны. Предлагаемый им сценарий перехвата национально-демократической повестки Петербургом, совершенно нереалистичный (и вместе с тем созвучный последующим соображениям Погодина времен Крымской войны — см.: Тесля, 2015: 738–749), определяемый самим автором как «мечты», тем не менее более чем характерен как с точки зрения преемственности последующего понимания «польского вопроса» и путей его решения славянофилами в 1860-е годы, так и с точки зрения отличий. Хомяков пишет (Хомяков, 1900: 412–413):

Пусть восстановится Польша во сколько может: Познань с Гданском (Данциг), княжество Галицкое и Краков, герцогство Варшавское и часть Литвы, не говорящая по-русски. Но так как это дело не административное и не правительственное, а народное и историческое в высшем значении слова, то в нем не должно быть признаваемо никакое случайное различие между людьми, и голоса должны быть собираемы поголовно: дворяне единицами в счет крестьянских единиц, города причислены к деревням и т. д. Даже отсутствующие могут быть все допущены к подаче голоса письменно в той области, в которой они желают быть причтены. Голоса народные должны быть подаваемы на языке народном, в Польше по-польски, в Литве по-литовски (совершенно непонятно для Поляков), в Галиче по-галицки (т. е. почти по-русски). Всякая область должна иметь право приписаться или к новой Польше, или к соседней державе, или составить отдельную общину под покровительством или без покровительства другой державы.

Но этот вариант должен быть распространен и на другие народы (там же: 413–414):

То же право должно быть распространено к Славянам Лузации и Шлезии; то же право может быть распространено благородным сеймом Венгерским на Славян, Хорватов, Руснаков и других. [...] Тут нет ни малейшей тени уступки, ибо исполняется только намерение покойного государя, и тут же смелый вызов на бой. Это было бы громовым ударом, который ошеломил бы весь мир. Вес будут сбиты с толку: ни одна собака не осмелится брехнуть на Государя, и врагам останется только молчать или хвалить, хотя бы им пришлось подавиться этой невольною хвалою.

Описывая последствия реализации этого плана, Хомяков делит их на «вероятные» и «верные», начиная с первых (там же: 414):

Вероятные последствия. При уничтожении аристократического влияния и уменьшении городского влияния в Польше, в крестьянстве оказалось бы много голосов в нашу пользу, а в Галиче большинство (по сродству языка

и особенно по духовному родству) было бы за нас, или по крайней мере за отдельное существование, и этим самым Польша была бы подорвана навсегда. В Литве тоже, или почти тоже, вследствие употребления Литовского языка. Верные последствия. Государь наш стал бы выше всей Европы. Предлог к войне устранен: Франция задохнулась бы в своем банкротстве, Германия запуталась бы в вопросах о Данциге и в своих неразрешимых задачах. Магьяры и Славяне принялись бы драться через две недели и отвлекли бы всех западных Славян. Частный вопрос о Польше потерялся бы в вопросе общем, мировом; и Русский Царь, совершенно свободный в своих действиях, был бы решителем и законодателем всего Европейского движения.

Как будет видно из дальнейшего, обращение к ресурсам демократической / популистской политики и использование крестьянства как средства свергнуть «аристократическое» (шляхетское) влияние и по мере сил минимизировать влияние городов окажется фундаментальным в ситуации 1863–1864 гг., равно как и использование против польского национального движения поддержки других народностей — в частности литовцев. Вместе с тем, по крайней мере в этом письме, написанном по поводу вестей из Парижа, Польша выступает исключительно как противник, никакой озабоченности собственно польской самостоятельностью со стороны автора не проглядывает, и на этот момент также следует обратить внимание, поскольку для целого ряда других славянофилов «польский вопрос» будет связан с действительной озабоченностью судьбами Польши, переживанием крушения ее государственности если не как несправедливости в плане всеобщей истории, то как несправедливости со стороны тех государств, которые стали участниками разделов, а самой современной истории Польши — как трагедии⁷.

7Ю. Ф. Самарин записывает на обороте «Курса славянских литератур» А. Мицкевича в 1849 г.: «Польша приняла в себя все элементы Западной Европы, чуждые ее народной субстанции, приняла их не как свои природные, а как общечеловеческие вследствие свободного выбора и сознательного усвоения. Она отдала себя в услужение Западной Европе и умерла на службе, умерла, как Польская земля. Поляки, лица, пережившие свою землю, разбрелись по Европе. [...] Это новозаветные Евреи, терпимые в Европе из сострадания, вследствие самой отрешенности своей от родной почвы и от почвы западной, свободнее оглянули весь западный мир и первые изрекли над ним суд. Очистительная сила страданий и скорби, которой не было равной в новейшей истории, ознаменовалась в них. [...] Настоящее современной Европы представляется уже чем-то прошедшим для многих из них, душою стремящихся к новой, провиденной будущности. Больше и нельзя требовать от изолированных лиц. Им может быть дано только предчувствовать новую жизнь; осуществиться же она должна в новой народной среде. Напрасно связывают они свои ожидания с надеждою на воскрешение Польши. Изрекая приговор западным

НА ПУТИ К ЯНВАРСКОМУ ВОССТАНИЮ

Реакция, последовавшая за 1848 г., и общественное оживление 2-й пол. 1850-х в одинаковой степени, хоть и разнородно способствовали переносу внимания от «польского вопроса». В последнем случае это касается даже радикально настроенных противников существующей власти: так, Герцен, выступивший в первой половине 1850-х с целой серией текстов, посвященных Польше и польскому национальному движению, впервые отозвался на польские темы в «Колоколе» лишь в 1859 г. («The Bell»..., 1957: 154 и сл.), да и то в ответ на прямой вызов-упрек с польской стороны — до такой степени оказавшись захваченным внутрироссийскими вопросами. При этом конец 1850-х оказывается временем надежд — когда перспектива будущего не только кажется способной снять противоречия настоящего момента, но и оказывается снимающей их шаг за шагом. Так, приступая в 1859 г. к изданию газеты «Парус» (закрытой на 2-м номере), И. С. Аксаков заботится в числе первых задач о печатании объявления на польском языке (Аксаков, 2004, Т. 3, 2004: 185, 188, 198), возлагая живые надежды на формирование славянской общности, если и не преодолевающей былые разногласия, то существенно снижающей их остроту.

Ситуация существенно меняется к 1861 г.: с одной стороны, начинается быстрый и неоднозначный процесс либерализации в Царстве Польском, сопровождаемый все большим накалом национальных страстей, вылившихся в Январское восстание 1863 г., с другой — общественные настроения внутри русского общества дифференцируются, публичная полемика накапливает опыт, определяются все четче линии противостояния. Начавшая выходить с октября 1861 г. аксаковская газета «День», изначально обозначающая свой специфический интерес в «областном» отделе (Цимбаев, 1978: 75–77), оказывается с первых же номеров площадкой обсуждения разнообразных сюжетов, связанных с польским вопросом. За это время и сама позиция, по крайней мере издателя, стала более твердой, чем была лишь несколько лет назад: уже в 3-м номере газеты (от 28.X.1861) он публикует яркую заметку-отповедь, восклицая, что «Киев — Русский город» (Аксаков, 1887, Т. 6, 1887: 188), в то время

началам, они изрекли его Польской земле. Но этого они не понимают, и можно ли от них требовать, чтоб они это поняли?

Высота личной мысли, глубина личных требований досталась им не на радость, а на безутешное горе. Современные Поляки — высокотрагическое явление» (Самарин, 1877: 351–352).

как лишь два года тому назад в «Парусе» он сочувственно цитировал поляка «из Польши», писавшего, по всей вероятности, из Житомира на Волыни (Малютин, 2015: 59). В ответ на опубликованное во львовском «Dziennik Polski» приглашение на съезд в Гродно «братьев Поляков, Русинов, Литвинов», в котором речь шла о восстановлении Речи Посполитой в старых пределах, он пишет (цит. по: Барсуков, 1904: 117):

Киев, Вольнь, Чернигов, Смоленск... Как спешите вы проиграть ваше дело! Как торопитесь вы заглушить всякую искру сочувствия, которую могла бы зажечь в единоплеменных вам братьях ваша любовь к родине.

В передовой статье от 18.XI.1861 г. Аксаков делится тем видением возможного решения «польского вопроса», которое уже излагал, напр., в письме к брату, Г. С. Аксакову в апреле 1861 г. (Китаев, 1970: 71) и к которому еще не раз обратится уже в разгар польского восстания (Аксаков, 1900, Т. 3, 1900: 8–9):

Позволим себе мечтательное предположение. Предположим, что мы вышли бы из границ настоящей Польши и стали на наших Русских границах. Твердо охраняя последние, мы бы тогда пребыли терпеливыми и бесстрастными свидетелями ее внутренней борьбы и работы. Без сомнения, это было бы не только вполне нравственно чисто, но даже великодушно. [...]

Если бы Поляки, увлеченные политическими мечтами, перешли свои пределы и вторглись, например, к нам, то не только бы встретили несокрушимый отпор народный, но дали бы нам полное нравственное право наказать их беззаконие и уничтожить причину несправедливых кровопролитий. — Если же Поляки в состоянии переродиться, покаяться в своих исторических заблуждениях и стать Славянским мирным народом, то, конечно, *Русский народ был бы рад видеть в них добрых родственных соседей*. Впрочем, мы думаем, что во всяком случае Польша сама бы тогда, через несколько лет, стала искать — на этот раз уже добровольного и искреннего — воссоединения с Россией. Язва на нашем теле, так долго и мучительно болевшая, исцелилась бы тогда, наконец, совершенно; в нашей общественной совести более не оставалось бы недоразумения, и *нравственное начало вполне бы торжествовало*.

Неужели нельзя достигнуть этого результата путем мирным и рассудительным? Неужели Поляки, забыв правило *respice finem* (взирай на конец), захотели бы подвергнуть себя и свою страну *предварительным* тяжелым испытаниям, бедственным историческим урокам? Неужели их может вразумить только *событие*, и никакие другие доводы разума им недоступны? — Мы убеждены, что рано или поздно последует теснейшее и полнейшее, искреннее соединение Славянской Польши с Славянскою же Россией, что к тому ведет непреложный ход истории, — но не лучше ли, в виду такого неизбежного

исторического решения, предупредить все, что грозит нам бедой, враждой и раздором, и добровольно, сознательно, покаясь взаимно в исторических грехах своих, соединиться вместе братским тесным союзом против общих врагов — наших и всего Славянства?

Важно отметить, что в концептуальном плане взгляды Аксакова и Герцена⁸ на «польский вопрос», как они сформировались к началу 1860-х, весьма близки:

- ◊ во-первых, и тот и другой исходят из признания права Польши на самостоятельное историческое существование и ясно выраженную волю к этому⁹;
- ◊ во-вторых, они одинаково отвергают логику «исторических прав», отрицают требование восстановления Речи Посполитой в тех или иных исторических границах, поскольку прежняя государственная форма сменена новой, требование, основанное лишь на голом факте, отменено фактом последующим;
- ◊ тем самым, в-третьих, и Герцен, и Аксаков утверждают восстановление Польши, а отнюдь не Речи Посполитой, проводят различие между «народом» и «шляхтой» и, говоря языком того времени, ставят вопрос об «этнографической Польше».

Различие, которое на первый взгляд предстает не фундаментальным, заключается в понимании Герценом государства как политического сообщества: вопрос о судьбе Западных и Юго-Западных губерний для него и в 1859–1860 гг. отличается от вопроса о преобладающих народностях этих губерний. Сами по себе населенные преимущественно «русскими», они «естественным» образом тяготеют к остальной России, но это «тяготение» не оказывается уравненным ни с исторической неизбежностью, ни с историческим правом. Если выбор будет между свободной Россией и свободной Польшей, то им «естественно» предпочесть первую, но если

⁸Публичная позиция Герцена этих лет нашла свое выражение в цикле статей «Россия и Польша», 1859–1860 (Герцен, 1958).

⁹Так, своему товарищу по Училищу правоведения кн. Д. Оболенскому, входившему в окружение в. к. Константина Николаевича, наместника Царства Польского, Аксаков писал 22.V.1862 г.: «Безумны те, которые полагают, что можно подавить польскую народность! Против такой общественной силы бессильно государство, хотя бы опиралось на 100 тысяч штыков. Польша, настоящая Польша, должна быть вполне самостоятельной. Системы насилия не выдержит само правительство, ибо не поддерживается общественным мнением ни Европы, ни России, а полумеры не удовлетворяют Польшу» (цит. по: Цимбаев, 1978: 109–110).

выбор будет между свободной Польшей и несвободной Россией, то войти в польский политический союз им окажется более привлекательно. Для Аксакова речь в первую очередь идет о национальном сообществе, и в этом смысле русский народ бывших земель Речи Посполитой *должен* войти в одно целое с другими частями русского народа. Большее или меньшее совершенство, привлекательность или отталкивающий характер современного политического устройства данного сообщества могут способствовать или осложнять эту задачу (или, допустим, делать ее вообще невыполнимой). Но независимо от этих фактических обстоятельств нормативный идеал задается националистическим видением.

Для Герцена эти вопросы предстают в плоскости доминирования / свободы от доминирования — идеалом выступает вообще преодоление государственных форм (и смена их федеративными), то есть национальное оказывается сложно соотносено с государственным, тогда как у Аксакова можно видеть сложность соотношения национального с имперским.

Это осознание и близости, и расхождения оказывается источником не только дальнейшего спора Герцена и Самарина — теперь уже как противников (во время приезда последнего в Лондон в 1864 г.), — но и сложности суждений Аксакова о Герцене непосредственно из гущи событий. Так, если в письме к Самарину от 5.V.1863 г. Аксаков восклицает (Аксаков и Самарин, 2016: 176):

А каковы Герцен и Бакунин, особенно последний, живущий теперь в Швейцарии и подбивающий шведов на Россию. Вот они демократы, обогряющие руки в крови русского народа —

то в передовице «Дня» от 25.IX.1863 г. замечает (Аксаков, 1900, Т. 3, 1900: 167):

Герцен, при всех своих доходящих до преступности крайностях, стоит, пожалуй, в нравственном отношении несравненно выше тех молодых людей, которых, впрочем, он же большею частью породил и воспитал. В нем есть сила, есть сердце, есть горячее участие к общественному благу, хотя и криво и ложно понимаемому. Он, по крайней мере, не космополит, и участь Русского народа ему ближе судьбы Французских швей; зато, впрочем, он уже считается человеком отсталым у нашей передовой молодежи¹⁰.

¹⁰См. подробнее: Тесля, 2013; Тесля, 2021а.

1863 ГОД

Как хорошо известно уже со времен работ Н. И. Цимбаева (Цимбаев, 1978: 111), именно Январское восстание 1863 г. вызывает в рамках славянофильского круга тяжелый кризис, который так и не будет никогда вполне преодолен. В ситуации первых месяцев 1863 г. для славянофилов ключевым становится вопрос, каким образом отнестись к начавшемуся польскому восстанию, а источником напряжения становится собственно теоретическая позиция — признание за нациями права на самостоятельное историческое существование и признание существующего положения Польши несправедливым. В данном случае не стоит недооценивать моральной стороны вопроса, поскольку национальная проблематика осмысливается участниками славянофильского круга в том числе и как требование справедливости (и морально-политическая риторика И. С. Аксакова не только не является наносной, но и воспринимается другими славянофилами со всей серьезностью).

Славянофильский круг, существенно поредевший к началу 1860-х гг., раскалывается на три позиции:

- ◇ с одной стороны — Ю. Ф. Самарин, решительно выступающий за противоборство с польским восстанием, однозначную антипольскую позицию как требование политического реализма, принятие существующего положения вещей;
- ◇ с другой — братья Елагины, выступающие за независимость Польши и не приемлющие поддержки официальной линии.

Третью позицию — промежуточную между двумя первыми¹¹ — стремится занять И. С. Аксаков. Он не принимает абсентеизма Елагиных и при этом не готов, оставаясь последовательным, принять подавление Польши. Его эволюция будет протекать на протяжении всего 1863 – первой половины 1864 гг. как в полемике вовне, так и в постоянных спорах в близком кругу. В полемике «вовне» главным оппонентом становится М. Н. Катков (см. подробнее: Твардовская, 1978), здесь основными линиями разграничения оказываются¹²:

- ◇ во-первых, утверждение, что январское восстание является не бунтом и мятежом — тем, что требует прежде всего военных средств, — а народным восстанием;

¹¹См. построенное на большом и оригинальном материале предельно лаконичное исследование позиции Аксакова по польскому вопросу: Китаев, 1970.

¹²См.: Котов, 2016; Тесля, 2011; Тесля, 2018.

- ◇ во-вторых, если Катков (в согласии с Валуевым, министром внутренних дел) видит наилучшее решение «польского вопроса» в даровании общеимперской конституции и введении общеимперского представительства (в котором «Россия потопит Польшу»), то для Аксакова желанным средством является Земский Собор и Польский всенародный сейм (Аксаков, 1900, Т. 3, 1900: 21).

Смысл этого противопоставления, на первый взгляд кажущегося туманным, заключается в принципиально разной трактовке национальной общности: общеимперское представительство предполагает внеконфессиональную общность, построенную на принципе единства закона и языка. Напротив, Земский Собор предполагает понимание национальной общности как конфессиональной (с теми или иными конкретными формами политической представленности иноконфессиональных), поскольку основанием общности выступает религиозное единство. Несколько позднее, в 1867 г., Аксаков сформулирует свою мысль парадоксально, но в парадоксе она будет выступать яснее (там же: 290):

Одно из двух: или уважать свободу веры, но тогда уважайте ее везде и оставляйте ее при самой себе, в каком бы смысле она себя ни создала. Или признавать веру предрассудком, к ослаблению которого государство обязано содействовать; но тогда не прикрывайтесь уважением к свободе совести и не ужасайтесь политического вмешательства.

- ◇ в-третьих, для Аксакова, как и для славянофилов в целом, принципиально разводятся вопросы о действиях в отношении Польши и о Западных и Юго-Западных губерниях. Как сформулирует осенью 1863 г. Самарин, вопрос польский

слагается из *трех вопросов*, по существу своему *различных*, несмотря на их тесную связь.

Поляки — как народ как особенная стихия в группе Славянских племен.

Польша — как самостоятельное государство.

Наконец, Польша, или точнее: *полонизм* — как просветительное начало, как представительство и вооруженная пропаганда Латинства в среде Славянского мира (Самарин, 1877: 325).

Понятием «полонизма» в его разграничении от «Польши» Аксаков уже активно пользуется с мая 1863 г. (Аксаков, 1900, Т. 3, 1900: 64 и сл.), понимая его прежде всего как экспансию «Польши» за ее этнографические пределы, притязания на включение в польскую общность восточных крессов. Тем самым для Аксакова и Самарина оказываются

два принципиально разных объекта действия: Польша и вопрос о примирении (возможном или невозможном), о поиске форм сосуществования — и вопрос о Западных и Юго-Западных губерниях, которые находятся под угрозой «полонизма».

Примечательна и позиция «Дня» по вопросу об украинофильстве. В ситуации 1863–1864 гг. Аксаков полемизирует с «Русским Вестником» и «Московскими Ведомостями» Каткова, рассматривающими в качестве актуального вопрос о борьбе с украинофилами (в свою очередь вводя в трактовку украинофильского движения тему «польской интриги»).

Напомним, что полемика с украинофилами, как публичная, так и скрытая от глаз публики (напр., обмен письмами с Н. М. Костомаровым), занимала существенное место на страницах «Дня» в предшествующий год с небольшим, с начала выхода газеты в октябре 1861 г. Однако в ситуации 1863–1864 гг. Аксаков решительно выступает против объединения украинофилов воедино с польскими противниками, стремления (и достаточно успешного) использовать против них государственную репрессию. Более того, именно в момент польского восстания и ближайшее последующее время Аксаков открыто отстаивает не только право, но и пользу перевода Библии на украинский язык («малоросийское наречие»), не говоря уже о праве на преподавание на том же языке (см.: Аксаков, 1900, Т. 3, 1900: 200–208).

В понимании Аксакова украинофилы выступают оппонентами, с мнениями этой группы он не только расходится, но и сохраняет в силе всю предшествующую полемику, однако отстаивает позицию, что полемика с украинофильством является предметом общественной борьбы, а не правительственной репрессии.

Представляя позиции схематично, следует сказать, что логика «катковского лагеря» предполагает выстраивание жесткой (и при этом минималистичной) национальной позиции, согласно которой к лагерю противников одновременно относятся и представители польской «белой» и «красной», и украинофилы. Напротив, аксаковская позиция предполагает своеобразную минимизацию «врага»: последним, против которого считается не только оправданным, но и желанным использование средств государственной репрессии, оказывается польское движение в Западных и Юго-Западных губерниях¹³. В противостоянии «полониз-

¹³Здесь государственное противодействие требует выхода за пределы строгого легализма: от чиновников требуется в данном случае не только лояльность, но и свобода от возможности быть заподозренными в разделении русских интересов в крае. В рамках

му» украинофилы оказываются во многом союзниками в той логике, что польское движение является врагом и для них. Эта логика отразится, в частности, в приеме на службу в Царстве Польском таких видных деятелей украинофильства, в прошлом — членов Кирилло-Методиевского общества, как П. А. Кулиш и В. М. Белозерский¹⁴.

Вопреки мнению Н. И. Цимбаева, нам представляется, что Аксаков по существу удерживает занятую им позицию вплоть до конца 1863 — начала 1864 гг. Основным аргументом в пользу этого мнения служит именно уклонение им от обсуждения вопроса о Польше (Царстве Польском): если после молчания первых месяцев 1863 г. Аксаков обстоятельно высказывается о сюжетах, связанных с «польским вопросом»¹⁵, то это становится возможным в связи с тем, что в центре обсуждения оказываются проблемы Западных и Юго-Западных губерний, но вопросы, связанные собственно с Царским Польским, остаются преимущественно областью умолчания.

Отчасти, впрочем, полемика по поводу уже Царства Польского между Аксаковым и Самариным проникает и на страницы «Дня»: так, в основополагающей статье «Современный объем Польского вопроса» (№ 38 от 21.IX.1863) Самарин возражает Аксакову с его мечтой о Польском демократическом сейме (Самарин, 1877: 344–345):

Газета *День*, не формулируя окончательного разрешения, предложила только путь к нему, а именно: опрос самой Польши, всей Польской нации в полном ее составе, с тем, чтобы вызвать собственный ее голос и от нее самой узнать ее потребности и желания. Но предварительно, газета *День* признавала необходимым усмирить мятеж и ввести новый элемент, крестьянство, в гражданскую жизнь Польши. По нашему мнению, такой всенародный опрос мог бы привести к положительным результатам только в том случае, если бы сама Польша была с собою согласна, то есть не носила бы в себе внутреннего раздвоения. Но тогда бы не было и Польского вопроса в том объеме, в каком

этого понимания «День» настаивает — в частности в полемике с Юзефовичем — на отстранении от должности в Юго-Западных мировых посредников-поляков, на очищении государственного аппарата соответствующих губерний от поляков-чиновников и т. д. (см.: Аксаков, 1900, Т. 3, 1900: 185–189; Самарин, 1877: 309–324).

¹⁴Аналогично Н. И. Костомаров будет привлечен к работе в Петербурге в качестве члена Археографической комиссии по изданию «Актов, относящихся к истории Южной и Западной России» и в ближайшие годы попутно с работой над «Актами...» создаст ярко-антипольский обширный исторический трактат «Последние годы Речи Посполитой».

¹⁵Публицистика, только непосредственно связанная с этими темами, занимает за 1863–1864 гг. в посмертном собрании его сочинений 1/2 третьего тома, то есть 1/14 всех опубликованных в собрании текстов.

он нам теперь представляется. Сосуд надломанный, сверху до низу треснувший, не издаст цельного звука; по той же причине, Польша неспособна подать от себя голоса, который бы выразил полноту ясного, действительно-народного самосознания. Сколько раз она сама себя спрашивала о том, чего она хочет, и никогда не могла самой себе дать ответа, уразуметь самое себя. Повторенная попытка привела бы только к тому, что мы получили бы ответ чисто отрицательный, то есть в сотый раз повторенное нежелание жить с Россией, и еще раз убедились бы, что никакой положительной основы для своей исторической будущности Польша не извлекла из вековых своих опытов.

Свои суждения по «польскому вопросу», разбросанные на страницах «Дня» и в переписке, И. С. Аксаков не свел воедино. Более того, проблематично, на наш взгляд, утверждать, насколько к 1864–1865 гг. они сложились в некую новую, непротиворечивую последовательность. Удачную попытку концептуально изложить славянофильскую позицию по польскому вопросу, найдя баланс между теоретическими убеждениями Аксакова и Самарина, и одновременно дать обоснование новой политики в Царстве Польском, вводимой с начала 1864 г., предпринял на страницах «Русского инвалида», официальной газеты Военного министерства, А. Ф. Гильфердинг. В статье «Положение и задача России в Царстве Польском», вышедшей в декабре 1863 г., Гильфердинг выстраивает следующую последовательность тезисов:

- (1) Положение «безусловной теоретической правды» — «при первой возможности возратить царству Польскому его самостоятельность» (Гильфердинг, 2017: 8). Этот тезис обосновывается в том числе и прагматически — невозможностью добиться примирения с поляками, поскольку «этот малый и слабый народ заключает в себе непомерно многочисленный высший класс, с аристократическим духом, с притязаниями на звание и права людей „благородных“ и образованных, — и ему приходится повиноваться России, стоящей перед поляком не иначе, как в образе мужика и солдата» (там же: 3). Здесь в том числе формулируется проблема имперской периферии, обладающей по сравнению с имперским ядром более высокой культурой и развитой экономикой (там же: 4):

Дело в том, что немец в глазах поляка далеко не то, что москаль; это такой же *господин*, как поляк, а не плебей, господин другой породы, а не младший, недавно казавшийся бесталанным и ничтожным, брат в родной семье.

(2) При этом «безусловная теоретическая правда» оказывается противостоящей двум силам, «перед которыми всегда уступит то, что мы считаем безусловною правдою: сила политических условий и сила исторического развития» (Гильфердинг, 2017: 8).

(а) «Политические условия» определяются как та

сфера, в которой властвует *князь мира сего*; здесь нет места идеалу безусловной правды. [...] А в свою очередь, перед нами является неумолимый логический закон исторического развития, равнодушный к стонам и проклятиям живых людей, потому что ему надобно вымещать на отдаленном потомстве грехи или ошибки давно минувших поколений (там же).

(б) Россия не может оставить Царство Польское уже хотя бы по одним причинам военно-стратегического порядка, и она не может допустить образования политически-враждебного самостоятельного Польского государства, поскольку оно, будучи недостаточно сильно для самостоятельной политики, неизбежно оказалось бы включено в союз, направленный против России, а это вынудило бы Россию держать на своих западных границах постоянную военную силу, как, собственно, и есть сейчас — только сейчас, в 1863 г., она находится на территории Царства Польского.

(в) Независимая Польша неизбежно стала бы враждебна России еще и потому, что либо оказалась бы живущей надеждами на восстановление Речи Посполитой, поскольку «политическая идея», как замечает Гильфердинг, «обратилась в религию» (там же: 12–13), приближаясь в этой формулировке к позднему тезису о «политических религиях» (там же: 12–16; см.: Джентиле, Станжевский, 2021: 63–152), либо требовалось бы изгнание поляков с территории Западных и Юго-Западных губерний (Гильфердинг, 2017: 11–12).

(3) Тем самым существующее положение вещей означает прямой конфликт требований «безусловной правды» и «политических условий»: «Мы принуждены владеть царством Польским и в то же время нельзя предвидеть возможности примирить поляков с нашею властью» (там же: 18). При этом, отметим попутно, Гильфердинг решительно выступает против субстанциалистской трактовки «национального характера», замечая по поводу враждебности поляков к России и их неготовности удовлетвориться

более или менее широкими уступками, на которые шло и готово было идти далее петербургское правительство (Гильфердинг, 2017: 16, 17):

Неужели мы вправе оскорбить польскую нацию, объясняя себе этот, по видимому столь противный здравому рассудку, образ действия какой-то врожденной чертой польского характера, как подумал бы вероятно наш простой народ и как не прочь сознаться иной рассудительный поляк. [...] Но нет, я не разделяю этого мнения и думаю, что вернее признать тут не какую-нибудь врожденную черту характера, а действие той исторической силы, которая поставила все начала польской жизни в такой непримиримый антагонизм с народными стихиями России.

Исток этого положения вещей видится в антагонизме устремлений Польши и России: модернизируя язык, это прямо противостоящие друг другу национальные проекты, взаимно исключающие друг друга. Но именно несубстанциальный характер противостояния дает возможность изменения — на сей раз за счет изменения противостоящего субъекта.

- (4) Этим источником возможных перемен выступает «простой народ, не принимавший никакого участия ни в процветании, ни в падении старой Польши» (там же: 24). Однако в случае возникновения независимой Польши это «простонародье польское» попадет под «безусловное господство старых преданий и понятий, воплощенных в *обывательском* классе» (там же: 25): фундаментом современной национальной культуры станет культура высших сословий и / или немецкое влияние. Преодоление антагонизма возможно за счет России, одной способной «охранить слабое еще в своем самосознании, еще совершенно пассивное простонародье польское» (там же).
- (5) Такое видение сперва может показаться утопическим — коррективы в то, что именно подразумевает Гильфердинг, вносятся его пояснением (там же: 37–38):

Но уничтожим ли мы тем, что может быть сделано для польского крестьянства, противодействие польской шляхты, горожан, духовенства, нашему владычеству? Разрешим ли мы то, что называется польским вопросом? Нисколько. Если польским вопросом называется антагонизм против России высших слоев польской нации или польского *обыательства*, польской интеллигенции, то этот вопрос разрешен быть не может: ибо он истекает из принципов непримиримых, из требований, которые никогда не будут удовлетворены. Этот вопрос не будет разрешен; но

время его упразднит и от нас собственно зависит, чтобы это стало скоро или не скоро. Польский вопрос будет упразднен, когда, с одной стороны, польская народность утратит господство не только материальное, но и нравственное, над народностью русской и литовской в нашем западном крае, и когда, с другой стороны, устойчивая сила крестьянских общин в царстве Польском переработает своим влиянием старые идеи польского *обывательства*¹⁶.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПОСЛЕ ВОССТАНИЯ

Для славянофилов 1-й пол. 1860-х гг. «польский вопрос» оказывается точкой, в которой сходятся едва ли не все ключевые линии славянофильской доктрины. Позволим себе перечислить основные сюжеты, которые обсуждаются в рамках «польского вопроса» и большая часть которых осталась за границами данной работы:

- ◇ прежде всего, это, разумеется, сам исходный принцип нациестроительства, вопрос о критериях национальной идентичности — вопрос о том, кого считать «русским» и чего требует от лица идентификация себя с данным национальным сообществом;
- ◇ одновременно это и вопрос о взаимодействии с другими национальными сообществами, и вопрос об устройстве Российской империи, каким мыслится если не должное, то желаемое в более или менее реалистической перспективе переустройство последней в соответствии со славянофильскими представлениями;
- ◇ соотношение религиозного и национального: вопросы о возможности «национализации» католичества и растождествления его с «полонизмом», а с другой стороны — страхи, связанные, например, с католической «пропагандой» на местных языках, то есть

¹⁶Примечательно, что уже позже, в 1867 г., в «Prolegomena» Герцен, в свою очередь, выскажет сходный взгляд на «польский вопрос» (в развитие предшествующих суждений, гораздо более сдержанных в силу его позиции 1863 г. и обязательств перед польской эмиграцией), когда будет говорить о необходимости обновления Польши и связывать это в том числе и с Россией. Понятно, что для Герцена речь будет идти о воздействии русского общественного движения и социального переворота, но сам этот переворот одновременно мыслится и как реализуемый, вольно или невольно, через государственную политику. Использование разными участниками полемики — как Гильфердингом и Герценом в данном примере — понятия «Россия» оказывается затуманивающим вопрос о том, как именно устроена субъектность / агентность в данном случае, кто именно оказывается субъектом перемен — государственная власть, общественность, — идет ли речь о социальных, экономических и культурных изменениях, происходящих от включенности в общее пространство и т. д. или обо всем этом разом с различием в акцентах.

- воспроизведение славянофильской логики русификации через православие, согласно которой принятие православия оказывается первым и решающим шагом на пути включения в национальное общество и, следовательно, православная миссия должна вестись на том языке, который наиболее доступен местным жителям;
- ◊ вместе с тем и другой аспект религиозного / конфессионального в понимании религиозного уже самого по себе как основания политического, политической общности как сообщества единоверцев¹⁷ и одновременно проблематики современных форм политической организации и действия;
 - ◊ национальное сообщество, выстраиваемое при посредстве инфраструктур: от образовательной системы до сети церковных братств и направлений железных дорог;
 - ◊ проблематика общественной самоорганизации и, с другой стороны, проблематичность бюрократической лояльности, ставящая de facto вопрос о других формах / лояльности другому (нации, вере и т. д.) со стороны чиновников, тем самым требующая от них политического участия и, следовательно, ставящая под вопрос их статус «чиновников» (в данном случае понимаемый синонимично «бюрократу», в рамках, в частности, и параллельного процесса становления провинциальной бюрократии).

1864 г. и осуществление масштабных реформ в Царстве Польском приведет к новому кризису в славянофильском кругу: теперь и по вопросам одобрения проводимой политики и возможности собственного участия в ее проведении (см.: Аксаков и Самарин, 2016: 187–194; Цимбаев, 1978: 111–113; Дудзинская, 1994: 54–71). Однако политика, заявленная манифестом 19 февраля 1864 г., оказалась на практике решающей по крайней мере ту задачу, которую в качестве непосредственной, первоочередной формулировал Самарин: «сделать их [т. е. поляков — А. Т.] для России безвредными» (Самарин, 1877: 346¹⁸), — а противоречия в понимании исторической судьбы и места Польши в истории Европы и славянства перешли в разряд сугубо теоретических размышлений.

¹⁷Здесь можно вспомнить, напр., и ранний германский национализм: для «Тугендбунда» членами германской общности не могли быть те же иудеи, равно как проблематичным оставался вопрос о непротестантских членах сообщества (см., напр.: Берне, Ромм и Венберг, 1938).

¹⁸О деятельности Самарина в целом и его роли в подготовке реформы в Царстве Польском см.: Нольде, 2003.

ЛИТЕРАТУРА

- Аксаков И. С.* Сочинения И. С. Аксакова 1860–1886. В 7 т. Т. 6. Прибалтийский вопрос. Внутренние дела России. Статьи из «Дня», «Москвы» и «Руси». Введение к «Украинским ярмаркам». 1860–1886. — СПб. : Типография Л. Г. Волчанинова, 1887.
- Аксаков И. С.* Сочинения И. С. Аксакова. В 7 т. Т. 3. Польский вопрос и западно-русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. Статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси». — СПб. : типография А. С. Суворина, 1900.
- Аксаков И. С.* Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Эпистолярный дневник 1838–1886 гг. с предисловием, комментариями и воспоминаниями А. Ф. Аксаковой. В 3 т. Т. 3. Письма 1857–1886 гг. / под ред. Т. Ф. Прокопова. — М. : Русская книга, 2004.
- Аксаков И., Самарин Ю. Ф.* Переписка И. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина (1848–1876) / под ред. Т. Ф. Пирожковой, О. Л. Фетисенко, В. Ю. Шведовой. — СПб. : Пушкинский дом, 2016.
- Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина : в 22 т. Т. 18. — СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1904.
- Берне К. Л.* Парижские письма. Менцль-французоед / пер. с фр. А. Ромма, П. Венберга. — М. : Художественная литература, 1938.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. — М. : Издательство АН СССР, 1958.
- Гильфердинг А.* Положение и задача России в Царстве Польском. — СПб. : [Отдельный оттиск из №№ 254 и 255 «Русского инвалида»], 2017.
- «День» И. С. Аксакова : история славянофильской газеты. Исследования. Материалы. Постатейная роспись / под ред. Н. Н. Вихровой, А. П. Дмитриева, Б. Ф. Егорова. — СПб. : Росток, 2017.
- Джентиле Э.* Политические религии : между демократией и тоталитаризмом / пер. с итал. Ф. Станжевского. — СПб. : Владимир Даль, 2021.
- Долбилов М. Д.* Русский край, чужая вера : этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. — М. : Новое литературное обозрение, 2010.
- Дудзинская Е. А.* Славянофилы в пореформенной России. — М. : Институт российской истории РАН, 1994.
- Зайончковский П. А.* Проведение в жизнь крестьянской реформы 1861 г. — М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1958.
- Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. 1840–1849 / под ред. А. Н. Николокина. — СПб. : Росток, 2018.
- Китаев В. А.* Польский вопрос в публицистике И. С. Аксакова (первая половина 60-х годов XIX в.) // Вопросы экономической и социально-политической истории России в XVIII–XIX вв. — 1970. — Т. 1. — С. 70–80.

- Колокол. Издание А. И. Герцена и Н. П. Огарева. 1857–1867. Систематизированная роспись статей и заметок / под ред. Б. П. Козьмина. — М. : Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1957.
- Котов А. Э. «Царский путь» Михаила Каткова : идеология бюрократического национализма в политической публицистике 1860–1890-х годов / под ред. С. К. Лебедева. — СПб. : Владимир Даль, 2016.
- Малютин Г. А. «Польский вопрос» в русской общественно-политической мысли в 1830-е – начале 1860-х гг. — СПб. : Нестор-История, 2015.
- Манфред А. З. Образование русско-французского союза. — М. : Наука, 1975.
- Миллер А. И. Украинский вопрос в Российской империи. — Киев : Laugus, 2013.
- Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время / под ред. С. М. Сергеева. — М. : Эксмо, 2003.
- Самарин Ю. Ф. Сочинения. В 12 т. Т. 1. Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу / под ред. Д. Самарина. — М. : Тип. А. И. Мамонтова, 1877.
- Твардовская В. А. Идеология пореформенного самодержавия : М. Н. Катков и его издания. — М. : Наука, 1978.
- Тесля А. А. «Польский вопрос» в передовицах М. Н. Каткова в «Московских Ведомостях» в 1863 г. // Ученые заметки ТОГУ. — 2011. — Т. 2, № 2. — С. 86–97.
- Тесля А. А. Герцен и славянофилы // Социологическое обозрение. — 2013. — Т. 12, № 1. — С. 62–85.
- Тесля А. А. «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. — СПб. : Владимир Даль, 2015.
- Тесля А. А. Иван Аксаков vs Михаил Катков : 1-я половина 1860-х годов // Тетради по консерватизму. — 2018. — № 3. — С. 376–384.
- Тесля А. А. К характеристике политической теории славянофилов : о воззрениях И. В. Киреевского // Вестник Свято-Филаретовского института. — 2019. — № 31. — С. 189–203.
- Тесля А. А. 1867 : Герцен как «непоследовательный славянофил» // Вопросы национализма. — 2021а. — Т. 1, № 33. — С. 162–175.
- Тесля А. А. Поляки, иезуиты, евреи и «миф о заговоре» : эволюция «опасного другого» в славянофильстве // Новое литературное обозрение. — 2021б. — № 162.
- Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. В 8 т. Т. 8. Письма. — М. : Университетская типография, 1900.
- Хомяков А. С. Стихотворения и драмы / под ред. Б. Ф. Егорова. — Л. : Советский писатель, 1969.
- Цимбаев Н. И. И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. — М. : Изд-во Моск. ун-та., 1978.
- Klier J. D. Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881. — Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

Teslya, A. A. 2021. "Slavyanofily i 'pol'skiy vopros' v 1840 – 1-y pol. 1860-kh godov [The Slavophiles and the 'Polish Question': 1840s – First Half of the 1860s]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 191–216.

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR RESEARCH FELLOW

INSTITUTE OF HISTORY ST. PETERSBURG UNIVERSITY (ST. PETERSBURG, RUSSIA)

SENIOR RESEARCH FELLOW, SCIENTIFIC DIRECTOR RESEARCH CENTER FOR RUSSIAN THOUGHT

INSTITUTE FOR HUMANITIES, IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY (KALININGRAD, RUSSIA);

ORCID: 0000-0003-2437-5002

THE SLAVOPHILES AND THE "POLISH QUESTION": 1840S – FIRST HALF OF THE 1860S

Submitted: July 31, 2021. Reviewed: Aug. 10, 2021. Accepted: Aug. 13, 2021.

Abstract: For the whole variety of Russian nationalisms of the 19th century, as for the Slavophil circle, the "Polish question" is of great importance in theoretical terms. Russian nationalisms to one degree or another are formed as competing with the Polish national movement and are forced in some way to demarcate the "imaginary Russian" from the "Polish". At the same time, the "Polish question" turns out to be a question of the political structure—domestic and foreign policy, possible/desirable imperial design and foreign policy course. The "Polish question" turns out to be closely intertwined with the "Slavic question". This is not an indispensable feature of any Russian nationalism, but is directly related to Slavophilism, especially since the second half of the 1850s, when the issues of "Slavic community" and interaction with Slavic peoples, attitudes towards other Slavic national movements come to the fore. The article briefly shows that in spite of the possibility theoretically to assume the invariably great significance of the "Polish question" for the Slavophiles, in practice it occupies by no means an invariable place. Being in the focus of attention in the 1860s—primarily due to the rise of the Polish national movement, then the January Uprising of 1863 and subsequent government measures both in relation to the Kingdom of Poland and the Western provinces (Northwestern and Southwestern)—it becomes not only the subject of public polemics, but also encourages, and partly forces the participants of the Slavophil circle to formulate their positions on the fundamental questions of doctrine—thereby causing delimitation already within the Slavophil circle itself, and at the same time defining the journalistic core of Slavophilism, how it will be presented and, accordingly, perceived by the public in the 2nd half of the 1860s–1880s.

Keywords: A. I. Herzen, Western Provinces, I. S. Aksakov, M. N. Katkov, Nationalism, Slavophilism, the Kingdom of Poland, the Era of "Great Reforms".

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-191-216.

REFERENCES

Aksakov, I. S. 1887. *Pribaltiyskiy vopros. Vnutrenniye dela Rossii. Stat'i iz "Dnya", "Moskvy" i "Rusi". Vvedeniye k "Ukrainskim yarmarkam". 1860–1886 [The Baltic Question. Internal Affairs of Russia. Articles from "The Day", "Moscow" and "Rus' ". Introduction to "Ukrainian Fairs". 1860–1886]* [in Russian]. Vol. 6 of *Sochineniya I. S. Aksakova 1860–1886 [Writings of I. S. Aksakov 1860–1886]*. 7 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya L. G. Volchaninova.

- . 1900. *Pol'skiy vopros i zapadno-russkoye delo. Yevreyskiy vopros. 1860–1886. Stat'i iz "Dnya", "Moskvuy", "Moskvicha" i "Rusi"* [The Polish Question and the Western-Russian Affair. The Jewish Question. 1860–1886. Articles from "The Day", "Moscow", "Moskvich" and "Rus'"] [in Russian]. Vol. 3 of *Sochineniya I. S. Aksakova* [Writings of I. S. Aksakov]. 7 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: tipografiya A. S. Suvorina.
- . 2004. *Pis'ma 1857–1886 gg. [Letters of 1857–1886]* [in Russian]. Vol. 3 of *Ivan Sergeevich Aksakov v yego pis'makh. Epistol'yarnyy dnevnik 1838–1886 gg. s predislouviyem, kommentariyami i vospominaniyami A. F. Aksakovoy* [Ivan Sergeevich Aksakov in His Letters. Epistolary Diary of 1838–1886 with a Preface, Comments and Memoirs by A. F. Aksakova], ed. by T. F. Prokopov. 3 vols. Moskva [Moscow]: Russkaya kniga.
- Aksakov, I.S., and Yu. F. Samarin. 2016. *Perepiska I. S. Aksakova i Yu. F. Samarina (1848–1876)* [Correspondence of I. S. Aksakov and Yu. F. Samarin (1848–1876)] [in Russian]. Ed. by T. F. Pirozhkova, O. L. Fetisenko, and V. Yu. Shvedova. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Pushkinskiy dom.
- Barsukov, N. P. 1904. *Zhizn' i trudy M. P. Pogodina* [Life and Work of M. P. Pogodin] [in Russian]. Vol. 18. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipografiya M. M. Stasyulevicha.
- Börne, K. L. 1938. *Parizhskiy pis'ma. Mentsl'-frantsuzoyed* [Paris Letters. Menzel der Franzosenfresser] [in Russian]. Trans. from the French by A. Romm and P. Venberg. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Dolbilov, M. D. 2010. *Russkiy kray, chuzhaya vera* [The Russian Land, a Foreign Faith]: *etnokonfessional'naya politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [The Ethno-Confessional Policy of the Empire in Lithuania and Belarus under Alexander II] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Dudzinskaya, Ye. A. 1994. *Slavyanofily v poreformennoy Rossii* [Slavophiles in Post-Reform Russia] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Institut rossiyskoy istorii RAN.
- Gentile, E. 2021. *Politicheskiye religii* [Political Religions]: *mezhdru demokratiyey i totalitarizmom* [Between Democracy and Totalitarianism] [in Russian]. Trans. from the Italian by F. Stanzhevskiy. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- Gil'ferding, A. F. 2017. *Polozheniye i zadacha Rossii v Tsarstve Pol'skom* [The Position and Task of Russia in the Kingdom of Poland] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: [Otdel'nyy ottisk iz №№ 254 i 255 "Russkogo invalida"].
- Herzen, A. I. 1958. [in Russian]. Vol. 14 of *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. 30 vols. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Khomyakov, A. S. 1900. *Pis'ma* [Letters] [in Russian]. Vol. 8 of *Polnoye sobraniye sochineniy* [The Complete Collection of Works]. 8 vols. Moskva [Moscow]: Universitet'skaya tipografiya.
- . 1969. *Stikhotvoreniya i dramy* [Poems and Dramas] [in Russian]. Ed. by B. F. Yegorov. Leningrad: Sovet'skiy pisatel'.
- Kireyevskiy, I. V. 2018. *1840–1849* [1840–1849] [in Russian]. Vol. 2 of *Polnoye sobraniye sochineniy* [The Complete Collection of Works], ed. by A. N. Nikol'yukin. 3 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Kitayev, V. A. 1970. "Pol'skiy vopros v publitsistike I. S. Aksakova (pervaya polovina 60-kh godov XIX v.)" [The Polish Question in the Journalism of I. S. Aksakov (the First Half of the 60s of the XIX Century)] [in Russian]. *Voprosy ekonomicheskoy i sotsial'no-politicheskoy istorii Rossii v XVIII–XIX vv. [Questions of the Economic and Socio-Political History of Russia in the XVIII–XIX Centuries]* 1:70–80.

- Klier, J. D. 1995. *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kotov, A. E. 2016. “*Tsarskiy put’*” *Mikhaila Katkova [Mikhail Katkov's “Tsar's Way”]: ideologiya byurokraticheskogo natsionalizma v politicheskoy publitsistike 1860–1890-kh godov [The Ideology of Bureaucratic Nationalism in Political Journalism of the 1860s and 1890s]* [in Russian]. Ed. by S. K. Lebedev. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- Koz'min, B. P., ed. 1957. *Kolokol. Izdaniye A. I. Gertsena i N. P. Ogareva. 1857–1867. Sistemativirovannaya rospis' statey i zametok [“The Bell”. Edition by A. I. Herzen and N. P. Ogarev. 1857–1867. Systematic List of Articles and Notes]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Vsesoyuznoy knizhnoy palaty.
- Malyutin, G. A. 2015. “*Pol'skiy vopros*” *v russkoy obshchestvenno-politicheskoy mysl' v 1890-ye – nachale 1860-kh gg. [The “Polish Question” in Russian Socio-Political Thought in the 1830s – Early 1860s]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nestor-Istoriya.
- Manfred, A. Z. 1975. *Obrazovaniye russko-frantsuzskogo soyuza [Formation of the Russian-French Union]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Miller, A. I. 2013. *Ukrainskiy vopros v Rossiyskoy imperii [The Ukrainian Question in the Russian Empire]* [in Russian]. Kiyev [Kiev]: Laurus.
- Nol'de, B. E. 2003. *Yuriy Samarin i yego vremya [Yuri Samarin and His Time]* [in Russian]. Ed. by S. M. Sergeev. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Samarin, Yu. F. 1877. *Stat'i raznorodnogo sodержaniya i po pol'skomu voprosu [Articles of Diverse Content and on the Polish Question]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sochineniya [Works]*, ed. by D. Samarin. 12 vols. Moskva [Moscow]: Tip. A. I. Mamontova.
- Teslya, A. A. 2011. “*Pol'skiy vopros*” *vperedovitsakh M. N. Katkova v ‘Moskovskikh Vedomostyakh’ v 1863 g. [“The Polish Question” in the Editorials of M. N. Katkov in the ‘Moscow Vedomosti’ in 1863]* [in Russian]. *Uchenyye zametki TOGU [Scientific Notes of the TOGU]* 2 (2): 86–97.
- . 2013. “Gertsen i slavyanofily [Herzen and the Slavophiles]” [in Russian]. *Sotsiologicheskoye obozreniye [The Sociological Review]* 12 (1): 62–85.
- . 2015. “*Posledniy iz ‘otsov’*”: *biografiya Ivana Aksakova [The Last of the “Fathers”: Ivan Aksakov's Biography]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal’.
- . 2018. “Ivan Aksakov vs Mikhail Katkov [Ivan Aksakov vs Mikhail Katkov]: 1-ya polovina 1860-kh godov [The First Half of the 1860s]” [in Russian]. *Tetradi po konservatizmu [Notebooks on Conservatism]*, no. 3: 376–384.
- . 2019. “K kharakteristike politicheskoy teorii slavyanofilov [On the Characterization of the Political Theory of the Slavophiles]: o vozzreniyakh I. V. Kireevskogo [On the Views of I. V. Kireevsky]” [in Russian]. *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta [Bulletin of the St. Philaret Institute]*, no. 31: 189–203.
- . 2021a. “1867 [1867]: Gertsen kak ‘neposledovatel'nyy slavyanofil’ [Herzen as an ‘Inconsistent Slavophile’]” [in Russian]. *Voprosy natsionalizma [Questions of Nationalism]* 1 (33): 162–175.
- . 2021b. “Polyaki, iyezuity, yevrei i ‘mif o zagovore’ [Poles, Jesuits, Jews and the ‘Conspiracy Myth’]: evolyutsiya ‘opasnogo drugogo’ v slavyanofil'stve [The Evolution of the ‘Dangerous Other’ in Slavophilism]” [in Russian]. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Review]*, no. 162.

- Tsimbayev, N. I. 1978. *I. S. Aksakov v obshchestvennoy zhizni poreformennoy Rossii* [*I. S. Aksakov in the Public Life of Post-Reform Russia*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo Mosk. un-ta.
- Tvardovskaya, V. A. 1978. *Ideologiya poreformennogo samoderzhaviya* [*The Ideology of the Post-Reform Autocracy*]: *M. N. Katkov i yego izdaniya* [*M. N. Katkov and His Publications*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Vikhrova, N. N., A. P. Dmitriyev, and B. F. Yegorov, eds. 2017. “Den’” *I. S. Aksakova* [“Day” by *I. S. Aksakov*]: *istoriya slavyanofil’skoy gazety. Issledovaniya. Materialy. Postateynaya rospis’* [*The History of the Slavophile Newspaper. Research. Materials. Article-by-Article List*] [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Rostok.
- Zayonchkovskiy, P. A. 1958. *Provedeniye v zhizn’ krest’yanskoy reformy 1861 g.* [*Implementation of the Peasant Reform of 1861*] [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izd-vo sotsial’no-ekonomicheskoy literatury.

АНТОН БОРОВИКОВ*

ЗЕМСКАЯ СТИХИЯ КАК (ГЕО)ИНТЕНСИВНОСТЬ В ПОЗДНЕМ СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ**

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ
РУССКОГО РОМАНТИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

Получено: 08.07.2021. Рецензировано: 10.08.2021. Принято: 13.08.2021.

Аннотация: В настоящей работе делается попытка концептуального чтения относительно поздней творческой обработки мысли представителей т. н. «первого русского национализма». Раскрывается контекст заметок, созданных в момент, когда до-модерная сборка романтического национализма входит в современный порядок пореформенной России и операционализируется через интерес к практическим программам нацистроительства. Внутри этих герменевтически проблематичных текстов также прослеживается движение от романтического национализма — к современному. Становление материалистической компоненты во внутренней обусловленности национализма славянофильской среды проходит через проявление материалистического измерения в соотношении народа, общества и государства. Если герменевтическая проблематичность текстов включает в себя по крайней мере (а) сложную переработку славянофильства, которую осуществляет Иван Аксаков, (б) его собственные суждения, неявно вплетенные в текст, (в) ориентацию на цензурную правку и «эзопов язык», то через понятие «стихий», лежащее на границе романтизма и модерна, Аксаков открывает возможность переописания отношений современных компонентов нацистроительства в терминах, критических к модерну, близких формулировкам современной континентальной философии (в частности, Ж. Делезу и последователям). Взаимоотношения народа, государства и общества с «земской стихией» (Аксаков) незаметно становятся отношениями суверена, эстетического сообщества и интенсивностей, которые циркулируют между ними.

Ключевые слова: Земская стихия, интенсивность, Делез, Иван Аксаков, славянофилы, план имманенции.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-217-251.

ВВЕДЕНИЕ

Вслед за первой волной исследований славянофильства (Тесля, 2019: 678–679), к которой принадлежали жившие в 19-м веке современники

*Боровиков Антон Николаевич, аспирант ИОН ШАГИ РАНХиГС (Москва); Центр практической философии Stasis, ЕУ СПб (Санкт-Петербург), anthonborovikov@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4691-461X.

**© Боровиков, А. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

и задачами которой было ввести в оборот базовый набор тем, идей и персоналий, наметилась вторая — начинавшаяся с дореволюционных марксистских интерпретаций и заканчивавшаяся работами в уже догматизированном мейнстриме 1980-х годов. Введением славянофильства в мировой контекст послевоенной социолого-философской метатеории мы обязаны польско-американскому исследователю Анджею Валицкому, в в 60-е гг. 20-го века на этом материале расширившему границы исторического подхода (социологии знания Манхейма, компаративного сопоставления с немецким романтизмом и интеллектуальной традицией, структурного анализа славянофильства как системы через выделение временного / личностного ядра и периферий, на которых конститутивные признаки уже теряют силу). После качественных добавлений к его концептуальной схеме со стороны политической теории (Rabow-Edling, 2007), биографических изысканий (Тесля, 2015) и свежих синтезов (Engelstein, 2009) я бы хотел подойти к теме с третьей стороны: не как историк эпохи или мысли, биограф или филолог, а как автор, пытающийся вписать течение в контекст постделезианской континентальной философии. Можно определить еще точнее: на основе «медленного» чтения короткого, но емкого текста Аксакова (Аксаков, 2002: 132–156) выявить его эпистемологический метод, вынося за рамки данной статьи, но не оставляя без внимания технику внутреннего баланса этого человека. На уровне биографического обобщения такая задача решается в исследовательских ремарках при описании некоторых формирующих моего героя событий: через «интеллектуальную биографию» можно понять развитие системы взглядов. Но если Аксаков схватывал реальность в своих текстах вне терминологической системы, говоря от лица «воображаемого» сообщества ближайших, при этом парадоксально рассогласованных союзников, имела бы смысл биография перформативного движения этого человека. Точнее сказать, перформативно-эстетического: обобщенное продвижение выводов с ослабленным систематизирующим компонентом, в отличие от абстрактно-логического, Баумгертен предлагает относить к (мы бы сказали: интуитивному) наиболее общему, то есть эстетическому движению и действию. Происходит эпистемологическое конструирование реальности из явлений, большая часть которых (иногда в силу своей специфики, всегда — в силу своего обилия) недоступна логическому познанию и удержанию его результатов, соответственно, закономерно привлечение главной познавательной модели немецкого идеализма — эстетической. Столь же естественна ее обновленная, допускающая неразличимость эстетического и логического (Делёз и Гваттари,

Зенкин, 2009: 76)¹ версия во французском постструктурализме, ключевой фигурой которого оказывается Делез.

Об Аксакове с красноречивой иронией пишут как об эксцентрике (Валицкий, 2019: 286, 414)² и даже как о святом (Тесля, 2015: 6, 7)³. Предполагаю, что к его почти мистериальным описаниям состояний коллективного слияния (Аксаков, 2002: 156)⁴ подходит понятие экстаза. Впрочем, наряду со значением (квази)сакральной практики, у экстаза есть и другое — та самая де-центрированность и э-волюция⁵, т. е. продвижение от одного аналитического действия к другому, жажда такого действия (вместе с жаждой дискурсивного выражения, важной для комментируемого текста, — желанием выговориться⁶ (там же) и про-ективное развертывание себя в экзистенциальном про(-)странстве, как пишет Сартр. Интерсубъективную среду существования «мотивов и сил» он погружает в пространство мышления, обобщающее их как «проектируемую совокупность» (Сартр, Колядко, 2000: 449).

Стремясь максимально точно сформулировать уже в заглавии схему, в соответствии с которой будет производиться анализ высказанных в исследуемых заметках представлений, я должен в самом начале объяснить правомерность подобных усилий. Всякое «концептуальное чтение», за неимением лучшего определения того типа философского анализа, к которому я приступаю, предполагает концептуального читателя или даже целое сообщество, которое было бы заинтересовано в опытах такого рода чтений. Как не трудно догадаться, обоснование тематизации Аксакова в квази-делезианских терминах лежит в представлении о метаязыке континентальной философии как о *lingua franca* — основной

¹ Она, в частности, может следовать из образа организации эстетических фигур, которые, наряду с концептуальными персонажами, содержат в себе потенциальность самовыражения, осуществляемую по законам логики.

² От чего сам Иван отгораживался, противопоставляя себя брату Константину — еще большему идеалисту. Хотя семейная близость их взглядов также подчеркивается.

³ Отсылающая к Иосифу Фуделю формулировка «последний из „отцов“» — разъяснения в контексте «страстности» И. Аксакова.

⁴ Принцип осуществленного слияния следует из утверждения Аксакова о наличии земской стихии в качестве «обратной стороны общества», о чем он говорит в конце 4-й статьи, предварительно риторически утверждая единство его членов через употребление местоимения «мы» (1 л. мн.ч.) в качестве познающего субъекта.

⁵ *evolutio* < *e-volvo*, акцент на значении выхода и удаления, своеобразного трамплина (латинское *e/ex*).

⁶ См. риторическую установку предпоследнего абзаца, моделирующего рассуждение в теоретической конструкции внутреннего повествовательного, рассчитанного на устное обсуждения нарратива (через дееспричастие «говоря»).

понятийной реальности, в определениях которой удобно осуществлять рефлексивные усилия, в частности — исторические и принадлежащие к области Russian studies. Континентальная традиция, маргинализованный статус которой в западной академии сосуществует с ее частичной допущенностью в качестве «спонтанно» подходящего метода социо-гуманитарных наук, в Россию экспортируется особым образом, который заслуживает отдельного изучения. Если же отвлечься от экспортирующего ее сообщества «концептуальных читателей», во взаимообосновывающее развитие проекта которых это небольшое исследование может встроиться, вторым его обоснованием послужит сама необходимость перевода некоторых топосов славянофильской мысли на другой аналитический язык. Возможность перевода и обобщения, которая проверяется в этой работе, в какой-то мере говорит о наличии предмета, по отношению к которому данные усилия реальны: только для автора настоящего исследования страшно, если оно не увенчается успехом — для предмета исследования, славянофильской мысли в ее позднем аксаковском изводе, это явно менее чувствительно; однако, если перевод на другой язык окажется возможен, тем самым и на этом уровне будет утверждена аналитическая состоятельность мыслей Аксакова в качестве конкретных тезисов, открытых для продуктивного диалога с другими общественно-философскими представлениями.

Если в качестве метода работы я предлагаю перевод аксаковской мысли на постделезовский язык «современной» континентальной философии, объяснение цели, которая ставится в работе, также не представляет затруднения: нужно выделить ключевое понятие в тексте Аксакова и найти ему аналогию в языке современной континентальной философии, контекстно доказав правомерность этого выбора. Предварительно необходимо решить относиться к текстам Аксакова не просто как к общественно-философскому прожектерству, которое им часто приписывается, а как к внутренне проинтегрированной терминологической системе — пусть и допускающей вольности, но в их рамках строго работающей с понятиями (даже если они могут быть изнутри подорваны — это укладывается в авторский план). Столь строго филологизирующее отношение к текстам теоретически может быть оспорено с позиций противопоставления русского эссеистического разнообразия, иногда приближающегося к беллетристике; но без этого привнесения строгости необходимая нам аналитическая точность не может возникнуть. Если

подобную максиму трудно было бы принять для всего корпуса сочинений Аксакова, то в методических целях допустим ее по крайней мере для ограниченных по объему заметок, которые подвергаются рассмотрению.

Выбор для анализа статей, известных под общим заголовком «о взаимоотношении народа, общества и государства», продиктован прагматикой исследования обширной темы, которой является отношение к земству в славянофильском кружке. Краткость и обзорность выбранных текстов выгодно соседствует с их политической остротой: последняя статья из цикла так и не была опубликована, не говоря о типичных цензурных придирках, которые распространялись как на журнал, где серия описываемых публикаций выходила, так и личные взаимоотношения надзорных властей и их автора к тому моменту. Итожащий характер аксаковского текста, последовательно выражающий взгляды всего интеллектуального направления, и его синтетический характер, через триаду «народ — государство — общество» дающий как политическое, так и социальное описание (в эзотерическом понимании — экзотизированно-биологическое) конститутивных для России динамик, делают этот материал крайне благодатным для сфокусированного изучения, вместе с тем показательного по отношению к более широкому горизонту.

Ключевым понятием Аксакова, через которое я предлагаю прочесть весь текст, является «земство», или даже точнее — земская стихия: она объединяет все компоненты отмеченной в заголовке триады, указывая как на их источник, так и на причину. Более того, возникая в конце 4-й статьи, выработанное понятие земства отводится в сторону, становясь атрибутивным признаком стихии, которая открывается в виде первой реальности. Стихийная природа существования включает в себе внутренний порыв, динамичность, что, в свою очередь, дает возможность определить земство как подвижную структуру, которая в силу своей изменчивости может послужить перспективным объектом для исследования, неоднозначно объединяющим не сразу очевидные элементы и ускользающим от упрощающего взгляда.

ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Под «земством» славянофилы — и в частности Аксаков, суммировавший взгляды своего кружка в поздний период и говоривший от его лица, впрочем, часто творчески конструируя и перерабатывая общий консенсус славянофилов, которого на деле могло и не быть, — понимали не просто операционализированную инфраструктуру местного самоуправления. Эзотерический компонент, который в их размышлениях

приобретала земская интегративная система выборных органов, сравнивался Аксаковым со стихией, а разветвленность структуры управления, как можно заключить из его аргументации, интерпретировалась как всепроникающая структура, которая напоминает делезианское представление об интенсивности — с уточнением ее детерминированности геолого-биологическим фактором, к которому можно свести единство функции политической репрезентации (1) и ее хтонической обусловленности как высшей легитимации (2).

Представление о стихии и интенсивностях, которые объединены в потоки, характерно для делезианской линии современной философии: речь идет об ускользающих, изменчивых структурах, которые могут быть определены только с привлечением некоего художественного элемента уже на уровне терминологического описания, вряд ли способного быть прозрачным, а иногда представляющегося и нарочно запутанным с тем, чтобы не только формулировать, но и намекать, наводить на исследуемый материал, раскрывать его своим примером сосуществования и ассимиляции с ним, а не холодной ограничивающей аналитикой, характерной для этой линии мышления. Но не будем забывать, что при делезианском звучании понятия «стихия» это слово употребляет не только сам Аксаков, но и марксистская исследовательская традиция, в духе которой было подчеркивать разные формы выражения интенсивности, характерные для классового чувства и борьбы (Цимбаев, 1986: 38)⁷.

Обратимость микроуровня и макроуровня анализа, которая выражает предельное требование для делезиански настроенного мышления, не боящегося находить парадоксы и входить в противоречия, требует, отстраненно говоря, двух соответствующих пространств, из которых можно было бы черпать метафоры для взаимного описания. Микроуровень естественных наук — биологический — может в то же время не просто использоваться для глубокого описания отдельных элементов, но и распространяться вширь — на политическую или космическую реальность. Когнитивный — в применении к познавательным практикам — уровень биологизирующего рассмотрения известен по исследованиям Катрин Малабу, которые в микромасштабе продолжают геофилософский проект описания макрогеосистемы нашего мира, восходящий по своей радикальной ангажированности (например, активистской) к точке соединения с другой традиционной моделью предельного разговора

⁷Ср., напр., утверждения Цимбаева о «безбрежной славянской стихии» — о «Семирамиде» Хомякова.

о человеческом мире — политической — с биополитикой Фуко. Ретроспективно этот сплав политической и биологической агентности, демонстрируемый как на уровне индивида (или даже меньше), так и на произвольно более крупных, можно найти у разных авторов: Бахтин, теоретики русского космизма, Гоббс пользовались рамочным объединением телесного и политического, будь то соотносительность народного тела с телом Христа (Бахтин) или искусственность тела государства, параллельная в конечном счете искусственно автоматизированному поведению «живого» человека.

За счет собственного синтеза славянофильства Аксаков, вероятно, тоже может быть поставлен в ряд философов, сопологающих мистико-биологическую обусловленность природы и народа, одного из ее представителей, и вместе с тем самой земли, — объединяющих и политическую легитимацию (что-то вроде суверенитета с по факту ограниченными политическими правами, который на самом деле является наивысшим), и гео-биологическую. Это я и попробую продемонстрировать дальше, сравнивая два понятия: земской стихии у Аксакова и интенсивности. В дальнейшей структуре работы, естественно, будет дано определение земской стихии через примерный очерк герменевтики этого понятия в указанных статьях Аксакова — он долго ходит вокруг, перед тем как напрямую обратиться к нему в конце 4-й статьи. В ходе такого модернизирующего перечитывания я сделаю попытку по ходу дела сформулировать понятие интенсивности через набросок ее структуры и археологии, учитывая популярные/влиятельные контексты, которые увязаны с этим понятием. В завершении я попробую в единой формулировке обобщить механизм перевода славянофильской «земской стихии» в «геоинтенсивность».

(ЗЕМСКАЯ) СТИХИЯ: ГЕРМЕНЕВТИКА ПОНЯТИЯ

Четыре исследуемые нами статьи готовят появление термина, к которому я хотел бы отнести со всей серьезностью, — «земщина» или «земская стихия». Разговор о ней анонсируется в 4-й статье аксаковского цикла, переходящей от обобщений к более отчетливым историческим аналогиям, что в итоге позволяет теперь, анализируя весь корпус целиком, видеть в понятии «земская стихия» по-настоящему концептуальный пункт аксаковского рассуждения. Перечитаем предшествующие этому моменту три статьи в таком ключе.

Первоначально автор исходит из полемики с риторической фигурой «либерала и кавалера» Семена Ивановича (к которому потом для

полноты картины подключается Иван Семенович, столь же ходульный), программная позиция действий которого несет внутреннее противоречие. Этот субъект, установки которого сформированы проектом просвещения и соответствующим ему модернизационно-радикальным идеализмом (Аксаков, 2002: 132), видит задачу управления в том, чтобы первоначально составить точные предписания, а после перейти к их исполнению. Такая позиция критикуется Аксаковым за дефицит подлинности, которой не хватает для того, чтобы покрыть расстояние между предписанным и реально существующим. Описанный либерал, который не просто представляет отдельную группу людей, придерживающуюся таких убеждений, на самом деле является более фундаментальной фигурой, которая интериоризирована логикой самых разных людей, в мышлении каждого из которых сидит такой либерал в миниатюре. Ведь проблема, которую он выражает, — преодоление разрыва между органической практикой развития, которая является для Аксакова первой реальностью, и рестриктивным проектированием будущего, — лежит в основании рефлексии о модернизации и даже глубже, приобретаемая черты противопоставления формы (предписаний) и содержания (органики народного развития). Если допустить продвижение не через оторванные от реальности предписания, а через следующие из нее самой — т. е. сделать теоретическую ставку на народное самосознание, — то проблема проектирования будущего будет снята только на поверхностно-риторическом уровне: на деле народное самосознание просто перенесет этот разрыв на свой уровень, хотя Аксаков скорее отвергает такую возможность, приписывая ему значительный объем аутентики, мыслимой как та самая стихия, на подступах к теоретической формализации которой — или хотя бы простого названия которой — Аксаков находится.

ДИСКУРС О БАЛАНСЕ И ОРГАНИКЕ:

ПО СЛЕДАМ РАЗРЫВА ЛИБЕРАЛА И КАВАЛЕРА

На основании внутреннего рефлексивного разрыва, который управляется интериоризованной каждым (там же)⁸ фигурой «либерала и кавалера», выстраивается антропологический проект Аксакова, который можно применять к другим — возможно, он применял его и к себе лично. Выстраивание человека должно быть терапией этого разрыва:

⁸ «В каждом из нас, более или менее, обитает такой же Иван Семеньч или Семен Иваньч».

осуществление развития в балансе между радикальным желанием переустройства и риском пойти на поводу, превратив этот план в фантазию. Социально-политический дискурс вписывает Аксакова в число теоретиков национализма — обратимся к антропологическому измерению, которое за ним стоит.

Например, относительно юридической реформы 1864 года (Engelstein, 2009: 8) говорится, что она систематизирует статусы бюрократии через создание новых институций, обновление системы должностей и в конечном счете разработку того, что названо *Zemstvo* с разъяснением его роли, осуществляющей *self-local administration*. Эта структура задает определенную зону ответственности (ibid.: 9), создавая своего рода этическое напряжение. Оно напоминает о публичном (ibid.: 73)⁹, групповом (ibid.: 66), почти республиканском единстве, исходя из которого можно выработать наивысшую конституционную систематизацию такого слияния (ibid.: 47, 76), причем эта деятельность при соответствующей респектабельности несет в себе элемент срыва и чуть ли не анархический заряд, получая имя активизма (ibid.: 47), что сразу открывает контекст разовых выплесков интенсивности, производящей инвазии в окружающую среду. Ведь акция может быть художественной и / или террористической (ibid.: 65), а активизм несет в себе внутреннюю силу, которая может вылиться в одно или другое.

Точка схождения политического, в смысле коллективного этоса и в смысле индивидуального формирования, намечается там, где вместе с линией формирования политического национализма, начавшего складываться со времен Французской революции, проводится линия культурного национализма в романтическом движении немецкого романтизма (Rabow-Edling, 2007: 2), который для большей жесткости я бы назвал интроверсирующим иррационализмом. Интроверсия (и последующая ксенофобия (Рингер, Гольдин и Канищева, 2008: 237)¹⁰ — представление, относящееся уже к психологии, — хорошо схватывает суть идеалистического движения, замыкающего объяснения феномена в закрытой системе внутренних рассуждений, будь то поиск синтетических суждений *a priori* (Кант) или персонализация абстрактного абсолюта (*weltgeist*, Гегель). Не случайно романтический национализм славянофилов

⁹Актуализация представления о земстве в гражданской мобилизации 1905 г.

¹⁰Переходя на личности, одним среди немногих удержавшихся от подобной логики ученых Рингер называет Макса Вебера, контрастирующего с парадигматической ксенофобией немецкой академии.

рассматривается в контексте проблемы имитации (Rabow-Edling, 2007: 35–57) — отказа от имитации западного по западному образцу и двусмысленной имитации второго порядка, собственного, аутентичного по западному образцу (*ibid.*: 7)¹¹. Ведь классификация имитативной прагматики славянофилов (*ibid.*: 37) является по-новому названной проблемой мимесиса: не только стилистического, но и психологического («либерал и кавалер»).

Понимая романтический национализм в русле тенденции интроверсирующего иррационализма, экзальтирующего в теоретических — или (в случае Аксакова) публицистических — абстракциях, уместно сопоставить это самоуглубление с динамикой циклической структуры, интеграция которой и становится терапией расщепленного аксаковского субъекта. Более удачным примером, чем гегелевская диалектика, представляются раскрывающие специфику понятия о мифе исследования Мирча Элиаде (Элиаде, Васильева, 2000: 26–27)¹²: от консервативной утопии (Валицкий, 2019: 38) недалеко до консервативной идеологии и, далее, революции. Вечное возвращение аксаковского субъекта к земской стихии, насыщающейся циклическим народным началом (ἀρχή) (Аксаков, 2002: 152)¹³ в качестве метода терапии, должно быть локализовано на определенной территории, сакрально обозначаемой внутри ее границы. Не случайно Карл Хаусхофер сближает это понятие с внутренним чувством (Хаусхофер, Усачев, 2001: 112–118), стержневым и для отграничения собственной идентичности от приказов «либерала и кавалера», сидящего внутри.

Сама необходимость внутренней трансформативной практики, открывающаяся в антропологическом измерении аксаковского субъекта, и вместе с тем принципиальная, декларативная рассогласованность представителей славянофильства даже в главных вопросах, которые при этом малочисленны, но не могут быть названы (Аксаков, 2002: 154), придает славянофильскому направлению черты эзотерики. Им соответствует опора на «гнозис» (Панин, 2019: 15–16, 60–61), т. е. на неочевидное внутреннее посвящение и собственное изменение (терапию

¹¹О подспудно западной ориентации славянофилов писал еще Бердяев, утверждая, что славянофилы — большие западники, чем сами западники (Бердяев, 2007: 229, 245–246).

¹²В этой работе, в частности, действия человека описываются как воспроизведение перводействия, своей частотностью воспроизводящие его *ad infinitum*.

¹³«Вся задача общества есть именно жизнь, движение, сознание основных народных начал».

расщепленного субъекта, о котором пишет Аксаков (Аксаков, 2002: 132–133).

Терапия расщепленного аксаковского субъекта — контакт с живительной земской стихией — по определению должна происходить постоянно, а она сама по себе носит предвечный характер, поиск которого описывается через понятия о примордиальном¹⁴. Хотя, конечно, Аксакова интересуют не столько знание об источнике мудрости (перенниализм в терминологии Седжвика Седжвик (Седжвик, Маршак и Лазарев, 2014: 39), сколько практика контакта с ним. Он, однако, происходит по модели контакта со знанием и высшего обучения, которое не может быть слишком поспешным, но и слишком медленным тоже (Аксаков, 2002: 152).

Приобретая позднемодерные черты, эзотерика позднего романтизма переходит в экспрессионизм. В зависимости от интерпретации аксаковского понятия «стихия» перед нами откроются две его стороны: стихия (elements) может восприниматься как комбинированный набор производных нескольких первоэлементов, лейбнизианская сторона (продолженная Бадью и Мейясу) или, напротив, как проявление единого неделимого потока (ближе Спинозе). Аксаков, противопоставляя системе представительства системе цельного существования общества, как может показаться, ближе ко второй логике. Отрицание последовательной структуры опосредования выглядит бескомпромиссно (там же: 150):

Никакие учреждения, как бы свободны они ни были, никакие представительства, никакие политические сословия, никакие аристократии и демократии не могут заменить общества и своею деятельностью восполнить недостаток деятельности общественной.

В терминах интенсивности о полноценном субъекте-правителе и воине (на материале платоновского корпуса), кульминирующие качества которого, вероятно, являются всеобщим образцом человека вообще, рассуждает Йозеф Лигле (Маякцкий, 2012: 207), член близкого идеям консервативной революции кружка немецкого поэта Штефана Георге, обскуризовавшего традицию французских «проклятых поэтов». Сочетание интенсивности с другими компонентами, собственно, представляет собой объединение первого и второго определений стихии.

¹⁴Обратим внимание, что для Аксакова «сознание основных народных начал» вызывает «прогресс так называемых начал охранительных» (Аксаков, 2002: 152). Кризис утраты охранительных начал в западном мире — общее место традиционалистской критики современности (Генон, Мелентьева, 2008: 34).

Консервативная революция в смысле теоретического концепта тоже протраивается через представления о культурном национализме как долгое эхо французской Революции (Woods, 1996: 1). Эхо российской революции 20-го века через процессы освоения территорий СССР (электрификация, коллективизация, индустриализация) может быть сближено с погружением в земскую стихию расщепленного аксаковского субъекта посредством представления о пересемантизации и символическом присвоении пространства, что в терминах Делеза называется ретерриторизацией. В дальнейшей линии позднего романтизма (Аксаков) — экспрессионизма — консервативной революции наследовала уже послевоенная эзотерика и традиционализм мамлеевского кружка (Мамлеев, Дугин, Джемаль, Головин и др.). Пиша о разнообразных йогических и ближневосточных интерпретациях понятия земли в «Судьбе бытия» (Мамлеев, 2006: 52), Мамлеев в ряде художественных сюжетов совмещает психоделическое ощущение безумия — например выступающего в качестве презумпции романа «После конца» (Мамлеев, 2011: 2) — с испугом по отношению к почве:

А земля? По ней и ступать было страшно. Она путалась, шинела под ногами, как змея. // Недобрая это была земля.

У Мамлеева и Аксакова, вероятно, общий типологический источник — миф об Антее, который терял силы, когда переставал касаться Геи, своей мифологической матери. Но для нашего героя осознание революционного переворота как возможности проблематично: с одной стороны, уничтожение сословий — и, в частности, узурпирующих политическую деятельность групп — он мог бы поприветствовать в силу тотальности, которая высвобождается революцией, дающей возможность действия самому обществу (Аксаков, 2002: 150)¹⁵. Но, с другой стороны, переворот возможен в ситуации иерархии определенного типа, реконфигурация которой может привести к положительному результату, тогда как реконфигурация в принципе чужда онтологической статике общественного существования. Именно поэтому Аксаков оговаривается: «...никакие аристократии и демократии (!) не могут заменить общества» (там же).

Компонент разрыва аксаковского расщепленного субъекта по-своему описывается в различных концепциях онтологического пессимизма (Такер, Иванов, 2017), децентрированной субъектности (Жижек, Щукина,

¹⁵ «Никакие политические сословия... не могут заменить общества».

2014) и основополагающей неполноты¹⁶, дисгармоничности отдельного человека — из работ, выстроенных через интерпретацию канона французского постструктурализма в таком духе, выделяется «Dark Deleuze» Эндрю Кальпа. Есть ли у нас основания, ознакомившись с обобщением господствующих представлений о Делезе как о философе связей и инклюзивности, отменяющем репрессирующую рациональность, и их убедительной конвертацией в примат разрушения и уничтожения¹⁷ (напоминающей советскую критику буржуазной философии Лифшицем), считать Аксакова оптимистом? Мотив внутреннего разрыва, о котором уже говорилось, может дать такой повод в силу своей повсеместной распространенности. С другой стороны, достижимые в рефлексии зоны слияния консервативного и прогрессивного — та самая земская стихия — могут дать повод если не для оптимизма, то для состояния баланса, следующего за *concordantia opositorum* (Аксаков, 2002: 153):

По нашему мнению, консервативно только то, что народно... и только то, что народно (и потому консервативно), — только то и прогрессивно.

Возможно, только на первый взгляд более оптимистическим кажется проектирование субъекта через преодоление его внутреннего разрыва, предлагаемое кругом авторов, принадлежащих к секуляризирующейся религиозной традиции. Один из примеров мистериально-психоделических практик терапии внутреннего разрыва через ощущение земли — то есть то, как проект Аксакова осуществляется сегодня в поэзии, — приводится в 7-м стихотворении цикла квір-лирики Татьяны Инструкции с отсылающим к Мамлееву названием «Судьба бытия». Земля, распавшаяся на архипелаг (ср. Атлантида), может быть соединена через подобие крестного хода, односторонне направленного, как видят его участники, и циклического, с точки зрения внеположенного им технообъекта:

кручина, тропка, острова — ламподофор,
святильник брови оживил и распрямились косы,
висел в чернеющем морозе анафор,
мы прямо шли, а с дрона погляди — в уроборосе
[...] (Инструкция, 2017)

¹⁶Начиная с марксистской критики политики через выявление классовой борьбы и до феминистской критики патриархата, репрессирующего идентичность посредством прескриптивных гендерных моделей.

¹⁷Схема в книжке Э. Кальпа *Dark Deleuze* (Culp, 2016).

Возможны и другие теоретические альтернативы работы с расщепленным субъектом, которого обозначил Аксаков в начале своей первой статьи. Но каждую из них, кажется, можно отнести к расширению этого разрыва и его увеличению до той степени, в которой отсутствие границ субъектности уже не осознается в качестве проблемы — субъект и его внутренний разрыв оказываются столь инклюзивны, что приравниваются по статусу с не-человеческими субъектами и впускают их в сферу своих прав и способностей. Русский философ-космист Циолковский, например, все же различая обладающих мышлением (мозгом) субъектов и не обладающих таковым, на уровне признания уже делает шаг вперед, называя деревья и злаки «растительными членами общества» (Циолковский, 1930: 31). Эта аналитическая операция следует из названной в той статье лейбнизианской интерпретации стихии как суммы комбинируемых элементов. Шаг в сторону тотальности и спинозизма в некоторых случаях делает Эмануэль Кочча, парадигматически приравнивая жизнь растений к субстанциальному выражению формы силлогистической структуры мышления-духа (Cossia, 2016: 23–30), точность которого находит аналог в верности и обреченности не умеющих ходить или летать растений (*ibid.*: 12), за что они и заслуживают описания в качестве «наиболее интенсивной, радикальной и парадигматической формы бытия-в-мире» (*ibid.*: 13); за счет своей древней генеалогии растения напоминают о связи с предками и преемственности в циклах существования того, что Аксаков имел в виду под «земской стихией», а до этого — наметил теорию внутренней циркуляции жизни через циклические процессы дыхания растений, также, по его утверждению, принадлежащих к гео-миру и тем самым выражающим политическое (за счет своей рефлексивной коллективности) и геологическое движение, напоминающее прикосновение к земской стихии у Аксакова (*ibid.*: 18)¹⁸. Последний вопрос затрагивался относительно элементов рационального и иррационального у Плотина в известном очерке Пьера Адо: последовательную череду экстазов, определяющую космологическую реальность, можно прочесть как легитимацию мистических озарений и иррационализма, а можно обратить внимание не на их экстремальное проявление, а на внутреннюю причинно-следственную связь динамики, которая стоит за этим в качестве стереотипа логической формы продвижения, дедукция которой и раскрывается сквозь их череду (Адо, Штофф, 1991: 5–7).

¹⁸Представление о дыхании и пнеуме.

Понятие земства Аксаков противопоставляет и государству, и народному (Аксаков, 2002: 156): первое не устраивает нашего автора из-за импликаций официальности; второе либо тяготеет к расширительной трактовке, за которой теряется суть, либо носит негативно-уничижительные коннотации. Однако выбор объединяющего понятия все же возможен: при том, что оно сохранит всю полноту гражданского, земское может проявиться и через разные атрибуты близости — от частной до защитительной («земская дружина», «земская рать», «земская полиция»); от встающих за суверенностью перспектив командования («земское управление») до перспектив подчинения, возможно, близких автовиктимизации («земская повинность»). Получается, что объединение народного и государственного через интегративный механизм земской стихии, которую я буду называть определенным видом психо-перформативного (само)сознания, объединяет эти элементы в единой сборке, которая не образована однозначно-рестриктивным постановлением (наподобие общественного договора у Гоббса), а удерживает сложность различных элементов, которая отнюдь не результирует внутри однозначно работающей политической структуры, экстенсивно направленной вовне. С другой стороны, внутренняя интенсивность интеграции земской стихии не определена по своей форме и по своему содержанию, которое состоит из отдельных людей — народа, который, однако же, взаимодействует с нечеловеческими биоструктурами и развивается по их принципам, за счет чего и получает легитимацию. Следовательно, земская структура представляет собой сложную систему перераспределения интенсивностей между человеческим и нечеловеческим: формальная организация, легко схватываемая на уровне государственной структуры, была отвергнута; состав ее элементов как однозначно человеческих тоже отрицается Аксаковым в тот момент, когда он отказывается поставить знак простого равенства между народным и земским. Впрочем, все названные элементы земского — гражданские, частной или защитительной концентрации — существуют в ходе постоянного внутреннего обеспечения, нуждаясь в непрекращающейся подпитке. Этапы распределения соответствующих символических ресурсов заслуживают отдельного описания и будут намечены; критическая по отношению к аксаковской концепции точка зрения будет говорить о первичности государства, для установления которого были делегированы отдельные идентичности людей, после чего, уже войдя в тело государства, они стали создавать вторично образуемое народное тело — общественную структуру и определенные этнические

традиции (близко конструктивистской теории появления наций, романтическому национализму). Интереснее альтернатива, которой, вероятно, придерживается Аксаков, раз он позиционирует хтоническую земскую стихию в качестве первоначальной реальности, над которой общество и государство надстраиваются как эпифеномены. Перспективы такой постановки вопроса актуальны по крайней мере потому, что она не базируется на «человеческой исключительности»: коллективизм левой радикальной французской теории после 1968 г., критикующей буржуазный идеализм, парадоксальным образом совпадает с условно «правой» критикой индивидуализма как неподлинного, противоречащего экологической естественности гомеостатического единства с природой. На стороне «правой» критики Аксаков, возможно, оказывается в компании Хайдеггера или Рене Генона, Мирча Элиаде, Карла Хаусхофера и др.; вместе с тем правая критика перекликается с левой (так, как Хайдеггер перекликается с Деррида или миф о вечном возвращении Элиаде — с ритуурнелем или «Различием и повторением» Делеза).

Внутренняя интеграция земства осуществляется не просто с учетом нравственности, которая отвечает представлению об этической полноценности земства или даже о почти бесконечном идеале этического. Нрав (*mos, mors*) — единица нравственности, или (на социологизирующем языке) отдельный габитус, — является еще и интегративной единицей, комбинаторное превращение которой образует сообщество, уподобленное ей уподоблено. Подобная моделировка образует аналогию паттернов разного типа, которые оказывают ассимилирующее влияние и таким образом интегрируют общество. Однако эти паттерны должны быть относительно мелкими и поэтому вызывающими трудность в определении: слишком крупные монолитные структуры, предлагающие программу действий, — такие как «партии» — вызывают у Аксакова недоверие, ведь они рискуют сорваться в то самое рестриктивное проектерство, от которого он предостерегал через плачевный пример внутреннего разрыва, характерный для «либерала и кавалера». Отсюда и высокое значение, которое придается печати: именно она позволяет зафиксировать маленькие паттерны, которые в противном случае не могли бы заявить о себе и не имели бы шанса войти в широкую систему интеграции, тем самым получив потенциально большое значение.

Поиск земской стихии уже на уровне начальной иллюстративной позиции «либерала и кавалера» представляется в виде поиска имманенции — того горизонтального измерения, которое ликвидирует провал между рестрикцией предварительного установления и необходимостью

приводить себя с ней в соответствие. За счет этого можно провести своего рода терапию (шизофренического?) разрыва, авторепрессии внутри личности либерала и кавалера, в который выливается названный провал. Ведь этот субъект, характеризующийся отсутствием собственной власти и строящий рассуждения только при условии, что эту власть ему дадут, и описывающий русский народ через «косность, смирение и раболепство», очень прямолинейно осуществляет свои действия по логике «бросания камней в разрешенном направлении». Такая логика не может быть автономной в силу того, что она привязана к прямолинейно-проективному (с риском экстенсивности, «принять энергичные меры») освоению окружающей действительности, которое подменяет органическое существование в ней. При этом требовании действия либерала заторможены, поскольку они опосредуются двухступенчатой конструкцией: сначала необходимо создать прескриптивные правила, а потом подогнать под них реальность.

Внутренняя интеграция, характерная для стихии, и состояние интенсивности, уживающееся с ее внутренним балансом, который со стороны можно описать как автономию, — свойство, чаще всего характеризующееся положительной оценкой как в политическом, так и в других измерениях. Земская автономия будет структурой подлинной жизни, производящей всего лишь симулятивное «подобие жизни, деятельности и силы», такое как государство (Аксаков, 2002: 133), и носящей характер присущей ему «внешней правды, внешнего действия и внешних отношений» (там же: 134); автономия как политическое понятие следует и из этической автономии земства — в частности выраженной в достоинстве, которое оно несет и которого не хватает (там же: 135). Эта нехватка ощущается Аксаковым как нехватка интенсивности — потенциальной мощности, которая прямо названа силой, то есть наиболее общим и вместе с тем выразительным словом, которому придается конститутивный статус: *недостает*

самодеятельности (т. е. авто-номии, готовности к самостоятельному действию в соответствии с независимыми установками, доверие к которым проверяется и утверждается в действии — А. Б.), недостает силы, силы общественной, той силы, которая есть единственная могучая, нравственная, человеческая сила, достойная человеческого общества, животворящая, всепобеждающая, ведущая народы к совершению предназначенного им подвига в истории человечества (там же).

Стихия оказывается условием и целью появления места в сознании субъекта для (Аксаков выделяет пару (Аксаков, 2002: 133) общественных отношений и явлений духа, которые «не терпят никакой извне налагаемой формулы», что опять-таки напоминает интенсивность.

ДИСКУРС ОБ ИНТЕНСИВНОСТИ И ИММАНЕНЦИИ (МЫ В ЕГО СЕРЕДИНЕ)

Дискурс об интенсивности разрабатывается в континентальной философии через исследование и развитие представлений Делеза и Гваттари. Имманенция, формируя базовое конститутивное пространство для явлений, понятых как концепты¹⁹, может определяться двояко: через минимально существующую среду, необходимую для того, чтобы в ней был задан мир, или же через попытку формирования этой среды в индивидуальном усилии имманентизации, т. е. не через минимум, а через максимум. В соответствии с первым или вторым пониманием имманенции изменяется концептуальное насыщение таких терминов, как спонтанность / произвольность: достижимая через минимум усилий в действии субъекта, она должна быть им осознана как территория этого минимума — а усилия, которые необходимо должны применяться субъектом для конструирования субъектности, все равно будут неизбежно проявлены, просто в других зонах, которые должны быть отграничены от спонтанности рациональным усилием. Интенсивность можно определить как достижение имманенции через усилие, т. е. движение к ней через максимум. Соответственно этой оппозиции выстраиваются следующие противопоставления, которые я выпишу в таблицу. Среди них — альтернатива покоя / действия, статики стихии как набора элементов / динамики стихии как потока, измеримого хронологического времени / решающего момента осуществления активности.

Имманенция (через максимум)	кайрос	экстаз действия	стихия (поток)
Имманенция (через минимум)	хронос	экстаз покоя	стихия (элементы)

¹⁹Подозреваю о возможности расширительной интерпретации плана имманенции: наряду с его минималистичным определением как места хранения концептов уточняется его принципиально безграничная открытость (Делёз и Гваттари, Зенкин, 2009: 43), его экспрессивный характер становления («Это та единственная волна...» — там же). Более того, он определяет абсолютный горизонт человека (там же: 46). Все это заставляет понимать план имманенции в расширительном смысле, разворачивая из него весь мир вообще (что справедливо, поскольку это разворачивание согласуется с определением происходящего в абсолютном горизонте).

Делезовское противопоставление могущества (*puissance*) и власти (*praxis*) тоже можно включить таблицу, интегрировав в нее и другие оппозиции: фундаментальная онтология / перцептивная семиотика; Спиноза / Лейбниц; опыт (Кант) / рецептивность (Делез).

Замечу, что интенсивность, описываемая через понятие силы, называется единственно могучей, т. е. стереотипом динамического максимума, присутствие которого определяет положение народа в целом. Животворное качество интенсивности требует обширного комментария, но в самом общем виде может быть объяснено через свойство проведения границы между живым и мертвым и преодоление этой границы. Такая сила время от времени находила историческое воплощение, хотя, что очевидно, лишь отчасти: этапом становления истории интенсивности, несомненным для Аксакова, будет деятельность Петра I, без которого было бы невозможно не только общество, но и литература, важной для интенсивности по Аксакову, как мы уже обсуждали. Но дальнейшая история интенсивности усложняется тем, что она деперсонализируется: допуская Петра в качестве основоположника, запущенная им деятельность общества, приравниваемая к реальности, диверсифицирует фигуру суверена, свойства которого становятся свойствами общественного пространства.

Построение синтеза, имманентного входящему в него опыту (трансцендентальный эмпиризм), связывается не только с полемикой против Канта, но и с идеей проективного освоения по сартровскому типу (через синтез) (Adkins, 2018: 533). Проективное освоение, осуществляющееся не в аффективном, а в процессуально-динамическом смысле, тоже не обходится без интенсивности, которая обуславливает каузальность процесса (*ibid.*: 534). Трансцендентальное конструируется не через эго, как у Сартра, а через трансцендентальное поле (*ibid.*: 536) — вплоть до того, что этому полю может быть отказано в онтологическом единстве, тогда как его понимание в качестве пространства практик «перцептивной семиотики» может лучше удовлетворить исследовательский интерес (*ibid.*: 540). У Аксакова эта проблема рассматривается через введение понятия «земской стихии».

Абсолютная имманентность, конечно, тоже может строиться через максимум и через минимум — в качестве продукта личного экзальтированного стремления и в качестве пустого схоластического конститутивного пространства рассуждения: отказ определить план имманенции через пространственно-временное измерение и через возможность быть воспринятым (Hein, 2021: 513) следует как из первой, так и из второй логики. Следующую из этого невозможность удержания этически

определенных паттернов действия можно сформулировать в отказе от гуманизма как частного вида антропоцентризма (ср. «лейбницианскую» линию в понимании стихии), который на план имманенции нельзя распространить по определению. В связи с проблемным наложением этического на план имманенции можно сделать оговорку относительно определения плана имманенции в духе «интегральной структуры мышления как такового» (Hein, 2021: 514). Ведь аффекты, перцепты, системы референтов — элементы построения других систем (искусства и науки) — находятся в зависимости от человеческого измерения, которое невозможно в силу существования плана имманенции. Тотальность, которая у Аксакова ретроактивно образуется через *concordantia oppositorum* консервативного и прогрессивного (Аксаков, 2002: 150), уподобляется плану имманенции, если воспринимать это понятие расширительно.

Частным видом потока является звуковой поток (*sonic flux*), отсылающий ко все тому же отраженному в таблице пониманию имманенции через максимум. Напрямую не пиша о звуке, Аксаков, однако, постоянно апеллирует к стихии звучащей речи («говоря», «поговорим...») — подобная установка на устное обсуждение может быть связана с обсуждениями в гостиных и вообще со статусом салонного интеллектуализма в 19-м веке. Поэтому будем помнить о том, что спонтанность устной речи и характерные для нее повторы имеют корреляты в понимании спонтанности вообще, паттерны которой выражаются в звуках человеческого голоса. Последнее открывает дополнительные возможности как минимум для понимания имитативного характера славянофильства, ведь звук может восприниматься как оппозиция мимесису вообще и, соответственно, имитации в принципе (Campbell, 2020: 5); личное общение менее официально, чем письменное, и удерживается от риска бюрократизации (которую Аксаков ненавидит в «либерале и кавалере», сориентированном на письменные, не звучащие приказания). Добавлю, что звуковой поток, в свою очередь, тоже можно интерпретировать как материальный и как нематериальный (*ibid.*) — это осложняет проблему мимесиса. Ведь мимесис имеет оба компонента: с одной стороны, представляясь пересборкой уже существующего из отдельных материальных частей, но, с другой, копируя идеальную сущность, а не сам предмет. Описываются даже условия производства мысли без образа (Beistegui, 2010: 9), сориентированной на интуицию как на доконцептуальный аттрактор (*ibid.*: 8), или, более поэтически, на механизм проектирования субъекта в качестве не являющегося, а становящегося (на классическом примере философа, отношения которого с мудростью описываются через

сентиментальное приближение не дружбы, а любви к правде (Beistegui, 2010: 7–8); на *действующую* причину (genesis, impetus) (ibid.: x).

Это возвращает нас к проблеме сведения природы (материальной) к культуре (идеально-проективной деятельности по освоению природы), которую Аксаков предлагает инверсировать: соприкосновение с земской стихией предлагает отнести к природе как к форме культуры или тотализировать понятие природы в качестве референтного образца и для культуры тоже. В этом смысле естественная земская стихия действительно остается вне полемики: ее изменчивая циклическая природа уничтожает возможность части критики по отношению к себе — как сама природа звука может не дать в силу своей переменчивости шанса работать с ней в русле того, что исследователь называет ортодоксальной культурной теорией (Campbell, 2020: 5). Хотя, ясное дело, ничто не мешает отмахнуться от представлений Аксакова целиком и полностью, тогда как на детализированном уровне критика, конечно, затруднена: слишком уж изложение Аксакова суггестивно.

Афористично намеченные, прописанные в книжке и еще раз проговоренные в интервью темные черты Делеза (выделение ненависти как главного мотива его мысли (Кальп, Арамян и др., 2020: 40), критика продуктивизма (там же: 42) и коннективизма (там же: 43) — т. е. продуктивности работы и готовности к построению социальных связей, которые ризоматическая структура не умножает, но значимость которых она подтачивает) — исходят из представления о пассивном субъекте, ориентацию на которого в философии Делеза усматривает не только Кальп. Эту точку зрения удобно обосновывать через уже звучавшее противопоставление Делеза Канту: если второй сориентирован на поиск описания возможности человеческого опыта, то первый — на поиск описания возможности человеческой рецептивности (Bryant, 2008: 9), поскольку он видит разницу в особенностях схватывания, а не репрезентации (ibid.: 5). Насколько активен субъект у Аксакова? Его активность с какой-то точки зрения не отличима от пассивности, что лишней раз мотивирует наш интерес к рефлексии пассивно-активных состояний у Делеза, ведь субъект Аксакова не входит в партию (Аксаков, 2002: 155) и с позиций вестернизированного анализа политической жизни активным назван быть не может. Напротив, его более широкое и глубокое существование нельзя назвать пассивным, ведь оно удерживает определенное, хотя и смутное направление (там же).

Превращая конституирующее мир *cogito* (или сартровское *ego*) в описание через территориализацию, понятие интенсивности в плане имманенции начинает характеризовать все пространство целиком, распределяясь по нему. В сетку делезианских понятий, оперирующих на нем, желательного добавить «плато» и «номадического субъекта» (Kelso, 2010: 119). При этом выключение божественной сущности из пространства, которое на ней держалось, придает ситуации виртуальный статус (*ibid.*: 121), который необходимо сплести с актуальной реальностью. Чего, если верить полемической позиции Кальпа, Делез не делает — но делает, как считает Томас Келсо (*ibid.*: 126). Виртуальность, возможно в силу этого лишения, распределяет доблесть / добродетель (*virtus*) по всей своей среде, поскольку Бог как суверен ее уже не стягивает на себя. Обратимся к схожему случаю у Аксакова.

На место персонализированного суверена Петра I приходит общество как пространство-носитель суверенитета, которым является интенсивность. Это общество лежит «вне всякого формального закона», «имеет жизнь, и жизнь действительную, оно не фикция». Отсутствие нарративной (фикциональной) природы открывает горизонт природы мифологической, которая воспроизводится в более интенсивной и постоянной интеграции. Это —

не мечта, а реальность, явление положительное; оно наделено страшной (! — А. Б.) силой, существующую вне всякого формального закона (*соответственно, оно ускользает от различных форм контроля и представляет опасность* — А. Б.).

Интегративные действия общества активизируют «все духовные силы народные» (Аксаков, 2002: 136), которые я называю потоками коллективной рефлексии (самосознания). Следом за стартом функционирования общества и коллективной интеграцией в его обеспечение приходит возвращение к «народным началам» (там же: 153), т. е. действие по соотносению себя с интенсивностью, опознаваемой по принципу живого / неживого (там же):

Не потому должен являться человек последователем известного начала, что оно охранительно или прогрессивно, а потому единственно, что признает его за единое истинное и живое.

Чувство живого и необходимость специальной настройки для того, чтобы можно было отстраивать свои действия по принципу принадлежности к живому / неживому, требуют внимания не только к механизму проявления подлинного (подлинно-живого), но и к регулятивному

оживляющему механизму подражания — мимесису. Для того, чтобы перестроить себя по отношению к живому, нужно уметь его воспроизводить. Снова обратимся к языку политической теории: Левиафан Гоббса описывается как искусственное существо, а точнее — продукт миметической способности людей, которая аналогична божественной и которая для своих нужд миметически реплицировала закономерности божественного творения человека *ex nihilo* на искусственное существо, то есть государство, которое было создано²⁰. Но сам человек в определенном смысле оказывается по ту же сторону искусственности: хотя его и создал, по Гоббсу, Бог, а государство создано человеком, границу живого / мертвого на этом основании провести нельзя, ведь человек может быть уподоблен механизму и благодаря мимесису низводится до аналогии с ним. Из этого следует, что мимесис имеет решающие перспективы для того, чтобы его можно было описать как функцию народного самосознания.

Либерал, устраивая «чуть-чуть не целое министерство благотворительности, со всеми бюрократическими порядками!», осуществляет порочный переход от «живой мысли» к тому, что названо «какой-нибудь штат апостолов или миссионеров». Порок возникает как дефект, впрочем, правильного действия: происходит имманентизация трансцендентного, но в неаутентичной форме (аутентика возможна, когда пространством имманентизации становится общество, а существом — земская стихия). Избавиться от «внешней правды, внешнего действия и внешних отношений» нужно, но аутентичным методом: славянофилов не может устраивать «постоянное, искусственное разрешение, налагаемое извне», которое приводит к пассивности и подавлению.

Аксаков пишет об опасности «маскарада» (Аксаков, 2002: 134), которая часто подстерегает людей и которую можно считать ложной реализацией способности миметической репрезентации, что как раз и проявляет либерал, пытаясь создать прескрипцию по отношению к реальности, тем самым ее подчинив. Соответственно, на уровне метафорики он вторгается в область искусства, что не должно нас удивлять: политика часто именуется политическим искусством, и тот же Гоббс

²⁰ «Человеческое искусство (искусство, при помощи которого Бог создал мир и управляет им) является подражанием природе как во многих других отношениях, так и в том, что оно умеет делать искусственное животное». Можно уточнить перевод, но в целом он соответствует Hobbes, 1651. Кроме того, заключившие договор существуют в качестве его субъектов на правах репрезентации, которая произведена через миметическое соотношение живых людей и их образов; частично сводима к телесному функционалу Левиафана.

называет создание Левиафана его произведением. Но произведение искусства стремится к совершенству не в последнюю очередь за счет того, что оно, по Канту, «целесообразно без цели», а это высшей степенью автономной завершенности и поэтому неслучайно употреблено здесь по отношению к аксаковскому материалу, ведь автономия высшего порядка приписывается им земству.

Наряду с проблемой «маскарада» Аксаков формулирует проблему «лотереи», которая тоже может ухудшить положение внутреннего разрыва личности либерала. Эти проблемы хочется назвать своего рода невротами, которые сформированы исходя из профанирования двух конститутивных принципов в концепции Аксакова: здоровая комбинаторика интегративного взаимодействия людей при слиянии в народное тело подменяется лотереей, а здоровая миметическая репрезентация людей в деятельности общенародного рефлексивного организма подменяется фальшью маскарада.

Отдельный вопрос нужно задать относительно вербального выражения интенсивности. С одной стороны, квази-эстетический способ описания максимальной автономии, которая наблюдается у Аксакова при определении земской стихии, в качестве одного из ключевых факторов включает издательскую деятельность. Апология вербальной рефлексии вводится на примере соседей России (Аксаков, 2002: 151):

общества на Западе не было до того времени, как изобретение книгопечатания дало возможность возникнуть деятельности общественного слова.

С другой, животворная сила земской стихии и критерии живого / неживого действуют, кажется, на более глубоком и микроскопическом уровне, чем печатный. К тому же утверждение о том, что сословия не создаются по росчерку пера (там же), отсылающее к письменности как носительнице репрессивной возможности для личности «либерала», складывается уже в инвективу против письма.

В эту же сторону кажется логичным интерпретировать само представление о «деятельности общественного слова», что на самом деле представляет сложную мифологию, утверждающую о существовании общественного логоса, который собирает воедино / концептуализирует общественное пространство и из которого его можно развернуть; при этом общественное слово обладает агентностью (из ближайших аналогий приходит на ум закодированное имя бога в исламе или тетраграмматон). Аксаков указывает на возможное искажение: «деятельность общественного слова» может разворачиваться не в плане общества, а в плане

государства и тем самым получать ложное чтение (огласовку, если продолжать аналогию). Подлинный же минимум общественного логоса конституируется на более глубоком, довербальном уровне: это следует, например, из аксаковской концепции образованности, под которой понимаются не формальные знания, а некая духовная готовность — посвящение или своеобразная концентрация, которая интегрирует человека в (земскую) стихию. Наряду с этим пониманием «деятельности общественного слова», близким к становлению энергией, слово понимается и как феномен телесности, ведь Аксаков, связывая последнюю с коллективной интеграцией сообщества, переходит на опосредующий духовно-физиологический уровень: «...деятельность народного самосознания выражает себя в слове, которое есть плоть сознания, плоть человеческой мысли» (Аксаков, 2002: 143). Вербальный и телесный дискурсы обретают странное на первый взгляд слияние в духовной интенсивности телесного сосуществования и телесной интенсивности духовного, что объединено в стихии земской общины.

Аксаков сознательно избегает традиционно-логического обозначения конститутивного минимума общества: «определить этот уровень и обозначить его пределы нет никакой возможности, да нет в том и необходимости» (там же). Эта непоследовательность и демонстративный отказ от логики сближают славянофильские рассуждения с принципиально незавершенными традициями леворадикальной критики во французской теории. Аргумент, который приводится, с полным правом разделяют обе указанные группы теоретиков: не существует метапозиции, исходя из которой можно было бы потребовать определения земской стихии. Та часть мышления, которая описывается как авторепрессивная прескрипция «либерала и кавалера», не формирует эту метапозицию, потому что она не несет подлинного основания; его другая часть, воспринимающая органическую реальность, которую либерал стремится подавить, относится к той самой (земской) стихии и поэтому не дает возможности для отстранения.

Для более точного понимания приведу короткую таблицу параллелей между понятиями, описывающими процессы существования народа с внешней стороны, и тем, как на них можно посмотреть с точки зрения земской стихии, дав своеобразное эзотерическое описание в ее терминах:

Орудие	v. s.	сила
Слово	v. s.	интенсивность
Политика, государство	v. s.	народ
Грамота	v. s.	деятельность личной мысли (деятельность общественного слова, мысль как поток)

Определение силы, которое я уже комментировал относительно аксаковского контекста (Аксаков, 2002: 142), противопоставляется тому, что на инструментально-поверхностном уровне инструментализируется как орудие, направленное на достижение конкретной цели. Такая оппозиция ожидаемо встречается у многих авторов, сравнивающих между собой глубинный уровень (хтонический, стихийный) и тот, который очевиден для стороннего наблюдателя. Сила же, более общее и сложноопределимое понятие, подчеркивает наряду с возможностью применения ее потенциальность, включающую в себя чувство себя в качестве одного из представителей народа, т. е. сознание, от которого не оторвано действие. Подбирая латинские аналогии, я определил бы орудие как возможное действие (*actus potens*), а силу — как действующую возможность (*potentia agens*), удерживая большую основательность последней.

Но ведь и сам народ определяется как *potentia* — отправная точка, обуславливающая окружающую реальность («из», «ради», «вне» как различные способы обусловленности (там же: 137), ведь именно в потенциальной возможности — скорее, чем в реализации, — достижимы цельность и единство, которые свойственны народу, удерживающему единство физического и духовного и определяемому как

все население известной страны, представляющее цельность нравственную и физическую, единство происхождения и предания (там же).

Potentia узнается только в коллективной сущности, образованной стихийно-животным перераспределением «отдельных единиц». Язык, созданный так, образуется в состоянии безумия, которое постоянно приуще народу в целом (ведь вырабатывается он постоянно и совершается как «бессознательное творчество народного разума и воли»). Существовая в предельном статусе взаимной интеграции, народ, модернизируя, управляет коллективной собственностью на продукты своего креативного порождения, которое существует исключительно в пространстве (искаженного?) восприятия, возможного только в квази-экстатическом статусе народной интеграции («как народное творчество принадлежит всему народу, а не отдельным лицам, так всему же народу принадлежит пока и сознание этого народа»).

Слово, существующее применительно к описанию явлений печати, уже тем самым подчеркнуто представляется как операционализируемое ей («печать есть единственная арена...» (Аксаков, 2002: 145), интегрируемая в ее производство единица (*langue*, интегрированный в *parole*). Допечатные проявления интенсивности (там же: 145–146, 148–149), внимание которым уделяет Аксаков, составляют животворную силу, которая в конечном счете выступает в роли производной общественной интеграции (там же: 146)²¹. Ее «живительность», думаю, проще всего концептуализировать как интенсивность, ведь живительная сила проявляется, как я говорил выше, и на довербальном уровне, который в соответствии с аргументацией заметок не способен заменить «никакие в мире либеральные учреждения», «никакие консервативные охраны» и «никакие законы».

Противопоставление политики и государства накладывает официальную сетку понятий на плохо осознаваемую ими первооснову, тем самым девальвируя ее и снижая собственную способность к действию. Деятельность личной / общественной мысли, противопоставляясь грамоте как динамика — статике, выражает план (земской) стихии тем, что она не может быть равна самой себе (там же: 144):

общество ни в какой данный момент не может назваться полным выражением народного самосознания. Оно есть деятельность народного самосознания, оно есть самосознание, которое, постоянно возрастая и усиливаясь, приближает народ к его конечной цели, к самосознанию.

Будучи нестабильной структурой, общество кажется возможным определить как состоящее из потоков между народным самосознанием и государством, что Аксаков выражает в восходящей к Шеллингу и немецкому романтизму метафоре коры и соков дерева. Представление о потоках намечено в тексте, например, когда общество определяется как «сам народ в его поступательном движении» (там же: 139) — принцип такого движения напоминает испускаемый поток. В одном из определений общества подчеркивается похожее движение, совершающее путь абстрагирования: оно обозначено как «деятельность людей, которые вышли из народа, но не состоят уже под знаком непосредственного быта», в чем можно увидеть дематериализацию интенсивности людей. У этого

²¹ «Никакие законы не имеют прочности и живительного действия без помощи общественного сознания».

движения есть единственная цель, по своей абстрактности вновь заставляющая вспомнить о сфере эстетического, опять-таки примененной в отношении к политике: «расширение умственного взора» (Аксаков, 2002: 146). Обращение к настолько возвышенной метафорике становится возможным благодаря чисто терминологическому отделению общественной сферы от политической (там же) (тогда как на содержательном уровне переключек, мягко говоря, немало, как было показано), что лишний раз подчеркивает отсутствие прямолинейного движения: общество не столько прогрессирует, сколько пребывает (там же: 152), впрочем, как и само конденсированное направление (!) мысли, к которому принадлежит Аксаков, — славянофильство. Оно, в свою очередь, тоже определено через рефлексивные практики (направление), а не через конкретную программу.

Однако в статьях предлагается и аналог земской стихии или по крайней мере структура, которая ее в высшей степени напоминает. Аксаков (там же: 154–156) приводит анекдот, из которого следует, что славянофилы не представляют собой партию и не могут быть измерены базовыми количественными характеристиками; если их «три, четыре, пять человек» (там же: 154), то они представляют собой авангардную группу, которая выделяется по своему радикализму (здесь факт, что они «да и то не во всем согласны» значит больше, чем полное согласие: радикальные микрогруппировки объединяются не на основании деклараций, а через общую интенсивность). Такая группа в силу своей конденсированности становится референтна всему полю политического (выдвигая себя как вариант общественного), и ее возможности для диалога максимальны. В то же время если славянофильство определять как *направление* (вектор), что и делает Аксаков (там же: 155), оно становится свойством мышления — не ложным, отягощенным шизофреническим парадоксом мышлением «либерала и кавалера», а подлинным. Тем мышлением, которое автоматически присутствует во всех людях, которое всех победило или всем проиграло, что одно и то же, т. к. победу / поражение осуществляет субъект, находящийся на другом уровне политической борьбы (а славянофилы уходят в такой микромир, где понятия победы / поражения теряют применимость)²². Этот уровень

²²В ироническом виде эта стратегия описывается Приговым в цикле «Образ Рейгана в Советской литературе»: «Не хочет Рейган нас кормить / Ну что же, сам и просчитается / Ведь это там у них считается, / Что надо кушать, чтобы жить. // А нам не нужен хлеб его / Мы будем жить своей идеею / Он вдруг спохватится: А где они? — / А мы

микромира близок уровню массы, но не в том смысле, как ее понимает Аксаков (а деятельной, субстанциональной массы). «Не посредством партий и их столкновений совершается деятельность народного самосознания» (Аксаков, 2002: 155) — важен вектор.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ СТИХИИ

В ходе чтения Аксакова интуитивно прослеживается представление о хтонической интенсивности, черпающей свою энергию из земли. Соответствующие теоретические положения видны как у современных представителей экологической философии, так и у их предшественников: в первую очередь к этому отсылает ризома Делёза и Гваттари; отчасти миф о земле имеет космологические коннотации (Вернадский), отчасти — правоконсервативные, протофашистские и фашистские (вплоть до «Мифа XX века» Розенберга). Оторванность от земли, таким образом, представляется идеальным критическим аргументом, изобличающим неполноценность и рассогласованность прагматической структуры общественного развития, для радикальных инвектив во всей их возможной широте. Если и возможна дискуссия об интенсивности, понимаемой как результат диалектического снятия противоречий во всеобщем политическом установлении (Гоббс) с присущей ему однозначностью, столь же возможно противоположное понимание интенсивности как результата нагнетенных, но не снятых противоречий. Но и подобное сохранение диалектической сложности множества, тем самым удерживающего неснимаемое многообразие, и гоббсианская модель в любом случае существуют в рамках обозначенной тематизации.

(Земская) стихия допущена Аксаковым как структура, опосредующая разрыв «либерала и кавалера», который потенциально может быть найден в каждом из нас, — разрыв внутренней репрессии, предпосылающей естественной органике жизни предварительное предписание, в которое она с большим ущербом загоняется. Ликвидировать трансценденцию можно через тенденцию имманентизации — собственно, именно ей и следует стихия. Имманентизация трансцендентного, провоцируя новое описание трансцендентного как имманентного и, *mutatis mutandis*, имманентного в трансцендентном качестве, по отношению к религии (а эта проблематика совсем не чужда славянофилам) рискует вылиться

уж в сердце у него.» Причем комическое здесь поддерживается как раз за счет того, что романтическая позиция «а мы уж в сердце у него» никогда не может быть лишена внутренних оснований.

в секуляризацию религиозного и, наоборот, сакрализацию светского. Подобную инверсию можно наблюдать в романтизме: квази-религиозное, высокое мифологическое измерение из мира сакрального канона перемещается в повседневность, насыщенную представителями *volk* — народа, в котором Аксаков и мыслит источник сакрального (очистительного, интенсивного, энергетического). Институционально-иерархическое государство, встроенное в официальную систему церкви, интересуется его заметно меньше. Интенсивность, с другой стороны, как было показано, — и даже мысль — приобретают телесно-физиологический оттенок, что я отношу к противонаправленной, но гармонично сосуществующей секулярной тенденции.

Через обратимость физического и духовного в статьях произведено материалистическое включение в романтический национализм, реализована его физиологическая — и, стало быть, материалистическая — модернизация. Из-за подобного включения я вижу возможность определить место Аксакова на границе романтического и современного национализма: он еще содержит идеалистическую риторику, оперируя понятием «стихия», но эта риторика дополняется материалистическим компонентом — «земством». Впрочем, оба понятия в зависимости от контекста могут дрейфовать между материализмом и идеализмом. В этом же ключе я решаю проблему массы *v. s.* народа, с которой сталкивается Аксаков: народ в качестве сакрализуемой структуры не может быть бессознательно-неорганическим образованием, ведь в противном случае его внутренние интегративные возможности не имели бы средств к реализации. Но если допустить мыслящую, духовную массу, которая воспроизводит себя и обладает аналогом сознания, организованного горизонтально и сводящегося к ее способности внутреннего поддержания, то в ее сторону стремится текст, когда описывает «земскую стихию» через субстанциальные свойства независимо меняющейся материи. Эманлирующие потоки, заключенные внутри, по-своему воспроизводят отношение триады «народ — государство — общество», аналогичной триадам, получившим религиозно-догматическое описание (главный религиозный образ — общение ипостасей Троицы). Именно поэтому я старался выдвинуть на первый план внутренние структуры взаимобратимости (потоки, эманации), вынеся за скобки их секулярный или сакральный подтекст и поставив акцент на определяющий динамизм отношения, а не на его атрибутивное: вот почему, говоря о «земской стихии», я беру первое слово в скобки.

ЛИТЕРАТУРА

- Адо П.* Плотин, или простота взгляда / пер. с фр. Е. Штоффа. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
- Аксаков И. С.* О взаимном отношении народа, общества и государства // Отчего так нелегко живется в России / под ред. В. Н. Грекова. — М. : РОССПЭН, 2002. — С. 132–156.
- Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Алексей Степанович Хомяков. — М. : АСТ, 2007.
- Генон Р.* Кризис современного мира / пер. с фр. Н. В. Мелентьевой. — М. : Эксмо, 2008.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. — М. : Академический проект, 2009.
- Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. С. Щукиной. — М. : Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС, 2014.
- Инструкция Т.* Из Судьбы Бытия-7 / Facebook. — 2017. — URL: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1331629180570845&id=100011713276384 (дата обр. 6 июля 2021).
- Кальп Э.* «Мы можем ненавидеть этот мир с любовью». Интервью с Эндрю Кальпом / пер. с англ. А. В. Арамяна, Д. С. Шалагинова, А. Егоровой // Логос. — 2020. — № 5. — С. 37–56.
- Мамлеев Ю.* Судьба бытия : за пределами индуизма и буддизма. — М. : Энеагон, 2006.
- Мамлеев Ю.* После конца. — М. : Эксмо, 2011.
- Маяковский М.* Спор о Платоне : круг Штефана Георге и немецкий университет. — М. : ИД ВШЭ, 2012.
- Панин С.* Философия эзотеризма : эзотеризм как предмет исторической и философской рефлексии. — М. : НЛЮ, 2019.
- Рингер Ф.* Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии, 1890–1933 / под ред. А. Дмитриева, Д. Александрова ; пер. с англ. П. Гольдина, Е. Канищевой. — М. : НЛЮ, 2008.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В. И. Колядко. — М. : Республика, 2000.
- Седжвик М.* Наперекор современному миру : традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века / пер. с англ. М. Маршака, А. Лазарева. — М. : Новое литературное обозрение, 2014.
- Такер Ю.* В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. — Пермь : Гиле Пресс, 2017.
- Тесля А. А.* «Последний из „отцов“»: биография Ивана Аксакова. — СПб. : Владимир Даль, 2015.
- Тесля А. А.* Концепция славянофильства Анджея Валицкого в историографическом кругу // В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы

- русского славянофильства / А. В. Валицкий. — М. : Новое литературное обозрение, 2019. — С. 677–693.
- Хаусхофер К.* Границы в их географическом и политическом значении / пер. с нем. И. Г. Усачева. — М. : Мысль, 2001.
- Цимбаев Н. И.* Славянофильство. Из истории русской общественной мысли XIX века. — М. : Издательство Московского университета, 1986.
- Эллиаде М.* Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / пер. с фр. А. А. Васильевой. — М. : Ладомир, 2000.
- Adkins B.* To Have Done with the Transcendental : Deleuze, Immanence, Intensity // *The Journal of Speculative Philosophy*. — 2018. — Vol. 32, no. 3. — P. 533–543.
- Beistegui M. de.* Immanence—Deleuze and Philosophy. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2010.
- Bryant L. R.* Difference and givenness. Deleuze’s Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence. — Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2008.
- Campbell I.* Sound’s Matter : “Deleuzian Sound Studies” and the Problems of Sonic Materialism // *Contemporary Music Review*. — 2020. — Vol. 39, no. 5. — P. 1–28.
- Coccia E.* La vie des plantes : une métaphysique du mélange. — Paris : Éditions Payot & Rivages, 2016.
- Culp A.* Dark Deleuze. — Minneapolis : University of Minnesota Press, 2016.
- Engelstein L.* Slavophile Empire : Imperial Russia’s Illiberal Path. — Ithaca, London : Cornell University Press, 2009.
- Hein S.* Deleuze and Absolute Immanence : Achieving Fully Immanent Inquiry // *Qualitative Inquiry*. — 2021. — Vol. 27, no. 5. — P. 512–521.
- Hobbes T.* Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil / *The Project Gutenberg*. — 1651. — URL: https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm%5C#link2H_4_0001 (visited on Aug. 27, 2021).
- Kelso T.* The Intense Space(s) of Gilles Deleuze // *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy* / ed. by P. Gaffney. — Minneapolis, London : University of Minnesota Press, 2010. — P. 119–130.
- Rabow-Edling S.* Slavophile Thought and the Politics of Cultural. — New York : State University of New York Press, 2007.
- Woods R.* The Conservative Revolution in the Weimar Republic. — London : University of Nottingham, 1996.

Borovikov, A. N. 2021. "Zemskaya stikhiya kak (geo)intensivnost' v pozdnem slavyanofil'stve [Materialist Modernization of Russian Romantic Nationalism]: materialisticheskaya modernizatsiya russkogo romanticheskogo natsionalizma" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 217–251.

ANTON BOROVIKOV

PHD STUDENT

INSTITUTE FOR SOCIAL SCIENCES, RANEPА (MOSCOW, RUSSIA)

"STASIS" CENTER FOR PRACTICAL PHILOSOPHY

EUROPEAN UNIVERSITY AT ST. PETERSBURG (RUSSIA); ORCID: 0000-0003-4691-461X

MATERIALIST MODERNIZATION OF RUSSIAN ROMANTIC NATIONALISM

Submitted: July 08, 2021. Reviewed: Aug. 10, 2021. Accepted: Aug. 13, 2021.

Abstract: This paper represents a conceptual reading of relatively late thought in the so-called "first Russian nationalism". Our context is engaged by the moment when the pre-modern assembly of romantic nationalism enters the modern order of post-reform Russia. It is also operationalized through interest in practical nation-building programs revealed. Within these hermeneutically problematic texts, a movement from romantic nationalism to modernism is indicated. The materialistic component that forms the internal conditionality of the nationalism in the Slavophile environment passes through the manifestation of the materialistic dimension in the ratio, composed by 3 elements: people, society and the state. The problemativeness of our materials includes at least: (a) a complex reworking of Slavophilism, which is carried out by Ivan Aksakov, (b) his own judgments, implicitly woven into the text, (c) orientation to censorship editing and "Aesopian language". Through the concept of "elements", lying on the border of Romanticism and modernity, Aksakov opens the possibility to re-describe the relations inside modern nation-building components in terms critical to modernity, close to the formulations of modern continental philosophy (in particular, J. Deleuze and followers). The relations between the people, the state and the society with the "zemstvo element" (Aksakov) imperceptibly coordinate the sovereign, the aesthetic community and the intensities, circulating between them.

Keywords: *zemskaya stikhiya*, Intensity, Deleuze, Ivan Aksakov, Slavophiles, Plan of Immanence.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-217-251.

REFERENCES

- Adkins, B. 2018. "To Have Done with the Transcendental: Deleuze, Immanence, Intensity." *The Journal of Speculative Philosophy* 32 (3): 533–543.
- Aksakov, I. S. 2002. "O vzaimnom otnoshenii naroda, obshchestva i gosudarstva [On the Mutual Attitude of the People, Society and the State]" [in Russian]. In *Otchego tak nelegko zhitel'sya v Rossii [Why is Life so Difficult in Russia]*, ed. by V. N. Grekov, 132–156. Moskva [Moscow]: ROSSP-EN.
- Beistegui, M. de. 2010. *Immanence — Deleuze and Philosophy*. Moskva [Moscow]: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.

- Berdyayev, N. A. 2007. *Konstantin Leont'yev. Ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli. Aleksey Stepanovich Khomyakov [Konstantin Leontiev. An Essay from the History of Russian Religious thought. Alexey Khomyakov]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: AST.
- Bryant, L. R. 2008. *Différance and givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Campbell, I. 2020. "Sound's Matter: 'Deleuzian Sound Studies' and the Problems of Sonic Materialism." *Contemporary Music Review* 39 (5): 1–28.
- Coccia, E. 2016. *La vie des plantes: une métaphysique du mélange* [in French]. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Culp, A. 2016. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2020. "'My mozhem nenavidet' etot mir s lyubov'yu'. Interv'yu s Endryu Kal'pom ['We can Hate this World With Love'. Interview with Andrew Kalp]" [in Russian], trans. from the English by A. V. Aramyan, D. S. Shalaginov, and A. Yegorova. *Logos [Logos]*, no. 5: 37–56.
- Deléz, Zh., and F. Gvattari [Deleuze, G., and F. Guattari]. 2009. *Chto takoye filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie?]* [in Russian]. Trans. from the French by S. N. Zenkin. Moskva [Moscow]: Akademicheskii proyekt.
- Eliade, M. 2000. *Mif o vechnom vozvrashchenii (arkhetipy i povtoreniye) [Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Vasil'yeva. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- Engelstein, L. 2009. *Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal Path*. Ithaca, London: Sornell University Press.
- Fritz, R. 2008. *Zakat nemetskikh mandarinov. Akademicheskoye soobshchestvo v Germanii, 1890–1933 [The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890–1933]* [in Russian]. Ed. by A. Dmitriyev and D. Aleksandrov. Trans. from the English by P. Gol'din and Ye. Kanishcheva. Moskva [Moscow]: NLO.
- Guénon, R. 2008. *Krizis sovremennogo mira [La Crise du monde moderne]* [in Russian]. Trans. from the French by N. V. Melent'yeva. Moskva [Moscow]: Eksmo.
- Hadot, P. 1991. *Plotin, ili prostota vzglyada [Plotin ou La simplicité du regard]* [in Russian]. Trans. from the French by Ye. Shtoff. Moskva [Moscow]: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.
- Haushofer, K. 2001. *Granitsy v ikh geograficheskom i politicheskom znachenii [Grenzen in ihrer geographischen und politischen Bedeutung]* [in Russian]. Trans. from the German by I. G. Usachev. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Hein, S. 2021. "Deleuze and Absolute Immanence: Achieving Fully Immanent Inquiry." *Qualitative Inquiry* 27 (5): 512–521.
- Hobbes, T. 1651. "Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil." The Project Gutenberg. Accessed Aug. 27, 2021. https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm#link2H_4_0001.
- Instruktsiya, T. 2017. "Iz Sud'by Bytiya-7 [From the Fate of Being-7]" [in Russian]. Facebook. Accessed July 6, 2021. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=13316291805-70845&id-
- Kelso, T. 2010. "The Intense Space(s) of Gilles Deleuze." In *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*, ed. by P. Gaffney, 119–130. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Mamleyev, Yu. 2006. *Sud'ba bytiya [The Fate of Being]: za predelami induizma i buddizma [Beyond Hinduism and Buddhism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Enneagon.
- . 2011. *Posle kontsa [After the End]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Eksmo.

- Mayaktskiy, M. 2012. *Spor o Platone [The Plato Controversy]: krug Shtefana George i nemetskiy universitet [The Stefan George Circle and the German University]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ID VSh-E.
- Panin, S. 2019. *Filosofiya ezoterizma [The Philosophy of Esotericism]: ezoterizm kak predmet istoricheskoy i filosofskoy refleksii [Esotericism as a Subject of Historical and Philosophical Reflection]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: NLO.
- Rabow-Edling, S. 2007. *Slavophile Thought and the Politics of Cultural*. New York: State University of New York Press.
- Sartre, J.-P. 2000. *Bytiye i nichto [L'Être et le néant]: opyt fenomenologicheskoy ontologii [Essai d'ontologie phénoménologique]* [in Russian]. Trans. from the French by V. I. Kolyadko. Moskva [Moscow]: Respublika.
- Sedgwick, M. 2014. *Naperekor sovremennomu miru [Against the Modern World]: traditsionalizm i taynaya intellektual'naya istoriya KHKH veka [Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Cent.]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Marshak and A. Lazarev. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Teslya, A. A. 2015. "Posledniy iz 'ottsov'": *biografiya Ivana Aksakova [The Last of the "Fathers": Ivan Aksakov's Biography]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Vladimir Dal'.
- . 2019. "Kontseptsiya slavyanofil'stva Andzheya Valitskogo v istoriograficheskom krugu [The Concept of Slavophilism by Andrzej Walicki in the Historiographical Circle]" [in Russian]. In *V krugu konservativnoy utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva [In the Circle of a Conservative Utopia. Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism]*, by A. V. Valitskiy, 677–693. M.: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Thacker, E. 2017. *V pyli etoy planety [In the Dust of This Planet]* [in Russian]. Trans. from the English by A. Ivanov. Perm': Gile Press.
- Tsimbayev, N. I. 1986. *Slavyanofil'stvo. Iz istorii russkoy obshchestvennoy mysli XIX veka [Slavophilism. From the History of Russian Social Thought of the Nineteenth Century]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Woods, R. 1996. *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. London: University of Nottingham.
- Žižek, S. 2014. *Shchekotlivyy sub'yekt: ot-sut-stvuyushchiy tseentr politicheskoy ontologii [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology]* [in Russian]. Trans. from the English by S. Shchukina. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy dom "Delo" RANKhiGS.

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

Скиннер Д., Валсинер Я., Холланд Д. Различая диалогическое Я : теоретическое и методологическое рассмотрение нарратива непальского подростка / пер. с англ. и вступ. ст. Д. Э. Гаспарян // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 255–283.

Диалог и нарратив: бахтиноведение сквозь призму эмпирических наук*

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-255-283.

Вниманию отечественных читателей предлагается перевод статьи Дебры Скиннер, Яана Валсинера и Дороти Холланд «Различая диалогическое Я: Теоретическое и методологическое рассмотрение нарратива непальского подростка», вышедшей в свет на английском языке в 2001 году.

Дебра Скиннер — известная американская исследовательница, специализирующаяся в культурной и медицинской антропологии. В своих исследованиях она концентрируется на проблеме детского развития, а также на вопросе о том, как в социальном мире происходит процесс производства, усваивания и приобретения знания. В целом ее исследования можно охарактеризовать как находящиеся на стыке между антропологией, психологией взросления и социологией. Это позволяет ей использовать как многообразие количественных методов, так и традиционные дескриптивные и спекулятивные методы философии и антропологии. Как именно она это делает, будет уже отчетливо видно из самой статьи. Немаловажным для понимания предлагаемой статьи аспектом биографии Скиннер является то, что она проводила полевые исследования не только в США, но и в Непале: основной эмпирический материал статьи и был, по-видимому, собран в ходе этой работы.

Яан Валсинер — известный американский исследователь эстонского происхождения. В настоящий момент он профессор Алборгского университета в Дании. Приобрел известность в качестве исследователя в области психологии взросления и культурной психологии. Особое внимание Валсинер уделяет вопросу о том, как человеческие существа используют знаки и символы для регулирования своих ментальных функций. Профессор Валсинер — главный редактор таких крупных

*Перевод: Диана Гаспарян, к. филос. н., доцент (НИУ ВШЭ, Москва). Перевод выполнен при поддержке гранта РНФ «Отечественная философия XIX–XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог», 2019–2021, № 19–18–00100.

научных изданий, как *Culture & Psychology* и *Integrative Psychological and Behavioral Science*.

Дороти Холланд работает в департаменте антропологии Университета Северной Каролины. Она занимается исследованиями в области этнографии, культурных движений и специализируется на вопросах идентичности, активизма и социальных движений. Принимала участие во многих антропологических полевых исследованиях, в том числе и в исследованиях в Непале.

Приведенные исследовательницы и исследователь посвятили предлагаемую для прочтения статью описанию и интерпретации интервью, которое было взято у непальского подростка. Но для интерпретации они прибегают не к стандартному инструментарию полевой и эмпирической антропологии, а к учению Бахтина о диалогизме речи. Здесь требуется небольшое пояснение.

В отечественной исследовательской литературе имя Бахтина прочно (и справедливо) ассоциируется с литературоведением. Действительно, в своих работах Бахтин не выходил далеко за пределы исследований литературы и использовал в качестве эмпирического материала для своей работы именно литературные тексты. Однако не во всем мире у Бахтина такой образ. Бахтинские тексты, появившись на «Западе» на английском языке (а потом и на других), были восприняты в русле структуралистской и постструктуралистской литературной теории и философии. Это поспособствовало тому, что идеи Бахтина достаточно быстро покинули лоно литературоведения и достаточно успешно интегрировались сначала в философию, а потом в прочие гуманитарные и социо-гуманитарные науки. В том числе и в антропологию. Причем не только в философское «отделение» антропологии, но и в более прикладные исследования.

Если говорить непосредственно о западной традиции освоения наследия М. Бахтина, любопытным фактом является то, его идеи получили наибольшее развитие в психологии и социологии. Сегодня поиск статей с использованием категориального аппарата М. Бахтина или исследований, напрямую связанных с его наследием, в значительном объеме находится в тематических разделах «Social Studies»: в рубриках по психологии личности, социологии отношений, культурной психологии, кросс-культурным и этнокультурным исследованиям и пр. При этом формирование корпуса идей Бахтина в англоязычной исследовательской среде произошло не столько благодаря комплексному рассмотрению его теории, сколько за счет выборочной интерпретации и адаптации

его наработок для подведения теорий к полевым исследованиям в области скорее социальных наук («Social Studies»), нежели гуманитарных («Arts and Humanities»). Одной из характерных особенностей западного бахтиноведения выступает прикладной запрос на концептуальное наследие мыслителя, а также то, что авторы, опирающиеся на каркас бахтинских концептов, шли от своего собственного по большей части практико- и проблемно-ориентированного интереса. Таким образом, идеи и подходы М. Бахтина оказались емкими и продуктивными для исследований, использующих в том числе эмпирический материал и количественные данные.

Важное место Бахтин занял в исследованиях идентичности. Богатый и разнообразный теоретический аппарат, который он разработал, позволяет анализировать генезис и динамику изменения и развития Я и идентичности. Бахтин дает возможность анализировать, как формируется субъективность, как она взаимодействует с окружающим миром и различными дискурсами. Диалогичность при таком анализе помещается в основание большинства социальных практик. С одной стороны, тем, что делает их возможными, с другой тем, что позволяет индивидам обрести свою субъективность и идентичность.

Подход Валсинера и его коллег, разветвленный и в значительной степени междисциплинарный, использует бахтинское видение формирования идентичности и агентности внутри культуральной активности. Ключевыми понятиями его теории являются *диалоговость* и *сконфигурированные миры*, которые исходят из антропологических исследований Бахтина. Согласно Валсинеру, сконфигурированные миры создаются посредством социальных практик и их участников, каждый из которых выполняет свойственный ему набор действий. Социокультурная идентичность конфигурируется одновременно с конфигурированием мира, для чего необходим диалог и диалоговое взаимодействие с прочими участниками. Следовательно, каждая идентичность несет в себе отголосок и «взвесь» того сконфигурированного мира и его обитателей, с которыми она взаимодействовала в процессе формирования, и именно синтез этих отголосков и впечатков образует рисунок экстернализации и репрезентации от имени определенного мира.

Предлагаемая для ознакомления статья является удачной иллюстрацией обозначенного процесса. В ней указывается, что, несмотря на специфику материала, который анализирует Бахтин, его на самом деле интересовал «живущий язык, речь, которой говорят действительные

люди в разных ситуациях, обращаясь к слушателям, как непосредственным, так и удаленным». Оказалось, что открытия, сделанные Бахтиным в отношении маленького круга текстов, могут быть экстраполированы на человеческую речь вообще, поскольку последняя рассматривается как социальный феномен. В статье не обсуждается валидность такой экстраполяции, но, по-видимому, сама возможность успешно применить ее для описания конкретных случаев делает ее продуктивной эмпирической гипотезой. Кроме того, кратко описанная выше история рецепции Бахтина только подталкивает к такого рода использованию этой теоретической базы.

Как уже указывалось выше, для интерпретации речи непальского подростка используется учение Бахтина о диалогизме речи. Бахтин полагал, что живой язык неоднороден и составляет собой переплетение множества различных социальных языков или социолектов, как они называются в статье. Эти социолекты существуют одновременно, переплетаются, встраиваются в речь различных агентов и агенток в социальной коммуникации. Напомню, Бахтин в основном изучал их на материале Рабле, Достоевского или Кьеркогора, но современные последовательницы и последователи Бахтина пошли дальше и начали применять этот подход за пределами художественной литературы. Помимо социолектов Бахтин также выделял так называемые речевые жанры, которые отличаются от социолектов тем, что последние скорее прочно ассоциируются с определенными социальными группами, в то время как первые просто являются видами высказываний в различных ситуациях. К речевым жанрам относятся жанры художественной и научной литературы, виды повседневной речи (деловая, интимная и т. д.), песни и проч. Две эти категории нужны Бахтину для того, чтобы прояснить процесс производства высказывания некоторым конкретным индивидом, который, соответственно, должен выбирать как жанр(ы), так и социолект(ы), чтобы произвести свое новое высказывание.

Вооружившись кратко описанным выше теоретическим аппаратом, исследовательницы и исследователь применили его для описания речевого разнообразия сельского общества Непала с кастовым составом. В такого вида обществе, кажется, можно ожидать причудливое переплетение различных социолектов на фоне жанрового разнообразия. Иными словами, если теория Бахтина подходит для описания реальной речи, то вряд ли она подходит для это в каком-нибудь случае больше, чем в этом.

Мы используем как бахтинские концепты, очерченные выше, так и понятие сконфигурированного мира, чтобы продемонстрировать, как можно анализировать нарративы, чтобы показать диалогическое развитие идентичности и агентности, специфичное для исторически обусловленных, социально предписанных, культурально сконструированных миров.

Я не буду подробно пересказывать то, как именно они это делают, так как полагаю, что написанного уже достаточно, чтобы сформировать общее представление о том, чему посвящена данная статья, а также заинтересовать потенциальных читательниц и читателей. Поэтому я просто кратко обозначу дальнейший ход исследования.

Особый интерес непальского общества в изучаемом регионе для исследования, как уже отмечалось выше, заключается в том, что это общество кастовое, причем кастовая принадлежность в нем играет большую социальную роль. В этом контексте интересно задаваться вопросом о том, как дети и подростки приходят к формированию своей «картины мира», каким образом в таком обществе у них формируется собственная идентичность и понимание ее.

То, как это происходит, а точнее один из путей, как это может происходить, демонстрируется на примере интервью с подростком, который принадлежит к одной из низших каст этого общества. Представительницам и представителям этой касты отказано во многих правах и привилегиях, им постоянно напоминают об их «второсортной» природе, а также показательно избегают контакта вплоть до отказа пустить их на порог своих домов. Случай этого подростка примечателен тем, что, будучи представителем одной из низших каст, он при этом не согласен со «справедливостью» своего положения, считает, что текущая система плоха и мечтает о том, чтобы ее не стало:

Сестра, система неправильная, но душа человека (man) правильная. Нам не следует делать такие вещи. Здесь многие говорят: «Не приходи сюда. Это нехорошо». Но, как и все они, сестра, я учился. Мне не следует так поступать (т. е. относиться к людям по-разному в зависимости от их касты).

Это обстоятельство делает речь подростка чрезвычайно интересной для исследования. Ведь, с одной стороны, он реконструирует «голоса» кастовой системы, которая запрещает ему входить в дома и всячески его унижает. С другой — он позиционирует себя в будущем как обучившегося человека, вышедшего за пределы кастовых делений:

В высказывании Хари гегемония каст вводится в форме определенных говорящих, Бахун и Ньвар, которые репрезентируют и воплощают исторически

мощные социальные силы. Но Хари предвидит время, когда эти силы изменятся, по крайней мере локально, в результате его деятельности и, вероятно, деятельности подобных ему. На нарратив Хари влияют его собственная история и прежние говорящие, но он ориентирован на будущие надежды и на будущую аудиторию.

В речи подростка, таким образом, раскрывается своеобразное многоголосье, где своим уникальным голосом обладают и касты, и представительницы и представители этих каст, и сам подросток, причем в своем теперешнем и будущем состоянии:

Высказывание Хари значимо на многих уровнях. Это экстернализованный дискурс, конструирующий констелляцию Я и других, диалогически объединяющий спорные, основанные на кастовой системе локальные практики, существующие в отдельных областях, вроде школы, и альтернативное видение социальных отношений. Но это высказывание также дает нам доказательство роли внутренней речи в процессе развития сознания. Высказывание Хари сделано с отсылкой к конфигурированному миру кастовых отношений, который он знает по собственному опыту.

С дальнейшими деталями и подробностями анализа можно ознакомиться уже в самой статье.

Д. Э. Гаспарян, к. филос. н., доц. (НИУ ВШЭ)

ДЕБРА СКИННЕР, ЯАН ВАЛСИНЕР, ДОРОТИ ХОЛЛАНД

РАЗЛИЧАЯ ДИАЛОГИЧЕСКОЕ Я*

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ
НАРРАТИВА НЕПАЛЬСКОГО ПОДРОСТКА

В сущности, язык, как живая социально-идеологическая конкретность, как разноречивое мнение, лежит для индивидуального сознания на границах своего и чужого. Слово языка — получужое

*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © Диана Э. Гаспарян (ORCID: 0000-0002-5541-074X). Оригинал: *Skinner D., Valsiner J., Holland D. Discerning the Dialogical Self : A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative // Forum Qualitative Sozialforschung. — 2001. — Vol. 2, no. 3. Перевод выполнен при поддержке гранта РФФ «Отечественная философия XIX–XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог», 2019–2021, № 19–18–00100.*

слово; оно станет своим, когда говорящий населит его своею интенцией, своим акцентом, овладеет словом, приобщит его к своей смысловой и экспрессивной устремленности. До этого момента присвоения слово не в нейтральном и безличном языке (ведь не из словаря же берется слово говорящим!), а в чужих устах, в чужих контекстах, на службе у чужих интенций: отсюда его приходится брать и делать своим. И не все слова для всякого одинаково легко поддаются этому присвоению, этому захвату в собственность; многие упорно сопротивляются, другие так и остаются чужими, звучат по-чужому в устах присвоившего их говорящего, не могут ассимилироваться в его контексте и выпадают из него; как бы сами, помимо воли говорящего, заключают себя в кавычки. Язык — это не нейтральная среда, это не «*res nullius*», которая легко и свободно переходит в интенциональную собственность говорящего, — он населен и перенаселен чужими интенциями. Овладение им, подчинение его своим интенциям и акцентам, — процесс трудный и сложный.

Бахтин, 1975: 106

Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981: 293–294

1. ПРОБЛЕМА: ЛИЧНОСТЬ КАК КОНСТРУКТОР КУЛЬТУРЫ

Этот часто цитируемый фрагмент из философии речи Михаила Бахтина подводит нас к двум основным проблемам, которые мы рассматриваем в этой статье: (1) каким образом индивиды посредством диалогического, социогенетического процесса оркеструют голоса из их социальных и личных миров — голоса, наполненные прежними значениями и интенциями, — чтобы создать новое самопонимание и проявить себя в новых социальных мирах; и (2) какие теоретические концепты и методологические и аналитические процедуры помогут исследователю различить эти продукты творчества.

Первая проблема — как индивиды вырабатывают новые личностные и социокультурные формы, — конечно, уже рассматривалась ранее в психологии развития (см. историческую справку в Valsiner, Veer, 2000), а также в философии языка (Cassirer, Mannheim, 1965) и в биологии отношений организм-среда (Uexküll, 1982). Более новые работы в антропологии фокусировались на индивидуальных нарративах как на форме, в которой переплетаются и создаются и личные, и культуральные значения (напр., Holland, Lachicotte, Skinner & al., 1998; Mumford, 1989;

Skinner, Bailey & al., 1999; Strauss, 1990). Во многих работах авторы заимствовали бахтинские понятия голоса, разноголосия и диалогизма для анализа порожденного социально сознания (*mind*) и диалогического Я. В бахтинской перспективе нарративы представляют собой экстернализованные, многоголосные высказывания, происходящие из интернализованных автором прежних и воображаемых диалогов в социальном мире. В этом своем качестве нарративы становятся начальной точкой анализа взаимного конституирования Я и социального мира, а также значений на личностном и культуральном уровнях.

Теоретические разработки Бахтина, являясь в высшей степени продуктивным источником новизны в понимании диалогической природы Я и общества, создают некоторые сложности в процессе анализа. Поскольку образцов применения бахтинских концептов к практическим случаям довольно мало и поскольку связанные с таким применением аналитические и методологические проблемы обсуждаются недостаточно, мы представим выработанные Бахтиным и коллегами понятия и последовательно проиллюстрируем их применение и расширение на примере анализа фрагмента из нарратива непальского подростка¹. В завершение мы обсудим некоторые методологические и аналитические вопросы бахтинского анализа текста.

1.1. НАСЛЕДИЕ БАХТИНА

В 1934–35 гг., когда Бахтин писал текст, из которого взята приведенная выше цитата, он находился в ссылке в Кустанае (Конкин, Конкина, 1993). Период социальных волнений в русском обществе 1920-х гг. уже отошел в прошлое, и идеологические голоса властных институтов вокруг Бахтина убеждали себя и других в необходимости продолжать движение вперед к неизбежной победе социализма в стране бесконечных возможностей. В противоположность активному вовлечению в социальные дискурсы своего времени (особенно из своего идеологически маркированного положения политического ссыльного) Бахтин сосредоточился на анализе литературы. Его наблюдения о том, как различные жанры и социальные языки наследуются в повседневной речи, создали для его исследований продуктивный контекст.

¹Другие источники, использующие концепты Бахтина, (см. Responsibility and Evidence..., 1993, Holland, Skinner, 2001, W. S. Lachicotte, [2021], и Strauss, 1990. Holland, Skinner, 2001) в особенности заняты вопросами культуральных и личных значений как оформленных социальным процессом. — *Прим. Автора*

Интеллектуальная генеалогия Бахтина представляет интерес для современных попыток ухватить культуральную природу личности, однако существуют заметные различия между работами Бахтина и современными расширениями его идей. Бахтин уделял особенное внимание литературной теории; он никогда не интересовался онтогенетической стороной развития человека. Напротив, многие современные попытки применения идей Бахтина нацелены на объяснение того, как социальный мир развивающегося человека приводит к развитию его Я. «Эмпирическими данными» для Бахтина были литературные тексты — зафиксированные конечные продукты, — в то время как психологи развития и антропологи часто исследуют эмерджентные и экстемпоральные нарративы личности. Наконец, Бахтин следует за литературной и лингвистически-философской традициями континентальной философии, что отделяет его от англосаксонских ассоцианистских традиций, доминирующих в современной психологии вообще и в психологии развития в частности. Несмотря на эти расхождения, теоретические исследования Бахтина помогли преодолеть дуализм личность / культура, которым страдали социальные науки, — не путем слияния, но с помощью фокусирования на их взаимно конституирующей, диалогической природе (Valsiner, 1991: 314). Решающим для бахтинской перспективы было видение человека как актора, конструктора социального мира для себя и для других.

Наше рассмотрение бахтинских понятий разноречия, голоса, высказывания и диалогизма кратко по необходимости и не вполне отражает сложность указанных концептов, но оно достаточно, чтобы обрисовать идеи, обыкновенно заимствуемые у Бахтина для анализа нарративов и высказываний и для рассуждения о диалогической природе сознания, Я и социального мира. Более широкое обсуждение этих идей у Бахтина (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981; Bakhtin, Iswolsky, 1984; Bakhtin, McGee, 1986), *History in Person*, 2001, Holland, Lachicotte, Skinner & al., 1998, Holland, Skinner, 2001, Holquist, 1990, Volosinov, 1986, и Wertsch, 1991. Теория диалогического Я Хуберта Херманса частично сформулирована с опорой на бахтинские основания (Hermans, Loon, Kempen, 1992; Hermans, 2001). И все же многое еще предстоит сделать в рамках этих перспектив: их теоретическая изощренность еще не соответствует сложности эмпирических феноменов, и методология анализа диалогических процессов находится еще в самом начале своего развития.

2. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПТЫ БАХТИНА

2.1. РАЗНОРЕЧИЕ (ГЕТЕРОГЛОССИЯ), СОЦИАЛЬНЫЕ ЯЗЫКИ И РЕЧЕВЫЕ ЖАНРЫ

Хотя Бахтин и анализировал тексты, его интересовал живущий язык, речь, которой говорят действительные люди в разных ситуациях, обращаясь к слушателям — как непосредственным, так и удаленным. Живущий язык составлен из симультанности различных социальных языков («социолектов»; W. Lachicotte, 1986: 5), каждый из которых принадлежит к определенным идеологии и кругозорам. Социолекты стратифицируют любой «национальный» язык (французский или непальский) в языки социоидеологические: языки социальных групп, «профессиональные» и «жанровые», языки поколений и т. д. (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981: 271–272) Примеры этих социальных языков, или социолектов, включают профессиональный жаргон психологов или юристов, арго подростков, бюрократизмы правительственных чиновников, язык политических кампаний, дискурс священников. Социолекты характеризуются социальной стратой и стилями говорящих на них лиц, ассоциированных с определенными социальными группами. Эти социальные группы не равны по власти, престижу или авторитету. Голос группы может быть авторитетным и гегемонным, подавляющим другие голоса, но в любом обществе существуют контргегемонные голоса, угрожающие ослабить и подорвать более авторитетные голоса (ibid.: 240; см. Mumford, 1989: 15). Для Бахтина язык, таким образом, «разноязычен», составлен из комбинации социальных голосов, причем некоторые из них находятся в оппозиции и борьбе (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981: 294).

Разноголосие реализуется не только посредством социальных языков, но и при помощи речевых жанров. Для Бахтина речевой жанр не обязательно ассоциируется с определенной социальной группой, подобно социальному языку (хотя отдельная группа может использовать какой-то особый речевой жанр, например, военные команды), но он связан с определенными высказываниями в определенных ситуациях (Bakhtin, McGee, 1986: 87; см. также Wertsch, 1991). Речевые жанры включают в себя стихи, народные песни, пародии, научные трактаты, проповеди, биографии, молитвы, исповеди, рассказы из жизни, повседневные разговоры, разговоры между близкими друзьями и т. д. Жанры создают возможность для творчества, но также задают правила, а структура жанра задает параметры высказываний. Например, во многих районах Непала народные песни — это жанр, в котором женщины рассказывают

о своей жизни. Существуют особые типы народных песен, и каждый генерирует определенное изложение Я и социального мира. Этот жанр пропевания себя в народной песне опирается на мир гендерных отношений в Непале и проявляет себя в нем. Жанр создает возможность для креативности, предоставляя женщинам средства и пространство для оркестровки их собственных рассказов о тяготах и надежде, но также и ограничивает их своей стилизованной формой и ожиданиями в отношении соответствующего предмета для народной песни (Holland, Skinner, 2001; Skinner, Valsiner, Basnet, 1991). Хотя место для креативности существует, использование определенного речевого жанра «одевает» слова и манеру говорения в предсказуемую и привычную форму (Holland, Lachicotte, Skinner & al., 1998).

2.2. ГОЛОС, ВЫСКАЗЫВАНИЕ И ДИАЛОГИЗМ

Говорящий человек продуцирует высказывания. Для Бахтина все продуцируемые говорящим высказывания полагают и социальный язык, и речевой жанр (Wertsch, 1991: 59–61). Все высказывания сами по себе многоголосны и диалогичны. Диалогизм уделяет специальное внимание разнообразию способов, которыми Я воплощает слова и голоса других (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981; Bakhtin, Brostrom, 1990). Высказывания содержат по крайней мере два голоса: голос говорящего и голос, посредством которого чревоуещает социальный язык. Слова и дискурс социально нагружены, они диалогически взаимодействуют с прошлой, настоящей и будущей аудиториями и в то же время населены интенциями уникального говорящего (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981: 293). Эти слова, насыщенные прежними значениями и помещенные в социальные языки и жанры, содержат в себе свои собственные ограничения. Бахтин замечает (*ibid.*: 276–77):

Живое высказывание, осмысленно возникшее в определенный исторический момент в социально-определенной среде, не может не задеть тысячи живых диалогических нитей, сотканых социально-идеологическим сознанием вокруг данного предмета высказывания, не может не стать активным участником социального диалога. Оно и возникает из него, из этого диалога, как его продолжение, как реплика, а не откуда-то со стороны подходит к предмету.

Автор нарратива генерирует новизну, принимая позицию, из которой производится значение, — позицию, которая входит в диалог и занимает определенное место, обращаясь к другим и миру и отвечая им (Holland, Lachicotte, Skinner & al., 1998: 173). Слова автора возникают из диалога,

когда-то происходившего в ситуациях, которые оставили след значений в словах, но слова автора — не реликты из прошлого. Автор обращает их к теперь происходящим диалогам, антиципируя возражения, споры и соглашения с публикой. Автор инъецирует выбранные слова — слова, происходящие из социальной среды автора, — собственными интенциями, собственным кругозором из определенной социальной позиции и направляет их на диалогическую встречу, вовлекая и вопрошая актуально присутствующих или удаленных в пространстве и времени людей. Таким образом, говорение и авторствование собственного Я может быть творческим актом, который конструирует личные и культуральные значения. Автор в своих высказываниях также создает или занимает одну или более позиций в культуральном, сконфигурированном мире. Сплетая нарратив, говорящий помещает себя, своих слушателей и тех, кто населяет нарратив, в определенные позиции и отношения, которые сконфигурированы более широкими культуральными значениями или мирами. Нарративные акты могут подкреплять эти сконфигурированные миры или бросать им вызов.

3. РАСШИРЕНИЯ ВЗГЛЯДОВ БАХТИНА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ИДЕНТИЧНОСТИ И КУЛЬТУРЫ

Понятия позиционности и сконфигурированных миров происходят из расширений концепции Бахтина для антропологических исследований, для изучения того, как внутри и вопреки культуральной активности формируются идентичность и агентность. Холланд описывает сконфигурированные миры как исторические и социальные феномены, в которые входят или рекрутируются индивиды и которые производятся и развиваются внутри и посредством практик, осуществляемых их участниками Holland, Lachicotte, Skinner & al., 1998: 41. Сконфигурированные миры не являются разновидностью культуральных логик, описанных в прежних антропологиях, но представляют собой ограниченные, конвенционализированные деятельности, присущие специфическим историческим периодам и территориям. Они населены вымышленными социальными типами, которые обитают в особых позициях и выполняют обусловленные жанром действия для удовлетворения культурально признанных мотивов. Эти социальные типы обладают голосами в бахтинском смысле и различными по власти и статусу позициями. Самопонимание, или идентичность, формируется внутри различных сконфигурированных миров, и каждая идентичность развивается диалогически, через

непрерывное соучастие акторов, населяющих эти миры. Таким образом, голоса этих акторов становятся частью личного сознания, субъективности и внутренней речи, материалом, который Я может различным образом оркестровать и экстернализовать, дабы, в свою очередь, позиционировать себя в сконфигурированном мире.

Анализируемый ниже нарратив исследует голоса и позиции, наследуемые сконфигурированным миром кастовых отношений в сельской общине Непала со смешанным кастовым составом в 1980-х и 1990-х гг. Мы используем как бахтинские концепты, очерченные выше, так и понятие сконфигурированного мира, чтобы продемонстрировать, как можно анализировать нарративы, чтобы показать диалогическое развитие идентичности и агентности, специфичное для исторически обусловленных, социально предписанных, культурально сконструированных миров.

4. НАРРАТИВЫ И ЭТНОГРАФИЯ В НЕПАЛЕ

В 1985–1986 гг. Скиннер начала долгосрочное этнографическое исследование в Наудада, сельской горной общине в Непале со смешанным кастовым составом. В центре внимания этого исследования, рассчитанного первоначально на 13 месяцев, было изучение путей формирования идентичностей, или самопонимания, подростков в отношении к гендеру и касте. В полевых исследованиях Скиннер использовала сфокусированное наблюдение, полуструктурированные интервью и неформальные беседы с 30 местными детьми и подростками в возрасте 8–18 лет. Транскрипты аудиозаписей полуструктурированных интервью и полевые заметки составили несколько тысяч страниц материалов о развивающемся у детей и подростков понимании себя и их социального мира. Чтобы осмыслить социоисторический и политический контекст высказываний и поведения детей, потребовались широкие этнографические наблюдения и интервью с членами общины, с широким кругом лиц, принадлежащих к разным социальным группам и кастам в маленьких поселениях (*gaon*), из которых состоит община Наудада. После первоначальных полевых исследований с ноября 1985 по ноябрь 1986 Скиннер провела три последующих исследования в 1990, 1991 и 1993 гг. Приводимый ниже фрагмент из беседы 1991 г. иллюстрирует анализ нарратива голосов. В процессе анализа использованы данные за весь период полевых исследований.

4.1. СКОНФИГУРИРОВАННЫЙ МИР КАСТОВЫХ ОТНОШЕНИЙ В НАУДАДА

Во время проведения полевых этнографических исследований в Наудада было 12 именованных кастовых / этнических групп. Эти касты и отношения между ними интерпретировались или конфигурировались в соответствии с иерархическими рангами, происходящими из индуистского концепта чистоты / загрязненности. Бахун (*Bahun*) и Четри (*Chetri*) — это две высших касты, считающиеся «дважды рожденными» и, следовательно, достойными носить священную нить (*janai*), обозначающую их моральное и ритуальное превосходство над другими кастами. Бахун могут есть и пить только с другими Бахун того же статуса. В соответствии с исторически сложившимися запретами Четри могут принимать пищу и воду от Бахун и других Четри, но не от членов низших каст. В Наудада эти две касты вместе составляют большинство населения, им принадлежит весомая часть лучшей земли, и они обладают значимой политической властью. Касты, составляющие средние уровни местной иерархии, — это этнические группы тибето-бирманского происхождения, которые мигрировали из Тибета последовательными волнами за последние несколько столетий. Эти касты также называют *matwali* (те, которые пьют и производят алкоголь). Они не считаются неприкасаемыми, но и не настолько ритуально чисты, как члены высших каст. Ньвар (*Newar*) — высшая каста в среднем уровне иерархии, за ними следуют Гурун (*Gurung*), Магар (*Magar*), Харти (*Gharti*), Таман (*Tamang*) и Дарай (*Darai*). Касты на нижнем уровне иерархии считаются неприкасаемыми (называются *saano jaat* — малая каста, или *paani nachalne* — те, от которых высшие касты не принимают воду и с которыми не делятся ей). Хотя фактически все в Наудада участвуют в сельскохозяйственной деятельности, многие члены низших каст сохраняют традиционные занятия: выделку кож, кузнечное дело или шитье. В Наудада касты Сунар (*Sunar*) (Золотых дел мастер), Ками (*Kami*, Кузнец), Сарки (*Sarki*, Кожевник), Дамаи (*Damai*, Портной / Музыкант) обозначаются как неприкасаемые.

Хотя некоторые люди в определенных контекстах (например, старшие школьники на территории школы, местный персонал НГО, занятый сельским развитием) предпочитают не следовать кастовым запретам, во время полевых исследований Скиннер многие в Наудада все еще соблюдали кастовые ограничения. Например, члены высших каст не станут есть приготовленную еду, принимать воду или сигареты, предложенные членами низших каст, а членам низших каст не разрешается входить

в дома семей из высших каст. Для большинства людей в большинстве взаимодействий принадлежность к касте является критически важной социальной идентичностью, и все участники взаимодействий знают о принадлежности друг друга к соответствующей касте. Поведение и язык (например, выбор местоимения и глагольных форм, указывающих на определенный статус) частично диктуются принадлежностью к касте. Хотя кастовые ограничения уменьшились в некоторых областях и кастовая идеология уже некоторыми отвергается, во время полевых исследований Скиннер каста составляла всепроникающую систему привилегий в Наудада, глубоко укорененную и институционализированную. Эта система была культуральным миром, конфигурировавшим взаимодействия и позиционировавшим людей в отношении друг к другу.

4.2. ПРИМЕР МНОГОЛОСНОГО НАРРАТИВА

В 1991 г. Скиннер встретила Хари (*Hari*), одного из местных подростков, с которым хорошо познакомилась во время первого этапа исследований. К тому времени Хари, члену кастовоэтнической группы Сунар Джаат (*Sunar jaat*), было 16 лет и он был в девятом классе. Поскольку каста Хари попадала в категорию неприкасаемых, ему постоянно напоминали о его принадлежности к низшей касте при ежедневных и ритуальных действиях.

Хари был блестящим, способным четко выражать свои мысли подростком. На протяжении своих бесед со Скиннер Хари рассказал о своем опыте в Наудада и своих планах на будущее. Во время одного из интервью 1991 г. Хари сказал Скиннер, что он бы хотел учиться в Катманду или в Индии, чтобы вернуться в Наудада врачом. Он хотел стать «большим человеком, который будет работать для развития Наудада», а не быть как те, которых он охарактеризовал как «ленивых пьяниц, игроков, и обманщиков». Фрагмент из аудиозаписи этого разговора приводится ниже.

Хари: В Калопани Гаон (*Kalopani Gaon*; гаон по соседству с его домом, населенный членами касты Четри) люди пристрастились к игре в карты, хотя в их доме нечего есть. Мне не нравятся такие люди... Некоторые, особенно Ньвар и Бахун, не разрешают мне входить в их дома. Я Сунар. Немного выше касты Бабу Рам (*Babu Ram*). Но когда я стану врачом или важным человеком, я смогу делать большую работу для этой деревни.

Скиннер: Я немного боюсь таких людей (отсылаясь к игрокам и пьяницам).

Хари: Перед такими людьми... я учился, как и они, но они не уважают меня. «Jau. Gharbhitra paras!» («Уходи, не входи в наш дом!») — говорят они

мне в домах Ньвар и в домах Бахун. Но я Сунар. «Naras!» («Не входи!») — говорят. Моя каста немножко выше, чем Рам. «Naras!», — говорят. Но потом я буду в этой деревне врачом или учителем. У меня будет моя собственная работа. Я смогу говорить. Я смогу учиться, делать хорошие дела.

Скиннер: Когда ты станешь доктором, ты думаешь, Ньвар и Бахун позволят тебе войти в их дома?

Хари: Сестра, система неправильная, но душа человека (*man*) правильная. Нам не следует делать такие вещи. Здесь многие говорят: «Не приходи сюда. Это нехорошо». Но, как и все они, сестра, я учился. Мне не следует так поступать (т. е. относиться к людям по-разному в зависимости от их касты). Они меня ненавидят. «Не входи в дом». В доме Ньвар или в доме Бахун они говорят: «Naras!» Я совсем немного выше, чем Бабу Рам. Они говорят: «Naras!» Когда наступит завтра, я могу быть учителем, врачом, кем захочу. Завтра могу быть. Я буду учиться, я буду делать хорошую работу (т. е. хорошие поступки и начинания).

Скиннер: Так ты думаешь, после того как ты станешь врачом, Ньвар и Бахун опять тебе это скажут?

Хари: Нет, не скажут. Система нехорошая, но люди не плохие. Позже, когда я стану доктором, важным человеком, могучим человеком, и принесу деньги, [я скажу этим людям]: «Вот, пожалуйста, берите чай. Берите сигарету». Но я сам не возьму. [Я скажу]: «Войдите внутрь и поешьте». А после этого я пойду к ним в дом и поем. Это необходимо. Потому что мне не нравится, [когда они говорят]: «Уходи отсюда». Мне это не нравится потому, что я всех люблю, я со всеми схожусь, я не говорю плохих слов.

5. БАХТИНСКИЙ АНАЛИЗ

Следуя за Бахтиным (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981), мы начинаем анализ нарратива Хари с изучения того, кто говорит и в каких конкретных обстоятельствах, кто присутствует и кто предполагается как аудитория, как говорящий представляет себе аудиторию. В этом разговоре Хари — основной говорящий и автор. Он — конкретное говорящее сознание, повествующее о событиях и оркеструющее голоса и позиции для своего уникального высказывания. На протяжении нарратива позиция говорящего смещается от Сунар (кастового статуса) до «ученик» («учился», т. е. статуса образованного человека) и до будущей позиции «большого человека». Скиннер — это непосредственная аудитория и собеседник, который частично оформляет нарратив Хари своими вопросами и откликами. Тип беседы, ее жанр — неформальная беседа, но также и беседа конфиденциальная, частная. Никто больше в ней

не присутствует и в нее не посвящен. Этот разговор — продолжение многих бесед Скиннер с Хари на протяжении многих лет о его опыте в Наудада и размышлениях о жизни и обществе. В этом контексте Хари относится к своей непосредственной аудитории, к Скиннер, как к старшей сестре, к доверенному лицу. Он, возможно, имеет в виду удаленную аудиторию, то есть тех, кому Скиннер, как исследователь, будет пересказывать его историю.

Хари помещает свое видение себя в культуральный сконфигурированный мир кастовых отношений. Он населяет свой нарратив различными кастами Наудада, людьми, которых он наблюдал и с которыми взаимодействовал на протяжении жизни. Эти люди становятся голосами, позиционирующими Хари определенным образом, и актерами, с которыми он решает вступить в диалог и которых он решает критиковать. Слова Хари передают его собственный субъективный опыт жизни в кастовом мире, где он время от времени чувствует боль и стигму от того, что с ним плохо обращаются, поскольку он родился в касте Сунар.

В данном фрагменте Хари идентифицирует себя и других в мире кастовых отношений, где различные типы предъявляют различные требования к моральности. Хари начинает с позиционирования людей из касты Четри в соседнем гаон в качестве морально испорченных, потому что они проигрывают деньги, в то время как их семьи остаются без еды. В моральной иерархии каст эти люди выше его. Они чистые, тогда как Хари, принадлежащий к касте Сунар, загрязняющий, и он не может войти в их дома. Хари идентифицирует себя со своей кастой («Я Сунар») и отсылается к системе кастовых рангов, когда помещает Сунар немного выше касты своего друга, Бабу Рам. Но все же Хари начинает также конструировать мир, в котором социальный статус, основанный на кастовой принадлежности, сменяется альтернативными идентичностями, которых можно достичь посредством обучения и хороших дел. Сам он не создает этот мир, но опирается на школьный опыт, где такой альтернативный взгляд является терпимым, даже поощряется учебниками и прогрессивными учителями и реализуется в поведении некоторых учеников (см. Skinner, Holland, 1996)². В этом представляемом альтернативном мире моральный кодекс основывается на действиях и поступках. При таком новом способе оценки играющие в азартные игры Четри ниже, чем Хари, который не играет, и чем (будущий) Хари,

²См. также Skinner, Pach, Holland, 1998, Chapters 11 & 12 о важности воображаемых миров в социальных изменениях. — *Прим. Автора*

который будет делать хорошие дела. В нескольких предложениях Хари раскрыл перед нами эндемичные конфликты своего социального мира и обрисовал себя как укорененного в них, но смотрящего дальше.

Хари продолжает нарратив, меняя позицию на «учился», то есть на позицию образованного человека. Быть образованным человеком — это сравнительно новый статус для Непала с отличными от кастовой системы основаниями приобретения (Skinner, Holland, 1996). Хари — не только Сунар; он образованный человек, который планирует стать врачом или учителем. Однако же высшие касты не относятся к нему с соответствующим уважением. Они все еще выражают свое презрение к нему. В этом месте нарратива Хари использует технику сообщенной речи (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981; Volosinov, 1986) для введения в нарратив диалогических других, с которыми он взаимодействует. Он оживляет свое высказывание речью высших каст, которые говорят ему уйти и не входить в их дома («Jau. Gharbhitra paras!»). Хари, как автор нарратива, дистанцируется от аксиологической позиции Ньвар и Бахун с помощью ясного отличия своей речи от их речи. Хари ставит свою собственную субъективность в подчиненное положение, чтобы сообщить их слова: он меняет интонацию и жестикуляцию, говоря громко и внушительно и воспроизводя манеру держаться, которой пользуются Бахун и Ньвар, отдавая приказ уйти.

Говоря с позиции Бахтина, Хари использует такой способ передачи чужой речи, который устанавливает четкие границы, чтобы ни смешения акцентов, ни размывания границ не могло произойти (см. Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981: 326). Голос Хари-который-учился и голос высших каст расположены как знающие друг о друге, но не вовлеченные в вежливый разговор. Бахун и Ньвар становятся жанровыми персонажами, выполняющими жанровые действия в сконфигурированном мире каст. Их речь оформлена как антифон к речи Хари в его качестве Сунар Слова высшей касты указывают на коллективный голос традиции брахманизма, религиозной идеологии, в которой касты оцениваются по оси чистоты / загрязнения и которая отводит место касте Хари среди неприкасаемых. Речь Бахун и Ньвар ассоциируется с дискурсами и практиками власть имущих. Единственное слово, *paras*, словесная команда, используемая только по отношению к нижестоящим, указывает на низкий статус Хари и заключает в себе долгую историю власти и социальной мощи. Одним этим словом Бахун и Ньвар утверждают свой статус и демонстрируют свое неуважение к Хари. В этой рядоположенности голосов происходит столкновение кругозоров, перспектив,

отражающее социальное разноречие и продолжающееся соперничество в Наудада и в более широком индуистском социальном мире.

Далее, Хари сдвигается в будущее и к более прямой критике кастовой системы. Он представляет свое репозиционирование после возвращения в Наудада в качества врача или учителя, в качестве большого человека, который будет способным «говорить», то есть управлять местом, позицией и голосом. Он планирует бросить вызов кастовой системе, изменяя межкастовые отношения и пронизывающую их идеологию.

Можно предположить, что в своих высказываниях Хари обнаруживает представление о разноголосном мире вокруг него, о социолектах в его обществе, о власти, ассоциированной с этими социолектами, и о потенциально подрывных голосах, которые могут угрожать авторитету касты или ослаблять его (например, замещая его статусом образованного человека). Высказывание «(Кастовая) система неправильна» представляет собой оценочную критику кастовой системы, опровержение авторитарного языка тех, кто хотел бы сохранить гегемонную систему каст и культуральный мир, в котором низшие касты подавляются и к ним относятся как к худшим. В этом месте Хари-нарратор позволяет себе большую субъективность, чем те, кто обращается с ним плохо. Между Хари и членами высших каст территория заморожена и границы проведены.

Вслед за утверждением Хари о том, что «система неправильна» следует весьма значимая фраза, смягчающая границу между Я, которое конструирует Хари, и Другими из высших каст, фраза, которая усложняет до того жанровый характер акторов из высших каст и свидетельствует об их потенциале к изменениям. Хари замечает, что «система неправильна, но душа людей правильна». В этом весьма говорящем высказывании Хари наделяет Бахун и Ньвар некоторой субъективностью. Они не прирожденно испорчены, они испорчены системой. Они интернализировали кастовую идеологию как внутренне убедительную, но Хари понимает, что душа людей открыта для других убедительных дискурсов, потенциально для таких, которые могут изменить их субъективность, и он видит себя как актора или агента, который может осуществить эти изменения. Он дает своему изображению Бахун и Ньвар возможность немного оттаять, стать менее замороженным и формульным, менее стереотипным и более открытым к диалогу. Этой единственной фразой Хари допускает, что данные персонажи могут измениться, что отношения между ними и Хари открыты и границы проницаемы (см. Holland, Skinner, 2001). В своем монологическом портрете высших каст Хари

смягчает их ригидность и их интенции, чтобы признать, что люди на этих позициях все равно открыты к изменению сознания.

В высказывании Хари гегемония каст вводится в форме определенных говорящих, Бахун и Ньвар, которые репрезентируют и воплощают исторически мощные социальные силы. Но Хари предвидит время, когда эти силы изменятся, по крайней мере локально, в результате его деятельности и, вероятно, деятельности подобных ему. На нарратив Хари влияют его собственная история и прежние говорящие, но он ориентирован на будущие надежды и на будущую аудиторию. Он создает довольно детальный стратегический план, как стать великодушным большим человеком, который вернется в Наудада богатым и могущественным человеком, от предложений которого другие не смогут отказаться. Порядок обмена пищей и водой — это фундаментальный способ исторической реализации кастовой системы. Переконфигурация этого обмена представляет собой прямой вызов кастовым отношениям в Наудада. Как видно из представления Хари о своем будущем, он не находит авторитарные голоса кастового превосходства внутренне убедительными и не считает, что эти голоса сохранятся во все времена. Он активно планирует изменить поведение и, возможно, строй мысли тех, кто следует кастовым предписаниям. Он, возможно, надеется сделать свой голос более приемлемым и внутренне убедительным для других. Этими другими он видит как способных уступить позиции перед лицом меняющихся конфигураций Я и социальных отношений. Хари противопоставляет старому, основанному на кастовой системе мировому порядку новый порядок, основанный на образовании и хороших делах, но в настоящее время он обитает где-то между ними.

6. ИМПЛИКАЦИИ ДЛЯ ПСИХОЛОГИИ РАЗВИТИЯ: НАРРАТИВ КАК СТАНОВЛЕНИЕ (ЧАСТЬ СТАНОВЛЕНИЯ)

Высказывание Хари значимо на многих уровнях. Это экстернализованный дискурс, конструирующий констелляцию Я и других, диалогически объединяющий спорные, основанные на кастовой системе локальные практики, существующие в отдельных областях, вроде школы, и альтернативное видение социальных отношений. Но это высказывание также дает нам доказательство роли внутренней речи в процессе развития сознания. Высказывание Хари сделано с отсылкой к конфигурированному миру кастовых отношений, который он знает по собственному опыту. Бахтин указывает: то, что люди говорят в реальной жизни, несет в себе

психологическое значение, поскольку люди пытаются осмыслить, что именно говорят другие и что это для них значит (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981: 338–339). Конечно, мы никогда полностью не узнаем внутренний мир другого человека, но представляется, что Хари экстернализовал диалоги, которые он вел (или представлял себе) с реальными людьми в прошлом; диалоги, которые теперь в несколько модифицированной форме существуют в его мыслях. В Нудада (и в других частях Непала) люди говорят о том, что в душе (*man*, обиталище сознания и эмоций) человека хранятся слова и дела других. Там конденсируются мысли о том, что такого сделали и сказали другие люди, что аффектирует нас лично. Жители Нудада часто говорят: «В моей *man* играют много вещей и слов». Они сообщают, что слышат слова других в своей *man* и иногда эти слова вступают в беседу друг с другом. Поэтому в этнопсихологии Нудада *man* считают ареной, на которой случается диалогическая мысль и из которой генерируются экстернализации этих мыслей. В этом смысле *man* можно рассматривать как локацию для диалогического развития сознания и как источник экстернализаций, которые могут приобрести коллективную форму и в дальнейшем вызвать изменения в индивидуальном мышлении и поведении (примеры и модели этого процесса см. Holland, Skinner, 1997).

Бахтин (Bakhtin, Emerson & Holquist, 1981) подчеркивал, что борьба с дискурсом другого критически важна для развития индивидуального (или группового) идеологического сознания. Голоса могут быть контекстуально раздельными в обществе и различными в сознании отдельного человека, но как только они взаимно оживляют друг друга, возникает необходимость активного выбора между ними. Бахтин пишет (*ibid.*: 295):

Сознание оказывается перед необходимостью выбора языка. Каждым своим литературно-словесным выступлением оно активно ориентируется в разногласии, занимает в нем позицию, выбирает «язык».

В высказывании Хари мы видим его борьбу с авторитарным словом и миром кастовой системы и его ориентацию на новую, более внутренне убедительную для него и, возможно, для других систему, на мир, где социальные отношения и позиция человека определены более достигнутым статусом, чем приписанными условиями. Слова Хари — это свидетельство появления «идеологического сознания», которое сформировалось в диалогизме его социальной и личной жизни. Не авторитарный дискурс брахманистской кастовой модели становится внутренне

убедительным для Хари, а более современные дискурсы национальной модернизации через обучение. Мы видим в его высказывании борьбу между различными идеологическими точками зрения и возможность новых конфигураций. Мы видим также и двунаправленность. Это значит, что Хари не просто хочет переделать собственную идентичность, преобразовать собственное Я, но также перестроить культуральный мир кастовых отношений в Наудада.

Хари не интернализует пассивно конфигурированный мир каст. Вместо этого он желает активно осмыслить разноязыкий мир с его вызовами, двойственностью и конфликтными ситуациями, имеющими эмоциональные и социальные последствия. Процесс социогенеза происходит тогда, когда люди, вроде Хари, взаимодействуют и участвуют в различных сеттингах, в которых они используют исторически данные символы, чтобы коммуницировать или обсуждать положение в этом мире. Такие символы непрерывно (вос)производятся и (пере)определяются в деятельности и в практиках индивидов и групп. Индивид трансформирует полученные в разных деятельности месседжи не просто интернализуя коллективные репрезентации или культуральные шаблоны, но перекодируя месседжи, оркеструя их в лично значимую и «осмысленную» форму, которая согласуется с прежним опытом и с будущими возможностями. Это интрапсихологическое знание, или «личная культура», экстернализуется затем личностью в ее коммуникации с другими, в репрезентации себя другим, в переговорах об определенной позиции и идентичности по отношению к другим.

Поскольку личность руководствуется в своих реконструкциях культурально доступными средствами, вроде речевых жанров и социальных языков, она часто может воспроизводить некоторые значения и повторять знакомые или доминантные голоса, но эта репродукция ненадежна. Разноголосие, проявляющееся во множестве социальных языков и в речевых жанрах, делает совершенное воспроизведение невозможным. Новые конструкции и значения возникают в процессе экстернализации как пересказанные в новой ситуации или для новых целей истории или как доминантные дискурсы, подвергнувшиеся внутренней рефлексии и критике. Если индивидуальные смыслы и творчество сходятся в представлениях новых фигур социальных отношений и эти новые фигуры становятся коллективными действиями, на большой культурной и социальной сцене происходит трансформация культуральных значений и социальных структур (см., напр., случаи, описанные в Obeyesekere,

1981; Egnor, 1986; и Holland, Skinner, 1995; Holland, Skinner, 2001; Holland, Lachicotte, Skinner & al., 1998 рассматривает эти возможности с теоретической точки зрения).

7. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И АНАЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Различение отдельных голосов и их диалогических отношений в нарративе — непростая задача. Чтобы идентифицировать вовлеченные в диалог голоса, социальные языки или группы, которые они реперзентируют, и значение рядоположенности и взаимного оживления альтернативных голосов, необходимо иметь основательное знание сконфигурированного мира (миров), предполагаемых нарративом. Чтобы понять сконфигурированный мир, нужно знать, какого рода люди (вообще акторы) его населяют, в каких отношениях друг к другу они находятся, какие признаваемые мотивы действия и наличные сюжеты / фабулы связывают акторов и события в этом мире. Без этого знания трудно понять сдвиги в прочтении событий, которые конструирует нарратор, или причины, по которым нарратор оркеструет эти голоса так, а не иначе. Человек, незнакомый со значениями и практиками каст в Непале или с альтернативными голосами, обращенными против каст, окажется неспособным выполнить анализ, представленный нами здесь. Это требует этнографических методов, которые глубинно исследуют значения и отношения в нарративах. Один из встающих перед таким типом анализа вопросов — это вопрос о том, сколько необходимо знать о местных культурных сконфигурированных мирах в противоположность знанию о личной истории нарратора. Для нашего исследования это было менее важным. Для исследователя, более заинтересованного в диалогической конструкции индивидуальной личности, личная история нарратора выйдет на передний план, а аналитический фокус на сконфигурированном мире будет меньше (напр., Hermans, 2001).

Для бахтинского подхода к анализу нарратива также важно внимательно посмотреть на социальный сеттинг речевого акта: на место (и в буквальном, и в переносном смысле), из которого автор продуцирует высказывание. Также существенным будет понимание различных социальных позиций, которые занимают нарратор и публика. Критически важными для анализа будут взаимоотношения речи с паралингвистикой. Чтобы анализировать голоса и их диалогическое отношение, необходимо распознавать ритмы, интонации и жесты, сопровождающие и модулирующие речь. Такие паралингвистические маркеры — это

значимые инструменты, которые используются для позиционирования себя и других. Важность невербальной коммуникации требует видеозаписи как метода при анализе нарратива. Если видеозапись невозможна, аудиозапись с детальной фиксацией паралингвистических элементов беседы в полевых записях будет достаточной.

Наконец, этот тип анализа выводит нас за пределы контент- или тематического анализа, который не сфокусирован на агенте текста и на отношении текста к агенту. В большинстве случаев контент- или тематический анализ выполняется для исследования культурных значений или личности говорящего, но его редко проводят с опорой на теоретическое понимание того, как продуцирование нарратива относится к личному или социальному контексту и к двусторонней природе идентичности. Бахтинский анализ отдает должное этому интегральному отношению.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вальсинер и Вээр указывали, что наши теории социогенеза в большинстве случаев воспроизводят модели социального конституирования индивидуальной психологии, не углубляясь в процессы, в которых это конституирование происходит, и не уделяя должного внимания социальным напряжениям и конкуренции, с которыми должен иметь дело нарратор Valsiner, Veer, 2000. Бахтинские концепты в комбинации с идеей сконфигурированных миров предоставляют нам теоретически богатые средства для исследования того, как голоса воспроизводятся индивидами, включенными в культуральные и семиотические миры; как оркеструются голоса и каким уникальным образом они используются индивидом для самопонимания, моральных суждений, решения задач и других когнитивных и аффективных функций; как индивиды могут внести новизну в свои экстернализации таким способом, чтобы это могло потенциально трансформировать значения и практики на культуральном уровне (см., напр., Holland, Skinner, 1997; 2001). В нашем анализе нарратива Хари мы применили бидирекциональную модель социогенеза, со-конструктивистский и диалогический подход, который определяет отношения личности и общества как отношения инклюзивной сепарации, то есть такие, в которых не только личности конституируются в социальной деятельности и посредством нее, но и культуральные значения и социальные структуры одновременно с этим конституируются личностями (Selves in Time and Place, 1998). Такое решительное формулирование позволяет исследователю изучить способы, которыми

личности и культуральные миры развиваются взаимозависимо; способы, которыми новое и в личных, и в «коллективных» культурах (Valsiner, 2001) возникает в их систематической связи и со-конструировании. Это объясняет и личность в истории, и историю в личности (History in Person, 2001). Более того, этот подход доставляет нам исследовательский доступ в историю-в-становлении — к тому, как человек конструирует свое собственное (и общественное) культуральное будущее в сеттинге здесь-и-теперь. Базовая релевантность культуры для человеческой психологии гарантируется гибкостью семиотических медиаторов, позволяющих превратить текущее положение дел в состояние желаемого будущего. И антропология, и психология только начинают понимать смысл этого процесса: Хари конструирует будущее, и вместе с ним и мы, исследователи, изучающие этот феномен, приступаем к новому пониманию в наших дисциплинах.

ЛИТЕРАТУРА

- Бахтин М. М.* Слово в романе // Вопросы литературы и эстетики. — М. : Художественная литература, 1975. — С. 73–232.
- Конкин С. С., Конкина Л. С.* Михаил Бахтин : Страницы жизни и творчества. — Саранск : Мордовское книжное издательство, 1993.
- Bakhtin M.* The Dialogic Imagination : Four Essays by M. M. Bakhtin / ed. by M. E. Holquist ; trans. from the Russian by C. Emerson, M. Holquist. — Austin : University of Texas Press, 1981.
- Bakhtin M.* Rabelais and his World / trans. from the Russian by H. Iswolsky. — Bloomington : Indiana University Press, 1984.
- Bakhtin M.* Speech Genres and Other Late Essays / ed. by C. Emerson, M. Holquist ; trans. from the Russian by V. W. McGee. — Austin : University of Texas Press, 1986.
- Bakhtin M.* Art and Answerability : Early Philosophical Essays / ed. by M. Holquist, V. Liapunov ; trans. from the Russian by K. Brostrom. — Austin : University of Texas Press, 1990.
- Cassirer E.* The Philosophy of Symbolic Forms. In 3 vols. Vol. 3. The Phenomenology of Knowledge / trans. from the German by R. Manheim. — Haven : Yale University Press, 1965.
- Egnor M.* Internal Iconicity in Paraiyar “Crying Songs” // Another Harmony : New Essays on the Folklore of India / ed. by S. Blackburn, A. K. Ramanujan. — Berkeley : University of California Press, 1986. — P. 294–344.
- Hermans H. J. M.* The Dialogical Self : Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning // Culture & Psychology. — 2001. — Vol. 7, no. 3. — P. 243–281.

- Hermans H. J. M., Loon R. van, Kempen H. J.* The Dialogical Self : Beyond Individualism and Rationalism // *American Psychologist*. — 1992. — Vol. 47, no. 1. — P. 23–33.
- History in Person : Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities / ed. by D. Holland, J. Lave.* — Santa Fe : School of American Research Press, 2001.
- Holland D., Lachicotte W. S., Skinner D., Cain C.* Identity and Agency in Cultural Worlds. — Cambridge : Harvard University Press, 1998.
- Holland D., Skinner D.* Contested Ritual, Contested Femininities : (Re)forming Self and Society in a Nepali Women's Festival // *American Ethnologist*. — 1995. — Vol. 22, no. 2. — P. 279–305.
- Holland D., Skinner D.* The Co-development of Identity, Agency, and Lived Worlds // *Comparisons in Human Development : Understanding Time and Context / ed. by J. Tudge, M. Shanahan, J. Valsiner.* — Cambridge : Cambridge University Press, 1997. — P. 193–221.
- Holland D., Skinner D.* From Women's Suffering to Women's Politics : Re-imagining Women's Problems after Nepal's 1990 Pro-Democracy Movement // *History in Person : Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities / ed. by D. Holland, J. Lave.* — Santa Fe : School of American Research Press, 2001. — P. 93–133.
- Holquist M.* Dialogism : Бахтин and his World. — London : Routledge, 1990.
- Lachicotte W.* Society of the Self. — 1986. — Paper presented at the Southern Anthropological Society Meetings, Wrightsville Beach, NC.
- Lachicotte W. S.* Intimate Powers, Public Selves : Бахтин's Space of Authoring // *Power and the Self / ed. by J. Mageo.* — New York : Cambridge University Press, [2021]. — forthcoming.
- Mumford S. R.* Himalayan Dialogue : Tibetan lamas and Gurung Shamans in Nepal. — Madison : University of Wisconsin Press, 1989.
- Obeyesekere G.* Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience. — Chicago : University of Chicago Press, 1981.
- Responsibility and Evidence in Oral Discourse / ed. by J. Hill, J. Irvine.* — Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Skinner D., Bailey D. B., Correa V., Rodriguez P.* Narrating Self and Disability : Latino Mothers' Construction of Identities vis-à-vis Their Child with Special Needs // *Exceptional Children*. — 1999. — Vol. 65, no. 4. — P. 481–495.
- Skinner D., Holland D.* Schools and the Cultural Production of the Educated Person in a Nepalese Hill Community // *The Cultural Production of the Educated Person : Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice / ed. by B. Levinson, D. Foley, D. Holland.* — Albany : SUNY Press, 1996. — P. 273–299.
- Skinner D., Valsiner J., Basnet B.* Singing One's Life : An Orchestration of Personal Experiences and Cultural Forms // *Journal of South Asian Literature*. — 1991. — Vol. 26, no. 1/2. — P. 15–43.

- Skinner D., Valsiner J., Holland D.* Discerning the Dialogical Self : A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative // *Forum Qualitative Sozialforschung*. — 2001. — Vol. 2, no. 3.
- Skinner D., Pach A., Holland D.* Selves in Time and Place : An Introduction // *Selves in Time and Place : Identities, Experience, and History in Nepal* / ed. by D. Skinner, A. Pach, D. Holland. — Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 1998. — P. 3–16.
- Strauss C.* Who Gets Ahead? Cognitive Responses to Heteroglossia in American Political Culture // *American Ethnologist*. — 1990. — Vol. 17, no. 2. — P. 312–328.
- Uexküll J. von.* The Theory of Meaning // *Semiotica*. — 1982. — Vol. 42, no. 1. — P. 25–82.
- Valsiner J.* Building Theoretical Bridges over a Lagoon of Everyday Events // *Human Development*. — 1991. — Vol. 34, no. 5. — P. 307–315.
- Valsiner J.* Culture and Human Development : An Introduction. — London : Sage Publications, 2001.
- Valsiner J., Veer R. van der.* The Social Mind. — New York : Cambridge University Press, 2000.
- Volosinov V. N.* Marxism and the Philosophy of Language. — Cambridge : Harvard University Press, 1986.
- Wertsch J. V.* Voices of the Mind : A Sociocultural Approach to Mediated Action. — Cambridge : Harvard University Press, 1991.

Skinner, D., J. Valsiner, and D. Holland. 2021. "Razlichaya dialogicheskoye Ya [Discerning the Dialogical Self]: teoreticheskoye i metodologicheskoye rassmotreniye narrativa nepal'skogo podrostka [A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative]" [in Russian], trans. from the English, with an introd., by D. E. Gasparyan. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 255–283.

DEBRA SKINNER, JAAN VALSINER, DOROTHY HOLLAND

DISCERNING THE DIALOGICAL SELF

A THEORETICAL AND METHODOLOGICAL EXAMINATION
OF A NEPALI ADOLESCENT'S NARRATIVE

Translation of: Skinner, D., J. Valsiner, and D. Holland. 2001. "Discerning the Dialogical Self: A Theoretical and Methodological Examination of a Nepali Adolescent's Narrative." *Forum Qualitative Sozialforschung [Forum: Qualitative Social Research]* 2 (3).

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-255-283.

REFERENCES

- Bakhtin, M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Ed. by M. E. Holquist. Trans. from the Russian by C. Emerson and M. Holquist. Austin: University of Texas Press.
- . 1984. *Rabelais and his World*. Trans. from the Russian by H. Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. Ed. by C. Emerson and M. Holquist. Trans. from the Russian by V. W. McGee. Austin: University of Texas Press.
- . 1990. *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*. Ed. by M. Holquist and V. Liapunov. Trans. from the Russian by K. Brostrom. Austin: University of Texas Press.
- Bakhtin, M. M. 1975. "Slovo v romane [A Word in a Novel]" [in Russian]. In *Voprosy literatury i estetiki [Questions of Literature and Aesthetics]*, 73–232. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- Cassirer, E. 1965. *The Phenomenology of Knowledge [Phänomenologie der Erkenntnis]*. Vol. 3 of *The Philosophy of Symbolic Forms [Philosophie der symbolischen Formen]*, trans. from the German by R. Manheim. 3 vols. Haven: Yale University Press.
- Egnor, M. 1986. "Internal Iconicity in Paraiyar 'Crying Songs.'" In *Another Harmony: New Essays on the Folklore of India*, ed. by S. Blackburn and A. K. Ramanujan, 294–344. Berkeley: University of California Press.
- Hermans, H. J. M. 2001. "The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning." *Culture & Psychology* 7 (3): 243–281.
- Hermans, H. J. M., R. van Loon, and H. J. Kempen. 1992. "The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism." *American Psychologist* 47 (1): 23–33.
- Hill, J., and J. Irvine, eds. 1993. *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, D., and J. Lave, eds. 2001. *History in Person: Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Holland, D., and D. Skinner. 1995. "Contested Ritual, Contested Femininities: (Re)forming Self and Society in a Nepali Women's Festival." *American Ethnologist* 22 (2): 279–305.
- . 1997. "The Co-development of Identity, Agency, and Lived Worlds." In *Comparisons in Human Development: Understanding Time and Context*, ed. by J. Tudge, M. Shanahan, and J. Valsiner, 193–221. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. "From Women's Suffering to Women's Politics: Re-imagining Women's Problems after Nepal's 1990 Pro-Democracy Movement." In *History in Person: Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*, ed. by D. Holland and J. Lave, 93–133. Santa Fe: School of American Research Press.
- Holland, D., et al. 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holquist, M. 1990. *Dialogism: Bakhtin and his World*. London: Routledge.
- Konkin, S. S., and L. S. Konkina. 1993. *Mikhail Bakhtin [Mikhail Bakhtin]: Stranitsy zhizni i tvorchestva [Pages of Life and Creativity]* [in Russian]. Saransk: Mordovskoye knizhnoye izdatel'stvo.
- Lachicotte, W. 1986. *Society of the Self*. Paper presented at the Southern Anthropological Society Meetings, Wrightsville Beach, NC.
- Lachicotte, W. S. [2021]. "Intimate Powers, Public Selves: Bakhtin's Space of Authoring." In *Power and the Self*, ed. by J. Mageo. Forthcoming. New York: Cambridge University Press.
- Mumford, S. R. 1989. *Himalayan Dialogue: Tibetan lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Obeyesekere, G. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Skinner, D., and D. Holland. 1996. "Schools and the Cultural Production of the Educated Person in a Nepalese Hill Community." In *The Cultural Production of the Educated Person: Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*, ed. by B. Levinson, D. Foley, and D. Holland, 273–299. Albany: SUNY Press.
- Skinner, D., J. Valsiner, and B. Basnet. 1991. "Singing One's Life: An Orchestration of Personal Experiences and Cultural Forms." *Journal of South Asian Literature* 26 (1/2): 15–43.
- Skinner, D., et al. 1999. "Narrating Self and Disability: Latino Mothers' Construction of Identities vis-à-vis Their Child with Special Needs." *Exceptional Children* 65 (4): 481–495.
- Skinner, D, A Pach, and D. Holland. 1998. "Selves in Time and Place: An Introduction." In *Selves in Time and Place: Identities, Experience, and History in Nepal*, ed. by D Skinner, A Pach, and D. Holland, 3–16. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Strauss, C. 1990. "Who Gets Ahead? Cognitive Responses to Heteroglossia in American Political Culture." *American Ethnologist* 17 (2): 312–328.
- Uexküll, J. von. 1982. "The Theory of Meaning." *Semiotica* 42 (1): 25–82.
- Valsiner, J. 1991. "Building Theoretical Bridges over a Lagoon of Everyday Events." *Human Development* 34 (5): 307–315.
- . 2001. *Culture and Human Development: An Introduction*. London: Sage Publications.
- Valsiner, J., and R. van der Veer. 2000. *The Social Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Volosinov, V. N. 1986. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wertsch, J. V. 1991. *Voices of the Mind: A Sociocultural Approach to Mediated Action*. Cambridge: Harvard University Press.

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

BOOK REVIEWS

АРТЕМ МОРОЗОВ*

КАК «ПОСТИСТИННЫЙ МИР» НАКОНЕЦ СТАЛ ГИПЕРВЕРИЕМ**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ СТИВА ФУЛЛЕРА

ФУЛЛЕР С. Постправда : знание как борьба за власть / под ред. А. Смирнова ; пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : ИД ВШЭ, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-287-297.

Постправда, или постистина¹, описывающая (как зачастую утверждается) смещение фокуса с истины и «объективных» фактов в сторону «субъективных» эмоций и убеждений в формировании публичного мнения — весьма причудливое понятие. С одной стороны, его выразительность и сила, с которой оно овладело общественным вниманием в 2010-е годы, не могут не поражать. С другой стороны, из-за своей нечеткости и размытости оно оказывается чрезвычайно слабым в теоретическом плане. Исправить это попытался философ и социальный эпистемолог Стив Фуллер в своей книге 2018 года «Постправда: Знание как борьба за власть». Для начала я расскажу о появлении самого термина, затем я опишу некоторые его концептуализации, разработанные другими авторами. После этого я перейду к работе Фуллера: изложу его понятие постправды, попутно сопоставляя с остальными, и помещу в более широкий теоретический контекст.

Впервые о постправде заговорил драматург Стив Тешич в 1992 году в статье «Правление лжи» для журнала *The Nation*. С помощью словосочетания «постистинный мир» (*post-truth world*) он попытался описать ситуацию, в которой оказался американский народ, ставший свидетелем весьма неуютных для него событий: войны во Вьетнаме

*Морозов Артем Владимирович, младший научный сотрудник; Институт философии РАН (Москва), morozov.socphil@yandex.ru, ORCID: 0000-0001-5449-1050.

**© Морозов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

¹Именно этот вариант используется переводчиком Дмитрием Кралечкиным в самом тексте «Постправды» Фуллера из-за ориентации автора на эпистемологию и социологию науки.

и Уотергейтского скандала. Все происходило так, как если бы правительство поставило народ перед выбором: либо правда, либо самолюбие. Американцы практически без колебаний выбрали щадящую пропаганду и цензуру в СМИ, республиканскую утопию, на деле граничащую с тоталитарной дистопией. Об этом свидетельствует, с точки зрения Тешича, характер медийного освещения и народной реакции на дело «Иран — контрабандисты» и Войну в Персидском заливе: «...будучи свободным народом, мы свободно решили, что желаем жить в своего рода постистинном мире» (Tesich, 1992: 13).

Годом ранее как раз вышли знаменитые заметки Жана Бодрийяра о Войне в заливе, которой «не было» собственно даже в качестве войны, то есть события с конкретными политическими целями. Симулятивная манера освещения и ведения данной не-войны, по Бодрийяру, утаивала ее «истину» как скандальной по своей сути попытки привести мир к единому знаменателю демократии, которая нейтрализовывала своих оппонентов прежде всего и главным образом символически, а отнюдь не в действительности. И потому это «первая консенсуальная война»: коль скоро война происходила в первую очередь на телеэкранах, зрители принимали активное участие в конфликте, попросту наблюдая за ним (Бодрийяр, Качалов, 2016: 78–94). Фраза Тешича поэтому идеально попадала в скептическую тональность постмодерна 1990-х, хотя сам Бодрийяр не спешил бы соглашаться — равно как и спорить — с тем, будто бы в своей теоретизации гиперреальности он представляет постмодерн или же постмодернизм (Павлов, 2019: 91; Gane, 1993: 22).

Настоящей славы «постправда» как термин, впрочем, ждала еще целых два десятилетия. Тем не менее выстрелила она настолько мощно, что едва ли можно назвать более популярное слово 2010-х годов. Наиболее расхожим диагнозом, ставящимся эпохе, она окончательно стала после избрания Дональда Трампа и Брексита, которые поразили медийный и академический истеблишмент своей неожиданностью. «Постправда» как термин по-прежнему употреблялась прежде всего как пейоратив и ассоциировалась с постмодернистским релятивизмом, а наряду с ним — с консервативными политическими фигурами и движениями.

Но в последние годы стали появляться более содержательные концептуализации постправды как феномена, которые намечали ее отличие от скептической или иронико-нигилистической тональности. Так, по мнению Сэма Брауза, одного из авторов сборника «Метамодернизм», риторический режим производства «правды» в британской политике

значительно изменился за последние годы. «Курируемая» аутентичность Корбина — не то же самое, что «миметическая» искренность Блэра. Вместо того, чтобы интерпретировать опыт народа, опираясь на личный опыт, то есть выступать как фигура на фоне народа, политик воспроизводит опыт народа как собственный и высказывается от лица народа, не отделяясь от него. Миметический политик подобен постмодерному серферу, скользящему по поверхности воды (опыту народа), которую он сам же и создает, причем целиком, тогда как политик-куратор — это пловец в маске и с трубкой, указывающий на чужую глубину и молчаливо утверждающий ее «подлинность», что характерно уже для метамодерна с его производством «глубиноподобий» (Брауз, Липки, 2019: 415–418).

Тезис, согласно которому мы находимся в состоянии метамодерна, разумеется, — спорный, коль скоро на смену постмодерну предложили уже целое множество состояний с различными приставками (Павлов, 2019). Но то же можно сказать и об утверждении, что мы живем в «эпохе постправды». Здесь для нас важно то обстоятельство, что в самом определении метамодернизма редакторы эпонимного сборника подспудно затрагивают вопрос об истинности и ее производстве. Глубиноподобие (*depthiness*) — это термин (или же нечто подобное термину) Тимотеуса Вермулена, представляющий собой комбинацию «глубинности» Фредрика Джеймисона и труднопереводимого на русский язык выражения комика Стивена Кольбера *truthiness*, которое зачастую вспоминают многие авторы при обсуждении постправды. *Truthiness* — подобное истине, более-менее истинное. Если истина представляет собой эмпирически верифицированное или прошедшее через рационально-логические фильтры знание, то *truthiness* Кольбера отсылает к глубинной правде, внутреннему знанию, ничем таким не заверенному. Причем знанию неотъемлемо личному и аффективному: если что-то для тебя, по твоим ощущениям правда, то так оно и есть, даже если это не правда для кого-то еще.

Глубиноподобие в этом смысле учреждает глубину не в качестве общей эпистемологической реальности, а в виде одной из множества индивидуально реализованных (не)возможностей — это означает не то, что она не может быть общей, а лишь то, что она не обязательно должна быть общей (Вермулен, Липки, 2019: 354).

Такова, по Вермулену, свойственная для метамодерна структура чувства, и именно в этом контексте, на мой взгляд, следует прочитывать «Постправду» Фуллера. При ознакомлении с книгой этот шаг может показаться контринтуитивным. И дело не только в том, что

сам Фуллер не признает мета- или какой бы то ни было еще модерн, пришедший на смену постмодерну. По мнению Фуллера, постистина преследовала Запад на протяжении всей его истории, как минимум начиная с изобретения софистами риторики и ее реапроаприации Платоном. Это отнюдь не новый феномен. Однако его содержание составляет как раз «контроль над тем, что считают возможным другие люди», то есть модальная власть (Фуллер, Кралечкин, 2021: 58). Эта власть простирается за пределы политики в узком смысле, захватывая, в частности, науку, ученых и отношение к ним.

Истина и постистина определяются как две эпистемологические позиции, а точнее, как позиция и метапозиция соответственно. Позиция истины проста: есть некий общий мир, в его рамках имеется нечто истинное и нечто ложное. Чтобы добиться успеха в игре истины, нужно не выходить за рамки и знать условия истинности. Занятие метапозиции, в свою очередь, означает, что игрок сам будет притязать на определение правил игры: он будет выбирать между различными позициями или горизонтами истины, по ситуации обращая то к тем, то к другим мирам, отбрасывая одни и создавая другие. Позиция истины — личина науки, уверяющей в существовании единого мира с твердо и четко определенными истинами, даже если не все из них известны нам или познаны нами. Игра постистины представляется более свойственной политике, вот только игра в истину сама уже является постистинной, поскольку науке приходится утверждать свой мир, постоянно исключая альтернативы, предлагаемые как извне, так и изнутри, либо пытаясь их так или иначе поглотить, встроив в собственную парадигму, научный консенсус.

Брексит высветил то, что существовало уже давно, но он также предъявил и усилил новый поворот в истории постистины, доселе остававшейся в тени истины, — то, что Фуллер называет антиэкспертной революцией в политике и науке. Во многом революция связана с развитием медиа, все более примешивающихся в личный опыт людей. Ситуация оказывается схожей с периодом протестантской Реформации, когда появление печатного станка привело к общедоступности Библии и, соответственно, возможности ее личного прочтения и истолкования. «Популистские» политики, вроде Бориса Джонсона, которые шли наперекор оценкам и прогнозам экспертов, невольно укрепили уверенность граждан в том, что они сами обладают достаточными знаниями, а вместе с этой уверенностью — и их противостояние экспертам и ученым.

Фуллер полагает, что подобное отношение к знанию в целом имеет положительные перспективы. Антиэкспертная революция приводит

к появлению кастомизированной, протестантской науки — демократической «протнауки». Из потребителей науки граждане превращаются в ее заказчиков, которые избирательно подходят к получаемым от науки продуктам и услугам. Власть экспертизы в пределах науки — ориентация на консенсус, которая воплощается в коллегиальном рецензировании как академической разновидности «поиска ренты», — тормозит производство знания, которое бы не просто повторяло парадигму в духе Куна, что в особенности относится к гуманитарным наукам с принятым в них избыточным цитированием признанных авторитетов и общих мест.

Образцом постистинной науки для Фуллера становится социология, в особенности ранние исследования науки и технологий (*science and technology studies*, STS). Именно они пролили свет на науку как постистинную в своем существе игру. В соответствии с выводами STS условия создания и публикации научного труда всегда открыты для различных интерпретаций, истина в саморепрезентации науки — это институционально закрепленная контингентность, которая впоследствии преодолевается в новой парадигме, а научный консенсус в действительности — неестественное состояние, на создание и удержание которого тратятся большие ресурсы.

Не раз представлявший в суде и на различных дебатах интересы сторонников теории «разумного замысла» (*intelligent design*), требовавших преподавать ее в школах наравне с эволюционной биологией, Фуллер критикует поздние STS-исследования за то, что они отошли от их прежнего «постмодернистского позитивизма» (Фуллер, Кралечкин, 2021: 83), позволявшего отстаивать креационизм или отрицать изменение климата, оставаясь на общей с нормальной наукой метапозициональной квазитерритории, которая дает возможность сравнивать различные позиции истины. Фуллер в этом смысле оказывается таким же анфан териблем, каким в философии науки был Пол Фейерабенд, поклонник традиционной медицины, который наверняка бы поддержал призыв Фуллера к кастомизации знания.

Отстаивая в рамках философии науки попперовское представление об открытом обществе, Фуллер оказывается, как бы сейчас выразились континентальные философы (Сафронов, 2019), правым эпистемическим *акселерационистом*: «Антиэксперты желают ускорить этот процесс демократизации знания, который ведет к «превращению общества в живую лабораторию» (Фуллер, Кралечкин, 2021: 40). Снять ограничения, которые накладывают на производство знания дисциплинарные нормы

научного исследования, поможет установка, которую Фуллер называет «военно-промышленной волей к знанию» (Фуллер, Кралечкин, 2021: 158):

...военная сторона должна ускорять производство знания, извлекая выгоду из любой неотложной ситуации, сосредоточивающей внимание на подавлении общего врага, тогда как промышленная сторона должна наращивать производство знания, позволяя ему выйти из лаборатории в жизненный мир.

Военно-промышленная воля к знанию направлена не на приближение к истине, которое может тянуться бесконечно, а на успех, то есть достижение конкретных целей и получение работающих результатов, которые способствует человеческому процветанию и подразумевают в том числе смешение или раскалывание различных дисциплин. Примеры эвристик такой воли к знанию — «суперпрогнозирование» и «форсированное правление», которые максимизируют когнитивную или иную прибыль из неосуществления прогнозов. Форсированное правление ориентируется на реализацию пессимистичных сценариев, как если бы они уже сбылись; конкретным примером здесь выступает интернет, созданный на случай отказа телефонии из-за ядерной атаки. В посвященной этим техникам и методам главе Фуллер, по существу, развивает нечто наподобие «просвещенного катастрофизма» Жана-Пьера Дююи (Афанасов, 2020) или даже акселерационистского «анастрофизма», делающего из апокалиптических прогнозов и катастроф средство не распада, а собирания будущего (Карстенс и Ланд, Сазонов, 2019: 260).

Собственно говоря, ближайший аналог фуллеровской постправды — «гиперверие», придуманное еще в 1990-х годах Группой исследования киберкультуры, во главе которой стоял (тогда еще будущий) правый акселерационист Ник Ланд, столь же убежденный, как и Фуллер, сторонник пошперрианской экспериментальной технонауки (Лэнд, Бауэр и Томажин, Коваль, 2018: 35):

Карл Поппер здесь абсолютно прав. [...] Мы не доверяем ученым, мы не доверяем научным теориям, мы не доверяем научным институтам; чему мы доверяем — так это распределенной зоне критики и критериев оценки...

— причем оценка дается не только научным, но и псевдонаучным, эзотерическим, конспирологическим, артистико-магическим теориям — всему, что может в результате обсуждения сойти за знание.

Гиперверие — в той же мере постправда, что и «постложь», поскольку речь идет о производстве теоретических фикций (*theory-fictions*)², которые делают себя реальными, о размытии четких границ между истиной и вымыслом. Однако сами эти границы до конца не уничтожаются, что не позволяет отождествить метапозицию гиперверия и постистины Фуллера, пускай сам бы он мог поспорить с этим заявлением, явно отдавая предпочтение антиреалистической риторике с «постмодернистским позитивизмом», поскольку положение

«ничто не истинно» нельзя приравнивать к постмодернистскому «ничто не реально». Напротив, ничто не истинно как раз потому, что нет какой-либо одной авторизованной версии реальности — вместо этого мы имеем обилие, избыток реальностей (Ланд, Хамис, 2021).

«Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся» (Ницше, Полилов, 2014: 8), но только как всего лишь *два* мира. «Постистинный мир» Тешича оказывается наконец полиморфным гиперверием.

Фуллеровская «Постправда» развивает (если не повторяет) как витавшие ранее в воздухе концепции, так и написанное им прежде. К примеру, воздействие риторики на знание он уже изучал в контексте STS-исследований в начале своей карьеры и в 1993 году выступил соавтором монографии по этой теме (Fuller, Collier, 2004). Если говорить о текстах, уже знакомых русскоязычной аудитории, то в 2004 году Фуллер посвятил целую книгу противостоянию Поппера и Куна (Фуллер, Целищев, 2020), а в 2009 году обсуждал постистину под именем «пустозвонства», «брехни» или «чуши» (*bullshit*), ориентируясь на ее описание, данное Гарри Франкфуртом (Фуллер, Гавриленко, Морозов и Хановая, 2018: 313–358; Франкфурт, Ослон, 2008). В «Постправде» Фуллер прямо отсылает к главе из «Социологии интеллектуальной жизни», где разворачивалось это обсуждение (Фуллер, Кралечкин, 2021: 92), но стоит заметить, что отнюдь не все авторы, занимающиеся темой постправды, согласились бы, что она совпадает с брехней в определении Франкфурта.

Так, теоретик риторики Брюс Маккомиски утверждает, что брехня в массмедиа по меньшей мере изменила свой статус: если раньше позиция брехуна подразумевала пассивное безразличие к истинности высказываний, то начиная с 2010-х годов брехун уже активно оспаривает истину, понимаемую как «единый эпистемологический континуум» (Ответ на вопрос..., 2019: 96–98). Подобный горизонт истины (по сути

²Термин заимствован у «постмодерниста» Бодрийяра (Gane, 1993: 82).

совпадающий с экспертным знанием) не выступает для него критерием высказываний и суждений. По Маккомиски, у оратора или присутствует, или отсутствует континуум истины, но Маккомиски не может представить себе, чтобы постистинный брехун воображал другие связанные горизонты, предполагающие иные критерии истины. Если допустить, что брехун это делает, аргумент Маккомиски сблизится с рассуждениями Брауза о том, как миметическая и курируемая аутентичность негативно соотносятся с «общей эпистемологической реальностью».

Концепции Ланда и ГИКК, Вермюлена и Брауза, наконец, суммирующего их Фуллера связывает неприятие обязательности «общей эпистемологической реальности» на месте «множества индивидуально реализованных (не)возможностей» (Вермюлен, Липки, 2019: 354), необходимости некой «Вселенной Единого Бога» (Ланд, Хамис, 2021), которая бы представляла собой наш «базовый нарративный поток» (Фуллер, Кралечкин, 2021: 276). Вслед за Тешичем и Бодрийяром они также высвечивают активное индивидуальное и массовое участие в производстве истин или истиноподобий, но в более-менее положительном свете. Речь в них идет о реализме или по меньшей мере желании реализма, которое расшатывает привычные границы между модерном, постмодерном и так далее. «Постправда» Фуллера, в свою очередь, представляет собой набросок путеводителя по этим мирам и между ними.

ЛИТЕРАТУРА

- Афанасов Н. Б.* «Граур по будущему», или Картография апокалипсиса // *Galactica Media : Journal of Media Studies*. — 2020. — Т. 2, № 1. — С. 205–220.
- Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было / пер. с фр. А. А. Качалова. — М. : РИПОЛ классик, 2016.
- Брауз С.* Между правдой, искренностью и сатирой : политика постправды и риторика аутентичности / пер. с англ. В. М. Липки // *Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма* / под ред. Р. ван ден Аккера, Э. Гиббонс, Т. Вермюлена. — М. : РИПОЛ классик, 2019. — С. 386–418.
- Вермюлен Т.* Глубина метамодерна, или «Глубиноподобие» / пер. с англ. В. М. Липки // *Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма* / под ред. Р. ван ден Аккера, Э. Гиббонс, Т. Вермюлена. — М. : РИПОЛ классик, 2019. — С. 349–355.
- Карстенс Д., Ланд Н.* Введение в гиперверие. Интервью / пер. с англ. Н. Сазонова // *Логос*. — 2019. — Т. 29, № 5. — С. 255–264.
- Ланд Н.* Нестандартные исчисления / под ред. А. Морозова ; пер. с англ. Д. Хамис. — Пермь : Гиле Пресс, 2021. — forthcoming.

- Ланд Н., Бауэр М., Томажин А.* «Фрагментация — вот единственная стратегия». Интервью с Ником Ландом / пер. с англ. М. Коваля // *Логос*. — 2018. — Т. 28, № 2. — С. 31–54.
- Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / под ред. Р. ван ден Аккера, Э. Гиббонс, Т. Вермолена. — М. : РИПОЛ классик, 2019.
- Морозов А. В.* Ответ на вопрос : что такое постправда? Перспектива проблематологии // *Горизонты гуманитарного знания*. — 2019. — № 3. — С. 93–105.
- Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. В 13 т. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом / под ред. И. Эбаноидзе ; пер. с нем. Н. Полилова. — М. : Культурная революция, 2014. — С. 9–106.
- Павлов А. В.* Постпостмодернизм : как социальная и культурная теории объясняют наше время. — М. : Дело, 2019.
- Сафронов Э. Е.* Как акселерационизм превратился в платформенный капитализм // *Логос*. — 2019. — Т. 29, № 3. — С. 279–289.
- Франкфурт Г.* К вопросу о брехне / под ред. Г. Павловского, И. Чечель ; пер. с англ. М. Ослона. — М. : Европа, 2008.
- Фуллер С.* Социология интеллектуальной жизни : карьера ума внутри и вне академии / под ред. С. Гавриленко ; пер. с англ. С. Гавриленко, А. Морозова, П. Хановой. — М. : Дело, 2018.
- Фуллер С.* Кун против Поппера : борьба за душу науки / пер. с англ. В. В. Целищева. — М. : Канон+, 2020.
- Фуллер С.* Постправда : знание как борьба за власть / под ред. А. Смирнова ; пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : ИД ВШЭ, 2021.
- Fuller S., Collier J. H.* Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge : A New Beginning for Science and Technology Studies. — Mahwah : Lawrence Erlbaum Associates, 2004.
- Gane M.* Baudrillard Live : Selected Interviews. — New York : Routledge, 1993.
- Tesich S. A.* Government of Lies // *The Nation*. — 1992. — Vol. 254, no. 1. — P. 12–14.

Morozov, A. V. 2021. "Kak 'postistinnyy mir' nakonets stal giperveriye[m] [How 'Post-Truth World' Finally Became Hyperstition]: retsenziya na knigu Stiva Fullera [Review of a Book by S. Fuller]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 287–297.

ARTEM MOROZOV
JUNIOR RESEARCH FELLOW
INSTITUTE OF PHILOSOPHY RAS (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-5449-1050

HOW "POST-TRUTH WORLD" FINALLY BECAME HYPERSTITION

REVIEW OF A BOOK BY S. FULLER

FULLER, S. 2021. *POSTPRAVDA [POST-TRUTH]: ZNANIYE KAK BOR'BA ZA VLAST'* [*KNOWLEDGE AS A POWER GAME*] [IN RUSSIAN]. ED. BY A. SMIRNOV. TRANS. FROM THE ENGLISH BY D. KRALECHKIN. MOSKVA [MOSCOW]: HSE

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-287-297.

REFERENCES

- Afanasov, N. B. 2020. "‘Traur po budushchemu’, ili Kartografiya apokalipsisa [‘Mourning for the Future’, or the Cartography of Apocalypse]" [in Russian]. *Galactica Media [Galactica Media]: Journal of Media Studies [Journal of Media Studies]* 2 (1): 205–220.
- Akker, R. van den, E. Gibbons, and T. Vermuylen, eds. 2019. *Metamodernizm. Istorichnost', Affekt i Glubina posle postmodernizma [Metamodernism. Historicism, Affect and Depth After Postmodernism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Baudrillard, J. 2016. *Dukh terrorizma. Voyny v zalive ne bylo [L'esprit du terrorisme. La guerre du Golfe n'a pas eu lieu]* [in Russian]. Trans. from the French by A. A. Kachalov. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Browse, S. 2019. "Mezhdu pravdoy, iskrennost'yu i satiroy [Between Truth, Sincerity and Satire]: politika postpravdy i ritorika autentichnosti [Post-Truth Politics and the Rhetoric of Authenticity]" [in Russian]. In Akker, Gibbons, and Vermuylen 2019, 386–418.
- Carstens, D., and N. Land. 2019. "Vvedeniye v giperveriye. Interv'yu [Introduction to Hyperstition. An Interview]" [in Russian], trans. from the English by N. Sazonov. *Logos [Logos]* 29 (5): 255–264.
- Frankfurt, G. 2008. *K voprosu o brekhne [On Bullshit]* [in Russian]. Ed. by G. Pavlovskiy and I. Chechel'. Trans. from the English by M. Oslon. Moskva [Moscow]: Yevropa.
- Fuller, S. 2018. *Sotsiologiya intellektual'noy zhizni [The Sociology of Intellectual Life]: kar'yera uma vnutri i vne akademii [The Career of the Mind in and around the Academy]* [in Russian]. Ed. by C. Gavrilenko. Trans. from the English by C. Gavrilenko, A. Morozov, and P. Khanovaya. Moskva [Moscow]: Delo.
- . 2020. *Kun protiv Poppera [Kuhn vs. Popper]: bor'ba za dushu nauki [The Struggle for the Soul of Science]* [in Russian]. Trans. from the English by V. V. Tselishchev. Moskva [Moscow]: Kanon+.
- . 2021. *Postpravda [Post-Truth]: znaniye kak bor'ba za vlast' [Knowledge as A Power Game]* [in Russian]. Ed. by A. Smirnov. Trans. from the English by D. Kralechkin. Moskva [Moscow]: HSE.

- Fuller, S., and J. H. Collier. 2004. *Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge: A New Beginning for Science and Technology Studies*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gane, M. 1993. *Baudrillard Live: Selected Interviews*. New York: Routledge.
- Land, N. 2021. *Nestandardnyye ischisleniya [Non-Standard Numeracies]* [in Russian]. Ed. by A. Morozov. Trans. from the English by D. Khamis. Forthcoming. Perm': Gile Press.
- Land, N., M. Bauer, and A. Tomažin. 2018. "Fragmentatsiya – vot yedinstvennaya strategiya". Interv'y u s Nikom Landom ["The Only Thing I Would Impose is Fragmentation". An Interview with Nick Land] [in Russian], trans. from the English by M. Koval'. *Logos [Logos]* 28 (2): 31–54.
- Morozov, A. V. 2019. "Otvét na vopros [Answering the Question]: chto takoye postpravda? Perspektiva problematologii [What is the Post-Truth? A Problematological Approach]" [in Russian]. *Gorizonty gumanitarnogo znaniya [Horizons of Humanities Knowledge]*, no. 3: 93–105.
- Nietzsche, F. *Sumerki idolov, ili Kak filosofstvuyut molotom [Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert]* [in Russian]. In *Polnoye sobraniye sochineniy [Complete Works]*, ed. by I. Ebanoidze, trans. from the German by N. Polilov, 9–106. 13 vols. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Pavlov, A. V. 2019. *Postpostmodernizm [Postpostmodernism]: kak sotsial'naya i kul'turnaya teoriya ob'yasnyayut nashe vremya [How Do Social and Cultural Theories Explain Our Time]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Delo.
- Safronov, E. Ye. 2019. "Kak akseleratsionizm prevratilsya v platformenny kapitalizm [How Accelerationism Became Platform Capitalism]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 29 (3): 279–289.
- Tesich, S. A. 1992. "Government of Lies." *The Nation* 254 (1): 12–14.
- Vermeulen, T. 2019. "Glubina metamoderna, ili 'Glubinopodobiye' [Metamodern Depth, or 'Depthiness']" [in Russian]. In Akker, Gibbons, and Vermuylen 2019, 349–355.

ДМИТРИЙ ДАВЫДОВ*

ЧЕМ ВЫЛ ПОСТМОДЕРН? ЧЕМ СТАЛ МАРКСИЗМ? **

РЕЦЕНЗИЯ НА НОВУЮ КНИГУ ДЭВИДА ХАРВИ

ХАРВИ Д. СОСТОЯНИЕ ПОСТМОДЕРНА. ИССЛЕДОВАНИЕ ИСТОКОВ КУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ / ПЕР. С АНГЛ. Н. ПРОЦЕНКО. — М. : ИД ВШЭ, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-298-313.

Сегодня марксизм находится в парадоксальном положении. С одной стороны, накапливающиеся противоречия в обществе (от зашкаливающих показателей социального неравенства до проблемы сохранения экологического равновесия), свидетельствующие об актуальности марксистской критики капитализма, а с другой — настоящий кризис, тупик, можно даже сказать замешательство перед отсутствием цельного, в каком-то понимании утопического образа будущего, перед зыбкостью конструируемых (предполагаемых) революционных субъектов и выбираемых стратегий политической борьбы. Сам марксизм распался на фрагменты, симулякры самого себя, конфликтующие и нередко закрытые для диалога сегменты теоретизирования и дискурсивных практик. Такая растерянность не должна удивлять. Как можно мыслить социализм / коммунизм, если рабочий класс распался на группы и подгруппы или оказался настолько далеко от ключевых центров силы и власти (которые, стоит отметить, также разбрелись по миру, образовав неуязвимую «империю» (Хардт и Негри, Иноземцев, 2006), что стал фактически бессильным? Более того, как можно мыслить всеобщую освободительную борьбу во времена, когда все всеобщее и универсальное подвергается порицанию?

Тем не менее есть основания считать, что эта растерянность обусловлена не только и не столько объективными общественными реалиями.

* Давыдов Дмитрий Александрович, к. полит. н., старший научный сотрудник; Институт философии и права УрО РАН (Екатеринбург), davydovdmitriy90@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7978-9240.

** © Давыдов, Д. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Одна из проблем может заключаться в том концептуальном тупике, в который завел некоторые ответвления (преимущественно западного) марксизма дискурс о постмодерне и постмодернизме. Во многих местах дискурс о модерне / постмодерне / постпостмодерне и т. д. стал своеобразным субститутом рассуждениям о способах производства, о конкретных общественных формациях и непосредственной *классовой борьбе*. Действительно, чем еще была примечательна эволюция неои- постмарксизма, если не разрушением классического марксистского «треугольника», охватывавшего исследование динамики производительных сил и производственных отношений, то есть конкретных экономических противоречий общества (примата «базиса» над «надстройкой»), диалектику общественной борьбы и анализ классовых противоречий, а также практику политической борьбы (Терборн, Афанасов, 2021)? Вместо всего этого стали рассуждать об *эпохах*, обусловленных культурными сдвигами, которые связывались не с существенными, качественными, глубинными изменениями самих способов производства, а скорее с культурными «отзвуками» эволюционирующего капитализма. Если говорить грубо, то по изменениям «надстройки» стали судить об изменениях в «базисе». Строгий политэкономический анализ был почти заброшен, а вместо него на поток было поставлено чтение литературных произведений, анализ музыкальных композиций, изучение архитектуры и скольжение по поверхности изобразительного искусства. В этом, по всей видимости, и заключалось ключевое следствие из тезиса Ф. Джеймисона о слиянии культуры и экономики в условиях позднего капитализма (Джеймисон, Кралечкин, 2019).

Проблема только в том, что, оторвавшись от политэкономических корней (причем политэкономических именно с точки зрения классиков), марксизм (опять же, стоит отметить, не весь) в итоге столкнулся с тем, что можно обозначить как «проблема интерпретатора»: постоянно занимаясь *интерпретациями* культурных артефактов, мы рискуем упустить из виду нечто существенное в самом основании экономических отношений, приписать те или иные смыслы тому, что имеет совсем другое значение. Вместо того чтобы анализировать противоречия изменяющихся производственных и общественных отношений, новые блага, источники власти и т. д., сами марксистские критики заразились постмодернистской иронией и скепсисом, окончательно утратив какую-либо материальную опору и предпочитая заниматься малоперспективными

вещами, вроде «когнитивного картографирования» или морализаторства, практически ничего не говоря о возможном будущем (если не считать дежурные призывы к «солидарности», борьбе, единству и т. п.) и не предлагая ничего *конкретного* взамен существующему порядку вещей.

Все это не означает, что нужно отбросить западный марксизм и сами по себе марксистские концепты постмодерна (как «эпохи») и постмодернизма (как совокупности идейных течений), от которых их авторы, по всей видимости, отчасти сами со временем отказались (правда, не всегда по указанной выше причине). Однако если мы видим какой-то концептуальный тупик, то стоит отмотать время назад и понять, когда мы встали не на тот путь. Иными словами, основная актуальность марксистских исследований постмодерна заключается, на мой взгляд, в том, чтобы понять, как можно еще иначе интерпретировать описанные ими ключевые события. То есть сам «поворот не туда» может расцениваться как важный момент в эволюции общества — момент, когда что-то сильно изменилось, но оказалось поначалу плохо различимым. В этом смысле теории постмодерна еще нуждаются в должном изучении, поэтому издание на русском языке книги Дэвида Харви «Состояние постмодерна» (впервые опубликована в 1989 году) весьма значимо.

Казалось бы, издавать книгу тридцатидвухлетней давности — дело достаточно странное, учитывая, что сегодня интеллектуальные книги, посвященные изучению трансформаций современного общества, все быстрее и быстрее устаревают. Но труд Харви поразительным образом выглядит достаточно свежим по отношению к современным реалиям. Точнее, при его чтении не возникает ощущения чего-то совсем уж неактуального. Здесь мы уже видим постановку многих диагнозов нашему обществу: от финансовализации экономики до проблем, связанных с глобализацией, неолиберализмом и даже прекариатом (хотя само это слово пока еще не упоминается) и т. д. В принципе, при «слепом» прочтении средний читатель вряд ли поймет, что книга столь стара.

И все же, как я уже отметил, главная ее ценность скорее историческая. Нам нужно понять, *чем* был постмодерн (и как эпоха, и как представления о ней). И, по всей видимости, нельзя найти книгу лучше, чем эта. Тот же Ф. Джеймисон, который считается мэтром в деле марксистского осмысления постмодерна, по трудам которого, собственно, многие и судят об изучаемом феномене, подходит для этого гораздо хуже. И дело даже не в том, что Джеймисон опирается на не совсем

корректную собственную интерпретацию концепта позднего капитализма Э. Э. Мандела, на что, в частности, указывал А. Каллиникос (Callinicos, 1990: 106); и не в том, что сами его ключевые концепты (пастиш, шизофрения и т. д.) весьма зыбкие¹ (можно сказать — слишком «культурологичные»). По сравнению с Харви Джеймисон рассматривает постмодерн почти исключительно как культуролог, не уделяя актуальному политэкономическому анализу должного внимания (вместо этого рассуждая о «тотальности» и пр.). Его дискурс концентрируется на (довольно субъективных) интерпретациях произведений культуры — порой чтение его текстов превращается в настоящее испытание в попытках понять исходный посыл и смысл. В этом отношении Харви значительно конкретнее, он больше унаследовал от классического марксизма. Как верно заметил А. В. Павлов во вступительном слове,

в отличие от многих авторов Харви непременно стремился к кристальной ясности своих мыслей — не делать сложное простым, но делать сложное ясным (Павлов, 2021: 23).

В принципе, основной смысл книги сводится к нескольким опорным моментам.

Во-первых, постмодерн — это культурная производная от более глубоких изменений в капиталистической экономике. Это прежде всего закат фордизма и переход к тому, что Харви называет *гибким накоплением*. При этом в отличие от Ф. Джеймисона Харви не говорит об *окончательном* стирании границ между базисом и надстройкой. Для него культура все еще является *отражением*, символической репрезентацией происходящих экономических процессов (здесь нет «равнозначности»). Харви все еще «держит связь» с Марксом, и это выгодно отличает его от многих других авторов (Харви, Проценко, 2021: 313):

Даже несмотря на то что нынешние условия отличаются от прошлых во многих отношениях, несложно разглядеть то, каким образом инвариантные элементы и отношения, которые Маркс определял как фундаментальные для любого капиталистического способа производства, по-прежнему просвечивают сквозь все пустословие и эфемерность, столь характерные для гибкого накопления, причем во многих случаях даже более ярко, чем прежде.

¹См., например, блестящую критику концепта пастиша Ф. Джеймисона, данную Р. Дайером (Dyer, 2006).

Во-вторых, Харви не спешит, как это делает Джеймисон в соответствующей работе² (Джеймисон, Кралечкин, 2019: 140), связывать наступление постмодерна с некоей высшей фазой (с триумфом и «очищением») капитализма (когда происходит «насыщение каждой поры мира веществом капитала») (Андерсон, Маяцкий, 2011: 75). Скорее закат фордизма как эпохи массового («стандартизированного») производства, массового труда и больших иерархически (бюрократически) организованных корпораций связывается им с *кризисом капитализма*. В этом смысле Харви более осторожен и осмотрителен. Кроме того, он словно до конца не уверен, является ли гибкое накопление *неизбежной* стадией развития буржуазного общества. И здесь (в 8 и 9 главах) мы видим некоторую опору на политэкономический анализ: *постфордизм* рассматривается как одна из стратегий *выживания* находящегося в *кризисе* капитализма. Успех «золотой» поры капитализма был связан с послевоенным восстановлением, когда экономика США могла активно расти на высоком спросе из разрушенной войной Европы. В начале 1970-х наступает известный структурный кризис (хотя кризисные тенденции становились заметны и ранее), вдобавок обремененный ростом цен на нефть. И этот момент нужно отметить отдельно, ведь последовавшее *ускорение пространственно-временного сжатия*, выразившееся, соответственно, в ускорении темпов глобализации, в финансиализации, неолиберальной атаке на рабочий класс и в установлении «нового духа капитализма» (Болтански и Кьяпелло, Фокин, 2011) («духа» сетевой самоорганизации) и т. д., не явилось чем-то «освободительным» для капитализма. Вернее сказать, это было попросту *необходимо*, чтобы *поддержать жизнеспособность* капитала. Поэтому новый «режим накопления», связанный со стратегиями ускорения оборачиваемости капитала, с акцентом на индивидуализацию, разнообразие, потребительский выбор, трансграничность и вызвавший в итоге рост социальных противоречий (тоже провидчески описанных Харви и актуальных по сей день), можно также описывать как попытку вылечить *глубокую болезнь* капитализма (сам Харви этого не делает, но такие выводы читатель может сделать сам — я вернусь к этому ниже).

²Ф. Джеймисон и в более поздних работах будет подчеркивать эту «чистоту» в буквальном смысле *современного* капитализма, хотя и с оговоркой: слишком громоздкая «имперская» буржуазная система неизбежно сталкивается с учащающимися практиками сопротивления со стороны анархистов, антиглобалистов и т. д. (см., например: Jameson, 2014).

В-третьих, те феномены, которые обычно связывают с постмодерном (кризис больших нарративов, утрата надежды, пастиш, психозфрения, отсутствие глубины и аффекта и т. д.), вытекают, по мнению Харви, из ускорения оборота капитала, диверсификации, «гибкости», реалий «общества потребления» и т. д. Даже медийные симулякры являются результатом смещения акцентов от

производства товаров (большинство из которых, как ножи и вилки, имеют значительный срок жизни) к производству событий (таких как зрелища, имеющие почти мгновенный период оборачиваемости) (Харви, Проценко, 2021: 267).

Как отмечает Харви, гибкое накопление привело к быстрой сменяемости мод, к эклектике, к бурному развитию рекламы, к коммодификации культурных форм и т. д. Соответственно, эстетические элементы в культуре становятся доминирующими, постепенно вытесняя этические.

Полагаю, такая ясность логики — безусловная заслуга Харви. Но эта же ясность логики и четкость изложения в итоге позволяют легче выявить те уязвимые места, которые характерны в целом для концепций многих левых авторов, писавших о постмодерне и преимущественно критиковавших его (или признававших его историческую неизбежность, но также и неизбежность поиска выхода из этого «состояния»). При этом, кстати, даже здесь концепция Харви оказывается в более выгодном положении. Можно выделить три основные проблемы:

1. *Тенденция к сведению всего многообразия изменений, ассоциируемых с постмодерном, к капитализму и коммодификации.* Эта проблема, как говорится, лежит на поверхности. При чтении «Состояния постмодерна» трудно избавиться от мысли, что автор выстраивает свои аргументы в стиле «post hoc ergo propter hoc». В принципе, это общее место для многих трудов, посвященных культуре, когда культурные артефакты, несущие в себе субъективные смыслы, необходимо не просто *интерпретировать*, но и *объяснять*, не опираясь при этом на четкий методологический инструментарий, которым обладают, скажем, социологи с их опросами, интервью и т. д. Харви именно это и делает: раз постмодерн появился вслед за «гибким накоплением», то фактор *a* есть объяснение феномена *b*. Но в таком случае мы неизбежно попадаем сразу в два теоретических капкана. Во-первых, мы рискуем упустить из виду тот факт, что *b* может само по себе оказывать обратное воздействие на *a*. Во-вторых, мы можем не учесть, что *b* вполне способно

оказаться результатом синтеза *a* и еще какого-то неизвестного фактора *c*. Но в логике Харви (и тем более Джеймисона) все достаточно просто: есть некий почти всепроникающий капитализм (у Харви, несмотря на кризис, капитализм все же благополучно выживает), порождающий все плохое, заражающий все общественные отношения жаждой денег, коммодификацией и т. д. При этом, как я уже отметил, каких-то четких дефиниций капитализма, отражающих его внутреннюю сущность (кроме общих слов про накопление, постоянный рост, рынок, деньги и т. д.) в данной конкретной книге Харви мы не найдем. Возникает ощущение, что все, к чему «прикасаются» деньги и рынок, — это «естественная» часть капитализма, хотя, скажем, у Маркса было весьма четкое представление о последнем именно как о *самовозрастающей стоимости*, в конечном счете как о результате *извлечения прибавочной стоимости* (чтобы это описать, Марксу потребовалось 3 огромных тома, и задача, как известно, была решена не до конца).

Обозначенная проблема выражается, в частности, в том, как Харви оценивает «новые левые» движения (имеются в виду движения за гражданские права, движения экологистов, феминисток и т. д.), вдохновленные постструктуралистскими концептами конца больших нарративов, «смерти автора», критикой фаллологотризма, гуманизма Просвещения и т. д.). Все это, судя по логике книги, является своеобразным эпифеноменом капитализма. Не отрицая их как таковые и даже признавая их полезность (Харви, Проценко, 2021: 557), Харви говорит о том, что они явились результатом индивидуализации и фрагментации, а потому подорвали надежду на революцию рабочего класса (или вытеснили как таковой посыл классовой борьбы), а также

отсекли для себя возможность критического взгляда на самих себя и на социальные процессы трансформации, лежащие в основе возникновения постмодернистских способов мышления (там же: 556).

Но что, если посмотреть на это диалектически³ (ведь и капитализм был «синтезом» феодальных отношений эксплуатации и новых промышленных технологий)? Не мог ли новый «режим накопления» привести что-то выходящее за пределы капитализма как такового? Там, где зараженный постмодернистским скепсисом марксист видит «насыщение

³К слову, к этому же призывает Джеймисон, но далеко в этом направлении не продвигается (см., например: Джеймисон, Кралечкин, 2019: 172).

каждой поры мира веществом капитализма», можно попытаться разглядеть нечто прогрессивное, а именно — расширение возможностей для *самореализации, проявления себя-в-мире*, нечто *разрушающее обезличенный мир*. Постмодернизм не просто породил уничтоживший надежду на *новое* пастиш (это очень грубая редукция Джеймисона), но поспособствовал появлению разнообразия и очень многих возможностей для творческой сообразительности. Все это можно увидеть в книге Харви (скажем, когда он обращает внимание на то, как унылые модернистские города начинали постепенно пестрить разнообразием), но лишь как примеры чего-то негативного (классовой власти, престижа и т. п.). «Двойственность» таких явлений так и не получает развернутой оценки со стороны Харви.

Здесь стоит учесть еще один факт, который почему-то редко вспоминают, когда рассуждают о постмодерне. Ровно в то время, когда, по мнению Харви, «зарождался» постмодерн (а он говорит о «переломном» 1973 году), происходила «тихая революция», описанная Р. Инглхартом. Она заключалась в том, что «материалистические» ценности выживания вытеснялись постматериалистическими ценностями *самореализации*. Людей все меньше беспокоили сугубо экономические вопросы поддержания достатка и борьбы за хлеб насущный. Вместо этого они все активнее выражали заинтересованность в условиях (например, в гражданских правах и свободах), благоприятствующих поиску и поддержанию собственной идентичности (см., например: Inglehart, 1977). Кто-то может сказать, что и эта «тихая революция» являлась лишь частью хитрого умысла стремившихся к «гибкому накоплению» буржуа, но подобные суждения не выходят за рамки сугубо гипотетического.

2. *Ассоциирование постмодерна с капитализмом или его «побочными» феноменами мешает увидеть социальные разрывы, порожденные внутренним кризисом капитализма.* Да, как было отмечено выше, Харви признает, что «гибкое накопление» было ответом на тупик перепроизводства и достижение пределов географического расширения капитала. Но опять же главная проблема Харви и многих других марксистских исследователей постмодерна заключается в придании капитализму чуть ли не трансцендентной, всепроникающей и выходящей за все мыслимые пределы силы (это представление хорошо отразилось в депрессивном концепте «капиталистического реализма» М. Фишера (Фишер, Кралечкин, 2010). Но это не так. В своей «имперской» экспансии капитализм зашел в слишком некомфортные для него области. О «новых левых», силе постструктуралистской деконструкции и постматериалистической

«тихой революции» уже сказано. Но есть еще и другие важные аспекты рассматриваемого явления. Например, уход экономики в область символического есть очень опасное предприятие для капитализма, всегда базировавшегося на том, что поддается рациональной калькуляции и легко измеримо. В сущности, деградация материального производства, финансиализация, акцент на «производстве» символов и симулякров — это и есть основной фактор нестабильности современного капитализма (вернее, его мутации во что-то негативное), переживающего повсеместную рентизацию (Фишман, Мартьянов, Давыдов, 2019), когда ценности не созидаются (кстати, даже классическое буржуазное выбивание прибавочной стоимости — это хоть и паразитирование, но все же на *созидании*), а все в больших случаях *изымаются* (Маццукато, Проценко, 2021). Да и наравне с растущей отраслью «производства симулякров» существует столь же активно растущая область производства *знаний*, без которых высокотехнологичная экономика непредставима. Последняя же очень плохо поддается коммодификации. Вернее, коммодификация сферы производства знаний превращается в борьбу за патенты и ренту с этих патентов. Сама же внутренняя сущность знаний, как известно, антибуржуазна, ибо знание неисчерпаемо и легко становится достоянием всего человечества (Горц, Сокольская, 2010).

Все обозначенные выше и многие другие факторы приводят к рождению чего-то *внеположного* капитализму, к тому, что его *отрицает* как в негативном, так и в позитивном смысле. Харви этого просто не может увидеть, ведь для него, Ф. Джеймисона, П. Андерсона и многих других авторов в то время наблюдалось скорее «всепроникновение» некоего единого субстрата капитализма. Но сегодня становится заметно, что это — лишь верхушка айсберга. С помощью концепций Харви и Джеймисона мы не можем объяснить многие коллизии сегодняшнего дня. Скажем, как еще объяснить победу Д. Трампа на выборах 2016 года, если не восстанием чисто модернистской, чисто капиталистической логики материального производства, когда беднейшая часть населения побраталась с буржуазией «старой закалки», все еще способной говорить на экономическом («материалистическом») языке роста доходов, снижения налогов, привлечения рабочих мест, инвестиций, а не борьбы за чистоту океанов, возможность выбора из 58 вариантов гендера и права животных? Это вопрос даже не конкретной политики, а *разных реальностей*. Мы оказались в ситуации, когда капиталист стал для рабочего (именно рабочего, представителя беднеющего «среднего класса», жителя американской

глубинки) ближе⁴, чем исповедующий постматериалистические ценности интеллектуал или бобо (представитель буржуазной богемы (Брукс, Симановский, 2013). Постмодерн (вернее, общественные процессы, с ним ассоциируемые) не породил «чистый» капитализм, не модернизировал его до уровня «плюс», но скорее надломил его, разорвал, породил нечто выходящее за его пределы и ему враждебное.

3. *Акцентируя внимание на культуре и уделяя все меньше места анализу конкретных производственных отношений, а также непосредственных практик классовой борьбы, марксистские теоретики постмодерна лишают себя возможности увидеть не только зачатки принципиально новых общественных отношений, но и свойственные им противоречия.* О кризисе и тупиках «ухода в культуру» (частичного или полного) наглядно свидетельствуют современные рассуждения о постпостмодернизме (различные концепции гипер-, нео-, транс-, альтер-, мета-, диджи-⁵ и прочих «модернизмов» с приставкой)⁶. Этот кризис связан с полной утратой классического марксистского аналитического инструментария. Харви, как мы увидели, еще пытается опираться на политэкономический анализ, но оный в итоге оказывается *подчиненным* «культурологической» проблематике. Поэтому закономерно, что у последующих авторов (не все они называют себя марксистами, но очень многие среди них — однозначно левые) остались в основном концептуальные скольжения по культурной надстройке, внезапно ставшей базисом. Все это ведет к анекдотичным случаям, когда авторы концепции метамодерна, считающейся наиболее убедительной заменой постмодерну, всерьез рассуждают о масштабных общественных трансформациях, опираясь, скажем, на изучение того, какие «аффективные» эмоции испытывает персонаж детского мультфильма (*Метамодернизм*.

⁴Тут возникает ассоциация со временами двухсотлетней давности, когда мыслителями, вроде Сен-Симона, буржуазия и пролетариат объединялись в класс «индустриалов». Эпоха заката капитализма в каком-то смысле похожа на эпоху его подъема: их главные действующие лица вступают на историческую сцену и уходят с нее как трудно отличимые части единого целого.

⁵Концепт диджимодернизма А. Кирби хоть и делает акцент на цифровых технологиях, но все равно в итоге сводится к сплошной культурологии (см.: Kirby, 2009). Как заметил Э. Сафронов, Кирби анализирует цифровой текст «исключительно как медиум и, описывая форму, совершенно не занимается содержанием, которое скрывает за собой веб-страница. Это, впрочем, свойственно его методологии, в которой совершенно отсутствует какой бы то ни было экономический анализ, и как следствие — глубокий социальный анализ» (Сафронов, 2019: 186).

⁶См. подробнее об этих концептах в книге А. В. Павлова (Павлов, 2019).

Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма 2019: 67–88). Общее здесь — попытки рассмотреть в художественном творчестве, всегда (даже учитывая разрушение границ между массовой и элитарной культурой) являвшемся лишь отражением сознания богемных сообществ, образ будущего в его социальной целостности. Другая грань проблемы — оперирование концептами, нацеленными преимущественно на изучение характерных черт («культурных доминант») эпох (а эпоха, скажем, в советском марксизме никогда не отождествлялась с формацией). Реализм, модернизм, постмодернизм стали для многих ключевыми понятиями при изучении общества. К примеру, метамодерн мыслится как некая осцилляция (колебание), то есть метания между чертами модерна и постмодерна (или их некий «синтез») (см.: *Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма* 2019).

Что это может сказать о новых источниках власти и доминирования, о новых классовых столкновениях? Ничего. Более того, и модерн сам по себе не говорил ничего о ключевом классовом антагонизме капиталистической формации. С помощью языка и общих принципов Просвещения мы могли как апеллировать к рыночной рациональности, так и мечтать о покорении космоса, осуществляемом дружными, высокообразованными людьми коммунистического будущего. Как я попробовал показать выше, и постмодерн мало чего говорит о присущих современному обществу социальных противоречиях. Характеристика эпохи всегда затрагивает лишь наиболее общие черты культуры, поверхностный «дух времени», но никак не социальные разрывы, не присущие только одним конкретным классам этосы и модусы. Харви тоже в итоге отходит от классического марксистского инструментария, ведь он в конце книги лишь выражает надежду на «контрнаступление против образа», когда выступают «этика — против эстетики, проект Становления — против Бытия», а потому

возможным также становится поиск единства внутри различия, хотя и в таком контексте, где четко осознаются власть образа и эстетики, проблемы временно-пространственного сжатия и значимость геополитики и инаковости (Харви, Проценко, 2021: 565).

Короче говоря, ностальгия (это слово в данном контексте имеет двойной смысл) по модерну: по большим нарративам, по универсальному освободительному проекту и т. д. Не более. Но кто будет осуществлять этот освободительный проект? И будет ли он вообще осуществлен? Вернее, так: а будет ли он *освободительным*?

Есть основания сомневаться в этом, ведь если мы вернемся с культурных «небес» на материальную землю, то увидим, что предполагаемый конец капитализма — это еще не конец отчуждения, конкурентной борьбы за ресурсы и богатство. В условиях бурного развития коммуникационных технологий на место погони за ограниченными материальными благами постепенно приходит борьба за *внимание* как ценнейший, но все также ограниченный, дефицитный⁷, *ресурс* (в т. ч. политического влияния) и *источник богатства*, а также за *социально реализовавшее себя «я»* (личность как совокупность публичных образов) как наиболее желанное состояние и даже *благо*. Мы вернулись к тому, с чего начали, — к изучению классиков теории постмодерна, а Харви, как я уже отметил, наверное, лучший в этом смысле автор. То, что описывали теоретики постмодернизма, оказалось лишь началом долгой и только сегодня начавшей явно проявлять себя *посткапиталистической* социальной революции, которая примечательна переходом от производства вещей отнюдь не только к производству симулякров, но и к *производству индивидуальностей* (это можно назвать «производством личности»), ко всему тому, что способствует удовлетворению важнейших потребностей в *любви к себе*, во внимании, в социальных контактах и, конечно же, в *самоактуализации*. Причем предполагавшееся ранее дружное покорение космоса коммунистическим человечеством откладывается на неопределенный срок, а выстроенная по образу и подобию конкурентной погони за прибавочной стоимостью буржуазная экономика в силу объективных причин (от автоматизации и роботизации до утраты массовым «человеческим капиталом» актуальности) постепенно, отравляя при этом общественные отношения рентными практиками, уходит в небытие. Вместо дружного коммунизма наблюдается практически повсеместная и зачастую агрессивная (чреватая ростом заболеваемости депрессией среди подростков и не только (см.: Twenge, 2017: 96–97, 103) погоня за популярностью в соцсетях, лайками и репостами, за властью и богатством, даруемым массовым обожанием и творческой *индивидуальностью* (см. подробнее: Давыдов, 2021). В современном мире торжествуют высокообразованные и влиятельные личности-интеллектуалы (а также «технологические» меритократы (см.: Markovits, 2019), личности-ученые, личности-художники, личности-политики (или селебрити-политики), личности-личности (медиаперсоны) и т. д. Многие из них рассуждают

⁷Еще и имеющий тенденцию концентрироваться в руках единиц (см.: Дин, Егорова, 2019: 105).

о посткапиталистическом обществе, в котором базовый доход открывает широкие просторы для свободной творческой самостоятельности (поясним: наиболее успешных, разумеется), а массовый труд уйдет в прошлое, будет отдан на откуп роботам (см.: Срничек и Уильямс, Охотин, 2019). Но где-то на «задворках дискурса» все еще остается, например, тот самый беднеющий рабочий класс, как забытый «артефакт» уходящей формации (крестьяне в эпоху промышленной революции находились в похожем положении), видящий союзником скорее капиталиста, нежели толерантного и при этом надменного (презирающего патриархальные «низы» и считающего их сборищем неудачников) меритократа-интеллектуала. Быть может, нам стоит изучать именно такого рода явления и противоречия, а не анализировать произведения искусства, спекулятивно рассуждая о возможной доле историчности, аффекта и глубины в творческой «продукции» новой возвышающейся аристократической прослойки творческих личностей-индивидуальностей?

ЛИТЕРАТУРА

- Андерсон П.* Истоки постмодерна / пер. с англ. М. Маяцкого. — М. : Территория будущего, 2011.
- Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма / пер. с фр. С. Л. Фокина. — М. : Новое литературное обозрение, 2011.
- Брукс Д.* Бобо в раю. Откуда берется новая элита / пер. с англ. Д. Симановского. — М. : Ад Маргинем, 2013.
- Горц А.* Нематериальное. Знание, стоймость и капитал / под ред. М. Маяцкого ; пер. с нем., с фр. М. М. Сокольской. — М. : ИД ВШЭ, 2010.
- Давыдов Д. А.* Посткапитализм и рождение персоналиата. — М. : Рипол классик, 2021.
- Джеймисон Ф.* Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма / под ред. А. Олейникова ; пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Институт Гайдара, 2019.
- Дин Д.* Коммунизм или неофеодализм? / пер. с англ. А. Егоровой // Логос. — 2019. — Т. 29, № 6. — С. 85–116.
- Маццукато М.* Ценность всех вещей. Создание и изъятие в мировой экономике / под ред. Н. Афанасова, А. Павлова ; пер. с англ. Н. Проценко. — М. : ИД ВШЭ, 2021.
- Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / под ред. Р. ван ден Аккера, Э. Гиббонс, Т. Вермулена. — М. : РИПОЛ классик, 2019.
- Павлов А. В.* Постпостмодернизм : как социальная и культурная теории объясняют наше время. — М. : Дело, 2019.

- Павлов А. В. «Состояние постмодерна» Дэвида Харви // Состояние постмодерна. Исследование истоков культурных изменений / Д. Харви ; пер. с англ. Н. Проценко. — М. : ИД ВШЭ, 2021. — С. 7–40.
- Сафронов Э. Е. Что будет вместо постмодерна? Диджимодернизм как культурная доминанта // Галактика : журнал медиа исследований. — 2019. — № 1. — С. 178–195.
- Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее : посткапитализм и мир без труда / пер. с англ. Н. Охотина. — М. : Strelka Press, 2019.
- Терборн Й. От марксизма к постмарксизму? / под ред. А. В. Павлова ; пер. с англ. Н. Афанасова. — М. : ИД ВШЭ, 2021.
- Фишер М. Капиталистический реализм / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. — М. : Ультракультура 2.0, 2010.
- Фишман Л. Г., Мартынов В. С., Давыдов Д. А. Рентное общество : в тени труда, капитала и демократии. — М. : ИД ВШЭ, 2019.
- Харви Д. Состояние постмодерна. Исследование истоков культурных изменений / пер. с англ. Н. Проценко. — М. : ИД ВШЭ, 2021.
- Хардт М., Негри А. Множество : война и демократия в эпоху империи / пер. с англ. В. Л. Иноземцева. — М. : Культурная революция, 2006.
- Callinicos A. Reactionary Postmodernism? // Postmodernism and Society / ed. by R. Boyne, A. Ratiansi. — New York : St. Martin's Press, 1990. — P. 97–119.
- Dyer R. Pastiche. — New York : Routledge, 2006.
- Inglehart R. The Silent Revolution. — Princeton : Princeton University Press, 1977.
- Jameson F. Representing Capital : A Reading of Volume One. — New York : Verso, 2014.
- Kirby A. Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture. — New York, London : Continuum, 2009.
- Markovits D. The Meritocracy Trap : How America's Foundational Myth Feeds Inequality, Dismantles the Middle Class, and Devours the Elite. — New York : Penguin Press, 2019.
- Twenge J. M. iGen : Why Today's Super Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy and Completely Unprepared for Adulthood and What That Means for the Rest of Us. — New York : Atria Books, 2017.

Davydov, D. A. 2021. "Chem byl postmodern? Chem stal marksizm? [What was Postmodernity? What has Marxism Become?]: retsenziya na novuyu knigu D-evida Kharvi [Review of a New Book by David Harvey]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 298–313.

DMITRIY DAVYDOV

PHD IN POLITICAL SCIENCES, SENIOR RESEARCHER
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND LAW OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES (YEKATERINBURG,
RUSSIA); ORCID: 0000-0001-7978-9240

WHAT WAS POSTMODERNITY? WHAT HAS MARXISM BECOME?

REVIEW OF A NEW BOOK BY DAVID HARVEY

HARVEY, D. 2021. *SOSTOYANIYE POSTMODERNA. ISSLEDOVANIYE ISTOKOV KUL'TURNYKH IZMENE NIY [THE CONDITION OF POSTMODERNITY. AN ENQUIRY INTO THE ORIGINS OF CULTURAL CHANGE]* [IN RUSSIAN]. TRANS. FROM THE ENGLISH BY N. PROTSENKO. MOSKVA [MOSCOW]: HSE

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-298-313.

REFERENCES

- Akker, R. van den, E. Gibbons, and T. Vermyulen, eds. 2019. *Metamodernizm. Istorichnost', Affekt i Glubina posle postmodernizma [Metamodernism. Historicism, Affect and Depth After Postmodernism]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: RIPOL klassik.
- Anderson, P. 2011. *Istoki postmoderna [The Origins of Postmodernity]* [in Russian]. Trans. from the English by M. Mayatskiy. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Boltanski, L., and E. Chiapello. 2011. *Novyy dukh kapitalizma [Le nouvel esprit du capitalisme]* [in Russian]. Trans. from the French by S. L. Fokin. Moskva [Moscow]: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Brooks, D. 2013. *Bobo v rayu. Otkuda beret-sya novaya elita [Bobos in Paradise]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Simanovskiy. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Callinicos, A. 1990. "Reactionary Postmodernism?" In *Postmodernism and Society*, ed. by R. Boyne and A. Ratiansi, 97–119. New York: St. Martin's Press.
- Davydov, D. A. 2021. *Postkapitalizm i rozhdeniye personaliata [Postcapitalism and the Birth the Personaliat]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ripol klassik.
- Dean, J. 2019. "Kommunizm ili neofeodalizm? [Communism or Neo-Feudalism?]" [in Russian], trans. from the English by A. Yegorova. *Logos [Logos]* 29 (6): 85–116.
- Dyer, R. 2006. *Pastiche*. New York: Routledge.
- Fisher, M. 2010. *Kapitalisticheskiy realizm [Capitalist Realism]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Yu. Kralachkin. Moskva [Moscow]: Ul'trakul'tura 2.0.
- Fishman, L. G., V. S. Mart'yanov, and D. A. Davydov. 2019. *Rentnoye obshchestvo [Rental Society]: v teni truda, kapitala i demokratii [In the Shadow of Capital, Labor and Democracy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: ID VSh.E.
- Gorz, A. 2010. *Nematerial'noye. Znaniye, stoimost' i kapital [The Immaterial]* [in Russian]. Ed. by M. Mayatskiy. Trans. from the German and from the French by M. M. Sokol'skaya. Moskva [Moscow]: ID VSh.E.

- Hardt, M., and A. Negri. 2006. *Mnozhestvo [Multitude]: voyna i demokratiya v epokhu imperii [War and Democracy in the Age of Empire]* [in Russian]. Trans. from the English by V. L. Inozemtsev. Moskva [Moscow]: Kul'turnaya revolyutsiya.
- Harvey, D. 2021. *Sostoyaniye postmoderna. Issledovaniye istokov kul'turnykh izmeneniy [The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Protsenko. Moskva [Moscow]: HSE.
- Inglehart, R. 1977. *The Silent Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Jameson, F. 2014. *Representing Capital: A Reading of Volume One*. New York: Verso.
- . 2019. *Postmodernizm ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma [Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism]* [in Russian]. Ed. by A. Oleynikov. Trans. from the English by D. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara.
- Kirby, A. 2009. *Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New York and London: Continuum.
- Markovits, D. 2019. *The Meritocracy Trap: How America's Foundational Myth Feeds Inequality, Dismantles the Middle Class, and Devours the Elite*. New York: Penguin Press.
- Mazzucato, M. 2021. *Tsennost' vseh veshchey. Sozdaniye i iz'yatiye v mirovoy ekonomike [The Value of Everything. Making and Taking in the Global Economy]* [in Russian]. Ed. by N. Afanasov and A. Pavlov. Trans. from the English by N. Protsenko. Moskva [Moscow]: ID VSh-E.
- Pavlov, A. V. 2019. *Postpostmodernizm [Postpostmodernism]: kak sotsial'naya i kul'turnaya teorii ob'yasnyayut nashe vremya [How Do Social and Cultural Theories Explain Our Time]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Delo.
- . 2021. “‘Sostoyaniye postmoderna’ D-vida Kharvi [‘The Condition of Postmodernity’ by David Harvey]” [in Russian]. In *Sostoyaniye postmoderna. Issledovaniye istokov kul'turnykh izmeneniy [The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change]*, by D. Harvey, trans. from the English by N. Protsenko, 7–40. Moskva [Moscow]: HSE.
- Safonov, E. Ye. 2019. “Chto budet v mesto postmoderna? Didzhimodernizm kak kul'turnaya dominanta [What Will Happen instead of Postmodern? Digimodernism as a Cultural Dominant]” [in Russian]. *Galaktika [Galaxy Media]: zhurnal media issledovaniy [Journal of Media Research]*, no. 1: 178–195.
- Srnicek, N., and A. Williams. 2019. *Izobretaya budushcheye [Inventing the Future]: postkapitalizm i mir bez truda [Postcapitalism and a World Without Work]* [in Russian]. Trans. from the English by N. Okhotin. Moskva [Moscow]: Strelka Press.
- Therborn, G. 2021. *Ot marksizma k postmarksizmu? [From Marxism to Post-Marxism?]* [in Russian]. Ed. by A. V. Pavlov. Trans. from the English by N. Afanasov. Moskva [Moscow]: ID VSh-E.
- Twenge, J. M. 2017. *iGen: Why Today's Super Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy and Completely Unprepared for Adulthood and What That Means for the Rest of Us*. New York: Atria Books.

Марков А. В. Спекулятивный сопромат сновидения : рецензия на «Сумасбродства бодрствования» // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 3. — С. 314–323.

АЛЕКСАНДР МАРКОВ*

СПЕКУЛЯТИВНЫЙ СОПРОМАТ СНОВИДЕНИЯ**

РЕЦЕНЗИЯ НА «СУМАСБРОДСТВА БОДРСТВОВАНИЯ»

МОНТЛЕВИЧ А. Сумасбродства бодрствования : спекулятивный рвализм и осознанные сновидения. — М. : Транслит, 2020.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-314-323.

Книга Александра Монтлевича (Монтлевич, 2020) — одна из самых желанных в философском сезоне 2021 года: перед нами не просто оригинальный трактат, обсуждающий текущую повестку философии, но весомый философский труд — в том же смысле, в каком книги Андрея Белого, Шпета, раннего Шкловского или молодого А. Ф. Лосева были *весомы*, даже если писались быстро: в них был тот полемический напор и стремление поставить пределы чужому напору, который только и делает аргумент не ситуативным в рамках дисциплины, а полнозначным внутри всей реформы философии. Кроме того, это уже девятая книга серии *Démarcbe* альманаха «Транслит», в которой публикуются только работы с экспериментальной методологией, при этом имеющие завершённый полемический контур: после прочтения всегда можно сказать, каких авторов и какие концепции успешно оспорил автор, какой общей нитью связан весь спор, — и если и полемизировать с очередной книгой серии, то только учитывая, что некоторые философские течения в ней потерпели временное поражение, и поэтому если братья спорить, то выступая с какой-то метапозиции, а не с даже самой близкой, но опровергнутой позицией. Причем даже если кажется, что опровержение очередного оппонента в книге частичное, всё равно: в этом общая специфика письма авторов круга «Транслита», это не позволяет уклониться от метапозиции и просто разрабатывать подручную позицию, привлекающую меткостью терминов или широтой охвата проблем, как это часто бывает в отечественных философских монографиях. Поэтому

*Марков Александр Викторович, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), markovius@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6874-1073.

**© Марков, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

вся последующая рецензия — просто попытка нащупать метапозицию, что само по себе может оказаться неудачным, но будет удачным как часть дальнейших споров вокруг книги.

А. Монтлевич работает в философии давно: еще в 2008 году его эссе «Криминология присутствия» было отмечено премией «Дебют». Уже в нем были видны основные черты подхода, стержнем которого у Монтлевича всегда является исследование того, как даже самые неортодоксальные философские опыты XX века не могут редуцировать понятие причинности просто потому, что каждый такой опыт выступает как программа для новых опытов, а значит, каждый новый опыт будет нуждаться во все большем основании для своих утверждений. «Криминология», то есть поиск виновного, стала для Монтлевича методом работы с разнородным философским материалом, от феноменологии и экзистенциализма до литературы абсурда, и всякий раз оказывалось, что просто сборка собственного отношения к прочитанному требует признания того, что некоторые новые опыты уже состоялись — это признание было дано, например, в его перформансе (совместно с Т. Гордеевой) «Крохацахес» (2012), посвященном критике эстетизма и концептуализма с позиций телесного чувства пробуждения (Козонина, 2021).

Новая книга Монтлевича — большой трактат о возможных мирах, которые вскрывают ложность ценностных объяснений контингентных процессов. Прежде всего, такое ценностное заблуждение Монтлевич видит у Декарта: настаивая на неразличении сна и яви как равно субъектных состояний, Декарт тем самым исключал саму ситуацию, в которой это неразличение окажется контингентным, — Монтлевич называет это «теоретическим недосыпом». Такое указание на принципиальную ущербность Декарта очень напоминает Кожева (Кожев, 2008), который как раз упрекал Декарта за неисключение тревожащего «я», а значит внесение своеобразного сплина или тоски в систему, противопоставляя Декарту «несчастное сознание» Гегеля как принципиально не-ущербную, хотя и трагическую позицию. Но уроков Кожева и постструктурализма в книге не так много, как хотелось бы.

Эту же ценностную дискредитацию контингентного и замену его определенной системой случившихся в науке высказываний Монтлевич находит и в спекулятивном реализме на примере Мейяссу (Монтлевич, 2020: 12):

основанием для спекулятивного видения мира является доверие философа научному высказыванию-датировке ископаемого, которая репрезентирует

отсутствие человека в мире в присутствующем здесь-и-сейчас в лаборатории минерале.

При этом возможность *осознанных сновидений*, сознания себя и конструирования своего сновидческого двойника через подачу и получение сигналов во сне, как сообщает автор, лабораторно подтверждена, а следовательно, простое утверждение контингентности фактов без контингентности исходной методологической позиции оказывается «ложным пробуждением» (Монтлевич, 2020: 14). Но здесь уже сразу хочется поспорить: ведь момент выхода из дисциплинарной логики с признанием осознанных сновидений как результата одного-единственного эксперимента подразумевает, что мы приходим только к ассертивному рассуждению: мы можем что-то утверждать по поводу эксперимента или по поводу его невозможности, но мы не встанем в ту позицию, из которой можно будет как-либо иначе отнестись к этому эксперименту, например, как к метафоре, или перформансу, или строго научному поводу для перформансов нашей мысли.

При этом Монтлевич сразу переходит от науковедческой перспективы к социологической, обсуждая условия реальности социальной коммуникации по Гоффману и Шюцу — Шюц с его постановкой вопроса о «редукции редукции», о первичных условиях понимания какой-то социальной позиции, в том числе позиции бездействия, оказывается сквозным героем книги. Но приоритет социологической перспективы над перспективой отношения к строго научному эксперименту, дающему нам некоторые данные, опять же объясняется из наличия «прямой коммуникации между пространством сна и миром яви, высвобожденн[ой] лабораторной ситуацией» (там же: 24), что оказывается даже удивительнее, чем квантовая теория, поскольку квантом с непредрежденным поведением становится носитель некоторой исходной феноменологической установки, способный всё дальше осуществлять редукцию. Мы сразу же поставим вопрос: каковы будут основания для такого осуществления, кроме ценностных, например кроме признания осознанности большей ценностью, чем неосознанности? Вообще, на некоторых страницах кажется, что читаешь Риккерта, а не современного философа, хотя, конечно, это обманчивое впечатление.

Другой пример такой ценностной перекодировки онтологического вопроса — обсуждение образа «стеклоплавильной печи» Дж. Локка (там же: 29). Локк исходил из того, что сновидческое представление

не может воспроизвести обжигающий жар печи, и Монтлевич комментирует (Монтлевич, 2020: 30):

...уверенность Локка вырастает из отрицания ценности различия между объектами, прикосновение которых причиняет нам удовольствие или страдание и которое является нам посредством чувств или опосредованно через видение этих объектов во сне

— то есть Локк отождествляет достоверность и получение аффекта. Но Локк, кажется, нигде не говорил, что это получение аффекта должно быть завершённым и что существуют какие-то социальные обязательства, требующие выдерживать ожог или, скажем, есть прогорклый суп до конца, чтобы констатировать его ценность. Напротив, его модель требует мгновенной интуитивной реакции, а не собственно работы сознания, которая начинается лишь тогда, когда мы знаем, что эта печь стеклоплавильная, а не угольная.

Еще большее недоумение маячит дальше, когда автор говорит, что «противопоставление инстинкта и интеллекта» — иначе говоря мгновенного действия вещи и мгновенного схватывания последовательности вещей — можно снять, только изучая «собственные процессы Духа», который

способен и может найти, т. е. познать собственные процессы — уже из рефлексивного владения которыми он смог бы ответить на вопрос, является ли такое использование им собственных процессов (таких, как решение вопроса о том, реален ли мир или только кажется) необходимым действительно или только мнимо (там же: 33).

Но кажется, что в этом рассуждении, которое для Монтлевича позволяет сформулировать его положительную «Люциферианскую» (имеющую в виду «осознанные» названия, как *Lucid*, и Люцифера Данте как создавшего бесповоротную фактичность Ада) позицию, смешиваются два вида последовательности: логическая и фактическая.

Действительно, из рефлексии Духа следует логически, что Дух стоит в начале рефлексивных процессов, но это никак не следует фактически, и никакого «использования собственных процессов» в фактическом смысле мы не получаем, хотя и выясняем как нечто внешнее нашим собственным процессам, что прямо сейчас реален или увиден во сне мир, которого успел коснуться мыслимый нами Дух. Если же мы, угождая себе, натурализуем это касание, это забегание Духа вперед любой спекулятивной философии, мы тем самым поневоле запускаем механизм

отождествления естественного и желанного (даже понимая желанное как узко-дисциплинарное, как *желанное философу*), и опять мы на самом деле не обретаем позиции, основанной на удержании некоторой последовательности выводов. Такое отождествление естественного и желанного сквозит в труде Монтлевича и дальше, когда автор говорит о ставке Шютца, при которой «сомневающийся экс-картезианец начинает сомневаться в самом сомнении» (Монтлевич, 2020: 34). Если сомнение сложилось уже как позиция экс-картезианца, то оно хотя бы немного автоматизировано, но, будучи естественным для давшего ему расположить мира, уверенная реальность которого уже подорвана «осознанным сновидением», оно становится неотвратимо желанным для самого философского метода, к которому склоняется автор.

Конечно, всегда можно сказать, что Монтлевич тяготеет к герменевтике: например, по нашему мнению, большой очерк о том, как понималось бессилие разума в сновидении от Канта до Мейясса (там же: 40–41), герменевтичен. Но герменевтика требует внимания к значению слов, а оно не всегда видно в книге. Например, рассуждая о теоретизме Шюца, который «оказывается специфическим типом понимания мира в условиях *дефицита бодрствования* в сравнении с дотеоретическим отношением к миру» (там же: 37) (здесь и далее в цитатах курсив автора), автор, похоже, смешивает два значения слова «дефицит»: недостаток вещей и их отсутствие. В повседневной речи фраза «дома дефицит кофе» может означать как то, что кофе кончится раньше планируемого похода в магазин, что кофе меньше, чем требует обычай запасов в этом доме, или что кофе просто отсутствует в каком-либо виде; но задача философа как раз не смешивать эти установленные контекстом повседневности смыслы. Это различные вещи: дефицит бодрствования в смысле отсутствия бодрствования в качестве достаточного основания теоретической позиции, которую можно распространить на все как действительные, так и возможные дисциплины, включая возможную философскую сомнологию, и дефицит бодрствования в смысле нехватки бодрствования в качестве средства выстроить некоторые цепи фактической аргументации для разных дисциплин.

Более серьезный пример такого смешения разных смыслов дефицита — подробное обсуждение того, как спекулятивный реализм в лице Хармана и Мейясса редуцирует удивление тем вещам, которые уже присвоены определенными типами нарративов, например, нарративами космогенеза или общей эволюции, требуя удивляться скорее внеисторической фактичности вещей в их автономии от всех этих присвоений: по Мейясса

в изложении Монтлевича, «удивление архиископаемому для ученого не имеет смысла» (Монтлевич, 2020: 59). Но, кажется, всё же Мейясу говорит скорее о дефиците высказывания, чем о дефиците смысла. Дело не в том, что отнесение вещей, вроде камней, ко внеэкспериментальному миру научных нарративов, делает невозможными некоторые из цепочек смыслов, тем самым создает дефицит как нехватку, а значит, впускает обесмысленность в мир, — а в том, что само высказывание о чем-то как экспериментальном или внеэкспериментальном уже дефицит(ар)но в смысле отсутствия, так как обоснование чего-то как экспериментального не может быть укоренено только в цепочках фактичности, вопреки блестяще и даже с картинкой рассказанной истории о Ломоносове и Рихмане, убитом молнией во время эксперимента (там же: 87), — ведь фактичность этой кончины Рихмана определяется исключительно фактуальностью картинки, которой мы доверяем как не-дефицитному представлению происходящего. Впрочем, Монтлевич может в следующей работе развести *дефицитность* и *дефицитарность*, как разводят фактичность и фактуальность, и опровергнуть данную критику.

Анализируя то, как Мейясу спорит с Хайдеггером («так как камень Хайдеггера не доисторический, то Мейясу он не особенно нужен» (там же: 67), Монтлевич, по сути, отождествляет историчность с отсутствием всех дефицитов, которое Мейясу помещает в экспериментальную установку контингентности, подвергая эти материалы давлению с поиском сопротивления (там же):

Глубина историчности, которая у Хайдеггера совпадает с историей присутствия, человека в мире, просто лишается у Мейясу статуса предельной глубины, перестает быть нулевой отметкой, и лаборант, датирующий архиископаемые, пробивает дно, с которым у Хайдеггера совпадала глубина предметной вечности присутствия.

Но, кажется, всё же историчность и у Хармана, и у Мейясу при всем различии их подходов — это возможность заявить существование чего-то, кроме логического операнта, отождествляющего вещи, сопоставляющего их или вводящего какой-то еще тотальный алгоритм.

Вообще, определенный дух «сопромата» встречается на многих страницах книги: например, в формулировке «математическая мощность сновидческого образа соответствует его репрезентации на окулограмме» (там же: 48), так как речь идет опять же о переводе от фактуальности к фактичности или от частичного дефицита к полному дефициту

(недосыпу), то мощьность понимается скорее не в математическом смысле («мощьность множества»), а в более бытовом и физическом, иными словами, как определенная сила давления на конструкции, из-за чего конструкции деформируются и возникает репрезентация как единственный способ проследить эти деформации, как единственное линейное выстраивание причин в мире *мощи*. Но именно здесь как раз и вызывает наибольшее сомнение положительный «Люциферианский» проект автора, то есть проект осознания своего сновидения, а значит, и вывода себя в ту фактичность, которая не будет нуждаться в различных формах дефицита, в том числе и того дефицита фактичности, которым на протяжении большей части книги оказывается вселенная фактуального общенаучного знания и опыта. Но, кажется, автор, смешав разные дефициты, смешал и разные способы давления на дефицит в своем собственном «сопромате».

Например, если взять формулировку

спекулятивное люциферианство своим предметом изучения имеет научную объективацию осознанных сновидений как суждение факта без посредства интересубъективного бодрствования (Монтлевич, 2020: 52),

то понять ее можно двояко (исходя из того, что иметь предметом — это переходить уже *непосредственно* из дисциплинарной области в сферу суждений): (1) научная объективация осознанных сновидений x имеет суждение факта y , и такое суждение факта y обходится без посредства интересубъективного бодрствования $\forall x[\exists y((x \text{ имеет } y) \wedge (y \text{ обходится без посредства ИБ}))]$, или (2) существует такое суждение факта y , которое имеет объективация ОС x и которое обходится без посредства интересубъективного бодрствования $\exists y[\forall x((x \text{ имеет } y) \wedge (y \text{ обходится без посредства ИБ}))]$. В первом случае вопрос ставится о том, есть или нет научная объективация, иначе говоря, запущен ли люциферианский сопромат в ход, а во втором случае — только о том, хватит ли у нас мощи суждений, чтобы можно было обойтись без посредства интересубъективного бодрствования.

Оба варианта понимания враждебны фактичности как предпосылке, хотя равно допускают ее как следствие, и в сумме люциферианство оказывается исключительно фактуальностью непосредственной ценностной заинтересованности в науке вместо фактичности уже вовлеченности в науку. Подразумеваемая фактуальность как бы полностью вытесняет собственную перспективу фактичности. Споря с Хайдеггером и Мейяссу и рассуждая об их мирах как о мирах фактичности, Монтлевич явно не

говорит об их мирах фактуальности, основанных на том, что дефицит бывает *не всегда*, хотя у Хармана он не всегда в силу наличия у вещей свойств, а значит возможности пережить дефицит в трудные времена, а у Мейяссу — из-за общей структуры мировости, в которой дефицит всегда маркирован и в этом смысле семиотизирован, опознается как ситуация, вгоняющая в ступор отдельные дисциплины.

Вообще, нехватка контекста Лакана и его семиотизации фактичности сказывается в различных местах книги, например, когда Монтлевич говорит о споре Деррида и Фуко о том, как Декарт относился к безумным гипотезам (Монтлевич, 2020: 97), не учитывая лакановской привилегии, выданной означаемому, а значит, подразумеваемой, что здесь не фундаментальный спор, а техническое выяснение того, какие гипотезы будут работать как достаточный ресурс для постановки новых вопросов. Или употребление слова «догматический», например, «догматическое утверждение очевидного» (там же: 108) имеет в виду вовсе не догмат, к примеру, в платоническом смысле указания на не-дефицитарность доктрины, а только в смысле дублирования чего-то ухудшенной копией, интеллектуальной моделью, что Платон, как известно, назвал бы третьей кроватью. Лакан, который как раз настаивал на не-дефицитарности платонизма, здесь мог бы тоже помочь разобраться (Лакан, Черноглазов, 2019: 120–132).

Или еще, приведя большую цитату из Лакатоса о том, как астрономия в поисках истины требует строить всё более дорогостоящие приборы, но при этом ни за какие деньги не будет пересматривать свои гипотезы, потому что работа с гипотезами — не дисциплинарное дело, Монтлевич (Монтлевич, 2020: 83) делает вывод, что «в примере, приведенном Лакатосом, ученый хранит верность установке на объяснение феномена». Но Лакатос не меньше Шюца и Гоффмана говорил не об объяснении как таковом, а об инжиниринге социального, как антидефицитарность социальных функций науки, удовлетворяющей и текущему любопытству, и нуждам промышленности (и даже попутно развивающей сопромат), позволяет лучше выстраивать некоторые вопросы, обращенные к социальной функции знания. Опять, кажется, Монтлевич путает два логических квантора: возможность понимать объяснение в том числе и как социальный факт, подведя под него все факты, или же возможность принять наличие такого социального факта, к которому всё же будет по-прежнему подходить объяснение.

Критика прозвучала. Но когда начинаешь читать книгу с 75 страницы, раздел, который я условно называю «Киноварь и бильярд» — имеется

в виду аргумент Юма о невозможности поменять законы природы на ходу и рассуждение Канта о невозможности эмпирического синтеза, если вещи на ходу будут менять свои свойства и киноварь будет становиться черной, — я вижу, что это прекрасная и великолепная книга, и именно на этих страницах всё становится на свои места. Киноварь Канта — это как раз и есть область дефицита эмпирического синтеза, раз мы не знаем свойства всех вещей, которая и позволяет отсчитать синтез самих наших порядков апперцепций, сновидческого и бодрого, но только если мы встанем за бильярд Юма, иначе говоря, примем то, что мы сами можем вызывать разные причинные порядки, беря в руку кий.

А сам бильярд Юма оказывается как раз местом различных оперантов, так как его можно описывать и как действие совершенно математизированных научных моделей, и как некоторую мораль, что законы природы нас не подводят; так что если мы при этом покрасим этот бильярд киноварью Канта, то есть поймем, что свойств вещей достаточно для рассказывания сколь угодно философских историй о них, мы придем к спекулятивному реализму, уже обновленному, нуждающемуся теперь не в сингулярностях, а только в самих вещах. Вот эти страницы оправдывают книгу, заставляют нас взять многие слова обратно и прочесть эту книгу еще раз как философское событие. Вероятно, именно эти страницы и нужно поставить первыми в будущем английском (а может быть, немецком или французском) переводе, чтобы сразу направить мировую дискуссию по книге с наименьшими потерями.

ЛИТЕРАТУРА

- Кожев А.* Введение. София — философия и феноменология // Историко-философский ежегодник 2007 / под ред. А. М. Руткевича. — М. : Наука, 2008. — С. 276–324.
- Козонина А.* Странные танцы. Теории и истории вокруг танцевального перформанса в России. — М. : Музей современного искусства «Гараж», 2021.
- Лакан Ж.* Семинары. Книга 8 : перенос / пер. с фр. А. Черноглазова. — М. : Гнозис, Логос, 2019.
- Монтлевич А.* Сумасбродства бодрствования : спекулятивный реализм и осознанные сновидения. — М. : Гранслит, 2020.

Markov, A. V. 2021. "Spekulyativnyy sopromat snovideniya [Speculative Strength of Dream Materials]: retsenziya na 'Sumasbrodstva boдрstovaniya' [Review of a New Book by Alexander Montlevich]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 314–323.

ALEKSANDR MARKOV

FULL PROFESSOR

RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0001-6874-1073

SPECULATIVE STRENGTH OF DREAM MATERIALS

REVIEW OF A NEW BOOK BY ALEXANDER MONTLEVICH

MONTLEVICH, A. 2020. *SUMASBRODSTVA BOДRSTVOVANIYA [WAKEFULNESS MADNESS]: SPEKULYATIVNYY REALIZM I OSOZNANNYYE SNOVIDENIYA [SPECULATIVE REALISM AND LUCID DREAMING]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Translit

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-314-323.

REFERENCES

- Kozhev, A. 2008. "Vvedeniye. Sofiya — filosofiya i fenomenologiya [Introduction. Sofia — Philosophy and Phenomenology]" [in Russian]. In *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik 2007*, ed. by A. M. Rutkevich, 276–324. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Kozonina, A. 2021. *Strannyye tantsy. Teorii i istorii vokrug tantseval'nogo performansa v Rossii [Strange Dances. Theories and Histories About a Dance Performance in Russia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Muzei sovremennogo iskusstva "Garazh".
- Lacan, L. 2019. *Seminary. Kniga 8 [Le seminaire. Livre VIII]: perenos [Le transfert, 1960–1961]* [in Russian]. Trans. from the French by A. Chernoglazov. Moskva [Moscow]: Gnozis / Logos.
- Montlevich, A. 2020. *Sumasbrodstva boдрstovaniya [Wakefulness Madness]: spekulyativnyy realizm i osoznannyye snovideniya [Speculative Realism and Lucid Dreaming]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Translit.

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ*

ЧТО МЫ ДЕЛАЕМ В ТЕМНОТЕ: ХОРРОР И ГЕЙМПЛЕЙ**

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ БЕРНАРА ПЕРРОНА

ПЕРРОН В. SILENT HILL. НАВСТРЕЧУ УЖАСУ. ИГРЫ И ТЕОРИЯ СТРАХА / ПЕР. С АНГЛ. М. В. БОЧАРОВА. — МОСКВА : ЭКСМО, 2021.

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-324-345.

Меня, как исследователя жанра «хоррор» (преимущественно в кино), всегда страшил вызов — посмотреть, как этот жанр развивается в других медиа. Если с литературой мне справиться по силам, то комиксы (и графические романы) и видеоигры всегда оставались теми территориями, куда я боялся заходить по многим причинам. И даже когда я задумывал написать что-то о хорроре в XXI веке как жанре в других медиа, я мечтал отделаться малой кровью, просто рассмотрев ключевые киноадаптации игр и комиксов. Поскольку геймеры иногда имеют возможность регулировать уровень сложности прохождения игры, поразмыслив, я принял непростое решение не ограничиваться опцией «легкий уровень» и предпринять поистине титанические усилия, чтобы сказать что-то, например, о видеоиграх. Что ж, я нашел ключи к этому исследовательскому квесту.

В 2020 году в импринте издательства «Эксмо» «Бомбора» в серии, посвященной легендарным видеоиграм, вышла книга про франшизу «Silent Hill». Даже мне, не самому большому знатоку истории видеоигр, известно, что это один из наиболее ярких представителей игрового жанра, именуемого сурвайвал-хоррором. И хотя мой опыт геймера ничтожен, вторая часть франшизы — то, во что я когда-то играл сам.

*Павлов Александр Владимирович, д. филос. наук, заведующий сектором социальной философии, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва); профессор, ФГБОУ ВО Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого (Великий Новгород), apavlov@hse.ru, ORCID: 0000-0001-5449-1050.

**© Павлов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Так что я с радостью купил книгу канадского исследователя Бернара Перрона «Silent Hill. Навстречу ужасу. Игры и теория страха»¹ и с той же радостью мгновенно прочитал. Решив не ставить перед собой «высокий уровень сложности» написания текстов про видеоигру в жанре сурвайвал-хоррор, я подумал, что напишу на нее рецензию, в которой смогу ответить на ключевые для меня вопросы: во-первых, как можно написать академическую работу про одну игру (в данном случае про франшизу), а главное — есть ли что-то в видеоиграх жанра сурвайвал-хоррор, без чего анализ, предположим, жанра хоррор в кино не будет полноценным.

Должен сразу признаться: я использую чит-код. Разумеется, метафорически. Практически это означает, что я буду смотреть на (преимущественно игровую) видеофраншизу «Сайлент Хилл» из перспективы исследований кинематографа, то есть попытаюсь обсудить ее кинематографичность, а точнее рассмотреть ее в контексте хоррора в кино. В конце концов, все, кто прочитает книгу Перрона, поймут, что это даже не чит-код, так как автор, изначально исследователь кинематографа, сам регулярно обращается к этой теме, о чем речь и пойдет далее. На мой главный вопрос (цель) я смогу ответить, пройдя три миссии: (1) дав краткую характеристику отечественному изданию текста, (2) кратко пересказав книгу и (3) поместив исследование Перрона в контекст «horror studies» (мой личный финальный босс). Третья миссия оказалась слишком сложной, поэтому она состоит из двух уровней. Первую миссию я пройду в «шутере от первого лица», вторую в режиме «свободного исследования мира видеоигры», а третью — как «квест».

Итак, первая миссия — охарактеризовать русское издание.

Начнем с того, что у перевода есть два серьезных изъяна. Первый и самый катастрофический (со вторым, тоже катастрофическим, мы столкнемся в другой миссии) — «научность». В кратком предисловии переводчики не без гордости от того, что они, как первопроходцы, вступают на неизведанную территорию, заявляют (Перрон, Бочаров, 2021: 10):

¹ Неизвестно, какой был тираж у первого издания 2020 года, но дополнительный тираж второго — 2000 экземпляров. Ясно, что у серии «Silent Hill» в самом деле много фанатов, готовых купить книгу про любимые игры. Я цитирую издание 2021 года (Перрон, Бочаров, 2021). Для лучшего понимания: на английском книга вышла в 2012 году и называется так: «Silent Hill: The Terror Engine» (Perrott, 2012). Подзаголовок буквально переводится как «движок террора».

К сожалению, отечественное научное сообщество не спешит принимать «игроведение» (именно так принято переводить эту дисциплину) во внимание и продолжает игнорировать.

Достаточно начать с малого: кем и когда был принят перевод «игроведение»? К счастью для нас, в российском научном сообществе видеоигры исследуются: за последние шесть-семь лет вышло несколько тематических номеров академических журналов, посвященных «game studies» — «Логос», «Новое литературное обозрение», «Государство, религия, церковь», «Социология власти». Конечно, во всех журналах про игры пишут примерно одни и те же относительно молодые авторы, которые при этом являются сложившимися учеными и которые способны выдать академические тексты на якобы игнорируемую тему. И да, «научное сообщество» оставляет термин «игроведение» без перевода — «game studies».

На той же странице переводчики пишут: «Представляемое читателю произведение — один из самых ярких материалов по дисциплине „игроведение“» (Перрон, Бочаров, 2021: 10). Далее они сообщают, что иногда книгу сложно читать, а порой она напоминает диссертацию (как будто это что-то плохое). И здесь встает проблема этой самой «научности» отечественного издания. Переводчики (или корректор, редактор, издатель — неважно) напрочь убили все ссылки. Все примечания автора были вынесены из конца оригинальной книги в постраничные сноски, что, следует признать, делает чтение куда более удобным, но в подавляющем большинстве случаев читатель не узнает, что именно цитирует Бернар Перрон. Цитаты остались: они, помимо втяжки, зачем-то выделены курсивом и взяты в кавычки, но если сам Перрон не называет источник цитирования (бывает он так поступает) или автора цитаты (а некоторые авторы пишут в своей жизни более одного текста), вам придется обращаться к оригиналу, если захотите решить эту нелегкую задачу. Иными словами, «учености», которой гордятся переводчики книги, фактически нет. Если использовать игровые метафоры, то можно сказать, что издатели засыпались на первом же уровне прохождения. Интересно, как бы на такое отреагировали издательство (импринт «University Michigan Press»), литагент издательства и, в конце концов, сам Бернар Перрон? Понятно, что серия — популярная, но тогда зачем тащить заведомо некондиционный для нее текст?

Чтобы не было недоразумений: библиография в книге осталась, а цитаты, как, например, из Лавкрафта, даны в переводе специалистов, что

отмечено в сносках, разумеется, без конкретных ссылок. Правда, то, что у Перрона называется «библиография и людодграфия» (последняя выделена отдельно), в русском переводе стало «источниками», разделенными на «книги и статьи» и «видеоигры». Если бы те, кто трудился над текстом, все же имели представление о том, что делается в отечественной науке, то знали бы, что заинтересованные в теме читатели все же знакомы со словом «людология»² и заодно «людодграфия». Также издатели (переводчики, редакторы, корректоры — неважно) решили повысить уровень сложности для читателей-новичков и удалили глоссарий (полторастраничный). Так что если вы вдруг не знаете, что такое «босс» (boss) или «NPC», регулярно встречаемое в тексте, то добро пожаловать в Google. Оговорюсь, что в книге также часто встречается термин «неиграбельный персонаж» (вы могли слышать про него как про «неигрового персонажа» — это и есть NPC), но, если вы ничего не знаете про видеоигры и отчаянно сражаетесь с книгой Перрона, попробуйте удержать всю информацию в голове³. Но, похоже, издатели на самом деле — честные люди, потому что решили не только изъять из книги что-то, но и добавить в нее кое-что: в верстке вы найдете отдельно вынесенные наугад цитаты из книги, которые вы только что прочитали именно на этой странице. Возможно, это сделано для того, чтобы окончательно отпугнуть ученых от чтения источника.

Из положительных моментов в отношении русского издания необходимо отметить следующие. Корректор в книге сработал профессионально. Я мог читать невнимательно и слишком часто обращаться к библиографии, но признаюсь: не нашел ошибок или опечаток. Перевод тоже почти хороший. Там, где дело касается видеоигровой терминологии или речь заходит о вселенной «Silent Hill», на первый взгляд все выглядит очень симпатично. Иногда, правда, переводчики (или корректор, или редактор) используют интересные слова и обороты, вроде «улепетывал» (Перрон, Бочаров, 2021: 236) и «незнамо куда» (там же: 240). Кажется, не преступление, а смотреть на эти слова неприятно. Искать то, что используется в оригинале, я не стал, потому что это куда менее важно, чем другие термины (но об этом в третьей миссии).

²Ранее считалось, что в исследованиях игр есть два направления: ориентированное на изучение нарратива (нарратология) и занимающееся непосредственно игрой (людология, от лат. *ludo* — игра). Об этом на рус. см.: Ветушинский, 2015.

³Чтобы вам не отвлекаться на Google: Перрон пишет, что «босс» «...больше, умнее, и его сложнее убить, чем других врагов или монстров. Обычно он встречается в конце уровня и должен быть побежден, чтобы продолжить путешествие» (Perrot, 2012: 149).

Бернара Перрона как автора тоже унизили. В русском издании о нем на обороте написано «исследователь видеоигр и кинематографа». То есть *научную* книгу написал какой-то «исследователь». В оригинале на обороте обложки мы все же прочитаем, что Перрон — профессор кинематографа в университете Монреалья, а также соредактор серии «Landmark Video Games» вместе с Марком Вульфом. Возможно, «Бомборе», имеющей свою серию про видеоигры, не с руки упоминать, что издаваемая книга как бы тоже выходила в серии, но то, что Перрон — ученый, можно было и сказать. Как я отметил, оригинал вышел в 2012 году, и с того времени Перрон стал профессором кино и *видеоигр* департамента истории искусств и киноведения в университете Монреалья. В книге сам Перрон не раз упоминает, что пришел в *game studies* из исследований кинематографа. И здесь предоставим слово самому неигровому персонажу: «Хотя ранее я писал работы по киноведению, я предпочитаю сюжетно-ориентированные игры кинофильмам» (Перрон, Бочаров, 2021: 26). Наверное, нам также важно было знать, что к 2012 году Перрон подготовил в качестве соредактора три важные антологии (две по теории игр и одну про хоррор в играх) (*The Video Game Theory Reader*, 2003; *The Video Game Theory Reader 2*, 2009; *Horror Video Games...*, 2009), а после 2012 — еще одну антологию (Wolf, Perron, 2013), а также написал целую книгу, посвященную видеолюдическому хоррору (Perron, 2018). В общем, если бы я не знал про автора до того, как я нашел эту книгу в магазине комиксов, я бы никогда ее не купил.

Катсцена после первой миссии: книгу можно купить и читать, но если она нужна вам в исследовательских целях (я бы даже сказал научных), то без оригинала не обойтись. Русское издание будет полезно для того, чтобы узнать про «*Silent Hill*» и его героев. Если вам не нужно знать, какой именно источник цитирует Перрон, тогда отечественное издание может оказаться для вас очень полезной книгой.

Вторая миссия — написать про содержимое книги.

«*Silent Hill*» — изначально видеоигровая франшиза в жанре сурвайвал-хоррор. Некоторые игры серии были новеллизированы, адаптированы для большого экрана, по ним вышло несколько документальных фильмов, комиксы, в том числе цифровая манга. Саундтреки игр издавались отдельными дисками, причем как в Японии, так и за ее пределами (с некоторыми отличиями). В конце книги (в оригинальном издании) Перрон дает полное описание франшизы до 2009 года. В русском издании (переводчики, редакторы, издатель, корректоры — неважно) распилили всю франшизу — стоит признать, преступление, достойное Робина

Гуда. Первые четыре серии были изданы компанией «Konami», и над ними работала специальная группа «Team Silent», следующие игры создавались другими разработчиками и были изданы «Konami» совместно с «Double Helix Games» и «Climax Studios». Первая игра вышла на платформе PSone, вторая на PS2 и PC, следующие — на PS2, PC, Xbox, PSP, Wii, PS3 и Xbox 360.

Перрон пишет преимущественно про «Silent Hill» (1999), «Silent Hill 2» (2001), «Silent Hill 3» (2003) и «Silent Hill: Origins» (2007). Реже он обращается к «Silent Hill: Homecoming» (2008) и «Silent Hill: Shattered Memories» (2009). Про «Silent Hill 4: The Room» (2004) автор рассуждает только в заключении, потому что изначально данная часть задумывалась как спин-офф и ее действия происходят вне города Сайлент Хилл. Но самое важное — геймплей данной игры (слово, которого нет в авторском словаре в оригинальном издании, но позже мы узнаем, что это такое) отличается от всех игр серии. Это именно то, что разочаровало фанатов франшизы и, можно утверждать, самого Перрона (Перрон, Бочаров, 2021: 258–261). Особое внимание автор уделяет «Silent Hill 2», часто называя ее шедевром и выделяя из всех частей серии.

Почти во всех играх франшизы игровой персонаж следует по городу Сайлент Хилл, решая загадки, сражаясь с монстрами или убегая от них, а также вступая в коммуникацию с неигровыми персонажами. В зависимости от того, как пользователь проходит игру (вступает ли в коммуникацию с NPC, находит или не находит артефакт и т. д.), по завершении будет предложена определенная концовка. В разных играх она может быть хорошая, или плохая (в некоторых есть «именные» концовки), или даже шуточная. Одна из шуточных концовок — похищение персонажа НЛО — представлена почти во всех играх серии, кроме «Silent Hill 4: The Room», «Silent Hill: Shattered Memories» и «Silent Hill: Downpour» (2012). Некоторые концовки можно получить только после первого прохождения. Это же, например, касается оружия в отдельных частях франшизы.

Историю самого Сайлент Хилла кратко не перескажешь. Достаточно сказать, что город — главный персонаж франшизы, который связывает воедино почти все части (исключение, как было сказано, — четвертая серия). В городе есть загадочная секта, а также монстры, зачастую представляющие собой материализованные страхи героев. Почти все персонажи серии связаны между собой, исключение составляет вторая часть. Герои приезжают в город либо случайно попадают в него, но обязательно начинают блуждать по нему, чтобы получить ответы на

вопросы: что за странная девочка, которую герой спасает из пожара, предварительно чуть не сбив ее; почему женщина, умершая три года назад, пишет письмо своему мужу, чтобы он нашел ее в Сайлент Хилле; куда пропала дочка главного героя, попавшего в аварию прямо у города?.. Все эти вопросы очень туманны, как сам и город: туман в буквальном смысле — фирменный знак дизайна франшизы.

С самого начала Перрон предупреждает, что тем, кто не знаком с игрой, лучше попробовать поиграть в нее или посмотреть прохождения, чтобы иметь хоть какое-то представление, о чем пойдет речь. Можно сказать, что эмпирические части — самые сильные в книге (это важно для тех, кто вообще не в курсе, о чем разговор). Помимо пересказа сюжетов, представления основных персонажей и описания самого Сайлент Хилла (в разных играх раскрываются новые локации города, так что с каждой частью игроки все больше узнают о мистическом месте) Перрон также цитирует артефакты из игр: записки, надписи, задания и т. д. Он обращается к руководствам и многократно цитирует разработчиков — в том числе, кажется, выученные наизусть документальные фильмы. Кроме этого, он освоил фанатские сайты, а еще множество журналистских рецензий, а вместе с ними и академические работы о франшизе. Одним словом, читатель точно получит представление о том, чему посвящена игра и какие в ней есть персонажи. Правда, есть риск, что если вы совсем незнакомы с игровым миром «Silent Hill», в конце концов, игровые Гарри, Джеймс, Хизер и т. д. смешаются у вас с неигровыми (теми самыми NPC) Мэри, Алиссой, Синтией и т. д. Но вы совершенно точно будете их отличать от Безумных раков, Онемелых тел, Близнецов, Пирамидоголовых (фирменных чудовищ франшизы, впервые появившихся во второй серии) и т. д. — монстров, с которыми пользователь (даже если это и не вы) встречается, проходя игру.

Сам текст прекрасно структурирован. В книге ожидаемо есть введение, заключение, библиография (и людодграфия), упомянутые данные о франшизе и четыре части основного содержания. Перрон точно знает, что он хочет сказать и в каком месте это надо говорить. Текст, можно сказать, структурирован концептуально. Это прописывает сам автор. В частности, он не раз ссылается на исследование киноведа Эда Эс. Тэна (Tan, 1996), который выделяет два вида эмоций, получаемых от (нарративного) фильма: эмоции от вымысла (*fiction emotions*) и эмо-

ции от артефакта (artifact emotions). Первые возникают у зрителя⁴, когда он вовлечен в произведение и увлечен им, вторые — когда аудитория обращает внимание на фильм как на произведение искусства, то есть отмечает его технические, эстетические и другие особенности. Соответственно, вторая часть книги посвящена эмоциям от вымысла, персонажам, сюжету, описанию города, а третья — эмоциям от артефакта: звуку, дизайну, аллюзиям, катсценам и т. д. Четвертая часть посвящена особому виду эмоций. Забегая вперед, (очень кратко) скажем, что это эмоции от геймплея. Что ж, пора это сказать. Геймплей — взаимодействие игрока и игры (игрового мира), то есть все то, что делает игру *игрой*. В своем словаре Перрон определяет эти эмоции как «эмоции, возникающие в результате действий игрока в игровом мире, и реакция этого игрового мира на эти действия» (Perron, 2012: 149). Одним словом, четвертая часть — про геймплей.

Про первую часть во введении Перрон почти не говорит, но, возможно, это самое интересное для тех, кто вообще не хочет погружаться в мир «Silent Hill». Здесь речь идет о краткой истории жанра сурвайвал-хоррор, а также представлена попытка предложить теорию, в соответствии с которой будут построены следующие три части книги. В общем, 2–4 части книги эмпирические, в то время как первая (историко-)теоретическая. Там самым первая часть книги может быть более других полезна для тех, кто хочет понять, в чем разница между хоррором в играх и хоррором в кино, если таковая вообще есть, ведь мы еще не получили ответ на этот вопрос. Собственные идеи Бернар Перрон высказывает в первой и четвертой частях книги. О том, что это за идеи, мы узнаем в следующей миссии.

Катсцена после второй миссии: книгу можно купить и читать, если вы (не) хотите узнать про франшизу «Silent Hill» или хотите узнать про жанр видеоигр сурвайвал-хоррор и кое-что про исследования хоррора в кино и литературе. В случае интереса к жанру и исследованиям вы узнаете меньше, чем в том случае, если хотите знать про «Silent Hill» всё, но боялись спросить.

Первая часть третьей миссии — узнайте, что такое сурвайвал-хоррор и почему, изучая видеоигры этого жанра, сложно обойтись без кино.

Если эмпирическая часть книги самая ценная, то что можно сказать о ее теории? Бернар Перрон предлагает две собственные идеи. Мы

⁴Тэн пишет про кино, и поэтому Перрон, цитируя его, каждый раз делает авторское примечание «и игрока».

должны понимать, что две идеи — это не так мало, потому что это в два раза больше, чем одна идея. Первая — жанр сурвайвал-хоррор правильнее называть сурвайвал-террором (*survival terror*); вторая — играя в (страшную) игру, мы испытываем особые эмоции, эмоции от геймплея. Как автор раскрывает эти идеи?

Как было сказано, первая часть книги посвящается первой идее. Сперва Перрон воспеваает сам жанр сурвайвал-хоррор. Он утверждает, что игры — это не плохо, а хорошо и те, кто пытается запретить видеоигры (в частности некоторые серии «*Silent Hill*»), делают это напрасно. Перрон заявляет, что игры помогают людям справиться с ситуациями, которые могут возникнуть и в реальности (хотя вероятность таких ситуаций ничтожна (Перрон, Бочаров, 2021: 37), а также пишет, ссылаясь на исследования, что игры улучшают зрение и даже избавляют от фобий (там же: 38). Здесь же автор проговаривает, что сурвайвал-хоррор — это уникальный *единичный* опыт, которым может наслаждаться (способный к такому наслаждению) игрок. Главное, чего хочет добиться Перрон, так это внушить читателю мысль, что, во-первых, игры «*перееосваивают*» фильмы и, во-вторых, сами по себе фильмы ужасов (в частности слешеры) есть не что иное, как игра.

Первое утверждение автор подкрепляет идеей ремедиации Джея Дэвида Болтера и Ричарда Грузина (Bolter, Grusin, 2002) и говорит, что

это видеологическое наблюдение кинематографических форм становится очевидным, когда речь заходит о хоррорах (Перрон, Бочаров, 2021: 40).

Чтобы обосновать второе утверждение, Перрон упоминает об исследовании «цикла сталкер-фильмов» Веры Дики (Dika, 1990). С ее точки зрения, ранние слешеры, вроде «*Хеллоуина*» (1979) и «*Пятницы, 13-го*» (1980), повторяют одни и те же темы, благодаря которым у зрителей возникают два вопроса: где убийца и когда он нападет на жертву. Соответственно, просмотр таких фильмов превращается для зрителя в безопасную и контролируемую игру. Вынужден сделать ремарку. Редактор (переводчики не стали) сделал примечание о том, что «фильмы-сталкеры» — это американские ужасы, вышедшие с 1979 по 1983 гг., «паразитирующие» на таких хитах, как «*Хэллоуин*» (Перрон, Бочаров, 2021: 43). На самом деле это примечание может запутать читателя, потому что речь в данном случае идет всего лишь о ранних слешерах. Дика предложила свой термин для субжанра (сталкер-фильмы, а не фильмы-сталкеры, ведь в последнем случае выходит, что «сталкерит»

фильм), но, как мы знаем, в истории cinema studies куда более известен концептуальный аппарат для анализа этого субжанра хоррора, предложенный Кэррол Кловер (Кловер, Кушнарева, 2014).

Сказав о том, что игры (хоррор) — это новый шаг в кино (хорроре), и уместно упомянув Веру Дику, Перрон делает очень удачный переход к (пред)истории жанра. Он упоминает игры «Halloween» (1983) и «Friday the 13th» (1989), *являющиеся адаптацией фильмов*, и переходит к рассказу об «Alone in the Dark» (1992) как о первом сурвайвал-хорроре. После «Alone in the Dark» было несколько игр в жанре, но основными вехами истории сурвайвал-хоррора являются «Resident Evil» (1996) и «Silent Hill» (1999). Не лишним будет сказать следующее: книга Перрона начинается с того, что критики регулярно сравнивают обе игры, и сам автор не раз прибегает к этому приему. Очевидно, ориентированная на экшен «Resident Evil» нравится Перрону меньше, чем «Silent Hill», в которой был представлен «психологический хоррор». Перрон также отмечает, что источник вдохновения первой — фильм Джорджа Ромеро «Ночь живых мертвецов» (1968), а второй — «Экзорцист» (1973) Уильяма Фридкина (Перрон, Бочаров, 2021: 12–13). Автор упоминает, что обе игры стали успешными франшизами, а мы обратим внимание на то, что «Resident Evil» стал весьма успешной франшизой в кино, в то время как «Silent Hill» — нет (вышло два фильма, из которых второй считается совсем неудачным).

И раз уж речь зашла о кино. Перрон, как выходец из киноведения, регулярно обращается к кинематографу, чтобы объяснить устройство франшизы и природу ужаса в ней. Для меня и, вероятно, для всех тех, кто плохо или вообще не знаком с игрой, это большой плюс. Перрон регулярно зовет на помощь Дэвида Линча, также ссылаясь на литературу, посвященную режиссеру. В частности, чтобы рассказать о самом городе, Перрон следует за создателями и рецензентами игр и говорит, что «Silent Hill» (франшиза и город, конечно) многим обязан «Твин Пиксу» (сериалу и городу, разумеется) (там же: 92). Как наивный читатель, я бы поверил, если бы не играл в одну из частей, так что лично мне эта аналогия кажется очень странной и даже некорректной. Кроме того, сам Перрон цитирует важный пассаж программиста и продюсера первых серий Акихиро Амамуры, когда тот однажды не выдержал и признался в одном из интервью:

В разговорах о Silent Hill я всегда упоминаю его имя [Линча — А. П.], потому что это популярный режиссер и с его помощью проще наладить контакт

с аудиторией не из Японии. Но только его произведениями я не ограничиваюсь (Перрон, Бочаров, 2021: 92).

Автор не комментирует цитату, из которой ясно, что упоминания Линча — обычный маркетинг, и далее заявляет, что «Silent Hill» дает такой же сюрреалистический опыт эмоциональных переживаний, как «Шоссе в никуда» (1996) и «Малхолланд драйв» (2001) (там же: 125–126).

Когда же Перрон доходит до того, чтобы обсудить звуковое сопровождение франшизы, то упоминает, что саундтреки композитора серии Акира Ямаоки «часто сравнивают с произведениями Анджело Бадаламенти для сериала „Твин Пикс“» (там же: 181), — а далее обращается за помощью к французскому философу и киноведу Мишелю Шиону, писавшему про звук в кино и про Дэвида Линча. Здесь Перрон использует свой любимый прием — сперва цитирует источник, который, признаем, не всегда уместен, а затем заявляет, что источник нам не поможет понять франшизу «Silent Hill», потому что это — совсем другой случай и вообще уникальное явление.

Если в «Голове-ластике» эта пульсация, по словам Шиона, погружает зрителя в некое безопасное внутреннее пространство, то Silent Hill — это совсем иной случай. Тем не менее можно сказать, что создатели Silent Hill своим подходом к использованию звука (ре)конструируют жанр сурвайвал-хоррора с нуля (там же: 178).

Рассказывая об уникальности и шедевральности второй серии «Silent Hill», Перрон сравнивает ее с картинами «Лестница Якова» (1990) Эндриана Лайна и «Шестое чувство» (1999) Найта М. Шьямалана. Разгадка душевных и даже физических мучений главного героя «Silent Hill 2» соответствует неожиданным окончаниям названных картин. Их, кстати, Перрон с удовольствием подробно пересказывает. Сложно не заметить, что, многократно заявляя об оригинальности серии, автор слишком часто обращается к кинематографу, чтобы эту самую оригинальность доказать. И даже сама франшиза многим обязана кино (и литературе), и Перрон этого не скрывает (там же: 156):

Серия Silent Hill не была бы собой без самого Сайлент Хилла. Курортный городок игриво указывает на свои связи с литературой через названия улиц: к примеру, в Старом Сайлент Хилле игроки могли прогуляться по улицам имени Ричарда Бахмана и Рэя Брэдбери, в Центральном Сайлент Хилле (SH1) улицы назывались в честь Дина Кунца и Майкла Крайтона, а в западном Саут-Вэйле (SH2 и SH3) — Джонатана Кэрролла и Джона Саула. Также радуется написанное кровью на металлической двери гаража слово *redrum* —

отсылка к «Сиянию» Стэнли Кубрика — на улице Блоха в SH1 (рис. 6) или плакат фильма «Кэрри» на здании рядом с антикварной лавкой.

Это далеко не все аллюзии в играх. Вместе с тем надо признать, что в какой-то момент франшиза, правда, стала свободной от родового проклятия кинематографа: создатели отказались от аллюзий на кино и литературу и вообще с ранних игр начали отсылать пользователей именно к предшествующим частям «Silent Hill».

Когда же Перрон говорит об экранизации игры, то фактически заявляет следующее: фильм очень похож на игру, и это очень хорошо, но в тех моментах, где фильм на игру не похож и отходит от нее (отчетливо разграничивает две онтологии города), это плохо. Так что игроки могут быть разочарованы тем, что фильм — это не игра. От себя добавлю: я специально пересмотрел «Сайлент Хилл» (2006), чтобы подготовить эту рецензию, и могу заметить, что весь фильм — это одна большая катсцена для игры. Снятая фанатом франшизы Кристофом Ганом, она представляет собой исключительно фансервис. Обсуждая адаптацию, Перрон использует один из своих любимых приемов, чтобы доказать, почему игры лучше (или, скажем так, более уникальны), чем кино, и говорит, что геймер не в силах вмешаться в происходящее (а поэтому и меньше переживает за героев) (Перрон, Бочаров, 2021: 267). То есть мы, как читатели, узнаем, что когда смотрим фильм, то смотрим его, а не играем в него, в фильм нельзя играть (имейте в виду). Просто чтобы вы понимали, что это важный тезис для автора, например, в другом месте он заявляет: одно из главных удовольствий в игре «Resident Evil»

убивать биотехнологических чудовищ, взрывая им головы (в то время как в фильмах Ромеро вам отведена роль наблюдателя, а не участника) (там же: 64).

Для нас это очень плохие новости, но да, в черно-белый фильм 1968 года тоже нельзя играть, не пытайтесь, если планировали.

Катсцена первой части третьей миссии: Перрон очень часто призывает на помощь кино, чтобы описать игры, которые в данном случае предельно кинематографичны, но при этом утверждает, что игры — это что-то особенное. Что ж, что особенного в играх? И что же Перрон предлагает нам в качестве теории?

Вторая часть третьей миссии — проверьте теорию Бернара Перрона на прочность.

Пока мы не касались главных теоретических источников Перрона, и теперь самое время это сделать. Прочитав всю книгу, мы поймем, что

отсылка к Вере Дике случайна и требовалась лишь для того, чтобы как-то подкрепить тезис о фильмах как об игре. В то же время есть книги, которые являются для Перрона основными. Это уже упоминавшийся Эд Тэн, у которого автор заимствует идею двух видов эмоций, это Торбен Гродаль, еще один киновед, ушедший в исследования игр⁵, и это философ Ноэль Кэрролл, у которого Перрон берет много чего: основной тезис о монстре (и его когнитивном значении), важности нарратива в хорроре и концепт «арт-хоррора». У нас нет возможности подробно обсуждать концепцию Кэрролла, но необходимо сказать, что его книга «Философия ужаса, или Парадоксы сердца» вышла в 1990 году и является важной для истории академической рецепции жанра (Carroll, 1990). Кэрролл бросил вызов доминирующему на момент написания книги психоаналитическому подходу к хоррору, который часто совпадал с гендерным подходом: упоминаемая выше Кэрол Кловер — лучший пример этой школы. Очень важно, что Перрон, хотя и отмечает, что теорию Кэрролла критиковали, обращается за концептуальным обрамлением именно к нему, а не к психоаналитическим прочтениям (так делали по отношению к «Silent Hill» (Santos, White, 2005), одна из игр которой в принципе построена на «психоанализе»).

Перрон излагает Кэрролла следующим образом. Арт-хоррор для Кэрролла — это страх и отвращение, которые повествования и образы хоррора вызывают у аудитории (Перрон, Бочаров, 2021: 70; Carroll, 1990: 24). То есть арт-хоррор — это обусловленное ситуацией эмоциональное состояние зрителя. Перрон замечает, что для этого состояния важны как физический, так и когнитивный аспекты. В примечании к этому пассажи Перрон (в русском переводе) также заявляет, что

для Кэрролла «эмоции от художественного ужаса не являются нашей главной целью в потреблении хоррор-произведений, хотя эмоции и являются важнейшей чертой для определения жанра» (Перрон, Бочаров, 2021: 70).

И здесь мы должны вернуться в локацию первой миссии. Дело в том, что одна из главных проблем перевода (тот самый второй изъян) — чудовищное невнимание к терминам. Возможно, это будет важно не только ученым, потому что, в конце концов, неосторожное использование слов может просто запутать читателя. То, что в цитированном отрывке

⁵Для Гродалья, на что часто ссылается Перрон, игры важны тем, что «выстроены так, чтобы игрок мог получить контроль над возникающим переживанием» (Перрон, Бочаров, 2021: 200). См. также: (Grodal, 2000).

названо «художественным ужасом» только что переводилось как «арт-хоррор», а «хоррор-произведения» — это «horror fictions», то есть это художественные (или вымышленные) хоррор-произведения, так как мы знаем, что хоррор может быть и не «вымыслом»⁶. Далее у Перрона речь идет про «космический страх» (cosmic fear) (Perron, 2012: 30) Лавкрафта, и к термину тоже дано авторское примечание: «Это похоже на то, что Кэрролл называет „арт-страхом“» (Перрон, Бочаров, 2021: 70). В то время как в оригинале используется «art-dread» (Perron, 2012: 142). Даже не говоря о том, что нужно было найти другое слово для перевода или хотя бы дать в скобках оригинал, отмечу, что некоторые исследователи, обсуждая хоррор, особенно концептуализируют термин «dread» в контексте понимания жанра (Hanich, 2010: 155–201).

Переводчики передают «impure» Кэрролла, регулярно используемое Перроном, как «нечестивое», что предполагает религиозные коннотации, в то время как у Кэрролла речь идет о «нечистом», о чем-то, у чего есть «примесь». Монстр, с точки зрения Кэрролла, это то, что еще неизвестно науке (Carroll, 1990: 27), что-то «угрожающее и нечистое» (ibid.: 28), что заставляет аудиторию испытывать физиологическое отвращение. В другой книге Перрон поясняет, что нечистое — это отвратительное в биологическом смысле. Поэтому для Кэрролла «Муха» (1986) Дэвида Кроненберга и «Психо» (1960) Альфреда Хичкока — это не хоррор, потому что герой Джеффа Голдблюма, ставший мухой в одноименном фильме, и Норман Бейтс из «Психо» не являются монстрами, так как первый не несет угрозу своей девушке (в ее глазах (лично я не уверен, что это так)), а патология второго — это не биология, а психология (Perron, 2018: 346–347). Скажу также, что в более свежей, вышеупомянутой книге Перрон куда более критичен к теории Кэрролла, чем в рецензируемом источнике. Здесь же для Перрона было важно охарактеризовать арт-хоррор Кэрролла как «режим чувства», чтобы сказать, что «автоматические реакции» (озноб, дрожь, вскрики и т. д.) характерны

как для Resident Evil, так и для ее многочисленных клонов, но для описания эмоциональных аспектов при игре Silent Hill этого термина недостаточно (Перрон, Бочаров, 2021: 71).

⁶В оригинале так: «For Carroll, „The emotion of art-horror is not our absolutely primary aim in the consuming of horror fictions, even though it is a determining feature for identifying membership in the genre“» (Perron, 2012: 142).

Все эти тонкости перевода терминов нужны нам для того, чтобы обсудить главное. После того, как Бернар Перрон объявил, что для понимания «Silent Hill» концепции арт-хоррора Кэрролла недостаточно, он обращается к сравнению двух понятий, которые на русский переводятся как «ужас». Это «террор» (terror) и «хоррор» (horror). Здесь Перрон упоминает вышеназванный «космический страх» Лавкрафта, а далее приводит текст 1826 года писательницы Анны Радклифф и книгу Уилла Роккетта (Rickett, 1988) — еще одного *киноведа*. Из Радклифф Перрон цитирует следующий пассаж (в русском переводе) (Перрон, Бочаров, 2021: 73–74):

Страх (террор) и ужас (хоррор)⁷ — это две противоположности. Первый касается души и пробуждает чувства и волю жизни, второй сковывает, замораживает и практически уничтожает чувства.

У Роккетта Перрон вычитывает то, что при страхе можно испытывать чувство трансценденции. Не могу утверждать, но очень похоже на то, что «космический страх» и мысль о противопоставлении террора и хоррора у Радклифф Перрон вычитал у исследовательницы готики Дани Кавалларо, потому что далее он (видимо, из уважения) цитирует ее работу «Готические видения» (Cavallaro, 2002). У нее мы обнаружим абсолютно те же самые цитаты (слово в слово) из Лавкрафта и Радклифф, но в более стройном и аргументированном нарративе. Особенно забавно, что Перрон цитирует ключевую мысль Кавалларо, но при этом она, эта мысль, некоторым образом входит в клинч с рассуждениями самого Перрона.

Кавалларо обращается к эстетике, чтобы показать, что террор многими авторами воспринимался как «возвышенное» (sublime), в то время как хоррор — нечто низменное. У Кавалларо же мы читаем, что террор является нематериальным и не поддается определению, в то время как хоррор *определяется* через его материальную природу (ibid.: 2). Кавалларо пишет, что террор

⁷Переводчики в примечании замечают: «В традиции английского литературоведения эти два понятия зачастую противопоставляются. Страх-притяжение (Terror) подразумевает чувство тревоги от ожидания столкновения с чем-то страшным. Страх-отвращение (Horror) связывают с реакцией на что-то пугающее и отталкивающее, как правило, звук или изображение. В русской традиции это различие нередко переводят как „страх“ и „ужас“» (Перрон, Бочаров, 2021: 74–75). Но, как мы видели, сами регулярно переводят эти термины как захочется, что совершенно запутывает читателя.

беспокоит из-за своей неопределенности: он не может быть связан с идентифицируемым физическим объектом, и факторы, которые его определяют, соответственно, ускользают от классификации и наименования (Cavallaro, 2002: 2).

Здесь она ссылается на теорию хоррора Джеймса Твитчелла, поклонника всего возвышенного, литературы и психоанализа, предложившего бинарную оппозицию хоррор / материальное и террор / нематериальное (Twitchell, 1988: 19–20; Cavallaro, 2002: 3). Сама Дани Кавалларо выступает против этой устоявшейся дихотомии и считает (ровно это цитирует Перрон), что

за бинарными оппозициями в конечном счете кроется упрощающая рационализация... Чтобы избежать опасностей, скрытых в бинарном мышлении, можно представить страх (terror) и ужас (horror) как чувства взаимосвязанные и способные перетекать из одного в другое (Перрон, Бочаров, 2021: 75)⁸.

Возможно, Перрон избегает цитировать Твитчелла по Кавалларо, потому что тот обращается еще и к категории «жуткого» (uncanny) Фрейда, чтобы не углубляться в психоанализ и не загружать читателя терминами. Но дело не в этом.

Для Кавалларо «террор» и «хоррор» не просто перетекают друг в друга, но объединяются посредством категории «страха» (fear). Переводчики отделились легким испугом, но даже в подзаголовке книги Кавалларо, упоминаемой Перроном, говорится о трех столетиях ужаса (horror), террора (terror) и страха (fear). В русском переводе книги Перрона все эти тонкости уничтожаются и вместо ключевых терминов ставится то, что попадется под руку: хочешь «страх», хочешь «трепет» (или «пугающее») или что-то вроде того. Прочитывая важнейший пассаж Кавалларо, сам Перрон тут же обесценивает ее мысль, а лучше сказать — вырывает яму сам себе. Потому что, оказывается, что да, «страх или ужас могут преобладать среди эмоциональных переживаний», но при этом «Silent Hill „выходит за пределы“ жанровых условностей» (там же: 76) (хотя на самом деле, если посмотреть в оригинал, то «„трансендирует“ границы жанра», то есть преодолевает их (Perron, 2012: 32)). Так что:

Серия открывает новую территорию. Она создает собственный поджанр... В конечном счете, чтобы продемонстрировать, чем она выделяется на фоне

⁸У Кавалларо см.: (Cavallaro, 2002: 5).

большинства игр сурвайвал-хоррора, было бы более уместно определять *Silent Hill* как парадигму сурвайвал-террора⁹.

Казалось бы, вот он ключевой тезис — поистине теоретический вклад в осмысление жанра хоррор вообще. Но далее Перрон почти не использует термин «сурвайвал-террор», а в своей следующей книге упоминает его только пару раз, сказав лишь, что он так определил субжанр «*Silent Hill*» в книге 2012 года (Perron, 2018: 202)¹⁰.

Итак, к сожалению, ключевая идея Перрона — от которой он отказался не просто в других публикациях, а фактически сразу, в той же самой книге, буквально в следующей части, перейдя к анализу эмпирического материала, — может быть названа «паразитической». Вычитав о разнице между «террором» и «хоррором» в мудрых книгах, он решил описать свой личный опыт от прохождения игры как возвышенную трансценденцию (для всех). Ирония заключается в том, что Перрон мог «дожать» теорию и пойти дальше, связав первую и вторую свои идеи. Его вторая идея, собственно, менее впечатляющая и тоже (даже более) «паразитическая». Он подсматривает у одного исследователя понятие «эмоции от игры» (игровые эмоции) (Frome, 2006), чтобы заявить, что лучше называть *это* «эмоциями от геймплея», так как это совершенно уникальный опыт, который вы получаете, только когда «взаимодействуете с игровым миром как игрок».

Аргументация этого тезиса иногда вызывает улыбку. Чтобы доказать, что это какой-то просто невероятный, абсолютно новый психологический опыт, Перрон неоднократно цитирует создателей игры, согласно которым игра отличается от фильма тем, что игрок находится в игре и играет в нее. Нам очевидна, конечно, людологическая ориентация Перрона, но давайте перевернем эту фразу с ног на голову (или даже с головы на ноги): в то время как игроки *всего лишь* играют в игру, зритель *смотрит* фильм, ведь смотреть фильм — это совсем другие переживания, которые отличаются от тех, когда игроки просто взаимодействуют с игрой, потому что зрителям кино доступно куда больше, ведь они следят за героями, сопереживают им и т. д. Возможно, сейчас как *читатели, которые этот текст читают*, вы будете шокированы, но от просмотра фильмов ужасов тоже можно получать разные эмоции:

⁹При том что ранее переводчики переводили «terror» как «страх» и делали особое примечание относительно этого термина (Перрон, Бочаров, 2021: 76; Perron, 2012: 32).

¹⁰Следует сказать, что книга Перрона 2018 года даже лучше, чем про «*Silent Hill*». В смысле это в самом деле хорошая работа.

например, испытывать беспричинную тревогу (terror)¹¹ и ужасаться тому, как зомби поедают человеческую плоть (horror). Невероятно, правда?

Опять же Перрон никак не работает с этим, но ему можно было бы сказать, что субжанр *игр* «сурвайвал-террор» определяется *только* тем, что его можно постичь *исключительно посредством получения «эмоций от геймплея»*. Это был бы сильный тезис, благодаря которому было бы ясно, что автор продумал свою книгу. Но это слишком сложный квест для людолога. Людологу некогда думать и обязательно нужно играть — быть в игре (я бы даже сформулировал это философски: *быть-в-игре*)¹², фактически быть для игры. Вместо того чтобы сказать, что «Silent Hill 4» не может дать «эмоции от геймплея», а дает лишь «эмоции от...» (арт-хоррора, вымысла, артефакта — выбирайте любое или добавьте свое)¹³, Перрон не находит ничего лучше, чтобы обсудить четвертую серию отдельно от всей франшизы, просто сказав, что ему не понравился геймплей данной части. Точнее так: фанаты заметили, что геймплей не очень, а Перрон суммировал общее мнение и процитировал их, не сильно возражая против консенсуса. Видите ли, мечей, чтобы приколотить призраков, слишком мало, а сами призраки двигаются слишком быстро — у пользователя нет возможности насладиться игровым миром; также у игроков больше нет фонарика и приемника, которые, что правда, создают геймплей франшизы. Фонарик часто — единственное освещение локаций, а приемник возвещает о том, что рядом монстры. Если мы выключим фонарик, то можно сбежать от чудовищ. Таким образом, мы совершенно точно знаем, что мы делаем в темноте большинства игр «Silent Hill» — прячемся. Хорошо, мы поняли, что Перрону нравится куда-то долго спускаться в начале «Silent Hill 2», и не нравится, что в «Silent Hill 4» мало места, чтобы положить туда все виды оружия. Но разве это повод заявлять об инновационном медиуме для всех тех, кто любит бояться?.. Это риторический вопрос.

¹¹К слову, о беспричинной тревоге. Через нее некоторые исследователи определяют аффект, характерный для новейших фильмов ужасов, именуемых «постхоррором» (Павлов, 2021).

¹²На всякий случай сделаю пояснение. Перрон цитирует фразу Дани Кавалларо, где есть словосочетание «бытие-в-мире» (being-in-the-world) (Cavallaro, 2002: 6). В русском издании сказано «бытие внутри мира» (Перрон, Бочаров, 2021: 76).

¹³То есть Перрон мог бы сказать, что геймплей — необязательное условие для того, чтобы пользователь мог получить уникальные «эмоции от геймплея».

Катсцена второй части третьей миссии. На самом деле «Silent Hill», о чем Перрон, конечно, пишет, предлагает новых монстров типа Пирамидоголового или безликих медсестер, которые могли бы обосноваться в пантеоне чудовищ популярной культуры рядом с Майком Майерсом, Фредди Крюгером или классическими зомби. Но автору важен именно геймплей вообще и франшизы в частности. Что ж, геймплей «Silent Hill» действительно делает игру уникальной для игрового мира, но это ничего не дает для анализа жанра хоррор в целом.

У этого текста одна концовка — «хорошая». Даже если учитывать озвученные недостатки перевода, можно сказать, что книгу Перрона читать интересно и полезно. Хорошо, что ее перевели. А вопросы, которые возникают к теории (*terror*'ии, раз ему так важен возвышенный страх) автора, — отличный повод обсудить хоррор на академическом уровне. Концовки «НЛЮ» в этом тексте не предусмотрено, но, возможно, если вы «пройдете» эту статью еще раз, окончание с НЛЮ станет для вас доступным.

ЛИТЕРАТУРА

- Ветушинский А.* To Play Game Studies Press the START Button // Логос. — 2015. — Т. 103, № 1. — С. 41–60.
- Кловвер К. Д.* Ее тело, он сам : гендер в слэшерах / пер. с англ. И. Кушнаревой // Логос. — 2014. — Т. 102, № 6. — С. 1–60.
- Павлов А. В.* Постхоррор? : рецензия на книгу Дэвида Черча // Философия : Журнал Высшей школы экономики. — 2021. — Т. 5, № 2. — С. 294–313.
- Перрон Б.* Silent Hill. Навстречу ужасу. Игры и теория страха / пер. с англ. М. В. Бочарова. — Москва : Эксмо, 2021.
- Bolter J. D., Grusin R.* Remediations : Understanding New Media. — Cambridge : MIT Press, 2002.
- Carroll N.* The Philosophy of Horror, or, Paradoxes of the Heart. — New York : Routledge, 1990.
- Cavallaro D.* The Gothic Vision. Three Centuries of Horror, Terror and Fear. — London : Continuum, 2002.
- Dika V.* Games of Terror : Halloween, Friday the 13th, and the Films of the Stalker Cycle. — Rutherford : Fairleigh Dickinson University Press, 1990.
- Frome J.* Representation, Reality, and Emotions across Media // Film Studies : An International Review. — 2006. — No. 8. — P. 12–25.
- Grodal T.* Video Games and the Pleasures of Control // Media Entertainment : The Psychology of Its Appeal / ed. by D. Zillman, P. Vorderer. — Mahwah : Lawrence Erlbaum, 2000. — P. 197–213.

- Hanich J.* Cinematic Emotion in Horror Films and Thrillers : The Aesthetic Paradox of Pleasurable Fear. — New York : Routledge, 2010.
- Horror Video Games. Essays on the Fusion of Fear and Play / ed. by B. Perron. — Jefferson : McFarland & Company, 2009.
- Perron B.* Silent Hill : The Terror Engine. — Ann Arbor : The University of Michigan Press, 2012.
- Perron B.* The World of Scary Video Games. A Study in Videoludic Horror : The Aesthetic Paradox of Pleasurable Fear. — New York : Bloomsbury Academic, 2018.
- Rockett W. H.* Devouring Whirlwind : Terror and Transcendence in the Cinema of Cruelty. — New York : Greenwood Press, 1988.
- Santos M. C., White S. E.* Playing with Ourselves : A Psychoanalytic Investigation of Resident Evil and Silent Hill // Digital Gameplay : Essays on the Nexus of Game and Gamer / ed. by N. Garrelts. — Jefferson : McFarland, 2005. — P. 69–79.
- Tan E. S.* Emotion and the Structure of Narrative Film : Film as an Emotion Machine. — Mahwah : Lawrence Erlbaum, 1996.
- The Video Game Theory Reader / ed. by M. J. P. Wolf, B. Perron. — New York : Routledge, 2003.
- The Video Game Theory Reader 2 / ed. by M. J. P. Wolf, B. Perron. — New York : Routledge, 2009.
- Twitchell J. B.* Dreadful Pleasures. — Oxford : Oxford University Press, 1988.
- Wolf M. J. P., Perron B.* The Routledge Companion to Video Game Studies. — New York : Routledge, 2013.

Pavlov, A. V. 2021. "Chto my delayem v temnote: khorrор i geympley [What We Do in the Shadow: Horror and Gameplay]: retsenziya na knigu Bernara Perrona [Review of a Book by B. Perron]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* 5 (3), 324–345.

ALEXANDER PAVLOV

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

HEAD OF THE SOCIAL PHILOSOPHY DEPARTMENT, LEADING RESEARCHER

RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY (MOSCOW, RUSSIA);

PROFESSOR

YAROSLAV-THE-WISE NOVGOROD STATE UNIVERSITY (VELIKIY NOVGOROD, RUSSIA);

ORCID: 0000-0001-5449-1050

WHAT WE DO IN THE SHADOW: HORROR AND GAMEPLAY REVIEW OF A BOOK BY B. PERRON

PERRON, B. 2021. *SILENT HILL. NAVSTRECHU UZHASU. IGRY I TEORIYA STRAKHA [SILENT HILL. THE TERROR ENGINE]* [IN RUSSIAN]. TRANS. FROM THE ENGLISH BY M. V. BOCHAROV. MOSKVA: EKSMO

DOI: 10.17323/2587-8719-2021-3-324-345.

REFERENCES

- Bolter, J. D., and R. Grusin. 2002. *Remediations: Understanding New Media*. Cambridge: MIT Press.
- Carroll, N. 1990. *The Philosophy of Horror, or, Paradoxes of the Heart*. New York: Routledge.
- Cavallaro, D. 2002. *The Gothic Vision. Three Centuries of Horror, Terror and Fear*. London: Continuum.
- Clover, C. J. 2014. "Yeye telo, on sam [Her Body, Himself]: gender v sl-esherakh [Gender in the Slasher Film]" [in Russian], trans. from the English by I. Kushnareva. *Logos [Logos]* 102 (6): 1–60.
- Dika, V. 1990. *Games of Terror: Halloween, Friday the 13th, and the Films of the Stalker Cycle*. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press.
- Frome, J. 2006. "Representation, Reality, and Emotions across Media." *Film Studies: An International Review*, no. 8: 12–25.
- Grodal, T. 2000. "Video Games and the Pleasures of Control." In *Media Entertainment: The Psychology of Its Appeal*, ed. by D. Zillman and P. Vorderer, 197–213. Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Hanich, J. 2010. *Cinematic Emotion in Horror Films and Thrillers: The Aesthetic Paradox of Pleasurable Fear*. New York: Routledge.
- Pavlov, A. V. 2021. "Postkhorror? [Post-Horror?]: retsenziya na knigu D-vida Chercha [Review of a Book by D. Church]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 5 (2): 294–313.
- Perron, B., ed. 2009. *Horror Video Games. Essays on the Fusion of Fear and Play*. Jefferson: McFarland & Company.
- . 2012. *Silent Hill: The Terror Engine*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- . 2018. *The World of Scary Video Games. A Study in Videoludic Horror: The Aesthetic Paradox of Pleasurable Fear*. New York: Bloomsbury Academic.

- . 2021. *Silent Hill. Navstrechu uzhasu. Igrы i teoriya strakha [Silent Hill. The Terror Engine]* [in Russian]. Trans. from the English by M. V. Bocharov. Moskva: Eksmo.
- Rockett, W. H. 1988. *Devouring Whirlwind: Terror and Transcendence in the Cinema of Cruelty*. New York: Greenwood Press.
- Santos, M. C., and S. E. White. 2005. "Playing with Ourselves: A Psychoanalytic Investigation of Resident Evil and Silent Hill." In *Digital Gameplay: Essays on the Nexus of Game and Gamer*, ed. by N. Garrelts, 69–79. Jefferson: McFarland.
- Tan, E. S. 1996. *Emotion and the Structure of Narrative Film: Film as an Emotion Machine*. Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Twitchell, J. B. 1988. *Dreadful Pleasures*. Oxford: Oxford University Press.
- Vetushinskiy, A. 2015. "To Play Game Studies Press the START Button [To Play Game Studies Press the START Button]" [in Russian]. *Logos [Logos]* 103 (1): 41–60.
- Wolf, M. J. P., and B. Perron, eds. 2003. *The Video Game Theory Reader*. New York: Routledge.
- , eds. 2009. *The Video Game Theory Reader 2*. New York: Routledge.
- . 2013. *The Routledge Companion to Video Game Studies*. New York: Routledge.

