**А.К. Чаплыгин**

**Философия и литература**

**Харьков 2017**

Харьковский национальный автомобильно-дорожный университет

Министерства образования и науки Украины

**А.К. Чаплыгин**

**Философия и литература**

**Часть первая**

**Монография**

**Харьков 2017**

***Каждый человек есть однажды***

***случающееся чудо.***

*Ф. Ницше.*

***Текст есть человек, а человек***

***неуловим.***

*Юрий Лотман*

УДК

ББК

Рецензенты:

*Заветный Сергей Александрович – д*октор философских наук, профессор кафедры ЮНЕСКО «Философия человеческого общения» и социально-гуманитарных дисциплин Харьковского национального технического университета сельского хозяйства имени П. Василенко

*Петрушов Владимир Николаевич –* доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии Украинского государственного университета железнодорожного транспорта (г. Харьков)

*Рекомендовано к изданию Ученым советом*

*Харьковского национального автомобильно-дорожного университета*

*(протокол №10 от 29 июня 2017г.)*

**Чаплыгин А. К.**

Философия и литература. Часть первая.– Х.: Издательство «Лидер», 2017 – 448с.

NSBN

В монографии рассмотрены многообразные взаимные связи философии и художественной литературы как форм духовного освоения мира. В частности представлены пространство и время бытия человека в контексте философско-литературных дискурсов, творчество и самотворчество человека в философском и литературно-художественном аспекте. Отдельно рассматриваются философские идеи, представленные в романах Ф. М. Достоевского, М. Пруста, Т. Манна, А. Платонова.

Древнекитайская «Книга времен» и «Исповедь» Аврелия Августина представлены не только как памятники истории и культуры, но и как источники по теории творчества и самотворчества человека.

Отдельные главы, посвящены философско-литературному творчеству А. Герцена и В. Розанова. Отдельно рассмотрено отражение идей И. Канта в восточнославянской культуре.

Монография привлекает тем, что тексты научного характера перемежаются соответствующими личными воспоминаниями и раздумьями автора. Книга может представлять интерес не только для специалистов – преподавателей философии и социально-гуманитарных дисциплин, но и для студентов, магистров и аспирантов, а так же для всех, кто интересуется философией и литературой.

УДК

ББК

**ISBN** © **Чаплыгин А. К., 2017**

© **Издательство «» 2017**

**Содержание**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | **Введение**....................................................................................... |  |
| Раздел І | **Взаимодействие философии и литературы как форм духовного освоения мира**......................................................... |  |
|  | Примечания.................................................................................. |  |
| Раздел ІІ | **Пространство и время бытия человека в контексте философско-литературного дискурса**.... |  |
| Глава 1 | **Ф. Достоевский: взгляд из ХХI века (онтология души и социума в «Записках» – из «подполья» и из «мертвого дома»).**.......................................................................................... |  |
| 1.1 | От униженных и оскорбленных обществом к подполью души человеческой...................................................................... |  |
| 1.2 | Homo Sapiens, отчего ты такой злой? |  |
| 1.3 | Исповедальность как форма самотворчества человека в романе Ф. Достоевского «Подросток»...................................... |  |
|  | Примечания.................................................................................. |  |
| Глава 2 | **Литература вместо антропологии (по роману М. Пруста «В поисках утраченного времени»)........................................** |  |
| 2.1 | Философичность творчества Марселя Пруста.......................... |  |
| 2.2 | Человек и мир в романе «В поисках утраченного времени»... |  |
| 2.3 | Пространство и время Марселя Пруста..................................... |  |
| 2.4 | Марсель Пруст: новая жизнь романа как литературного жанра............................................................................................. |  |
|  | Примечания.................................................................................. |  |
| Глава 3 | **Человек и мир в романе Томаса Манна «Иосиф и его братья».........................................................................................** |  |
| 3.1 | История Иосифа Прекрасного.......................................................... |  |
| 3.2 | О многообразии определения предмета философского знания........................................................................................... |  |
| 3.3 | Время и бытие у Томаса Манна и Мартина Хайдеггера........ |  |
| 3.4 | Мифология единого Бога у Томаса Манна.............................. |  |
| 3.5 | Иосиф – божественный избранник........................................... |  |
|  | Примечания.................................................................................. |  |
| Раздел ІІІ | **Филосоя и литература в истории культуры.** |  |
| Глава 4 | **Творчество и самотворчество человека в философской рефлексии и литературной образности мировой культуры.....................................................................................** |  |
| 4.1 | Философская классика в литературном обрамлении: древнекитайская «Книга перемен» и «Исповедь» Аврелия Августина как источники по философии творчества и самотворчества..................................................... |  |
| 4.2. | Амбивалентность Эроса и творчества в древнегреческой культуре и философии................................................................ |  |
| 4.3 | И. Кант в зеркале восточнославянской культуры.................... |  |
|  | Примечания.................................................................................. |  |
| Раздел IV | **Эхо философско-литературного стояния на отечественной почве.................................................................** |  |
| Глава 5 | **А. И. Герцен как литератор и философ......................................** |  |
| 5.1 | Герцен и «марксиды». Об истории одного «недоразумения». |  |
| 5.2 | Дилетантизм в науке и философии: история и современность............................................................................. |  |
| Глава 6 | **Василий Розанов – «странник, вечный странник и везде только странник».......................................................................** |  |
| Глава 7 | **«У-блюдочный» коммунизм в мире «лишних» людей Андрея Платонова.....................................................................** |  |
|  | Примечания.................................................................................. |  |

**ВВЕДЕНИЕ**

Каждый автор надеется, что будучи изданной, его книга найдет своего читателя, заинтересовавшегося ею изначально или почти случайно натолкнувшись на этот текст. В любом случае это будет означать, что труд автора не пропал даром. Ведь ему в ходе подготовки книги также пришлось затратить усилия по отбору материала, его осмыслению и обработке, выстроить текст в целом и в его отдельных фрагментах, наконец провести несколько нудное, но необходимое техническое доведение текста «до ума». Но когда работа завершена, автора невольно охватывает страх и трепет: а получилось ли то, что задумывалось? И насколько это сможет найти отклик у читателя? В данном случае я ставил достаточно приземленную цель – поделиться с другими тем, что когда-то запало в душу. За достаточно долгую жизнь прочитано немало. К чему-то приходилось возвращаться, осмысливать заново. Какой-то материал хорошо вписывался в преподавание философии, особенно в период, когда делались усилия по повороту от «затеоретизированной» к практической философии.

С другой стороны, сближение философии и литературы в современном мире – факт безусловный. И выглядит актуальным посмотреть, как философские идеи на том или ином историческом отрезке преломляются в произведениях художественной литературы, и наоборот, – что сами литераторы вносят в философскую рефлексию.

Работа над книгой затягивалась. По ходу рождались новые идеи, задумки, а план-проспект обрастал новыми главами и главками. Пока авторский пыл несколько не остудил 10-летний внук Кузьма. В ответ на попытку деда пояснить, чем он занимается, сидя за письменным столом и в будни, и в праздники, он обвел взглядом многочисленные книжные полки и глубокомысленно заметил что-то вроде:

– Ну, дед, книг у тебя много, так что писать можно еще долго...

И тут я вспомнил слова тезки внука Козьмы Пруткова о том, что нельзя объять необъятное и решил пока ограничить свои аппетиты наиболее полюбившимися произведениями, и авторами.

То, над чем я размышлял не один день, ты, читатель, получить уже в готовом виде. Тебе и судить. Чего я хотел избежать, так это теоретического занудства. На это направлено и то, что в соответствующих местах я разбавлял наукообразный текст личными воспоминаниями. Их, как и остальной текст, можно читать выборочно – для этого и изложены они более мелким шрифтом.

Хотя в значительной мере для анализа отобраны тексты поучительные, но в книге нет характерных для ученных сочинений рекомендаций относительно того, как читателю вести себя в тех или иных случаях – выбирай сам и на свое усмотрение. Разумеется, такие мастера художественного слова, как Федор Достоевский, Марсель Пруст, Томас Манн одновременно и философы, и учителя жизни. В книге представлены разные аспекты, изломы их творчества: у Ф. Достоевского – переход от критики язв общества, порождающего массу «униженных и оскорбленных», к «Подполью души человеческой», представленный в двух «Записках» – из «мертвого дома» и «из подполья», а так же размышления о том, способен ли самый обыкновенный человек «выделать себя» (роман «Подросток»); М. Пруст представлен как мыслитель, который продолжил дело начатое И. Кантом, но уже на материале художественного творчества показавший, что главным здесь является не изображаемый объект, а субъект, автор. Т. Манн же прямо и непосредственно ставит философские вопросы в своем романе «Иосиф и его братья» (о времени – субъективном и объективном, о месте человека в мире, о судьбе и т.д.).

Книги и авторы разными путями находят своего читателя. «Исповедь» Августина Блаженного мне дал почитать один небезталанный художник, ищущий Бога. Она поразила не только своим откровением, но и тем, что человеческое творчество поистине универсально-независимо от того, на что направлены твои усилия – на создание новых материальных или духовных объектов, на внешний мир или на самого себя, на развитие тела и духа или на продвижение по пути к Богу,– ищущий чаще достигает желаемого результата («ищущий да обрящет»), чем терпит поражение.

Полузабытый ныне борец за счастье народное А. И. Герцен и бунтарь В. В. Розанов, писатель А. Платонов – каждый из них по-своему, непосредственно или опосредовано были причастны и к философии, и к художественной литературе, и каждый по своему стремился раскрыть правду жизни, постичь глубины философствования и вольно или невольно вносили вклад в их интеграцию и взаимообогащение.

Философию и литературу объединяет то, что они отражают и творят реальность через слово. Но в одном случае это – понятия и закономерности, в другом – художественные образы. Порой эти понятия и образы оказываются глубже и достовернее, чем сами жизненные факты. А часто они сближаются и взаимозаменяются, тем самым философия и художественная литература заняты общим для них делом.

В заключение хочу поблагодарить всех тех, кто так или иначе помогал мне в работе над книгой. Прежде всего, мою жену Раису Кузьминичну, которая не только, как всегда, терпела мою отрешенность от домашних забот и вечное сидение за письменным столом, но и правила текст, давала дельные советы и делала замечания.

Затем членов коллектива кафедры тех, кто честно делал свое дело и не заставлял отвлекаться на неизбежные в иных случаях организационные и прочие заботы.

Спасибо уважаемой заведующей учебно-методическим кабинетом кафедры Т.А. Кулиминой, которая своим трудолюбием вдохновляла в трудные минуты и также освобождала время, беря на себя бремя каждодневных, но необходимых трудов.

И, наконец, благодарю мою непосредственную помощницу старшего лаборанта Екатерину Букшу, которой довелось при наборе текста разбирать мои каракули.

**РАЗДЕЛ I**

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ КАК ФОРМ ДУХОВНОГО ОСВОЕНИЯ МИРА.**

Разумеется, что вопрос о тесной связи философии и литературы не является каким-то новым или проблемным. Но время от времени он выходит на первый план и интенсивно обсуждается как философской общественностью, так и заинтересованными литературоведами, писателями. Так, в последние десять-пятнадцать лет этой теме были посвящены круглые столы по такой тематике, проведенные в редакциях московских «Вопросов философии» и киевской «Філософськой думці» [1]. Плодотворными оказались дискуссии во время проведения XI Харьковских международных Сковородиновских чтений (сентябрь 2004 года) [2]. Академик В. А. Лекторский следующим образом очертил круг вопросов, подлежащих обсуждению на заседании круглого стола: «Сегодня... кажется, что стена между философией и литературой размывается... К тому же в определенных философских кругах стало модным мнением, что в решении философских проблем аргументация и обоснование невозможны, что философские идеи влияют именно путем «заражения» читателя и внушения ему чего-то. Но в этом случае отпадает различие философии и литературы. Философия с этой точки зрения становится частью последней и должна сознательно ассимилировать особенности литературы: аффективность, субъективность, игру смыслами и т.д. Но это означает, что у философии как специфического способа осмысления человека и мира нет будущего» [3]. Еще один круг важных вопросов, по мысли организаторов дискуссии, касался возможности существования науки о литературе и роли философии в осмыслении литературы [4]. Наконец, предметом обсуждения стал вопрос о будущем книжной культуры вообще, к которой относится как философия, так и литература, в условиях наступления на книгу со стороны новых средств передачи информации, развития аудиовизуальной («экранной») культуры [5].

Организаторы круглого стола в редакции журнала «Філософська думка» не ставили цель охватить все аспекты и проблемы взаимодействия философии и литературы, вместе с тем не ограничивая в чем-то его участников. Их задачей, скорее, было стремление «обозначить те направления рефлексии по поводу философии и литературы, которые требуют сегодня наибольшего внимания» [6]. Более того, среди выступавших оказались и те, кто вообще не видит проблемы в такой постановке вопроса. Так, профессор Олег Билый отметил, что рассматривать в качестве достаточного основания для плодотворной научной дискуссии такое явление, как *точки пересечения между литературой и философией,* не может быть серьезным предметом для исследования. Дело в том, заявил он, что в данном случае здесь нет проблемы – «В современной философии, – констатировал в свою очередь А. Л. Никифоров, – отчетливо обозначились две ветви.., два стиля философствования...– философия мысли и философия слова» [11]. Представитель первого направления «размышляет над многообразными мировоззренческими вопросами... и пытается найти ответ на эти вопросы, формулирует ответ, старается как-то обосновать его, выводит следствия из своего решения. И далее: «Язык служит для философа средством выражения мысли, средством передачи изобретенных им идей другим людям». При этом философ «старается найти как можно более точные слова, стремится сделать свой текст максимально понятным, даже прибегает к риторическим украшениям для привлечения внимания читателя» [12]. Но главный предмет для философа не язык, а мысль. Язык для него лишь средство [13]. При этом философ использует целый арсенал специальных приемов и средств: определения философских понятий, логический вывод, ссылки на данные науки, на факты общественной жизни или на какие-то общепризнанные положения. Кроме того, автор «выводит следствия из предлагаемого им решения какой-то проблемы, показывая, что его идея, его мысль помогает решить или по-новому осветить какие-то смежные философские проблемы или лучше, глубже понять явления общественной жизни и окружающего нас мира» [14].

Все это направлено на то, чтобы «созданная автором конструкция могла быть подвергнута критическому анализу и устояла под огнем критики» [15]. Ибо, «критицизм – отличительная черта философии мысли».

И, наоборот «литературная философия» чаще всего вдохновляется не мыслью, а скорее, чувством, в ней слово подменяет мысль. Здесь не мысль порождает слова, а сам словесный поток пробуждает в читателе какие-то неясные мысли и чувства... «Автор здесь не убеждает читателя, а выражает ему свое чувство или смутное предчувствие мысли, нанизывая слова одно на другое, играя полутонами и оттенками смысла слов, погружая читателя в поток метафорической речи. Автор гипнотизирует, завораживает читателя, которому начинает казаться, что за всеми этими словесными извержениями действительно кроется какая-то глубина, в которую трудно проникнуть» [16].

Одной из важнейших черт литературной философии А. Л. Никифоров называет невозможность критики, невозможность улучшения или исправления, невозможность выработки собственного понимания... «Литературный философ ничего не обосновывает, он даже и не формулирует в явном виде своих мыслей и чувств, он внушает их читателю» [17]. В результате «здесь нечего критиковать, не с чем спорить, можно лишь принять или отвергнуть то, что тебе пытаются внушить». А. Л. Никифоров признает, что в последнее время все больше захлестывает поток псевдолитературной и квазинаучной болтовни – словоблудия, когда лишенные смысла слова превращаются в звуки и типографские знаки. И это – не научная философия и не литературная. Это – философия синтаксиса, ибо она лишена семантики и сочетает слова, ориентируясь лишь на вид типографических значков или на перезвон произносимых звуков» [18].

Все это так, но следует, вместе с тем, иметь в виду, что «литературная философия» – это вместе с тем «территория», принадлежащая и литературе. И в зависимости от господствующих тенденций, общекультурных и социальных условий мы наблюдаем усиление то философских, то литературных влияний. В частности, был период, когда родился западноевропейский философский роман, представленный Томасом и Генрихом Маннами, Германсом Гессе и другими; французский философско-экзистенциалистский роман. В России в отсутствии развитой философской традиции роль философов взяли на себя писатели, в том числе Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. Но и в литературе наблюдается расслоение писателей на тех, кто действительно способен выражать философские идеи (Г. Гарсиа Маркес, Х. Л. Борхес, Андре Моруа, Морис Дрюон, а есть и более или менее успешные имитаторы – Пауло Коэльо, Дж. Браун). Известны имена философов, которые оказались успешными и на литературном поприще, а некоторые даже удостаивались высших литературных наград (Ж-П. Сартр, Юлия Кристева). Итальянский культуролог, философ и публицист Умберто Эко написал также несколько исторических романов.

Если брать историю европейской культуры в рассматриваемой нами аспекте, то отношения между философией и художественной литературой в разные периоды складывались в широком диапазоне от взаимного неприятия и даже вражды между ними до сближения, вплоть до стирания различий. Ибо и философия, и литература находится в одном культурном пространстве, а не только в одном контексте. И связь между ними – сущностная. Так заявил на заседании Круглого стола в Москве В. К. Кантор, который, как раз, и принадлежит одновременно и к цеху философии и литературы.

Один из взлетов тесного взаимодействия философии и литературы связан с эпохой Нового времени. По этому поводу С. Йосипенко отмечает, что «мы видим в XVIII столетии философов, которые пишут романы, и мы видим, что как раз в XVIII столетии происходит философская «контаминация» литературы, и литературу наделяют просветительской функцией, а значит, философскими задачами. Одновременно авторы романов и поэм активно черпают если не из философских текстов, то из ученых дискуссий своего времени философские идеи, концепты, сюжеты, и, вообще, опираются на конструкцию модерного человека, предложенную философией» [19].

Если не придерживаться четкой хронологической последовательности, то следующее радикальное сближение философии и литературы происходит уже в ХХ веке и продолжается до наших дней, в период значительного влияния философии постмодернизма. Разумеется, до этого были Монтень и Паскаль, Руссо и Вольтер, Фихте и другие философы, писавшие прекрасные литературные произведения. И вообще, по мере дифференциации форм духовного освоения мира (религия, искусство, мораль, философия и наука) между ними складывались определенные отношения, взаимодействие, касание, так или иначе отражавшиеся в содержании творимых при этом произведений, а также заключенных в них идей, теорий, учений, концептов. Так, начиная с позднего средневековья основное проблемное поле было заключено в треугольнике взаимодействия религии, философии и зарождающейся науки, где и возникали наиболее острые и значимые коллизии и противостояния. Религия и церковь, будучи господствующей идеологической и политической (а в ряде случаев и экономической) силой, как известно, всячески препятствовали распространению и усилению влияния научных знаний и их носителей – философов и ученых, даже если они были представителями собственного цеха (вспомним судьбу Джордано Бруно). Сама церковь хоть и взяла в собственные руки дело массового образования населения (монастырские школы и частично университеты) не смогла справиться с порожденным ею же свободомыслием, сопряженным с поиском истины.

Философия же в этот период в целом занимала половинчатое положение: та часть философов, которая оставалась в лоне церкви (религиозная философия), старалась честно отработать хлеб, которым ее обеспечивал патрон, другая же, – менее заангажированная и более свободомыслящая – пошла на союз с наукой и внесла свою лепту в противостояние с религией, включая и выработку атеистического мировоззрения (Вольтер и французские просветители). По мере утраты влияния церкви во всех сферах общественной жизни соответственно крепла философско-научная линия вплоть до возникновения научно-ориентированных философских систем и направлений (материализм во взглядах на природу в философии XVIII века, позитивизм и его разновидности, марксизм, философия науки и т.п.). Неустойчивое равновесие сохраняется вплоть до наших дней, хотя и здесь наблюдаются свои отливы и приливы.

Несколько по иному складывались отношения между искусством, философией и религией. Образно говоря, искусство длительное время «таскала каштаны из огня чужими руками», извлекая выгоду из своего промежуточного положения: оно в основном исправно служило и религии, чертая библейские сюжеты для произведений литературы, изобразительного искусства, музыки, выполняя заказы церкви на возведение храмов, и вместе с тем постепенно переходя от церковно-религиозной к светской, профанной тематике. Процесс проникновения светских сюжетов начался с эпохи Возрождения и продолжается до наших дней. Тем не менее, альянс философии и литературы с тех пор остается устойчивым и постоянным. И. Т. Касавин так определил причины того интереса, который испытывает философия по отношению к науке, религии и литературе: «Наука вызывает и у философа ажиотаж аналитического, исследовательского мышления. Религия держит философию в напряжении абсолюта. А литература учит философию создавать мифы, архетипы, и творить их не путем натяжной и эзотерической рефлексии, а играючи, изящно, красиво, увлекательно» [20].

Здесь же И. Т. Касавин отмечает значительное влияние литературы на философскую антропологию в целом и на такое влиятельное направление философствования ХХ века, как экзистенциализм [21]. А эти типы и формы философствования «в свою очередь смыкаются с онтологией творчества как тайны и призвания человека, соревнующегося с Создателем. Отсюда ход к метафизике литературы, метафизике письменного стола и библиотеки как образов пространства и времени творческого процесса, к аналогиям между письмом и сном, творчеством и сном, к таким понятиям, как мечта, чудо и легенда» [22].

И.Т. Касавин так определяет творчество через словесную его форму: «… и творчество, и его истолкование – это стремление сказать нечто иначе, инаковость мышления и высказывания. Человек с самого начала своего несовершенного бытия столкнулся с тем, его представления и слова не дают выхода из складывающейся ситуации…» [23]. Человек в процессе общения вынужден был все время «подгонять свои обозначения к новым обстоятельствам, выражать иначе то, что он уже знает, но то, что в данной ситуации не подходит. Отсутствие однозначной связи между объектом, смыслом и словом – источник всякой попытки иносказания. Иносказания… как универсального механизма создания текста, взаимодействия текста и контекста в дискурсе» [24].

Необходимость в творчестве, как достижении новых результатов в процессе взаимодействия мира и языка И.Т. Касавин объясняет следующим образом. Мир и язык тесно связаны между собой, но между ними вечно стоит проблема несоизмеримости. И «жизнь не удовлетворяется повторением пройденного, она требует модификаций, отклонений от правил, нарушения стандартов. И здесь же – всякое изменение мира не приводит в точности к поставленным целям, а потому нуждается в оправдании этого несоответствия с помощью языковых приемов. Если нельзя изменить мир в желаемом направлении или вообще его изменить, то можно, по крайней мере, выразиться иначе, чем уже было сказано» [25].

Таким образом, констатирует автор, ситуация иносказания – это перекрестки культуры, акты созидания культурных объектов, новые интонации в произнесении метафор…

«И вся литература, таким образом – это архитипические метафоры и интонации…» [26].Главными метафорами такого рода, как инструмента литературного творчества автор называет мечту, чудо, легенду, фиксирующих трансцендентальные аспекты бытия [27], определяя соответственно мечту как прогноз без оснований, чудо как закон невозможного, а легенду – как память о небывшем [28].

На страницах «Філософської думки» представлены различные варианты философской интерпретации литературного процесса. Например, Людмила Архипова анализирует концепты таких разных, как она характеризует, фигур интеллектуального движения ХХ века, как Вольфган Изер, Ганс-Георг Гадамер, Ричард Рорти и Мераб Мамардашвили, которые говорят о способности литературы «если не заменить философию, то по крайней мере усилить ее возможности в антропологическом моделировании, утверждении истины, этике и работе с сознанием» [29]. По мнению автора, изучение эмпирии литературы и переодевания ее в философские одежды обещает соблазнительную возможность… поймать до сих пор неуловимые для философствования множественность опыта, и это предложение вызывает значительный резонанс в гуманитаристике» [30].

Обобщая, Л. Архипова отмечает, что в работах указанных авторов литература предстает, как воплощенная антропология (В. Изер), как деятельная истина (Г.-Г. Гадамер), как онтологический акт (М. Мамардашвили) и как этика (Р. Рорти). «Тем самым литература выглядит своеобразной сокровищницей странноватости, незамеченной красоты, исчезающей истории, видоизменения и искривления человеческого существования в современном изменчивом мире». В результате все, что проговорено в культуре, в виде литературного текста, независимо от эстетических или этических канонов, свидетельствует (показывает и определяет одновременно) о человеческом опыте в плоскости реальности, становится «телом» культуры» и определенным образом ведет к осознанию мира… В таких «апологиях литературы» открывается опыт – граничный, «лиминальный» (по В. Тернеру), непредсказуемый, новый, тот, что раньше не имел видимости» [31].

Из перечисленных теоретических построений для автора настоящей книги наиболее привлекательными выглядят концепции В.Изера и проект М. Мамардашвили, построенный на анализе творчества М. Пруста.

Пафос В. Изера направлен на представление литературы как своеобразной антропологии и исходит из простой мысли, согласно которой «если литературный текст что-то делает со своими читателями, он одновременно раскрывает что-то о них самих» [32]. Л. Архипова цитирует в этой связи самого В. Изера: «Существуют указания на то, что сама литература может сказать нам о нашем антропологическом гриме (makе-up), который уничтожает старую дихотомию внутреннего-внешнего, поскольку особая природа литературы дает нам возможность открыть человеческую потребность вынужденно верить, даже когда известно, что есть что» [33]. Слово «литература» у В. Изера многозначно: это и текст, и опыт его письма или чтения, и даже практика его распространения в культуре. Таким образом, текст в состоянии выступать в качестве «интерпретации реальности». А литературная антропология может рассматриваться иной формой эвристики для человеческой самоидентификации. В качестве антропологических характеристик, доступных через анализ литературы можно назвать: вымышленное, воображаемое, игру, которые не могут быть охвачены «трансцендентально», но доступны контекстуально в литературном тексте» [34].

В. Изер определяет человека как «животное, которое интерпретирует», рассматривая последнее как проявление его творческой сущности. А литература в таком случае является «объективацией состояния человеческого существа в бытии, сопровождаемого постоянными изменениями и уточнениями, редактированием реальности» [35].

Литературная антропология становится возможной, если человека рассматривать как существо, способное к самотворчеству. Но для этого он должен обладать такими характеристиками, как отсутствие наперед заданной сущности, открытость, способность в условиях отсутствия воображать и использовать разные измерения существования. Исходя из определения человека Г. Плеснером как «де-централизованного существа, которое есть, но себя не имеет», В. Изер связывает репрезентацию и поиски самоопределения. Как раз поэтому литература должна быть прежде всего вымыслом, ибо ее задание – мыслить немыслимое, изображать недоступное, соединять несоединимое, комбинировать взаимоисключающее» [36].

Репрезентация играет значительную роль в понимании человека. Хотя она действие изображения, а не воспроизводства и не задана онтологично. Но она возникает из удвоения вымышленного, связывает интертекстуальное и внетекстовое пространства. Репрезентация дает возможность вымыслу инсценировать несоединияемые структуры повседневности и сновидений, благодаря чему литературный вымысел предстает как эстетическая ценность [37].

Для Изера, отмечает А. Архипова, основной драмой человеческого существования является закрытость в границах определенности, поэтому человеческая жизнь протекающая в границах институциализированных форм, нуждается в литературе как панораме возможностей сменных манифестаций формирования личности. Литература становится их инсценизацией (постановкой), одновременно давая возможность не отождествляться ни с одной из предоставленных возможностей [38].

Литературный текст, рассмотренный как перфоманс, имеет вид трансформации референтных миров, благодаря которым возникает нечто новое, иное, выводимое из этих миров. При этом инсценирование литературных текстов не скрывает их искусственности и неадекватности, а декларирует себя как их симулякр, акцентируя, однако при этом на своем выходе за границы возможностей человеческого сознания [39].

Основные понятия, используемые Изером – вымысел и воображаемое – репрезентуют два составляющих творческой деятельности и самодеятельности человека. Поэтому он использует в соответствующих терминах использования и возможности. В результате «вместо старой дихотомии «вымысел-реальность» он предлагает воспринимать вымысел, как действенный модус сознания, совершающего наскоки на существующие версии мира. Таким образом вымышленное становится актом выхода за – ограничение, которое тем не менее удерживает в поле видения, что именно было пройдено» [40]. Тем самым потенциальная возможность продуктивного сознания и действия распространяется и на то, что ранее рассматривалось в качестве непродуктивной предпосылки творческого акта. Это та потенциальность, в которой уже заложена возможность будущего творческого акта.

И хотя идеи В. Изера не сложились в целостную теорию, однако они стимулировали размышления философов и литературоведов в этом направлении, позволяющие рассматривать человека в свете «мультиморфности человеческой пластичности», которая «непрерывно моделируется и оформляется». Тем самым литература включается в процесс саморазвития человека с использованием творческих потенций текста.

Что касается творчества Марселя Пруста, то здесь так и или иначе приходится сталкиваться с анализом концепции Мераба Мамардашвили, который одним из первых начал осваивать эту тему еще в 60-е годы прошлого столетия [41]. На этой основе он совершил поворот, по словам В. Табачковского, «от кондово-отражательной теории познания к антропологии познания» как «реакции на вульгарный онтологизм тогдашней официальной философии» [42]. При этом речь шла не о каком-то косметическом улучшении фасада тогдашней теории познания, а о коренном перевороте, в ходе которого объективистское понимание познавательного процесса сменялось акцентом на субъекте познания, на его переживаниях, чувствованиях, впечатлениях, которые становятся исходными при познании себя и окружающего мира и затем переплавляются автором в художественное произведение.

Л. Архипова передает суть подхода М. Мамардашвили достаточно сжато, отмечая прежде всего, что философия случается в душе человек5а тогда, когда он осуществляет трансценденцию от/из данностей к самостоятельному открытому мышлению [43]. Предметом такого мышления может быть и текст литературного произведения, в данном случае романа М. Пруста «В поисках утраченного времени». Но такой текст для философа продуктивен не только как эстетический феномен, а и как текстуальная реализация события «реальной философии», когда истина виднеется, но нужны усилия (и даже целая книга – «Психологическая топология пути») к мгновению открытия этой очевидности» [44]. Л. Архипова цитирует М. Мамардашвили, который пишет, что «чтобы распутать жизненный опыт, нужен инструмент, орган». Для Марселя Пруста им является текст романа. И здесь автор лекций советует за отрывками, впечатлениями, мыслями видеть иное – «настоящее» (реальность, которой эмпирически нет»). С другой стороны – эмпирический человек разорван в пространстве и времени, его психика рассеяна. Образ целиком собранного человека, скорее, метафизический. Поэтому М. Мамардашвили, отмечает Л. Архипова, свой путь исследования человека называет «индивидуальной метафизикой (или индивидуальной этикой): При этом «исследование впечатлений в поисках смысла, человек должен осуществить испытание без почвенного опыта уникального и невербального, которого невозможно лишить» [45]. Мамардашвили использует следующий образ-концепт: «орган текста», который как и человеческий глаз «помогает» видеть «единую реальность» без сверхусилия. Текст создает мысли и состояния сознания, дает возможность увидеть то, чего глазом не увидишь [46]. Особая реальность произведения для мыслителя необходима, по мнению автора, для выработки дискретного, отдельного устройства, которое становится условием продуктивности души: мысль есть возможность мысли, впечатление возможностью впечатления. Роман – это собственный онтологический акт первовместимости, который дает возможность быть всему иному» [47].

Л. Архипова выделяет те мысли М. Мамардашвили, согласно которым весь материал романа Пруста построен по принципу «только мои впечатления», то-есть, обработано мной, открыто моим сознанием и заинтересованностью – не просто что-то где-то произошло, и «жизнь решается». Ситуация здесь открывается только для конкретного человека.

И вывод: «Впечатление – прямой удар истины – приходит сам собой, но для человека – это событие, которое надо реализовать, но не действием, а прохождением пути внутри этого впечатления» [48].

М. Мамардашвили аргументирует онтологическое предназначение литературы, как формы опыта – собрать «человека в себе, достичь состояния открытости и сосредоточенности. В этом, завершает Л. Архипова, роман Пруста более близок и действенен, чем философский текст [49].

В. Табачковский осуществляет более основательный анализ эволюции взглядов М. Мамардашвили, привнося в него личностно-экзистенциальный момент: последний в 1980 году оппонировал докторскую диссертацию В. Табачковского «Практика и духовное освоение мира». Как раз в этот период вызревала переориентация М. Мамардашвили «от классической философии и марксизма к весьма своеобразному феноменологизму и антропологизму» [50]. Причем, эти поиски в определенной степени перекликались с теоретико-познавательными поисками киевских философов Владимира Шинкарука, Игоря Бычка, Вадима Иванова, Александра Яценка [51].

В. Табачковский прослеживает эволюцию взглядов М. Мамардашвили, начиная с середины 60-х годов прошлого века, а в непосредственном переходе к «феноменологическому всплеску» на основе интереса к творчеству М. Пруста выделяет два этапа:

1). Чтение в 1981 году курса лекций о Декарте, которые начинается с описания экзистенциальног образа Декарта, с размышлений о реальном личностном опыте французского философа, осуществленной им «с абсолютным ощущением, что на кон поставлена жизнь и что она зависит от разрешения движения его мысли и духовных состояний метафизического томления». «В результате это было самотворчество, самопреобразование», – цитирует «Картезианские размышления» Мераба Мамардашвили В. Табачковский [52]. При этом он выделяет тезисы о том, что феноменологическая специфика многочисленных Декартовых размышлений заключалась в превращении реальных путешествий в символические; в результате Декарт «своей жизнью демонстрировал то, что в ХХ веке стало называться редукцией» - когда берут в скобки натуральный или объективный мир, всматриваясь взамен в феномен [53]. «Речь идет о творчестве и чтении индивидуальных символов жизни, отстраненных от всего, что вошло в тебя не через тебя, без твоего согласия и принципиального сомнения, а на правах пока непонятного (и такого, что требует расшифровки) личного удивления. Цель описанной процедуры – достижение определенного нулевого состояния: состояния метафизического « иного существа», которое… первым взглядом смотрит на наши повседневные земные хлопоты [54]. Соответственно, пишет В. Табачковский, это – умение добраться до «метафизической границы мира» с ее конечным пунктом, где, подчеркивает Мамардашвили, все факты и состояния равнозначны и равно равнодушны, все они равно случайны, как и их смысловая иерархия и субординация». Здесь человеческая душа как будто беседует сама с собой и каждый из нас самоопределяется с глазу-на-глаз с универсальностью (Богом) [55].

Через год философ уезжает из Москвы в Тбилиси, где читает университетский курс, апеллируя уже не к Декарту, а к Марселю Прусту. Лекционный курс (в 33 лекции) будет окончательно опубликован позже, а пока по свежим следам его одно из первых осмыслений и обобщений было представлено в выступлении на Круглом столе в редакции журнала «Вопросы философии» по теме «Литература и литературно-художественная критика в контексте философии и обществоведения» [56]. Здесь автор настаивает на близости философии и литературы, которые «сводятся к жизненным вопросам, то есть к любви, смерти, к смыслу и достоинству существования, к тому, что мы реально испытываем в жизни и ожидает от нее; и, очевидно, читаем мы то, что близко нашему душевному опыту…, то что не западает нам в душу, не является для нас литературой…» [57]. И далее: «Какие-то куски литературы для нас закрыты просто потому, что они, наверное, не совпадают с нашим жизненным путем и с самым главным актом – актом раскрытия себя в том, что говорит тебе впечатление от читаемого [58].

М. Мамардашвили говорит, что он был поражен встречей с Марселем Прустом, писателем, близким к опыту человека ХХ века, в текстах которого «наглядно виден путь человека». А это – путь, по которому человек выходит из какой-то темноты, из темноты своей жизни, из темноты впечатлений, из темноты существующих обычаев, из темноты существующего социального строя, из темноты культуры, своего «Я», ее носителя, и должен пойти куда-то, куда светит указующая стрелка его уникального личного опыта» [59].

Вся жизнь, констатирует М.Мамардашвили, в каком-то смысле состоит в том, способен ли человек раскрутить до конца то, что с ним в самом деле случилось, что он на самом деле испытывает и что за история вырастает из его предназначения» [60]. И Пруст задумал свой роман в форме нетрадиционной – о том, «как воспринимается произведение и что от личности в нем вычитывается», имея в виду «распутывание жизненного опыта и одновременно определение места искусства в таком движении вообще и в судьбе (личностном облике) автора в частности» [61].

М.Мамардашвили уточняет понятие «акт чтения», расширяя его содержания до любого интеллектуального акта как «чтения» смысла. «Любой другой судьбоносной встречи, будь то встреча с цветами боярышника или с несчастной любовью» [62]. Автор отмечает, что слишком часто литературу понимают как что-то внешнее, как «некую область украшения и развлечения» вынесенную отдельно за пределы нормального процесса жизни» [63]. Частично это действительно так: литература нас и развлекает, и уносит куда-то в сказочный мир эстетических наслаждений или чему-то учит, создавая основу для фетишизации или идолопоклонства перед литературой.

Но заслуга М. Пруста состоит в том, что он «понял, что так называемая романтическая фикция (как и любые другие фикции) – теоретические, поэтические, идеологические) прямо связана с изначальным, жизненным для человека смыслом, что искусство словесного построения есть способ существования истины, действительности и что ее нельзя внушить изучением и она не предшествует в готовом виде [64]. При этом книга должна рассматриваться как духовный инструмент, а не предмет, не вещь [65]. «Роман Пруста есть одновременно роман как нечто, имеющее какое-то содержание, и в то же время роман о средствах понимания этого содержания и реализации личностного целого жизни в зависимости от искусства, то есть роман о романе, о человеке, пишущем роман [66].

М. Мамардашвили обращает внимание на то, что именно в ХХ веке обостренно встала проблема места искусства в жизни, отношения автор – произведение и в принципе самого существования автора. Роман, и прежде всего роман Пруста, есть нечто такое, в лоне чего впервые рождается и автор этого текста как личность и как живой человек, а не предшествует как «злой» или «добрый» дядя своему посланию. И литература оказалась – не внешняя «пришлепка» к жизни (развлекательная или поучительная) и что до текста не существует никакого послания, с которым писатель мог бы обратиться к читателю. Как известно, взаимоотношения между автором текста, контекстом и читателем будут активно обсуждаться в постмодернистской философии, но начало этому обсуждению в литературе положило в том числе творчество Марселя Пруста.

В частности, М. Мамардашвили замечает, что искусство ХХ века после символистов «пошло путями более строгого личностного поиска, более скромного отношения к слову, понимания того, что текст создается потому, что тебе лично и жизненно нужно встать с его помощью в точку испытания, свидетельства бытия, поскольку истину нельзя ниоткуда получить, ее можно лишь создать, целиком, в каждой части, и писатель сам должен стать через создаваемый текст, который не есть естественное явление…» [67]. Изменилось отношение и к тексту: текст теперь не есть естественное явление. Текст как бы существует в другом времени и там может что-то произойти» [68].

Для Пруста целый ряд жизненных переживаний (по поводу розы, красивой женщины, пирожного «мадлен») уравнены с актом чтения. Для него восприятие раскрытия того впечатления, которое испытывает человек перед кустом боярышника, абсолютно уравнено с восприятием содержания книги – это тоже текст». И ценность восприятия зависит… от того, что извлечешь из себя, от степени градиента преобразования, а не от материи. Мамардашвили находит у Пруста ту «элементарную клеточку», из совокупности которых складывается материал для текста. «Иногда, отмечает философ, если суметь прочитать восприятия как буквенные написания книги своей души – они больше нам могут сказать о мире и о нас, чем иная серьезная книга». В данном случае имеет место дискретный луч впечатлений, уникальный, как мучительно вспоминаемое лицо, подвешенный перед нами вне причин и их содержанием не разрешимый, и прямо по нам ударяющий [69].

Путь писателя и есть путь «раскручивания» того, что с нами произошло. Такие впечатления, отмечает М. Мамардашвили, содержащие начало индивидуального мира, требуют нашего вхождения в самого себя, чтобы раскрутить положение вещей – иначе информация ниоткуда не может быть получена, она не может быть получена извне, заимствована, присовокуплена, суммирована и т.д. Истина тебя не ожидает, никто тебе ее по почте не пришлет, отмечает Пруст. А Мамардашвили добавляет: «Там, в движущемся по инерции мире, ты должен остановиться, а здесь, в точке луча впечатления работать [70]. В этом смысле каждый человек – незаменим: «То, что ты оказался здесь, это только ты оказался здесь, только ты мог понять в том, что только в тебе посветило. Ты ни на кого другого не можешь положиться, никто другой тебе не может помочь, и ты не можешь положиться ни на будущее, ни на вчерашнее. Ни на разделение труда, что мы, мол, сплотимся и разберемся. Не разберемся, а лишь упустим часть мира в небытие [71].

Завершает Мамардашвили статью следующим пассажем: «Литература лишь один из духовных инструментов движения к тому, чтобы самому обнаружить себя в действительном испытании жизни, уникальном, которое испытал только ты, и кроме тебя и за тебя никто извлечь истину из этого испытания не может» [72].

Подытоживая, М. Мамардашвили констатирует, что Пруст относится к той литературе ХХ века, которую он называет серьезной. То-есть, не такой, что является способом выражения для готовой мысли, для готового «Я», для готовой истины, а наоборот, чем-то, что должно стать посредством его. Он утверждал фактически, что только когда я пишу, я сам узнаю, что я думал и что я испытывал [73].

Новые связи обнаруживаются и в связке «писатель и читатель». Они оказываются уравнены по отношению к тексту: писатель так же «не понимает» свой текст и так же должен расшифровывать и интерпретировать его, ка и читатель [74].

**Примечания**

1. См.: ﻿Философия и литература: проблемы взаимных отношений (материалы "Круглого стола"). Участвуют: В. А. Лекторский, Н. С. Автономова, А. Л. Никифоров, С. Н. Зенкин, В. А. Мильчина, В. Л. Махлин, И. Т. Касавин, В. А. Подорога, В. К. Кантор, Е. В. Петровская, Т. Д. Венедиктова, О. В. Аронсон// Вопросы философии. – 2009.–№9.– С.56-96; Філософія і література. Круглий стіл редакції часопису «Філософська думка». – 2011.– №1.– С. 5-23. В последнем случае выступления участников Круглого стола были дополнены содержательными статьями Т. Лютого, О. Забужко, В. Ярмоленко, Н. Полищук, И. Ищенко, А. Шницлера. Таким образом, почти весь номер журнала был посвящен данной теме.
2. Філософія і література// Матеріали ХІ Харківських Міжнародних Сковородинівських читань.– Харків: Прометей-прес, 2004.– 388с.
3. См.: Вопросы философии.– 2009.–№9. – С.57.
4. Там же, С. 57-58.
5. Там же, С. 58.
6. См.: «Філософська думка». – 2011.– №1.– С. 4.
7. Там же, С. 7.
8. Там же, С. 9.
9. См.: Філософія і література// Матеріали ХІ Харківських Міжнародних Сковородинівських читань, С. 2.
10. Там же, С. 381-387.
11. См.: Вопросы философии.– 2009.–№9. – С.62.
12. Там же.
13. Там же, С. 62-63.
14. Там же, С. 63.
15. Там же.
16. Там же, С. 63-64.
17. Там же, С. 64.
18. Там же.
19. См.: «Філософська думка». – 2011.– №1.– С. 6.
20. См.: Вопросы философии.– 2009.–№9. – С.74.
21. Там же.
22. Там же, С. 74-75.
23. Там же, С. 75.
24. Там же.
25. Там же.
26. Там же, С. 76.
27. Там же.
28. Там же.
29. См.: «Філософська думка». – 2011.– №1.– С. 37-48.
30. Там же, С. 37-38.
31. Там же, С. 38.
32. Там же.
33. Цит. по Архипова Людмила. Апологія мудрості літератури// Філософська думка. – 2011.–№1.– С. 39.
34. Там же, С. 39.
35. Там же.
36. Цит. по Архипова Л. Указ. соч., с.40.
37. Там же.
38. Цит. по Архипова Л. Указ. соч., с.40.
39. Там же.
40. Там же.
41. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте.–М.,1995; Мамардашвили М. Психологическая топология пути. –Спб.: Издат. РХГИ, 1997.– 562с. В Интернете привлекают внимание «Конспект лекций о Прусте Мераба Мамардашвили с заметками писателя, исповедующего деятельный пессимизм, Ю. Ш. Биглова» .– г. Белгород, 2000 Электронный ресурс [http://konsp-mm.narod.ru/l12.htm]., а так же 33 беседы Рудольфа Нуреева о жизни и творчестве Марселя Пруста [Электронный ресурс: https://www.youtube.com/user/jaofneeknQo82list=pLxKcugzkjnzez\_XM2Hheryonvkoktlku]
42. См.: Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлективності». К.: Парапан, 2005.,–С.35.
43. См.: Архипова Л.// «Філософська думка». – 2011.– №1.– С. 42.
44. Там же, С. 43.
45. См.: Мамардашвили М. Психологическая топология пути, С. 148-151.
46. Там же, С. 27-28.
47. Там же, С. 235-237.
48. Там же, С.164; 215.
49. «Філософська думка». – 2011.– №1.– С. 44.
50. Табачковський В. Полісутністне homo: філософська-мистецька думка в пошуках «неевклідової» рефлективності, С. 33.
51. Там же. Последний из этого списка – Александр Иванович Яценко в ту пору был заведующим кафедрой философии Киевского Института повышения квалификации преподавателей общественных наук, где в мае 1984 был утвержден в качестве консультанта моей докторской диссертации. К сожалению, внезапная смерть консультанта прервана наше начавшееся сотрудничество, и работу я завершал уже под руководством харьковского профессора В. А. Лозового.
52. Табачковський В. Указ. соч., С. 35.
53. Там же.
54. Там же.
55. Там же.
56. См.: Вопросы философии.– 1984.–№2. – С.99-102. Выступление также было помещено в сборнике: Мамардашвили М. Как я понимаю философию.– М.: Прогресс, 1990. – С.155-162. под заголовком «Литературная критика как акт чтения».
57. Мамардашвили М. Как я понимаю философию, С.155.
58. Там же.
59. Там же, С. 155-156.
60. Там же, С. 156.
61. Там же.
62. Там же, С. 156.
63. Там же, С. 157.
64. Там же.
65. Там же.
66. Там же, С. 158.
67. Там же.
68. Там же, С. 159.
69. Там же.
70. Там же, С. 160.
71. Там же, С. 160.
72. Там же, С. 162.
73. Там же, С. 159.
74. Там же, С. 162.

**РАЗДЕЛ II**

**ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКО ЛИТЕРАТУРНОГО ДИСКУРСА.**

**ГЛАВА I**

**Ф. М. Достоевский: взгляд из ХХI века (онтология души и социума в «Записках» – из «подполья» и из «мертвого дома»).**

«Я испытываю чувство легкой неловкости, говоря о Достоевском...», – так Владимир Набоков начинал одну из своих лекций по русской литературе для американских студентов-филологов. Автор «Лолиты», «Защиты Лужина», «Приглашения на казнь», других романов и многочисленных рассказов, написанных на русском и английском языках, сам «крупнейший писатель ХХ века», «явление в литературе уникальное», ощущал себя космополитом в исходном значении этого слова. «My head says English, my heart Russian, my ear French (Моя голова разговаривает по-английски, мое сердце – по-русски, мое ухо – по-французски)» – говорил о себе В. Набоков и, конечно, эта его «неловкость» не была обусловлена какой-то несравнимостью масштабов личности и творчества двух писателей.

Речь, скорее, о другом. И до Набокова, и после него недостатков в интерпретациях, касающихся Достоевского, не ощущалось. Достаточно назвать хотя бы некоторые имена – В. Соловьев, В. Розанов, Д. Мережковский, Н. Бердяев, С. Цвейг, А. Труайя, М. Бахтин – из хронологии более дальней от нас, и более ближней – Ю. Карякин, В. Кантор, В. Шкловский, В. Кирпотин, О. Ноговицын, Н. Наседкин и прочая... Как правило, это все были позитивные, где-то панегирические мнения. И даже авторы советской поры, когда творчество Ф. Достоевского воспринималось противоречиво и оценивалось избирательно, были достаточно корректны и осторожны в оценках. В. Набоков же безапелляционен в своем неприятии великого русского писателя: «Достоевский писатель не великий, а довольно посредственный со вспышками непревзойденного юмора, которые, увы, чередуются с длинными пустотами литературных банальностей». И тут же откровенно (или якобы простодушно?) раскрывает поставленную цель: «...не скрою, мне страстно хочется Достоевского развенчать...».

Набоков продолжает перечислять недостатки Достоевского – писателя, среди которых «безвкусица», «копание в душах людей с профрейдовскими комплексами, упоение трагедией растоптанного человеческого достоинства – всем этим восхищаться нелегко. Мне претит, как его герои через грех приходят к Христу, или, по выражению Бунина, эта манера Достоевского – «Совать Христа где надо и не надо...». И на другого авторитетного современника Достоевского ссылается лектор: «Тургенев назвал его прыщом на носу у русской литературы...».

То ли для демонстрации собственной мнимой объективности, то ли по какой другой причине В. Набоков хвалит писателя там, где другие проходят равнодушно, например, говоря о повести «Двойник» (которая по выходу в свет прошла незамеченной): «Лучшим у Достоевского есть «Двойник». Эта история, изложенная очень искусно.., со множеством почти дионисийских подробностей, густо населенная фонетической и ритмической выразительностью, повествует о чиновнике, который сошел с ума, вообразив, что его сослуживец присвоил себе его личность...»

Лектор «дает советы» давно умершему писателю: «Достоевский должен был быть драматургом, а стал романистом», ибо его романы похожи на пьесы. У Достоевского «несоразмерны эстетические достижения и элементы уголовной хроники» [1].

Конечно, можно по-разному оценивать такое введение к лекции. Все-таки В. Набоков был не только лектором, но и большим писателем. Поэтому в этом можно усмотреть элементы, призванные увлечь студентов, подтолкнуть их к размышлениям, дать материал для дискуссии. В. Набоков дает перечисление действительно имевших место или замеченных только им огрехов в творчестве Достоевского, ссылаясь при этом на мнения известных писателей. Дает он и позитивные оценки, без которых сказанное приобретает вид какого-то пасквиля, а не теоретического анализа.

А можно посмотреть на невосприятие одного писателя другим и с иных позиций, усматривая корни в биографии и мировосприятии самого В. Набокова.

Несомненно что В. Набоков – аристократ, и не только по своему происхождению, но и в своей биографии в целом. И здесь ему Достоевский явно не чета. Положение семьи Набоковых в дореволюционной России, воспитание, материальная обеспеченность и духовное развитие – выше только у царских отпрысков, да и то не у всех. Дом в центре Петербурга, – (в три этажа с полуподвалом и десятью окнами по фасаду). Загородное имение в Выре под Гатчиной. И положение отца – известного политика, удачливого юриста, одного из лидеров кадетской (конституционно-демократической) партии – этому свидетельства.

Поэтому немудрено, что молодой Набоков выглядит «веселым юношей», производящим на окружающих впечатление своим «шармом» и «необыкновенной чувствительностью» (как свидетельствовала княгиня З. Шаховская). Ни бедности, ни социального окружения, которые бы каким-то образом портили нервы и здоровье, искажали восприятие мира. Наоборот, в 1916 году (а удачливому во всех отношениях юноше в ту пору было 17 лет) как с неба падает наследство от богатого дядюшки в виде имения с миллионом рублей в придачу. Поэтому будущее представляется светлым и счастливым. И очень легко на собственные (хотя и не кровные) деньги в том же году издается первый поэтический сборник, озаглавленный незатейливо – «Стихи».

Правда, аристократическое преуспевание прервал октябрь 1917 года. Бегство от большевиков в белый Крым, а потом, когда только начало пахнуть жареным – в апреле 1919 года – семья Набоковых благополучно, без спешки и помех погрузилась на пароход и отбыла в Европу.

И небезбедное пребывание в Германии обеспечивалось сначала авторитетом отца (которого, правда, в 1922 году застрелил некий черносотенец), а также «частью семейных драгоценностей», которую успели захватить с собой в эмиграцию. Во всяком случае, небесталанный отпрыск рода вскоре оказался в элитном британском университете – в Кембридже, где занялся стихосложением и изучением бабочек, специализируясь по энтомологии.

На этом от иронического тона в изложении биографии В. Набокова можно и отказаться. В ней хватало, как и в жизни многих людей ХХ века, и хорошего, и плохого. Но во всяком случае, в негативном отношении к Достоевскому биографический элемент, видимо, занимал достаточно большое место.

Был еще один деликатный момент, который не сближал, а еще более разделял мастеров слова. Речь идет об отношении их к так называемому еврейскому вопросу. При желании, у Достоевского можно найти диаметрально противоположные высказывания на сей счет. Набоков же однозначно был противником антисемитов (так он публично осудил судебное преследование по надуманному обвинению еврея Бейлиса во Франции, выступил против еврейских погромов в Кишиневе). Тем более, что женат он был на Вере Дмитриевне Слоним, имевшей русско-еврейские корни. Все было бы ничего, если бы Набоковы не жили в 20–30-е годы в Германии, где к власти пришел Гитлер. И в 1936 году жену Набокова антисемиты вынудили уйти с работы. Переезд в Париж дал какую-то передышку, но угроза оккупация немцами Франции снова заставила Набоковых искать прибежища – на этот раз в США.

Разумеется, что Набоков никак не мог сочувственно относиться к некоторым неосторожным высказываниям Достоевского о евреях.

Да и исходя из образа жизни писателя в России и в эмиграции, вряд ли у него было то сочувствие к людям бедным, униженным и оскорбленным, которое пронизывало все творчество Достоевского, особенно в молодые годы.

 В писательстве оба шли несходными путями. Достоевский, отдав дань социальной тематике, главное внимание уделял раскрытию противоречивости человеческой природы, стремился докопаться до истоков зла в самом человеке. Эта устремленность (которую высоко ценило большинство комментаторов и критиков творчества Достоевского) у Набокова – лектора вызывает неодобрение. Характеризуя «Записки из подполья», он отмечает, что здесь трудно понять, что преобладает – «перевешивает ли эстетическое наслаждение или путешествия Достоевского вглубь больных душ»[2].

Набоков и сам экспериментировал в своем творчестве – со стилем, с содержанием, словом. Свободно владея с детства русским, английским, французским языками, он пишет на всех трех. Играет языком. В поисках новых ощущений и эстетических переживаний отдает дань и модернизму, и постмодернизму. Более того, позже он и сам обратится к фрейдистски ориентированной, необычной и опасной в пуританской Америке теме: в романе «Лолита» речь идет о любви взрослого мужчины к 12-летней нимфетке.

Ну, и наконец, нельзя сбрасывать со счетов наличия некоего чувства, которое, может быть, и нельзя назвать завистью, но близкого к ней чувства соперничества даже к посмертной славе писателя, от которого ты, как тебе представляется, ушел далеко вперед в понимании тонкостей человеческой психологии и возможностей языковых игр.

Справедливости ради следует отметить, что В. Набоков – не единственный, кто критически относился к личности и творчеству Достоевского. Так, В. С. Соловьев в «Заметках в защиту Достоевского...» [3], отвергает обвинения К. Н. Леонтьева в адрес Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, которые, по мнению последнего, стремились «подменить живую полноту христианства общими местами отвлеченной морали, прикрытой христианским именем без христианской сути». К. Леонтьев относит двух русских писателей к так называемым «новым христианам», а Достоевского еще и обвинял в сентиментальности и отвлеченном гуманизме [4].

Пожалуй, к числу недоброжелателей Достоевского можно отнести и З. Фрейда, который в свое время опубликовал статью под красноречивым названием «Достоевский и отцеубийство», в которой он «пропустил» личность и творчество писателя через теорию психоанализа и, что для него было характерно, наряду с удачно подмеченными деталями высказал и достаточно спорные суждения и даже некие домыслы о жизни и творчестве писателя [5].

Оценивая очень высоко творчество Достоевского («место его в одном ряду с Шекспиром»; роман «Братья Карамазовы» – величайший из всех, когда-нибудь написанных; «Легенда о Великом Инквизиторе» – одно из величайших достижений мировой литературы, которое возможно), Фрейд вместе с тем отмечает, что писатель «скорее всего уязвим как моралист». Ибо он «попеременно то грешит, то раскаивается» и тем самым не выполняет основной принцип нравственности и напоминает варваров эпохи переселения народов: убивающих, а затем каявшихся в этом – «так что покаяние становилось техническим приемом, расчищавшим путь к новым убийствам». Так же поступал Иван Грозный. И вообще «этакая сделка с совестью – характерная русская черта» – безапелляционно заявляет основатель психоанализа.

По его мнению, «достаточно бесславен и конечный итог нравственной борьбы Достоевского: после исступленной борьбы во имя примирения притязаний первичных порывов индивида с требованиями человеческого общества – он вынужденно регрессирует к подчинению мирскому и духовному авторитету – к поклонению царю и христианскому Богу, к русскому мелкодушному национализму, к чему менее значительные умы пришли гораздо меньшими усилиями, чем он. В этом слабое место большой личности».

И далее: «Достоевский упустил возможность стать учителем и освободителем человечества, и присоединился к тюремщикам, культура будущего немногим будет ему обязана».

В этом, оказывается, проявился невроз писателя, из-за которого он был осужден на такую духовно-моральную неудачу. Но опять же, «по мощи постижения и силе любви к людям ему был открыт другой – апостольский путь служения» [6].

Далее следует развернутый психоаналитический диагноз личности писателя, которому место – в закрытых для широкой публики медицинских документах. Тут и невроз, и страх смерти (вызванный убийством отца своими же крепостными крестьянами), и Эдипов комплекс, и даже садизм с мазохизмом, ну, и конечно, эпилепсия.

Разумеется, автор данной работы не стремится, представляя нехарактерные в целом для соответствующей литературы мнения, к некой сенсационности, «прочтения по-новому» произведений всемирно признанного философствующего классика русской литературы. Цель моя – проще и приземленнее – попытаться проанализировать, дать свое видение жизни и творчества Ф. М. Достоевского, исходя из своего жизненного и профессионального опыта, заполнить те, уже немногочисленные лакуны, которые еще остаются после именитых авторов, глядя, так сказать, из ХХІ века в предшествующие эпохи.

\*\*\*\*

Достоевского, как и других русских и зарубежных классиков я читал и перечитывал раньше, чем до необходимого их понимания доходил рассудок сначала подростка, а затем юноши времен хрущевской «оттепели» и брежневского «застоя». К чтению располагали в чем-то тягостные, а в чем-то радостные и беззаботные годы. Была борьба за элементарное существование, касавшаяся меня то больше, то меньше, но была и школа с умными и отзывчивыми учителями, а в селе – оставшиеся после укрупнения района детская и «взрослая» библиотеки да плюс еще и неплохо укомплектованная школьная библиотека. В них литература (особенно русская, украинская и зарубежная классика) была не хуже, пожалуй, чем в областных центрах. Благо классики издавалась огромными тиражами – в сотни тысяч экземпляров. Не отвлекали и не смущали средства массовой коммуникации – радио, телевидение. До определенного периода их просто не было в доме. Не говоря уже об Интернете. Детекторный приемник, работавший каким-то чудесным образом без электропитания да патефон с типовым набором пластинок – вот и все соперники чтению. Потом, конечно, появились и электрический свет вместо керосиновой лампы, и радиоточка, и скромный «Альпинист», а затем и мечта всех, кто хотел выглядеть и чувствовать себя «крутым» – радиоприемники «ВЕФ», «Спидола» или «Океан». Такое благо цивилизации, как радиола, совмещающая патефон (проигрыватель) и радиоприемник, была не у многих.

Книга была всем – учителем, собеседником, культурным путеводителем, окном в большой мир культуры. Даже профориентацией книга занималась. Так получилось, что окончив школу с золотой медалью, я был рекомендован в инженерно-строительный институт по специальности, по которой я проходил обучение в школе (строитель, конкретно – столяр-плотник). Приятель мой поступил в институт и успешно его окончил, а я забрал документы, не сдавая вступительных экзаменов. И год проработал в колхозе. И здесь по весне мой аттестат просто забрал «гонец» из сельхозинститута, пообещав мне поддержку при поступлении (разумеется, никаких взяток тогда никто ни от кого не требовал, да и дать было нечего). Но еще в девятом классе я прочитал какую-то повесть об археологах, которые в Средней Азии что-то – там раскапывали и что-то нашли. Я почему-то загорелся – буду поступать на исторический факультет и принялся штудировать учебники по истории. Так я оказался на историческом факультете, выдержав конкурс в 12 абитуриентов на одно место, проучившись там без малого 9 лет с перерывами – сначала на историческом факультете, затем в аспирантуре при кафедре философии. Там же защитил в 1979 году кандидатскую диссертацию. Но возвратимся к книгам. В школе читалось все подряд, в том числе и произведения Ф. М. Достоевского. Конечно, тогда его издавали, сообразуясь с идеологической конъюнктурой. Домашней работой меня не обременяли, но и та, что была, читать в основном не мешала: она сводилась к пастьбе скота. Корова вела себя наиболее спокойно, козы при случае укрощались длинной веревкой: с привязи они сбегали редко. Вечером, под предлогом дефицита керосина, тоже не отлучали от света лампы, как это было у некоторых сверстников.

Поэтому почти вся развивающаяся умственная энергия черпалась от окружающих умных людей, от учителей, соответствующего общения и, конечно, из книг. Прочитал все ранние повести Достоевского, какие тогда были доступны, романы, в том числе «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы», «Идиот», «Подросток»... В университете все это пришлось прочитывать заново, но уже с иным восприятием и целями.

Книгочеи кругом, конечно, были. Прежде всего этим увлекались более старшие двоюродные братья, а среди взрослых – дядя Федот Степанович и Яков Федорович Давиденко – муж тети Федоры. Первый был как раз любителем и, следует сказать, знатоком классических произведений, особенно романов Федора Достоевского и Льва Толстого. С окладистой, сначала каштановой, а потом – изрядно поседевшей бородой, с грустными и умными глазами, он чем-то был похож на один из портретов самого Достоевского. За его плечами был фронт, после войны семья с пятерыми детьми, и труд, труд, труд – тяжелый но необходимый. Но и в таких условиях он умудрялся читать книги. Обычно, придя проведать своего отца, а моего дедушку и побеседовав с ним и с мамой о житье – бытье, дядя Федот обращал внимание и на меня совмещавшего слушание их разговора с подготовкой уроков заданных на дом. И, по своему обыкновению, вопрошал:

– Племянничек! А ты читал?..

Далее следовало название одного из романов. Ответа от меня, как правило, и не требовалось, когда я пытался что-либо сказать от себя. Обычно это была заявка, после которой следовали пространные рассуждения дяди по мотивам одного из произведений. Близкие к такой манере разговора привыкли и помалкивали до конца монолога.

Часто по дороге в контору местного колхоза или в магазин дядя Федот останавливал любого встречного (механизатора либо рядового колхозника) и задавал ему традиционный вопрос: А ты читал?.. Чаще всего этот человек ничего из классики не читал, с трудом одолев 8 классов и какое-нибудь ПТУ или курсы и только обалдело открывал рот и молча выслушивал ораторствующего односельчанина. За эти речи и неподъемную их уму эрудицию люди в селе прозвали дядю Федота Лениным. Он, конечно, знал об этом прозвище и, по моему, даже несколько гордился им, которое в те времена было и почетно, и обязывающе.

Иным был характер другого книгочея из родственников – Якова Федоровича. Оставшись после войны вдовой с маленькой дочкой на руках, тетя Федора, как тогда говорили, приняла старшего себя вдовца. До выхода на пенсию работал он в лесничестве, а когда овдовел, осел в нашем районе. Был он неказист на вид, но обладал умом, был хорошим специалистом – пасечником и садоводом. Посадили с тетей хорошие сорта яблонь, груш и других сортовых деревьев, завели пасеку и одними из первых из односельчан построили новую хату. Кроме пасеки и сада, что-то делающим по хозяйству я Якова Федоровича, кажется, не видел: он все читал книги и журналы. И классику, и журнальные новинки в многочисленных тогда «толстых» журналах. Свои вылазки в центр села (километра за три от дома) он связывал обычно не только с покупкой в магазинах хлеба и курева, но и с посещением библиотеки. Домой возвращался с кипой свежих журналов – «Новый мир», «Октябрь», «Нева». Об этих журналах я не только знал, что они существуют, но класса с пятого Яков Федорович, заметив мой интерес к книге, потихоньку стал давать почитать – не все подряд, а выборочно. А было это в 1956 – 1957 годах. Брожение умов, связанное с разоблачением культа личности Сталина, доходило и до глубинки, в том числе и через журнальные публикации. Помню, было это уже попозже, Яков Федорович заставил меня прочитать в «Новом мире» «Один день Ивана Денисовича» А. Солженицына, потом – «Жизнь и судьбу» В. Гроссмана. Конечно, мое понимание этих произведений было достаточно поверхностным, но отличить их направленность я уже во всяком случае мог. Прочитав в «Октябре» опус Кочетова «Чего же ты хочешь?» и еще не будучи знакомым с «Мастером и Маргаритой» М. Булгакова, я не успокоился, пока не получил более или менее внятные разъяснения от старших – учителя литературы и, конечно, Якова Федоровича. Да что там говорить о художественной литературе, если в то же время доклад Н. С. Хрущева на ХХ съезде КПСС о культе личности Сталина читался как остросюжетный роман. Сначала его читали только на закрытых партийных собраниях, куда беспартийных и нас, малолеток, конечно не допускали, но вскоре он получил хождение в машинописном виде, видимо, не без ведома тех же партийных органов.

В школе и в университете мой интерес к литературе поддерживали учительница русского языка и литературы Надежда Павловна Репка и доцент Сливицкая, запамятовал ее имя-отчество. Одним из моих наставников был старшекурсник Михаил Захарович Нисенберг, с которым мы какое-то время проживали в одной комнате в общежитии. Влияли и более эрудированные однокурсники. Всем им большая благодарность, а тех, кого с нами уже нет – светлая память.

О тогдашнем отношении к личности и творчеству Ф. Достоевского свидетельствует и такой факт. Уже закончив университет и аспирантуру, в ранге кандидата наук в 1984 году я поехал на полгода в Киев повышать квалификацию в ИПК при Киевском университете. Была такая обязательная форма, о которой сегодня начисто забыли, лишь пытаясь время от времени имитировать нечто подобное, а тогда действительно полезное, способствующее профессионализации и образованию структурное подразделение. Был среди нас Володя Шатохин, работавший, кажется, в Ивано-Франковске и жаловавшийся на то, что ему не разрешают работать над диссертацией, посвященной мировоззрению и творчеству Ф. М. Достоевского. А ведь речь идет о времени почти на излете «застойного социализма» и времени до горбачевской перестройки оставалось совсем немного.

\*\*\*

**1.1. От униженных и оскорбленных обществом к подполью души**

**человеческой**.

Как известно, Ф.М. Достоевский как писатель и мыслитель начинал с защиты бедных людей, униженных и оскорбленных, которым он не просто сочувствовал, а был готов доступными средствами бороться за улучшение их положения. Эта жажда справедливости приводит молодого человека в кружок петрашевцев. Но вполне благородные чувства и намерения, в общем-то не переступающие рамок законов, оборачиваются трагедией: судом и явно несправедливым приговором. Вина подсудимого была изложена судом достаточно туманно, но военный суд признал его « одним из важнейших преступников», констатируя, что Достоевский, получив из Москвы от дворянина Плещеева копию преступного письма литератора Белинского, читал это письмо в собраниях, сначала у подсудимого Дурова, потом – у подсудимого Петрашевского. А потому военный суд приговорил *его за* *недонесение о распространении преступного о религии и правительстве письма литератора Белинского (выделено мной – А.Ч.)* «лишить на основании «Свода военных постановлений…» чинов и всех прав состояния и подвергнуть смертной казни расстрелянием» [7]. И пусть это была заранее отрепетированная «комедия», – для молодого человека, как и для его сотоварищей приговор и последующая инсценировка расстрела носили отнюдь не шуточный характер (один из них сошел с ума, у других осталась душевная травма на всю жизнь). Да и после – смерти избежал, а на каторгу был отправлен и отбывал ее наравне со всеми – в том числе с ворами, убийцами и прочими обитателями социального дна. Не будем перечислять все мытарства Ф. Достоевского в течение последующих 10-12 лет, но в Петербург он возвращается в 40-летнем возрасте, вполне созревшим ( а по меркам ХІХ века – пожилым) человеком.

И пишет, пишет… Одними из первых выходят «Записки из мертвого дома» – о жизни в остроге, о людях, отбывающих в нем наказание. И с интервалом почти в два года – издаются другие «Записки» - уже «из подполья», под которым понимаются подсознательные, часто полуживотные стремления, вожделения человека, которые искажают восприятие мира и место самого человека в мире, толкают его на алогичные, аморальные и другие неодобряемые действия.

На фоне достаточно многочисленных повестей и рассказов периода 1861-1866 годов эти названные «Записками» произведения выделяются и бросаются в глаза. Первое как бы продолжает линию, начатую в молодые годы: теперь униженными и оскорбленными являются обитатели острога, среди которых есть люди талантливые и кто осужден несправедливо. Ф. Достоевский, как аналитик и исследователь, скрупулезно описывает сам острог, условия содержания заключенных, состав преступников, выписывает характерные типажи, дает индивидуальные портреты, живописует царящие здесь нравы и отношения, занятия заключенных, выполняемую работу. Автор показывает социальную стратификацию обитателей «мертвого дома».

Перед нами проходят дворяне, бывшие офицеры и простые солдаты, так называемая лагерная элита, а также люди простые, незаметные, бомжи и шуты. Перед нами вся лагерная жизнь – с буднями и праздниками, болезнями и наказаниями, мечтами и фантазиями, верой и отчаянием. Мы видим разные типы убийц, лиц активных и забитых, зачинщиков, активистов и исполнителей, наказываемых и палачей.

И, действительно, обитатели острога представляют собой слепок русского общества. Писатель также размышляет о таких метафизических вопросах, как человеческое достоинство и его попрание, свобода, о загубленных талантах, о гуманизме и жестокости.

В какой-то мере можно согласиться со словами автора послесловия к «Запискам…» А.М. Розенблюма в одном из изданий произведений Ф.М. Достоевского, который отмечал, что это произведение – «…могучий обвинительный акт против всего общественного строя, безвозвратно погубившего в «Мертвом доме» живые души людей из народа… Достоевский изобразил, хотя и в исключительных условиях, массу людей из различных слоев простого русского народа, главным образом крестьянства» [8].

Характеристика в общем-то верная, только требует поправки с учетом советского максимализма в осуждении «проклятого пришлого» и палача народа в лице царизма в целом и самого царя. Наверное, царь Александр II, читавший «Записки» вместе со своим семейством и обливавшийся при этом слезами, не брал всю вину на себя, но, вместе с тем, был поражен тем, что происходит в «местах, не столь отдаленных» вверенной ему империи.

Для нас, «обогащенных» трагическим отечественным и мировым опытом ХХ века – уничтожением миллионов людей в многочисленных войнах, геноцидом по отношению к целым народам, можно сказать, воспитанных на произведениях А.И.Солженицина, В.М. Шаламова и многих других авторов, некоторые сведения из «Записок» и нравы «Мертвого дома» выглядят не столь удручающими, и даже в чем-то приемлемыми. Но ХІХ век к этому еще не привык.

Вместе с тем, цель, которую ставил перед собой писатель, вполне удалась. Он действительно «сосредоточил внимание не на собственных переживаниях, сколько на жизни и характерах окружающих и представил весь острог и все, что герой пережил в эти годы, в одной наглядной и яркой картине» [9]. Каждая глава здесь представляет собой законченное произведение, посвященное общей жизни острога [10].

«Записки» демонстрируют любимую для всех социалистов (а молодой Достоевский, как известно, склонялся к социализму) мысль о том, что социальная среда многих обитателей «мертвого дома» толкнула на преступление. В иных условиях они могли бы развиться совершенно иначе. В остроге оказались лучшие люди из народа. «Погибли лучшие силы. Погибли ненормально, незаконно, безвозвратно», – сокрушается главный герой «Записок» Горянчиков.

Кстати, это тема о позитивном и негативном влиянии среды на человека, на развитие или на удушение его талантов и способностей останется в числе основных для Достоевского почти на всю оставшуюся жизнь. Так, в «Дневнике писателя» Достоевский писал, что «в его сознании никак не вмещается смысл того обстоятельства, что лишь одна десятая часть людей может получать высшее развитие, а девять десятых служат для них лишь материалом и средством. «Мы видим перед собой, может Шекспира, а он в извозчиках, - возмущался писатель. – Перед нами может Рафаэль, а он в кузнецах. Это актер, а он пашет землю. Неужели только маленькая вершина людей проявляется, а другие гибнут (податное состояние для подготовки культурного слоя)? Какой вековечный вопрос, и тем не менее, он должен быть разрешен любой ценой» [11].

Вместе с тем, уже в «Записках из мертвого дома» проявится сдвиг в мировоззрении писателя: от внимания к социальным противоречиям Достоевский переходит к определенному человеку, индивидуальности. В этом духе писатель впервые формулирует нравственный идеал: личная честность и благородство, религиозное смирение и деятельная любовь. Да и симпатии автора сосредотачиваются отнюдь не на бунтовщиках и демагогах, а на стороне смиренников.

Но окончательно Ф. Достоевский переходит на исследование души человека в других «Записках» – из подполья. Последние, отмечает Н. Бердяев, окончательно разделяют творчество Достоевского на два периода. До этого Достоевский был еще психологом, хотя с психологией своеобразной, он гуманист, полный сострадания к бедным людям, к униженным и оскорбленным, к героям «Мертвого дома».

С «Записок из подполья» начинается гениальная идейная диалектика Достоевского. Он уже не только психолог, он – метафизик, он исследует до глубины трагедию человеческого духа.

Он уже не гуманист в строгом смысле слова, он уже мало общего имеет с Жорж Занд, В. Гюго, Диккенсом и др. Он окончательно порвал с гуманизмом Белинского. Если он и гуманист, то гуманизм его совсем новый, трагический. Человек еще больше становится в центр его творчества, и судьба человека – исключительный предмет его интереса. Но человек берется не в плоскостном измерении гуманизма, а в измерении глубины, во вновь раскрывающемся духовном мире. Теперь впервые открывается то царство человеческое, которое именуется «достоевщиной». Достоевский окончательно становится трагическим писателем… В нем мучительность русской литературы достигает высшей точки напряжения. Боль о страдальческой судьбе человека и судьбе мира достигает белого каления» [12].

Это – как бы переходный момент переориентации писателя с социальных язв современного для Достоевского общества на человека, его душу, переживания и … комплексы, болезненные состояния, на темы, которые для Достоевского станут до конца жизни основными и ведущими. Это было то, что оформлялось, разрасталось, обогащалось собственным опытом физических и нравственных страданий и прорвалось к 40 годам жизни писателя в «Записках из подполья».

Те и другие «Записки», наверно, выглядели тесно связанными между собой и для самого автора. Почти невозможно, чтобы писатель уже имевший немалый опыт работы со словом, допустил своего рода «ляп», озаглавив таким образом два разных, но хронологически близко написанных произведения. Можно предположить, что Достоевский почувствовал между ними связь и преемственность, отражавшую линию его собственного развития. И действительно, оба произведения как бы дополняют друг друга: «Мертвый дом» символизирует «больное» общество, а «подполье» – бездну больной души человека. Недаром исследователи творчества Достоевского говорят о его героях как о больных «о душевнобольных, об идейно больных, о социально больных» [13].

Вл. Соловьев в своих проникновенных трех речах о Достоевском выделяет следующие моменты, характеризуя «Записки из Мертвого дома»: «Среди ужасов мертвого дома Достоевский впервые сознательно повстречался с правдой народного чувства и в его свете ясно увидел неправоту своих революционных стремлений». Его товарищи по острогу «были в огромном большинстве из простого народа и, за немногими яркими исключениями, все это были худшие люди народа». Но и худшие люди простого народа обыкновенно сохраняют то, что теряют лучшие люди интеллигенции: веру в Бога и сознание своей греховности [14]. И далее «Простые преступники… нисколько не выделяются… в своих чувствах и взглядах, в своем религиозном миросозерцании [15].

 «Вместо злобы неудачного революционера, – пишет В. Соловьев, – Достоевский вынес из каторги светлый взгляд нравственно возрожденного человека». При этом он понял три истины: «прежде всего, что отдельные лица, хотя бы и лучшие люди не имеют права насиловать общество во имя своего личного превосходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве, и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой христовой, с идеалом Христа» [16].

В черновиках к роману «Подросток» Достоевский писал о себе: «только я один вывел трагизм подполья, состоящий в страдании и самоказни, в сознании лучшего и невозможности достичь его. Что может поддержать исправляющихся? Награда, вера? Награды – не от кого, веры – не в кого?». И сбоку на левом поле страницы приписка: «В этом убедятся будущие поколения, которые будут беспристрастнее, правда будет за мною. Я верю в это».

В. Шкловский, приведя эти слова писателя, заключает: «Хотя герой подполья ничтожен, но страдания его человечны и реализм Достоевского состоит в том, что он видел страдания не только великих людей, но и малых. Это тот реализм, который признан новыми поколениями» [17].

Писатель в этих двух произведениях продемонстрировал способность охватывать и совершать переход от мертвого дома больной социальности к подполью нездоровой души и обратно. Об этом свидетельствует сопоставление и других его произведений, написанных в 1861-1862 годах – сначала «Униженных и оскорбленных», а потом «Записок из мертвого дома».

В 60-е годы эта тенденция только намечается – оба направления существуют пока раздельно. В дальнейшем все в большей степени Достоевский будет преимущественно уделять внимание исследованию «потемок души».

«Записки» отличаются одни от других стилем изложения. Те, что посвящены жизни в остроге, подчеркнуто повествовательны, они выглядят как аналитическая записка, отчет, хроника пребывания героя среди лиц, отбывающих наказание в остроге. «Записки из подполья», скорее, исповедь человека неуравновешенного, мятущегося, раздираемого противоречиями между мыслью и чувствами, между высокими порывами и низкими поступками, между «подпольем» и верхом, сознанием и подсознанием. Почти вся нагрузка в повествовании о мертвом доме приходится на обличение жестоких условий пребывания узников в неволе и лишь в ограниченной мере речь идет о неисправимых натурах, о человеческом благородстве и низости, подлости, не зависящих от внешних обстоятельств. Персонаж из подполья болен душой и рассудком, моральный калека, изолированный собственным эгоизмом от других людей, от общества. Позже этот тип человеческой натуры получит развитие в других повестях и романах Достоевского, более всего – в «Преступлении и наказании».

Во Введении «Записок» из мертвого дома Достоевский представляет главного героя Александра Петровича Горянчикова – дворянина лет 35, убившего свою жену и осужденного на 10 лет каторги и в последующем отправленного на поселение. Якобы у местного учителя из ссыльных была найдена тетрадка с записями, озаглавленная «Сцены из мертвого дома». Далее рассказ ведется от лица главного персонажа.

Так же сжато описывается здесь сам острог, обнесенный забором из высоких столбов – тыном. Внутри – «заживо мертвый дом». Здесь – «жизнь как нигде» и люди «особенные» [18]. Обитателями острога являются 250 арестантов. Первые впечатления новичка отрывочны и поверхностны. Он замечает, что один заключенный пересчитывал пали (бревна) в ограде, считая, сколько осталось до освобождения.., другой – 20 лет отсидел здесь, и ушел на волю седым стариком. Третий – выходил повидаться с женой, вышедшей заново замуж [19].

Почти протокольная запись. И здесь же обобщение философского звучания: «Да, живуч человек. Человек есть существо, ко всему привыкающее, и я думаю, что это самое лучшее его определение» [20]. И еще: «Тут арестанты учатся терпению» [21]. Самая страшная мука здесь, отмечает Достоевский, - в лишении человека свободы и гражданских прав. Но этого мало: человек вынужден привыкать и терпеть. Он вроде одинок в толпе арестантов и в то же время герой «все 10 лет не был ни минуты один» [22].

Такого рода штришков к характеристике людей, лишенных свободы и ограниченных индивидуально в «Записках» разбросано немало. Иногда им предшествуют пространные рассуждения автора, иногда они возникают как бы спонтанно. Далее перед нами встает целая галерея осужденных, предваряемая характерной фразой : «Тут была представлена вся Россия» [23].

Здесь были ссыльнокаторжные, клейменные, «лишенные всех прав состояния, отрезанные лапти от общества». Осуждены они были на 8-12 лет, а после каторги были обречены на поселение в Сибири. Сами себя они называли «сильнокаторжные».

Другую группу составляли преступники военного разряда, не лишенные прав состояния. Присылались они на короткие сроки и возвращались туда же, откуда прибыли, – в солдаты, в сибирские линейные батальоны. «Многие возвращались в острог за повторные преступления, но уже на 20 лет. Их называли «всегдашние».

Третье – «особое отделение» – состояло из самых страшных преступников, преимущественно военных. Они сами считали себя вечными и говорили: «Вас на срок, а нам вдоль по каторге!» [24].

Не менее разнообразными были и прочие типы осужденных: здесь были «убийцы невзначай», «убийцы по ремеслу», разбойники и атаманы разбойников. Были просто мазурики и бродяги – «промышленники по находным деньгам или по столевской части. Были и такие, про которых трудно было решить: за что бы, кажется, они могли прийти сюда? А между тем у всякого была своя повесть, смутная и тяжелая, как угар вчерашнего хмеля… Были здесь и «веселые убийцы», и «мрачные», почти всегда молчаливые» [25].

Состав острога, естественно, отражал не только социальный, но и национальный состав Российской империи, религиозное разнообразие.

В лагере не только русские по национальности, но и евреи, а также кавказцы: сидели за грабежи – два лезгина, один чеченец и трое дагестанцев. Были здесь и татары, а также «кучка поляков», их было шестеро. Их положение было особенно тягостным, поскольку они терпели нравственные лишения, которые «тяжелее всех мук физических» [26]. Это были люди образованные: «Простолюдин на каторге попадает в более развитое общество. Человек образованный теряет многое: это – рыба, выброшенная из воды на песок» [27].

Из других обитателей мертвого дома были также четверо старообрядцев, два-три малоросса, молоденький каторжанин, убивший несколько душ, кучка фальшивомонетчиков, несколько мрачных и угрюмых личностей, обритых и обезображенных, молчаливых и завистливых, с ненавистью смотревших исподлобья кругом себя и намеревавшихся так смотреть, хмуриться, молчать и ненавидеть еще долгие годы…»[28].

«Все это,– говорит герой, - мелькнуло передо мной в первый день и вечер моей новой жизни – мелькнуло среди дыма и копоти, среди ругательств и невыносимого цинизма, в мефитическом воздухе, при звоне кандалов, среди проклятий и бесстыдного хохота» [29].

«…Были характеры резко выдающиеся, трудно, с усилием подчинявшиеся… Приходили в острог и такие, которые уж слишком зарвались, слишком выскочили из мерки на воле. Они были ужасом целых селений и городов… И ни признаков стыда и раскаяния. Вряд ли хоть один из них сознавался внутренне в своей беззаконности» [30]. О былом своем они говорили мало, не любили рассказывать. «Никто здесь никого не мог удивить» [31].

Различались все разряды по платью, – пишет Достоевский,– у одних половина куртки была темно-бурая, другая серая, равно и на панталонах… У других – куртка серая, рукава темно-бурые. Голова брилась тоже по-разному: у одних половина головы была выбрита вдоль черепа, у других поперек» [32].

При всем том, что народ этот был в основном грамотным, не в переносном, а в буквальном смысле [33], но характеры у арестантов были несносные: народ в основном был угрюмый, завистливый, страшно тщеславный, хвастливый, обидчивый и в высшей степени формалист… Но нередко самый заносчивый вид с быстротой молнии сменялся на самый малодушный.

Было здесь несколько истинно сильных людей; те были просты и не кривлялись. Но… из них было несколько тщеславных до последней крайности, почти до болезни. Вообще, тщеславие, наружность были на первом плане. Большинство было развращено и страшно испортилось. Сплетни и пересуды были беспрерывные: «то был ад, тьма кромешная» [34].

В результате «все арестанты были друг другу чужие, сплетни, интриги, бабьи наговоры, зависть, свара, злость были всегда на первом плане в этой кромешной жизни. К этому добавлялась постоянная ругань. «Ругались они упоенно, художественно. Ругательство было возведено у них в науку; старались взять не столько обидным словом, сколько обидным смыслом, духом, идеей – а это утонченнее, ядовитее. Беспрерывные ссоры еще более развивали между ними эту науку» [35].

При этом иные каторжники имели свое собственное достоинство, приняли свое положение как какой-то… чин. Правда, при этом все подчинялись внутренним уставам и принятым обычаям острога [36]. Вместе с тем, поведение некоторых арестантов было не всегда предсказуемо. «Иногда начальство удивлялось, почему смирный и послушный, вдруг чего-то отчебучит». А причиной взрыва может быть «тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная тоска по самом себе, желание заявить себя, свою приниженную личность, вдруг появляющееся и доходящее до злобы, до бешенства, до омрачения рассудка, до припадка, до судорог» [37].

Как видим, тяга Достоевского к изображению психологии персонажей проявляется и в «Записках из мертвого дома». Автор – герой «записок» – год осваивался в остроге, приглядываясь к окружающим и все лучше понимал их. «Все арестанты жили здесь как бы не у себя дома, а как будто на постоялом дворе, на походе, на этапе каком то» [38]. Люди жили в постоянном беспокойстве, надежды проявлялись горячно и нетерпеливо, мечты походили на бред у самых практичных. Тут все были мечтатели… И эта мечтательность сообщала всему острогу вид угрюмый и мрачный, нездоровый какой-то вид. Огромное большинство было молчаливо и злобно до ненависти, не любило выставлять своих надежд напоказ. Простодушие, откровенность были в презрении. Чем несбыточнее были надежды…, тем упорнее и целомудреннее они таились от других. Может, он (носитель надежды – А.Ч.) и стыдился их [39]. И от постоянного затаенного недовольства собою и было столько нетерпеливости у этих людей [40], непримиримости и насмешки друг над другом. На наивных и простоватых смотрели как на самых пошлых дураков и относились к ним презрительно.

Каждый был до того угрюм и самолюбив, что начинал презирать человека доброго и без самолюбия… «Кроме наивных и простоватых болтунов, все остальные – молчаливые – разделялись на добрых и злых, на угрюмых и светлых. Первых было значительно больше…, если из них были по природе говоруны, то все они были беспокойные сплетники и тревожные завистники. До всего чужого им было дело, хотя своей собственной души, своих собственных тайных дел они никому не выдавали».

 «Добрые, очень маленькая кучка, были тихи, молчаливо таили про себя свои упования.., и более мрачных были склонны к надежде и вере в них».

«Был еще отдел «вполне отчаявшихся». Один из них – старик из Стародубских слобод. Душевное состояние его было ужасное. Но у него было свое спасение – молитва и идея о мученичестве» [41].

Более близкое и длительное знакомство с арестантами и жизнью в остроге позволило наблюдательному герою дополнить свои первые впечатления. «Сначала не было ничего неожиданного, но позже обнаружилась бездна самых странных неожиданностей, самых чудовищных фактов», которые останавливали внимание на каждом шагу [42]. Это касалось как новых типов арестантов, так и психологии отношений их между собой и с персоналом острога.

И в «Мертвом доме» были свои бедные и более зажиточные. Отдельную группу здесь составляли нищие, проигравшиеся, как и в целом обстояло в русском обществе: «В народе всегда есть некоторые странные личности, смирные и нередко очень неленивые, но которым так уж судьбой предназначено на веки вечные оставаться нищими. Они всегда бобыли, они всегда неряхи, они всегда смотрятся какими-то забитыми чем-то удрученными и вечно состоят у кого-нибудь на помычке, у кого-нибудь на посылках, обыкновенно у гуляк или внезапно разбогатевших и возвысившихся» [43].

«Всякий почин, всякая инициатива для них горе и тягость. Они как будто и родились с тем условием, чтоб ничего не начинать самим и только прислуживать, жить не своей волей, плясать по чужой дудке; их назначение – исполнять одно чужое. В довершение всего никакие обстоятельства, никакие перевороты не могут их обогатить. Они всегда нищие». Автор замечает, что такие личности водятся не в одном народе, а во всех обществах, сословиях, партиях, журналах и ассоциациях» [44].

Немудрено, что многим из них пребывание в остроге казалось лучшим, чем на свободе [45].

Но при любых обстоятельствах, отмечает Достоевский, «люди из народа» верили в Церковь и не отвергали государства, ощущали свою греховность. Чего не всегда можно было сказать о заключенных из более высоких слоев общества.

Намеченное здесь новое направление мировосприятия Достоевского – от былой революционности к религии и государственности – Достоевский развивает, рассматривая типы вожаков, бунтарей и участников беспорядков из числа заключенных.

Были на каторге, – отмечает автор, – народные вожаки, лидеры, зачинщики смуты, которые проявили себя при возникновении претензий по поводу некачественной пищи. «Пошли разговоры. Проявились заводилы… Это народ горячий, жаждущий справедливости и самым наивным, самым честным образом уверенный в ее непременной, непреложной и, главное, немедленной возможности… Народ этот не глупее других, даже бывают у них и очень умные, но они слишком горячи, чтобы быть хитрыми и расчетливыми… Во всех этих случаях если и бывают люди, которые умеют ловко направить массу и выиграть дело, то уж эти составляют другой тип народных вожаков и естественных предводителей его, тип чрезвычайно у нас редкий [46]. Но… первые зачинщики и коноводы претензий почти всегда проигрывают дело и населяют за это потом остроги и каторги. Через свою горячку они проигрывают, но через горячку же влияние имеют на массу…

За ними охотно идут. Их жар и честное негодование действуют на всех, и под конец самые нерешительные к ним примыкают… Их слепая уверенность в успехе соблазняет даже самых закоренелых скептиков, несмотря на то, что эта уверенность имеет такие шаткие, такие младенческие основания, что дивишься вчуже, как это за ними пошли. А главное, что они идут первые, и идут, ничего не боясь. Они, как быки, бросаются вниз рогами, часто без знания дела, без осторожности, без того практического иезуитизма, с которым нередко даже самый подлый и замаранный человек выигрывает дело, достигает цели и выходит сух из воды. Они же непременно ломают рога. В обыкновенной жизни это народ желчный, брюзгливый, раздражительный и нетерпимый. Чаще же всего ужасно ограниченный, что, впрочем, отчасти составляет их силу. Досаднее же всего в них то, что вместо прямой цели они часто бросаются вкось, вместо главного дела – на мелочи. Это – то их и губит. Но они понятны людям, в этом их сила [47].

Достоевский рисует и другой тип участника любой «заварухи» – Петрова – «человека идеи» [48]. Он якобы хотел зарезать майора перед судом, но перед тем заколол на учениях полковника, ударившего его.

Автор при этом замечает, что «если ему что-то захотелось, он исполнял. Захотелось украсть Библию, он и сделал это. И продал ее «ради выпивки». Вечером мне он и сообщил о продаже Библии: равнодушно, без всякого смущения и раскаяния» [49].

«Вот такой человек,– пишет Достоевский, – и режет человека за четвертак, чтоб на этот четвертак выпить косушку, хотя в другое время пропустит мимо с сотнею тысяч» [50].

Такие люди вдруг резко и крупно проявляются и обозначаются в минуты какого-нибудь крутого, поголовного действия или переворота, и таким образом разом попадают на свою… деятельность. Они не люди слова и не могут быть зачинщиками и главными производителями дела; но они главные исполнители и первые начинают. Начинают просто, без особых возгласов, но зато первые перескакивают через главное препятствие, не задумавшись, без страха, идя прямо на все ножи, и все бросаются за ними и идут слепо, идут до самой стены, где обыкновенно и кладут свои головы» [51].

Важно посмотреть, какие основные идеи – социальные и философские – волнуют в это время Ф. М. Достоевского. Примечательной является его характеристика подневольного труда, которым заняты заключенные. По его мнению, вопреки устоявшейся точке зрения «остроги и система насильных работ не исправляют преступника, они только наказывают и обеспечивают общество от дальнейших покушений злодея на его спокойствие. В преступнике же острог и самая усиленная каторжная работа развивает только ненависть, жажду запрещенных наслаждений и страшное легкомыслие» [52].

Говоря о труде «на общество» автор отмечает: труд, каторжный «был не так труден». Позже герой «Записок» поймет, что главное здесь в том, что работа – принужденная, обязательная, из-под палки» [53]. «На воле, – пишет Достоевский, – мужик работает больше, но на себя, с разумной целью. Каторжный – на вынужденной и совершенно бесполезной работе… Если бы пришлось наказать человека наиболее, то это – совершенно бесполезной, бессмысленной работой» [54].

Работали как попало. Но никто никого не бил, подгонял, но не всегда успешно, унтер-офицер с палочкой [55]. Пристав заставлял – заставлял работать, никто на него внимания не обращал. Тот плюнул в землю:

– Ну, от вас работа не заплачет! Эх, народ, народ! – проворчал он сердито, махнул рукой и пошел в крепость, помахивая палочкой.

Пришел кондуктор. Дал урок. И работа закипела! Все вдруг замечательно поумнели. И урок закончили за полчаса до ухода в крепость .

Отношение арестантов к труду характеризует их поведение накануне праздника – рождества Христова. «Арестанты еще в сочельник не выходили на работу. Вышли швальни, в мастерские; остальные только побыли на разводке, и хоть и были кой-куда назначены, почти все, поодиночке или кучками, тотчас же возвратились в острог и после обеда никто уже не выходил из него [56]. Все занимались собой» [57]. Правда, таких праздничных дней, как Рождество, у арестантов было три дня в году.

Не приемлет Ф. Достоевский и одиночную камеру («келейное содержание»), пребывание в которой достигает только «ложной, обманчивой, наружной цели». Одиночка «высасывает жизненный сок из человека, нервирует его душу, ослабляет ее, пугает ее и потом нравственно иссохшуюся мумию, полусумасшедшего представляет как образец исправления и раскаяния» [58].

В остроге заключенные должны были работать, но работа «была не занятием, а обязанностью». В результате обитатели мертвого дома «на работу смотрели с ненавистью». Хотя почти каждый при этом имел свое мастерство и занятие. Зимой – сапожники, башмачники, портные, столяры, слесаря, резчики, золотильщики… Все они трудились и добывали копейку. Заказы работ добывали из города… Кто не имел ремесла, промышлял другим способом: перекупством, ростовщичеством [59]. Были целовальники, торговавшие вином, контрабанда, картежная игра. Давали арестантам и подаяние – хлебом, калачами, редко – деньгами [60].

То есть была работа по принуждению, а была на себя. Не работала «на себя» только треть арестантов, которые «били баклуши», слонялись по казармам, ругались, заводили между собой интриги, истории, напивались, играли по ночам в карты [61]. Весь народ, работавший из-под палки, был праздный, развращался [62].

Арестанты «воровали друг у друга ужасно» [63]. Хотя и в кандалах, они ходили свободно по всему острогу, ругались, пели песни, работали на себя, курили трубки, даже пили вино (хотя это и было запрещено). И по ночам иные заводили картеж [64].

Ф. Достоевский здесь же рассуждает о значении свободного труда, собственности и денег, как вознаграждения за труд: «Без труда и без законной нормальной собственности человек не может жить, развращается и обращается в зверя». Ходили в остроге и деньги: «Деньги есть узаконенная свобода, а потому для человека, лишенного совершенно свободы, они дороже вдесятеро» [65]. Их нельзя, не можно было тратить и на каторге. Деньги в остроге имели совершенно другую цену» [66]. Арестант имевший хоть какие-то деньги, страдал в десять раз меньше других [67]. Деньги давали некую свободу – они тратили их по своей воле. Арестант мог пить вино. «Впрочем, работа не спасала от преступлений, хотя без нее арестанты поели бы друг друга как пауки в стеклянке» [68].

Хотя дворянин А. Горянчиков был к простому труду мало приспособлен и другие заключенные удалили его с общих работ, сам он чувствовал, что именно работа может спасти его, укрепить здоровье и тело [69]. И он остался. Действительно, работа стала очень полезна; хоть и презирали его поначалу арестанты за то, что он работал: толок алебастр, вертел в мастерской точильное колесо, разгребал снег, но в конце концов привыкли. Ф. Достоевский пользуется возможностью показать на примере главного героя отрицательное отношение к бывшим дворянам со стороны других заключенных. А. Горянчиков должен был преодолеть эту неприязнь: «на бывших дворян в каторге вообще смотрят мрачно и неблагосклонно. «Дворянин в остроге не свой» [70]. Он испытывает отчуждение и одиночество. Ничего нет ужаснее, как жить не в своей среде. Благородные разделены с простонародьем глубочайшею бездною, и это замечается *вполне* только тогда, когда *благородный* вдруг сам, силою внешних обстоятельств действительно на деле лишится прежних прав и обратится в простонародье [71].

Правда к Горянчикову не все заключенные относились так неприязненно. «Были и те, кто искренне признавали нас за дворян, несмотря на то, что сами же любили дразнить нас нашим падением [72]. …Они с любовью смотрели на наши страдания, которые мы старались им не показывать» [73]. Герой «Записок» сумел преодолеть «усиленную суровость к себе каторжан, доходящую чуть ли не до ненависти, своим отказом на предложение не работать. Постепенно увеличивался среди окружавших его людей круг тех, кто относился к нему дружелюбно. Более того, нашлись люди, которые ему прислуживали – некий Сушилов и Осип. Осип покупал на базаре продукты, стряпал еду. Сушилов – стирал и делал многое другое [74].

Достоевский таким образом описывает Сушилова, который был из дворовых людей и был сослан на поселение: «Сушилов не мог не служить кому-то. Был он из тех, которые никогда не могли разбогатеть и поправиться. Характеристика этих людей – уничтожать свою личность всегда, везде и чуть ли перед всеми, а в общих делах разыгрывать даже не второстепенную, а третьестепенную роль. Все это у них уж так по природе. Сушилов был очень жалкий малый, вполне безответный и приниженный, даже забитый, хотя его никто у нас не бил, а так уж от природы забитый. … Он был не высок и не мал. Ростом, не хорош и не дурен, не глуп и не умен, не молод и не стар, немножко рябоват, отчасти белокур. Он по своей забитости принадлежал к тому же товариществу, что и Сироткин. Над ним смеялись арестанты, за то что он сменялся, идя в Сибирь, за красную рубашку и рубль серебром [75], (т.е. обменялся с кем-то фамилией, а значит и сроком). …Сушилов был так безответен, безличен и для всех ничтожен, что над ним и смеяться как-то не приходилось. Над ним «посмеивались» [76].

Достоевский рисует и другой тип простого человека – не арестанта, а вольной женщины Настасьи Ивановны, которая помогала арестантам. Она также, как и Сушилов, «была не стара, не молода, не хороша и не дурна; даже нельзя было узнать умна ли она, образована ли? Замечалось же в ней… бесконечная доброта, непреодолимое желание угодить, облегчить, сделать для вас непременно что-нибудь приятное. Все это так и виделось в ее тихих, добрых глазах [77].

\*\*\*

Опыт принудительной работы сопровождал советского человека часто от рождения и до старости. Особенно это относилось к колхозному селу. Так, мой дедушка, Степан Дорофеевич, – рядовой колхозник, портрет которого, как ветерана колхоза, в 60–70-е годы висел в колхозном клубе, вспоминал о коллективизации, как о форменном ограблении крестьян.

В 30-е годы его «определили» середняком и он послушно отвел в назначенное место лошадь, пару быков, нехитрый селянский инвентарь – плуг, бороны и т.п. исправно трудился, куда посылали: пас колхозных лошадей и быков, убирал хлеб, скирдовал солому. С гордостью вспоминал, что однажды премировали красной рубахой. И что зря не наказывали. Однажды на скирдовке соломы их работало несколько мужиков. Дедушка наверху скирды укладывал солому. Те; кто подавал ему солому, работали ни шатко, ни валко, а больше «перекуривали», «точили лясы» (т.е. о чем-то судачили). В один из таких моментов на горячем жеребце наскочил с проверкой председатель колхоза и огрел ременным кнутом «перекурщиков». Естественно, дедушка, хоть и был отделен от разъяренного начальника высотой скирды, испугался. Но председатель успокоил его:

– А ты, дед, не бойся, работай!

За это он был премирован в конце хозяйственного года. Но в 80, и в 90 лет он горестно вспоминал о своих быках и о сданном в общий котел инвентаре. И десятилетия трудился в том числе на бывшей своей земле «за галочки». Так называли заработанные колхозниками «трудодни», за которые и до войны и после нее почти ничего не платили. Но их исправно списывали, ставя против фамилий колхозников эти пресловутые «галочки». Питались в основном с огорода, тем, что выращивали в личном, так называемом подсобном хозяйстве, которое на поверку было основным. Да еще после уборки урожая на полях оставалась кукуруза, сахарные и кормовые бураки, подсолнечник. Все это подбирали селяне. Но дело было это наказуемо – за тем, чтобы люди не бродили по «убранным» полям, следили многочисленные начальники – объездчики, бригадиры, агрономы, партийные секретари, председатели. А иногда наскакивали и районные правители. Скоро, правда, местные руководители, чтобы не быть обвиненными в потере урожая, научились запахивать такие поля, пряча тем самым свои грехи. Часто более грозным для рядовых колхозников представлялся объездчик полей, у которого и иных дел, кроме надзора, не было. Он мог безо всяких там ордеров и без милиции не только выявлять, преследовать и отнимать собранное, и огреть пару раз кнутом по спине провинившегося, но и бесцеремонно прийти в любой двор и провести нечто, похожее на обыск. И объездчик, и бригадир должны были выполнять и еще одну миссию – «выгонять» на работу колхозников. В конце года обычно на общих собраниях «подвергали критике» тех, кто не выработал положенного минимума трудодней. Наказывали и тех, кто просто не хотел работать в колхозе. Помнится, когда дедушке уже перевалило за 80 лет и в колхозе он, естественно, работать уже не мог, а мама потеряла работу в связи с ликвидацией района, у нас «отрезали» излишки огорода, проехав тракторным плугом прямо по зеленеющим всходам. Правда, и те, кто наказывал, и кого наказывали, понимали, всю бессмыслицу этого дела и больше всходов не портили. К осени об кампании все позабыли, и мы благополучно убрали урожай. А потом и перестали перемерять огороды.

На моих глазах происходила еще одна «реформа» неугомонного реформатора Н. Хрущева, проходившая под предлогом заботы о колхозниках: мол, зачем им держать коров дома, заботиться о кормах, доить буренок, лучше их содержать на колхозных фермах и владельцам выдавать молоко с этих ферм. И кормилицы тогда еще преимущественно больших семей были-таки сведены на общую ферму. Нас, к счастью, эта новая «коллективизация» не коснулась: в хозяйстве держали несколько коз да овец, которых мне без особого энтузиазма приходилось попеременно с дедушкой пасти. Но эксперимент длился не долго – на колхозной ферме личным коровам не пришлось долго мучиться, осенью или к зиме того же года они благополучно возвратились по домам.

С тридцатых годов массовое распространение получило и воровство из общественных (то есть «ничьих») фондов – этот вечный спутник голода. До коллективизации дело ограничивалось утаиванием скромных запасов, заготовленных для пропитания собственных детей от вездесущих комбедовцев (20-е годы) и от активистов, занимавшихся раскулачиванием (30-е годы). В ямах хранили хлеб, картошку, бураки. На просторном чердаке дедушка рассыпал просо, прикрыв его слоем половы.

В колхозное время, исхитрялись, как могли: на работу одевали широкие штаны, которые заправляли в большие (на размер – два) кирзовые сапоги, пришивали объемные карманы. И при случае и в карманы, и внутрь сапог и под брюки насыпали несколько килограммов зерна. Совершались и ночные набеги на созревающие колхозные поля, хотя это было и рискованно. Так же заготовлялись дрова для обогрева зимой, ведь лес был либо колхозный, либо государственный, и так же достаточно бдительно охранялся.

Тем самым дармовой труд на колхоз, а по сути на государство, не только был вынужденным и бесплатным, но и развращающим, в массовом масштабе порождающим безответственность, размывающим моральные нормы и заповеди.

Более глубоко в колхозную жизнь я окунулся в 1964-1965 г.г., когда после окончания средней школы без малого год проработал сначала весовщиком на току, а затем учетчиком на ферме. Это был период, когда отстранили от власти одиозного Хрущева и на смену ему пришел не менее одиозный, но поначалу трезвомыслящий Брежнев. На колхозном крестьянстве это отразилось тем, что стали платить, хотя и небольшую, но постоянную зарплату. Параллельно, в конце сезона начислялся на «заработный рубль» хлеб – в зависимости от урожая. На ферме мне полагалась средняя зарплата от заработка доярок. И к лету 1965 года я заработал около 600 килограммов зерна пшеницы. Когда более десятка мешков хлеба выгрузили посреди двора, дедушка, увидев такое богатство, заработанное внуком, лишь охватил голову руками и вымолвил:

– Боже мой! А я всю жизнь проработал за «галочки» в ведомости!

\*\*\*

Достаточно много внимания в «Записках» уделено описанию того, что ели арестанты. Первое замечание о пище было мимолетное: «Так же и пища показалась мне довольно достаточна [78]. Хлеб был не по весу, а общий. Щи были неказисты – жидкие, тощие. В них – огромное количество тараканов. Понятно, что это арестанта-дворянина никак не устраивало. Но, к счастью, свои услуги предложили Сушилов и Осип. Осип жарил хозяину 400 грамм говядины каждый день, которые покупались за деньги героя «Записок». Зимой говядина стоила грош, – замечает автор повествования. Кроме того, инвалиды, прикрепленные к казарме, ходили на базар и покупали табак, кирпичный чай, говядину, калачи и проч., кроме вина [79].

В праздники, в частности, накануне Рождества Христова, инвалиды нанесли с базара всякой всячины из съестного: говядины, поросят, даже гусей [80]. И в остроге закатили пиршество [81].

Дает Достоевский и расклад питания в лечебнице: «Разные порции – суп, кашица, манная каша, кусок говядины; цинготным говядина с луком, с хреном, иногда – крышка водки. Хлеб – черный или полубелый. У кого был аппетит, ели что хотели. Менялись порциями. Были деньги – докупалось, что хотелось. Иные съедали по две порции [82].

Разумеется, оценивать рацион питания на каторге можно по-разному. С точки зрения обеспеченного дворянина, может, выглядел он не ахти как роскошно. С точки зрения бывшего крестьянина или солдата был вполне сносен.

Отдельная глава произведения посвящена каторжному госпиталю и его обитателям. Здесь лежали все больше с чахоточною и глазною болезнями местного происхождения. Одного ждали после наказания шпицрутенами. Были чахоточные, с лихорадками, болели грудью. Здесь были собраны в кучу все болезни. Даже венерические [83]. Кроме действительно больных, – отмечает автор, – были и те, что пришли так, чтобы «отдохнуть». Были здесь и сумасшедшие, как настоящие, так и прикидывались [84]. И еще «доктора были к больным добры из человеколюбия» [85].

Вместо того чтобы доносить на них начальству, наказывать, «доктора допускали таких охотно, из сострадания, особенно когда были пустые кровати» [86].

Но, разумеется, каторжный госпиталь не выглядел курортом: «Вши. Клопы. Грязно было. Запахи. На чай и питье вода приносилась на сутки и слишком быстро портилась… На всю ночь вносили в запертую палату ушат «по нужде», хотя туалет был тут же за дверью… Много было по отношению к арестантам бесполезных и вредных строгостей. От кандалов не избавляли и в больнице, и при смерти. Вес их был от 8 до 12 фунтов (3,2 – 4,8 кг)» [87]. И хотя заключенные стремились от наказаний или после них в больницу, недоверие к официальной медицине было повсеместное.

Тут время показать как наказывали строптивых и провинившихся обитателей каторги. Наказывали обычно шпицрутенами и розгами, до 2-3 тысяч ударов. Наказания делили на 2-3 раза, если, по мнению лекаря, арестант не мог выдержать все сразу. Розги в большом количестве было самое тяжкое... наказание [87]. До 500 розг можно засечь человека до смерти. Но 500 палок (шпицрутенов) может вынести без опасения за жизнь и не самый сильный человек [88]. Даже с 2000 палок нельзя забить человека средней силы и здорового сложения [89]. Арестанты все говорили, что розги хуже палок.

Достоевский писал, осуждая негуманность телесных наказаний: «Право телесного наказания, данное одному над другим есть одна из язв общества, есть одно из самых сильных средств для уничтожения в нем всякого зародыша, всякой попытки гражданственности и полное основание к непременному и неотразимому его разложению» [90].

Есть люди, которым эта власть над телом других доставляет наслаждение. Эта привычка развивается в болезнь. Таким был, например, поручик Жеребятников – утонченный палач. Вообще, существует два рода палачей: добровольные и подневольные. Встречаются, хотя и редко, палачи джентльмены, охранники не брезгливые и не гадливые к подчиненному [91]. «Такая власть и на общество действует заразительно: такая власть соблазнительна» [92]. И еще: «Свойства палача в зародыше находятся в каждом современном человеке [93]. Но не равно развиваются звериные свойства человека [94]. Были и вроде бы не палачи, но не уважающие арестантов, «бездумные исполнители законов», каким был плац-майор»[95].

Вопрос о соотношении преступления и наказания, который станет одним из центральных для зрелого писателя, в данном случае рассматривается как бы с внешней стороны, и главным пока остается несоразмерность наказаний, которым подвергаются простые люди в России со стороны органов наказания.

Обжившись в новых условиях, герой повествования начинает удивляться неравенству наказаний за одни и те же преступления [96] и что некоторые люди из простых охотно идут на каторгу. Оказалось, что один из арестантов, который якобы убил своего отца, оказался невиновен и был освобожден через 10 лет пребывания на каторге [97].

Особенно нетерпимым для Достоевского выглядит попрание в арестанте человеческого достоинства. Он пишет об одном убийце, который зарезал одного майора, кричавшего на заключенных: «Я тут и царь, я тут и бог!»

«В арестанте, – пишет автор, – надо уважать его человеческое достоинство: так как он действительно человек, то, следственно, и надо с ним обращаться по-человечески… Да, человеческое отношение может очеловечить даже такого, на котором давно уже потускнел образ божий. С этими-то «несчастными» и надо обращаться наиболее по-человечески. Это спасение и радость их…»[98].

Достоевский отмечает, что это не несбыточная мечта: «… я встречал таких благородных командиров. Я видел действие, которое они производили на этих униженных. Несколько ласковых слов – и арестанты чуть ли не воскресали нравственно [99]. Но и панибратства, слишком добродушия арестанты не любят. Чтоб был и строг, и важен, и справедлив и достоинство он свое соблюдал, и их не обидел [100].

То, что арестанты имеют собственное представление о своем человеческом достоинстве, свидетельствует их отношение к церковным праздникам: «К празднику [Рождества Христова] относились серьезно, даже с благоговением. «Это настроение арестантов было замечательно, даже трогательно. Кроме врожденного благоговения к великому дню, арестант бессознательно ощущал, что он соблюдением праздника как будто соприкасается со всем миром, что не совсем же он, стало быть, отверженец, погибший человек, ломоть отрезанный, что и в остроге то же, что у людей» [101].

Расширяя границы сказанного в отношении арестантов, писатель обобщает: «Высшая и самая характеристическая черта нашего народа – это чувство справедливости и жажда ее. Петушиной же замашки быть впереди во всех местах и во что бы то ни стало, стоит ли, нет ли того человек, – этого в народе нет» [102]. И далее: «Наши мудрецы не многому могут научить народ, наоборот, сами они еще должны у него научиться» [103].

Я уже упоминал проблему творчества, творческой личности, обстоятельств жизни, которые убивают эти качества в человеке. Это была одна из сквозных тем, которая получает развитие и в «Записках из мертвого дома». Взять раздел, посвященный празднованию Рождества. Важное место здесь занимала подготовка театрального представления. Автор подробно описывает как устроен был театр, какие были костюмы, афиша, какие давались спектакли (представления). Он отмечает, в частности, что традиция народного театра в России идет от дворовых помещичьих театров [104]. Артисты и зрители были все арестанты. «Что за странный отблеск детской радости, милого, чистого удовольствия сиял на этих изборожденных, клейменных лбах и щеках, в этих взглядах людей, доселе мрачных и угрюмых, в этих глазах, сверкавших иногда страшным огнем» [105].

И артисты были подстать зрителям: «Баклушин играл… великолепно. Зрители отдавались зрелищу непосредственно и полностью. Им занятно преображение арестантов, таких же как они, в свободных людей, бар». И вторую пьеску зрители восприняли так же восторженно.

Глядя на все это, Ф.М. Достоевский восклицает: «Сколько сил и талантов погибает у нас на Руси, иногда почти даром, в неволе и в тяжком деле!» [106].

После представления люди расходятся без ссор и засыпают почти со спокойным духом. «Только немного позволили этим бедным людям пожить по-своему, повеселиться по-людски, пережить здесь хоть час не по-острожному, и человек нравственно меняется, хотя бы то было на несколько только минут…» [107].

В этой связи можно воспользоваться наблюдениями З.Фрейда, который много внимания уделял изучению воздействия искусства и культуры в целом на внутренний мир человека. В работе «Недовольство в культуре», он писал: «… жизненного счастья ищут преимущественно в наслаждении от прекрасного, где бы оно не возникало перед нашими чувствами или нашим умом… Эстетическая установка как жизненная цель не дает нам настоящей защиты от угрозы страданий, но она обещает нам ряд компенсаций. Наслаждение прекрасным имеет особый, немного наркотизирующий характер ощущений» [108].

Впрочем, основатель психоанализа не преувеличивает значимость наслаждения в том числе и от искусства: «Ничем не ограниченное удовлетворение всех потребностей рассматривается как наиболее искусительный образ жизни (марксово «от каждого по способностям, каждому по потребностям» – А.Ч.), но такая программа ставит наслаждение выше осторожности, которая весьма быстро ведет к наказанию» [109].

В конце повествования герой «Записок», готовясь к выходу на свободу, восклицает: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибли здесь даром! А ведь этот народ необыкновенный… Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно. А кто виноват?» [110].

\*\*\*

Сравним, как дела обстояли в советских местах заключения. Обратимся к свидетельствам наших современников – А. Солженицына («Архипелаг ГУЛАГ») и В. Шаламова («Колымские рассказы») [111]. В этой связи сделаем несколько предварительных замечаний. До сих пор не затихают дискуссии о том, кем был Сталин – великим преобразователем, спасителем СССР в войне с Гитлером, или извергом и чудовищем, не жалевший миллионов русских людей и представителей иных национальностей во имя своих непомерных амбиций и утопических химер. Аргументов оказывается предостаточно у сторонников той и другой точки зрения. В этой связи новые сталинисты, как бы походя, третируют и А. И.  Солженицына: дескать, он многое выдумал, присочинил, сгустил краски и т.п. И вообще, его главный роман – не документальное исследование, в чем признается сам автор, когда пишет: «Я не дерзну писать историю Архипелага: мне не досталось читать документов» [112]. В основе его произведения – одиннадцатилетний опыт пребывания в лагерях самого А. Солженицына, а также свидетельства 227 человек, так или иначе сталкивавшихся с безжалостной машиной уничтожения даже не инакомыслия, а просто неугодных по тем или иным причинам существующей власти людей [113]. Среди источников информации автор также называет мемуары и рассказы бывших зеков (В. Шаламова, Д. Витковского, Е. Гинзбург, О. Адамовой-Слизберг). Использованы им и доступные официальные материалы и обвинительные речи генеральных прокуроров – государственных обвинителей многочисленных процессов 20–30-х годов (Н. В. Крыленко, А. Я. Вышинский, И. Л. Авербах). Ссылается А. И.  Солженицын и на свидетельства тридцати шести писателей во главе с М. Горьким – «авторов позорной книги о Беломорканале, впервые в русской литературе восславлявшей рабский труд» [114]. Но наиболее достоверными здесь все-таки выглядят личные воспоминания, которые неизбежно субъективны, выпячивающие то, что наиболее поразило их авторов. Но именно сумма таких впечатлений и составляет основу реальной живой жизни, и они оказываются правдивее и достовернее многих документов, которые, как известно, далеко не всегда объективно отражают происходящее.

С другой стороны, А. Солженицын не только использует факты и данные других авторов, пишущих о ГУЛАГе, но интерпретирует их, обобщает, полемизирует, далеко не во всем и со всеми соглашается. Таков характер использования им сюжетов и фактов из «Колымских рассказов» В. Шаламова. Несколько раз писатель обращается к соответствующим произведениям А. П. Чехова (его записки о сахалинских каторжанах и ссыльных). Сравнивает он также «Записки из Мертвого дома» Ф. Достоевского с бытом советских узников ГУЛАГа [115]. Разумеется в обоих случаях речь идет о трагических переломах судеб людей, попавших в исключительно жестокие обстоятельства. При этом всех и всегда в подобных случаях охватывают схожие чувства и переживания: растерянность, тоска, безысходность, а также трагическое ощущение потери свободы и гражданских прав. Для героя «Записок из Мертвого дома» за воротами острога остался «светлый вольный мир, жили люди, как и все. Но по сю сторону ограды о том мире представляли себе, как о несбыточной сказке...». В остроге был свой особый мир, ни на что более не похожий, и заживо мертвый дом, жизнь – как нигде и люди особенные [116]. И еще общие для невольников неприятные переживания: всегда быть на виду. Ф. Достоевский пишет: «До каторги я бы никак не мог представить себе: что страшного и мучительного в том, что я во все десять лет моей каторги ни разу, ни одной минуты не буду один? На работе всегда под конвоем, дома с двумястами товарищей и ни разу – один» [117]. И герой «Записок» понимает, что кроме потери свободы, кроме вынужденной, подневольной работы, в каторжной жизни есть еще одна мука, чуть ли не сильнейшая, чем все другие. Это: *вынужденное общее сожительство* [118].

Также нестерпима и неприятна и для А. Солженицына – «постоянная цепкая (для интеллигента – мучительная) неотделимость, не состояние личностью, а членом бригады, и необходимость круглые сутки, круглый год и весь протяжный срок действовать не как ты решил, а как надо бригаде» [119].

В. Шаламов в предисловии к своим «Колымским рассказам» [120] дает обобщенную характеристику пребывания в сталинских лагерях. Автор считает лагерь отрицательным опытом для человека – с первого до последнего часа. «Ни один человек не становится ни лучше, ни сильнее после лагеря. Лагерь – отрицательный опыт, отрицательная школа, растление для всех – для начальников и заключенных, конвоиров и зрителей, прохожих и читателей беллетристики» [121].

Для героя «Записок» Ф. Достоевского первое впечатление при поступлении в острог было «самое отвратительное», но тем не менее ему «показалось, что в остроге легче жить, чем он воображал себе дорогой. И в конце концов он приспособился к местным порядкам и даже увидел в них нечто положительное. Не то происходило с советскими узниками. К несвободе здесь зачастую прибавлялись бесправие, издевательства и побои, унижения и самая настоящая борьба за элементарное и непосредственное выживание. Постоянный голод и угроза смерти ходили буквально по пятам заключенных и становились будничными, а сама смерть была многолика – зеки умирали от голода, от непосильной работы, от болезней, их убивали охранники, они заживо сгнивали в камере.

Во всех случаях – в ХIХ и ХХ веках – отбывание наказания начинается с барака (с казармы у Достоевского). В последнем случае казарма – это помещение, где спят много людей, «оттого в нем духота была страшная» и приходилось его проветривать. Умывались арестанты тут же у ведер с водой, набирая из ковша в рот воды, в казарме были избранные артельно «парашники», которые освобождались от других работ и обязаны были следить за чистотой казармы, мыли и скоблили нары и полы, приносили и выносили ночной ушат, доставляли свежую воду – для умывания утром и для питья днем. Одеты заключенные были ввиду зимнего времени в полушубки, на головах – половинчатые (А. Ч.: окрашенные в разные цвета) шапки. А вообще-то каторжан одевали в специально сшитую двухцветную «униформу». Впрочем, это касалось особо опасных преступников, осужденных на большие сроки.

Иначе выглядят заключенные у А. Солженицына. В лагерь они, как правило, прибывают не голыми. Но часть одежды у них отнимают *социально-близкие*, т.е. уголовники. На то, что остается, наносятся метки Архипелага – у шинелей косо обрезаются полы, у буденовок – срезаются шишаки, сделав шапку с продувом на макушке – это уже дело администрации. Но, увы, вольная одежда и обувка скоро снашиваются. И приходится зеков одевать – обувать. Выдают бушлаты – сами одного цвета, рукава другого. Или на бушлате столько заплат, что и не видно его основы. Или бушлат – огонь – сплошные лохмотья. Или заплаты на брюках – из обшивки чьей-то посылки. Правда, замечает автор в примечании, на Акатуе арестантам давали шубы [122].

Ни Достоевский, ни Чехов, ни П. Якубович (авторы, писавшие о быте арестантов на царской каторге) не говорят о том, что было у заключенных на ногах. «Но уж обуты были, иначе б написали», – иронизирует А. Солженицын [123]. У советских же узников ГУЛАГа – на ногах сплошное разнообразие: испытанные русские лапти, только онучей к ним нет. Или кусок автопокрышки, привязанной прямо к босой ноге проволокой, электрическим шнуром... Или «бурки», сшитые из кусков разорванных старых телогреек, а подошвы у них – слой войлока и слой резины. В ответ на жалобы на холод в ногах, начальник отвечает им с гулаговским остроумием:

– У меня вон гусь всю зиму босой ходит и «не жалуется, правда ноги красные. А вы все в чунях» [124].

Соответствующий и внешний вид зеков: бронзово-серые лагерные лица. Слезящиеся глаза, покраснелые веки. Белые, потресканные губы, обсыпанные сыпью. Пегая небритая щетина [125].

Под стать всему этому и жилье – барак. «И это в лучшем случае. А то и землянка, кое-как врытая в землю. А на Севере чаще – палатка, правда обсыпанная землей, кой-как обложенная тесом. Нередко вместо электричества – керосиновые лампы, но и лучины бывают, но и фитили из ваты, обмакнутые в рыбий жир (В Усть-Выми два года не видели керосина и даже в штабном бараке освещались маслом с продсклада)...» [126].

Далее «нары в три этажа, признак роскоши – вагонки. Доски чаще всего голые, нет на них ничего: на иных командировках воруют настолько подчистую (а потом проматывают через вольных), что уже и казенного ничего не выдают, и своего в бараках ничего не держат: носят на работу и котелки, и кружки (даже вещмешки за спиной – и так землю копают), надевают на шею одеяла, у кого есть, либо относят к знакомым. На ночь бы сдать в сушилку мокрое рабочее (и сушилка есть) – так раздетый весь замерзнешь на голом. Так и сушат на себе. Ночью примерзает к стене палатки – шапка, у женщины волосы. Даже лапти прячут под головы, чтобы не украли их с ног... Посреди барака – бензиновая бочка, пробитая под печку, и хорошо, если раскалена – тогда парной портяночный дух застилает весь барак, – а то не горят в ней сырые дрова. Иные бараки так заражены насекомыми, что не помогают четырехдневные серные окуривания, а если летом уходят зеки спать в зоне на земле, – клопы ползут за ними и настигают их там. А вшей с белья зеки вываривают в своих обеденных котелках» [127].

Конечно, и в остроге, описанном Ф. Достоевским, воровство было одним из основных промыслов некоторой части заключенных. Но такой беспредел стал возможным только в социалистическом государстве ХХ века, и сравнить с тюремными летописцами прошлого века здесь не удается ничего: они не писали о таком [128].

И что бы мы не взяли, везде видим более жестокие, чем в прошлом, условия пребывания людей в лагерях «самого демократического, самого гуманного строя», нежели это было при «проклятом, эксплуататорском режиме». Касается ли это каких-то бытовых подробностей или вещей более значимых. Каторга Достоевского не знала ни угрожающих смертью этапов, ни внезапной перетасовки «контингента», ни коммисовки, ни инвентаризации имущества, ни внезапных ночных обысков с раздеванием и переклочиванием всего скудного барахла. Были здесь и отдельные досконалые обыски 1 мая и 7 ноября, которых не знали Рождество, ни Пасха каторги прошлого века, описываемых Ф. Достоевским как истинные праздники для тела и духа заключенных.

А. Солженицын отмечает, что еще хуже было положение тех, кто вынужден был строить новый лагерь на необжитом месте. «Они приходили в морозный заснеженный лес, обтягивали отведенную территорию проволокой прямо по деревьям, и не все доживали до первых бараков, которые предназначались не для заключенных, а для охраны... В одном из таких мест заключенные из числа вояк, «изъятых из армии для ее морального укрепления» – валили лес, строили срубы, но крыши крыть было нечем, и так под небом жили с чугунными печками. Хлеб им привозили мороженный, его разрубливали топором, выдавали пригоршнями – колотый, крошеный, мятый. Другая еда была – крутосоленая горбуша, во рту пылало, и питание заедали снегом»[129].

И еще одна напасть преследовала советских зеков в отличие от каторжан ХIХ века – голод, который не только порождал состояние и поведение, недостойное человека, но и такой тип зека, как *доходяга.* Это был тот, кто уже встал на путь, прямо ведущий к смерти. И жизнь для него теряла былую ценность. Теме борьбы за пищу, а значит – за выживание, посвящены многие рассказы В. Шаламова («Ягоды», «Сгущенное молоко», «Сухим пайком», «Кусок мяса» и другие). И, как правило, эта борьба заканчивается трагически. Так, охранник Серошапка буднично и хладнокровно расстреливает зека Рыбакова, увлекшегося сбором мерзлых ягод и нарушившего условную границу зоны (рассказ «Ягоды») [130]. В рассказе «Сгущенное молоко» автор пишет: «От голода наша зависть была тупа и бессильна, как каждое из наших чувств, у нас не было силы на чувства, на то, чтобы искать работу полегче, чтобы ходить, спрашивать, просить... Только что-либо внешнее могло вывести нас из безразличия, отвести от медленно приближающейся смерти... Внутри нас все было выжжено, опустошено, нам было все равно, и дальше завтрашнего дня мы не строили планов» [131]. В таких условиях герой рассказа и соглашается на провокационное предложение знакомого зека Шестакова, подбивавшего его на побег. Но взамен он потребовал две банки сгущенки, которую тотчас же с наслаждением и съел. И отказался от побега. Процесс публичного поедания сгущенки без хлеба В. Шалимов описывает так:

«Все стояли и смотрели, как я ем. В этом не было неделикатности или скрытого желания угостится. Никто из них и не надеялся, что я поделюсь с ним этим молоком. Такое не было видано – интерес их к чужой пище был вполне бескорыстен. И я знал, что нельзя не глядеть на пищу, исчезающую во рту другого человека. Я сел поудобнее и ел молоко без хлеба, запивая изредка холодной водой. Я съел обе банки. Зрители отошли в сторону – спектакль был окончен. Шестаков посмотрел на меня сочувственно.

– Знаешь что – сказал я, тщательно облизывая ложку,– я передумал. Идите без меня.

Шестаков понял и вышел, не сказав мне ни слова» [132]. Но далеко не так благополучно борьба за выживание заканчивается в других случаях. Так, герои рассказа «Сухим пайком» направлены в командировку в тайгу – рубить просеку, получив впервые свой десятидневный продуктовый паек на руки. И хотя выглядел он пугающе малым, тем не менее он был лучше, чем питание в бараке.

«... Всем нам надоела барачная еда, где всякий раз мы готовы были плакать при виде внесенных в барак на палках больших цинковых бачков с супом. Мы готовы были плакать от боязни, что суп будет жидким. И когда случалось чудо и суп был густой, мы не верили и радуясь, ели его медленно-медленно. Но и после густого супа в потеплевшем желудке оставалась сосущая боль – мы голодали давно. Все человеческие чувства – любовь, дружба, зависть, человеколюбие, милосердие, жажда славы, честность – ушли от нас с тем мясом, которого мы лишились за время своего продолжительного голодания. В том незначительном мышечном слое, что еще оставался на наших костях, что еще давал нам возможность есть, двигаться и дышать, и даже пилить бревна, и насыпать лопатой камень и песок в тачки, и даже возить тачки по нескончаемому деревянному трапу в золотом забое, по узкой деревянной дороге на промывочный прибор, в этом мышечном слое размещалась только злоба, «самое долговечное человеческое чувство» [133]. Окончание срока командировки более-менее благополучно встретили двое из четверых –третий повесился в лесу, четвертый отрубил себе пальцы левой руки [134]. Герой рассказа «Кусок мяса» жертвует своим аппендиксом – ложится в больницу на операцию, лишь бы избежать санкций со стороны комиссии, приезжающей в лагерь, чтобы выявить тех, осужденных по 58-й статье, кто незаконно занимал должности, предназначенные для «вольных» или заключенных – бытовиков. И попадает в больнице в другую переделку, чудом избежав смерти от руки вора-рецидивиста [135].

Ф. Достоевский также достаточно пространно пишет о каторжной больнице, о царящих там нравах, об отношении врачей и санитаров к каторжанам, о том, как их там лечили, чем они питались. Во многом это описание перекликается с тем, что описывали А. Солженицын и В. Шаламов: та же скученность, антисанитария, отсутствие должного ухода за больными, те же типы действительно и мнимых больных и т.п. Но между описанными событиями прошло около века, и медицина за это время должна была шагнуть далеко вперед... Но в ХIХ веке врачи более человечно и сочувственно относились к пациентам, в больнице они имели лучшее питание. Между А. Солженицыным и В. Шаламовым даже возникают разногласия по поводу того, было ли отношение к больным в советской лагерной больнице сколько-нибудь гуманным. По мнению А. Солженицына, В. Шаламов невольно создает легенду, о благодетельной лагерной санчасти, утверждая, что все в лагере против человека, а вот врач – один и может ему помочь. Автор отмечает, что начиная с 1932 года, когда лагерная санитария была передана полностью в ГУЛАГ,– «стала их цель помогать угнетению и быть могильщиками» [136]. И приводит многочисленные примеры бесчеловечного обращения с больными врачебного персонала [137]. Далее А. Солженицын пишет: «Как всякая лагерная ветвь и санчасть тоже: дьяволом рождена, дьявольской кровью и налита» [138]. В отличие от заключенных советских лагерей «Достоевский ложился в госпиталь без всяких помех. И санчасть у них была даже общая с конвоем...» [139]. Немудрено, что непосильный труд, недостаточное и некачественное питание, ненадлежащее лечение быстро делали из физически сильного зека так называемого *доходягу*. О подобном в ХIХ веке на царской каторге не слышали. А вот как это происходило в ХХ веке в советском социалистическом лагере: «Самый крепкий работяга за сезон выкатки леса доходит вчистую. Тогда ему дают временную инвалидность: 400 граммов хлеба и самый последний котел. За зиму большая часть их умирает (ну, например, 725 из 800). Остальные переходят на «легкий физический» и умирают уже на нем» [140].

Поэтому, чтобы выжить, зеки хитрят, увиливают, совершают *мостырку* – покалечиться так, чтоб и живу остаться, и инвалидом... Ногу сломать, да потом чтоб срослась неверно. Воду соленую пить – опухнуть. Или чай курить – это против сердца. А табачный настой пить – против легких хорошо. Только с мерою надо делать, чтоб не перемостырить да через инвалидность в могилу не скакнуть. А кто меру знает? [141]. Не удивительно, что смерть в лагере – дело обычное и даже привычное. И рассказ об этом до того жуткий,– замечает автор,– что и повторять не хочется [142].

Новые времена – новые песни. Если Достоевский все больше описывает типы уголовных преступлений, а из «политических» рассказывает только о поляках, да преследуемых за бунт или придерживающихся «не той» религии, то в новое время основные страдальцы – политические, осужденные по 58-й статье Уголовного кодекса. Прочие же – «бытовики», разного рода уголовники относятся к разряду социально близких новой власти. Немудрено, что если в лагерь прибывала очередная партия политических, то урки «приветствовали» их криками «Фашистов привезли!». И сажали их «за измену», «пропаганду», «шпионаж»...

Но должны же быть хоть каких-то светлые страницы в жизни осужденных в ХХ и каторжан в ХIХ веке? Таковыми должны выглядеть самодеятельное творчество у каторжан, а в ГУЛАГе – так называемое культурное строительство и воспитательная работа, о которой А. Солженицын говорит достаточно обстоятельно в 18 подразделе третей главы «Музы в ГУЛАГе» [143].

Но начнем с «Записок» Ф. Достоевского, в которых автор описывает подготовку каторжан к спектаклю, начиная с выбора репертуара, проведения репетиций и заканчивая самим спектаклем и реакцией зрителей – зеков на лицедейство своих сотоварищей. Автор всецело на стороне артистов и зрителей, попутно он рассуждает о множестве талантов в русском народе, о благотворном влиянии на личность искусства, под воздействием которого нравственность человека меняется в лучшую сторону. Хотя Ф. Достоевский частично соглашается с З. Фрейдом, который писал о том, что искусство в состоянии компенсировать отдельной личности угрозы и трудности бытия, но не в состоянии преодолеть их полностью [144].

«Колымские рассказы» В. Шаламова написаны достаточно сурово и сантиментам по поводу «культурного досуга» зеков внимания в них почти не уделяется – у его героев этот досуг просто отсутствует. Советские праздники – 1 мая и 7 ноября – здесь упоминаются лишь в связи с обыском («шмоном»), который администрация устраивала накануне. Да еще упоминается эпизод, когда заключенные в рождество сидели у раскаленной печки и вели свои невеселые беседы [145]. О самодеятельности – тоже одно лишь косвенное упоминание: – майор Пугачев был ответственным за *культмассовую* работу в лагере и использовал репетиции в клубе для подготовки восстания [146].

А. Солженицын же излагает историю «культурного строительства» в лагерях, начиная со времен строительства Беломорканала и до 50-х годов ХХ века. Поначалу этим занимались политико-воспитательные, а затем – культурно-воспитательные части (ПВЧ и КВЧ), которые «должны были заменить... прежних тюремных попов и тюремные богослужения» [147]. Часть имела разветвленную структуру (начальник из вольных, воспитатели, которых набирали из зеков из числа «близких пролетариату слоев» (в том числе из тех, кто имел две-три судимости, из городских мошенников, растратчиков и расхитителей) [148]. Их окружал так называемый актив. В качестве «приставок» к КВЧ были культсоветы, культпросвет комиссии, санбыткомиссии, штабы ударных бригад и прочая и прочая. Формы работы были, такими же многоцветными и многообразными, как и сама жизнь! Над Архипелагом реяли музы, и высшая – Полигимния – муза гимнов и лозунгов [149]. Была здесь и обязательная драмработа с «политически заостренной тематикой», агитбригады, инсценировки, музыкальные скэтчи, оратории, атеистическая работа, музыкальные кружки. Неуклонно выполнялась задача – не представлять лагерника после работы самому себе – «чтобы не было рецидивов его прежних преступных наклонностей», чтобы «заключенный никогда не выходил из-под воспитательного воздействия» [150]. Этому служили также газеты, радио и ... товарищеские суды.

Многое исчезло после 30 ноября 1934 года (убийство С. Кирова). Забылось ударничество и соцсоревнование, лагерные газеты, штурмы, сборы, подписки, субботники, культсоветы и товарищеские суды, ликбез и профтехкурсы, громкоговорители и даже портреты вождей на территории лагеря [151].

Лозунги пошли самые простые, сузилось эстетическое воспитание, лекторы пошли сплошь и рядом безграмотные. В работе КВЧ осталось: сделать пометку на заявлении заключенного начальнику о выполнении нормы и о его поведении, разнести по баракам письма, подшивать газеты и прятать их от зеков, чтобы не раскурили, раза три в год давать концерты самодеятельности да доставать художникам краски и холсты. Да еще стало обязанностью помогать оперуполномоченному и проверять ящики, в которые зеки могли бросать свои письма – жалобы в высшие инстанции [152].

\*\*\*

Тут впору вспомнить и свой опыт соприкосновения с бредовой официальной пропагандой, разумеется, осуществлявшийся на свободе и на уровне вузовских преподавателей философии. Было это в хрущевские времена, когда замашки сталинской эпохи еще не отмерли. Одного кандидата наук по философии послали в баптистскую общину, собранную специально по случаю приезда лектора из областного центра, прочитать лекцию на тему, что бога нет. Он взошел на трибуну и бодро начал приводить аргументы – доказательства которые должны были убедить собравшихся, (баптистов!), что Его таки нет. В зале поднялся шум. Тогда встал пресвитер и изрек: Братья и сестры! Видимо, Бог нас наказал таким лектором и лекцией. Но Он же учит нас претерпевать все невзгоды и гонения на нашу веру. Так вытерпим и дослушаем лекцию до конца!

Лектор был догадлив и скоренько свернул изложение своих тезисов. Обошлось без скандала. Только в памяти коллег неудачливого пропагандиста это происшествие осталось в виде анекдота. Другой пример – уже из девяностых годов, когда «единственно верное» учение разваливалось по швам. В областном доме политпросвещения собрались физики и лирики городских вузов. Обсуждали проблему взаимодействия духа и космоса. Народу, набежало много. Физики говорили о своем, в частности, о том, что коль философы не в состоянии создать приемлемое для всех учение о душе, то это сделают они – физики. Философы им вяло возражали. В зале становилось скучновато. И тут на трибуну поднялся доцент-философ, из числа тех же физиков (в 60-е годы была мода привлекать в философию и гуманитариев, и специалистов из естествознания) и принялся читать обкатанную лекцию о партийности философии. И это было в тот период, когда почти всем уже стала понятна вся бредовость этого принципа марксизма-ленинизма! Времена ведь были другие, и незадачливый лектор, к конце концов был изгнан с трибуны.

И, наконец, третий случай. В окрестностях прекрасной усадьбы, которую какое-то время использовали как лечебницу для туберкулезных больных, уже в самостоятельной Украине, начали проводить экскурсии. Внутрь дворца еще не пускали – боялись живучей палочки Коха, но там в округе сохранилось достаточно памятников прошлого, чтобы удовлетворить потребности публики. И вдруг, стоило сопровождавшему делегацию экскурсоводу куда-то отлучиться, как перед собравшимися очутился молодой человек – оказалось, бывший пациент лечебницы – и взял на себя обязанности экскурсовода, бодро повторяя написанное в путеводителе, который он держал в руках и время от времени заглядывая в него.

Так что вплоть до 90-х годов ХХ века идеологическая жвачка была необходимой составляющей различных сфер жизни советского общества.

\*\*\*

А. Солженицын рассматривает и тему подавления в заключении талантов, о чем пишет и Ф. Достоевский. Так, мы читаем о многочисленных изобретателях, которые предлагали различного рода проекты – от способов усовершенствования наблюдения за заключенными до изобретения атомной бомбы.

Здесь же – судьба талантливых людей, заключенных и отправленных в лагеря (среди наиболее известных – А. Л. Чижевский, отец советской космонавтики С. Королев, Л. Ландау. А также К. И. Страховин – руководитель проекта создания первого в стране турбореактивного двигателя, А. М. Орлов – разработавший в 1936 году метод долгого хранения пищевых продуктов), и многие другие.

 В КВЧ стекались разные люди – кто вырвать из книжки или газеты бумагу на курево, кто – разжиться чернилами, чтобы написать письмо или жалобу, кто – «распустить цветной хвост: вот я культурный!». А кто – потереться и потрепаться меж новых людей. А кто – послушать да куму стукнуть, «но были еще и такие, кто сами не знают, зачем необъяснимо тянет их сюда, уставших, на короткие вечерние полчаса вместо того, чтобы полежать на нарах, дать отдых ноющему телу» [153].

Перед нами проходят и фигуры помельче, по тем не менее примечательные – недоучившийся студент, профессор, театральный режиссер, художник, скульптор, композитор...

Автор рассуждает о том, сколько талантливых писателей погибли в лагерях или принуждены были к молчанию. «В результате то, что называлось прозой 30-х годов – есть только пена от ушедшего в землю озера. Это – пена, а не проза, потому что она освободила себя от всего, что было главное в тех десятилетиях. Лучшие из писателей подавили в себе лучшее и отвернулись от правды – и только так уцелели сами и книги их. Те же, кто не мог оказаться от глубины, особенности и прямизны – неминуемо должны были сложить голову в эти десятилетия – чаще всего через лагерь, иные через безрассудную смелость на фронте» [154].

А. Солженицын дает собственное понимание дифференциации общества на два слоя – на верхний и нижний, на правящий и подчиненный. Это деление не только по власти, деньгам и знатности, но также и по образованности, полученным семейными или собственными усилиями всех, кто не нуждался работать руками. В результате мы имеем четыре сферы мировой литературы и искусства: когда верхние изображают (описывают, обдумывают), верхних же, то есть себя, своих; когда верхние изображают, обдумывают нижних, «младшего брата»; когда нижние изображают верхних; нижние-нижних, себя [155].

Автор далее раскрывает, какого рода литература оказывалась в каждом из разрядов. Результат четвертой сферы – мировой фольклор. Авторство здесь было растворено между бесчисленным количеством творцов, и почти всегда это были «угнетенные, неудовлетворенные люди». И среди них не было не знакомых со страданием, относящаяся к этой сфере «письменность – вся зародышевая, попытна, неудачна, потому что единичного умения здесь всегда не хватало» [156].

Теми же пороками неопытности страдала и письменность сферы третьей («снизу вверх»), но пуще того – она была отравлена завистью и ненавистью – чувствами бесплодными, не творящими искусства [157]. Она либо приписывала пороки высшего класса ему, а не человечеству или же была испорчена холопскими преклонением. Морально самой плодотворной обещала быть сфера вторая («сверху вниз»). Оно создавалось людьми, чья доброта, порывы к истине, чувство справедливости оказывались сильней их дремлющего благополучия и одновременно чье художество было зрело и высоко. Но порок этой сферы заключался в том, что они не могли *понять точно.* «Они всегда смотрели со стороны и сверху, они никак не были в шкуре нищих...» [158]. Исключением, по мнению А. Солженицына, были лишь Сервантес с его рабским опытом и Достоевский с его пребыванием на каторге.

В Архипелаге ГУЛАГе этот опыт был произведен над миллионами голов и сердец сразу. «Миллионы русских интеллигентов бросили сюда не на экскурсию: на увечья, на смерть и без надежды на возврат. Впервые в истории такое множество людей развитых, зрелых, богатых культурой оказалась без придумки и навсегда в шкуре раба, невольника, лесоруба и шахтера. Так впервые в мировой истории (в таких масштабах) *слились* опыт верхнего и низшего слоев общества! Растаяла очень важная, как будто прозрачная, но непробиваемая прежде перегородка, мешавшая верхним понять нижних: жалость. Жалость двигали благородными соболезнованиями прошлого (и всеми просветителями) – и жалость же ослепляла их» [159]. Их мучили угрызения, что они сами не делят этой доли, и оттого они считали себя обязанными втрое кричать о несправедливости...

Только у интеллигентных зеков Архипелага эти угрызения наконец отпали: они полностью делили злую долю народа! Только сам став крепостным, русский образованный человек мог теперь... писать крепостного мужика *изнутри*.

...Опыт верхнего и нижнего слоев слились – но носители слившегося опыта умерли... Так невиданная философия и литература еще при рождении погреблись под чугунной коркой Архипелага [160].

И больше всего таких интеллигентов тянулось в художественную самодеятельность. Более всего были распространены в лагерях хоры и драмкружки, которые были распространены повсеместно. Но характерно что зеки стремились сюда не для пения, а по другим мотивам – из-за возможности после отбоя в течении двух часов свободно передвигаться по зоне, из-за простого общения, возможности поговорить. «А для кого-то хор и драмкружок были не просто местом встречи, но ... подделкой под жизнь, или не подделкой, а напоминанием, что жизнь все таки бывает, вообще – бывает» [161]. Здесь все – распределение и переписывание ролей, переодевание в соответствии с ролями, гримирование,– как бы уводит далеко от лагеря в ту прошлую жизнь. И даже такой будничный акт, как непосредственная подготовка к спектаклю и разглядывание себя в настоящее зеркало в вольном платье, с румянцем на щеках превращается в некое чарующее и завораживающее действо. И пусть пьеса – «такая наболтка, такое свинское пойло, что на воле его не хлебают» и пишут их для ГУЛАГа самые глупые и бездарные авторы – все ничего, даже участие в таких спектаклях – праздник.

А. Солженицын рассказывает и о своих неудачных попытках стать «крепостным» актером в ГУЛАГе. Сколько не бился – попасть в ансамбль не удалось, и он остался в скромненькой самодеятельности [162]. Попутно автор вспоминает о том, что «крепостные» театры при лагерях существовали во множестве, а через ГУЛАГ прошли многие известные и не очень артисты, певцы (артистки кино Токарская, Окуневская, Зоя Федорова, певцы Козин, Русланова, Пичковский, пианист Тапилин и многие другие). И радость их, если случалась из-за своего успеха у специфической публики – руководства лагерей, обслуги, конвойных, простых зеков, всегда была омрачена их рабским и бесправным положением, постоянной зависимостью от настроения и капризов всесильных хозяев их судьбы.

Это то, что касалось организации культурной работы. А вот таких праздников которые были на каторге, о которой писал Ф. Достоевский, у узников ГУЛАГа точно не было. Как уже отмечалось, перед 7 ноября и 1 мая усиливалась бдительность администрации и охраны, и проводились дополнительные обыски «дабы избежать провокаций». В тоже время у Ф. Достоевского находим яркое описание празднования Пасхи. Когда заключенные становились другими людьми, прощали друг другу обиды, «христосовались», разговлялись, словом, вели себя, как миллионы людей «на воле». Уже накануне никакие работы не велись: «заключенные готовились к завтрашнему празднику, от которого все ожидали чего-то необыкновенного». К вечеру инвалиды принесли с базара всякой всячины: говядины, поросят, даже гусей. К такому дню многие считали обязанностью раскошелиться и достойным способом справить разговень». И еще завтрашний день был настоящий, неотъемлемый у арестанта праздник, признанный за ним формально законом. В этот день арестант не мог быть выслан на работу, и таких дней всего было три в году [163].

«– Сколько воспоминаний должно было зашевелиться в душах этих отверженцев при встречи такого дня!– восклицает Ф. Достоевский. И продолжает: «Дни великих праздников резко отпечатлеваются в памяти простолюдинов, начиная с самого детства. Это дни отдохновения от их тяжких работ, дни семейного сбора. В остроге же они должны были припоминаться с мучениями и тоской. Уважение к торжественному дню переходило у арестантов даже в какую-то форменность; не многие гуляли; все были серьезны и как будто чем-то заняты, хотя у многих совсем почти не было дела. Но и праздные гуляки старались сохранить в себе какую-то важность... Это настроение арестантов было замечательное, даже трогательно. Кроме врожденного благоговения к великому дню, арестант бессознательно ощущал, что он этим соблюдением праздника как будто соприкасается с совсем миром, что не совсем же он, стало быть, отверженец, погибший человек, ломоть отрезанный, что и в остроге то же, что и у людей. Они это чувствовали; это было видно и понятно» [164].

Настало утро. Караульный-унтер офицер поздравил всех с праздником. Ему ответили приветливо и ласково. Все начали поздравлять друг друга также. С утра, кто имел поросят и гусей, пошли на кухню где их готовили – посмотреть, где что стоит и как готовится (А. Ч.: и никто ни из зеков, ни из охраны не позарился на дармовое мясо!)... Не слышно было ни обыкновенной ругани, ни ссор. Все понимали, что день большой и праздник великий. Проявлялось что-то вроде дружества... [165].

Поочередно заключенных приветствовали комендант, плац-майор. Приняли и разделили подаяния, принесенные вольными. Были тут и богатые дары, и бедные. Священник отслужил и праздничную службу. Затем был праздничный обед, состоявший как из казенных кушаний (щи с мясом – почти по фунту на арестанта, просяная каша и вволю масла). Те, кто побогаче,– делились своими поросятами, гусями, говядиной...

Начиналось все чинно, а завершалось, как чаще всего бывает у русских, пьяным разгулом части каторжан: через пять минут после отъезда плац-майора оказалось много пьяных... Музыка – балалайка, скрипка, танцы. Разговор становился смелее и шумнее. Но беспорядков не было – все были сыты [166].

После обеда, когда старики пошли спать, гулящие стали пить без меры... Вино торговец принес и продавал тут же. По казармам начались песни. Пьянство уже переходило в чадный угар, и от песен недалеко было и до слез... К сумеркам грусть, тоска и чад тяжко проглядывали среди пьянства и гульбы... Плакали, дрались. Ссорились, шатались по казармам. Искали, перед кем излить душу, выплакать пьяное горе. Хотели повеселиться но выпирала грусть, тоска. Мало-помалу в казармах становилось несносно и омерзительно... [167].

День этот окончился поздно. Заключенные валились на нары, тяжко засыпали. «Во сне они говорят и бредят еще больше, чем в другие ночи. Кое-где еще сидят за майданами (играют в карты). Давно ожидаемый праздник прошел. Завтра опять будни, опять на работу...» [168].

\*\*\*

Как отмечалось, «Записки из подполья» вышли из печати почти вслед за «Записками из мертвого дома», но написаны они совершенно в другой тональности. Если первые – хроника пребывания героя на каторге, где с документальной точностью воспроизводятся условия жизни заключенных в остроге, набрасываются портреты его обитателей, их переживания, надежды и идеалы, то «Записки из подполья» – это исповедь, монолог одного человека, который с откровенностью, какая только возможна, раскрывает «подполье» своей души, все движения сознания и подсознания, их столкновения и борьбу. Герой сам себя представляет, характеризует, судит и оправдывает.

Перед нами бывший чиновник, отслуживший 20 лет и ушедший в отставку в 40 лет в чине коллежского асессора , как только подвернулась возможность: один родственник оставил ему в наследство 6000 рублей [169].

Герой «Записок» изначально представляет себя в сугубо уничижительных красках: он человек больной, злой, непривлекательный, суеверный. Вспоминая о былой службе, он тоже характеризует себя как «злого чиновника», поскольку был груб и «находил в этом удовольствие» [170]. Свою грубость он объясняет так: «Ведь я взяток не брал, стало быть, должен же был себя хоть этим вознаградить» [171]. Под стать этой характеристике и отношение к собственному здоровью. «Я человек больной… Я думаю, что у меня болит печень. Впрочем, я не смыслю в болезни.., и не знаю, что у меня болит. И не лечусь, и никогда не лечился… Нет-с, я не хочу лечиться со злости. Кому я этим наврежу, так это только себе. Печень болит, так вот пускай же еще крепче болит!» [172].

И, далее, словно спохватившись, тут же говорит о себе прямо противоположное. «Но злость у меня была напускная больше, я не только не злой человек, но даже не озлобленный. Это я наврал на себя..., что я был злой чиновник, со злости наврал. Я просто баловством занимался» [173].

Герой признается: «…во мне так и кишат противоположные элементы. Я их из себя всю жизнь не выпускал». Оказывается, он ничем не сумел сделаться «ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым». Теперь доживая в собственном углу, «злобно тешу себя, что умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак» [174]. Герой считает, что умный человек должен быть бесхарактерным, ограниченным. Даже рассказывая о собственном возрасте не может говорить, не противореча сам себе: «40 лет – самая глубокая старость. Дольше сорока лет жить неприлично, пошло, безнравственно!.. Дураки и негодяи живут дольше сорока лет… А сам я… до 80 лет доживу!» [175].

Недоволен рассказчик и своим жильем, прислугой: «Комната у меня дрянная, скверная, на краю города. Служанка моя – деревенская баба, старая, злая от глупости, и от нее к тому же всегда скверно пахнет…» [176]. И климат петербургский тоже отставному чиновнику вреден, и жить с ничтожными средствами в столице дорого. Но «из Петербурга я не выеду, хотя это – «самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре» [177]. Далее рассказчик пытается объяснить, почему он – человек умный (хотя ум, оказывается, это болезнь), когда наиболее осознавая «высокое и прекрасное», делал как раз подлое и низкое.

Он пытался бороться с этим и бросил, когда осознал, что это его «самое нормальное состояние, а не порча». Вначале нашему герою было стыдно, а потом он стал ощущать «тайное, ненормальное, подленькое наслаждение», сделав очередную подлость. Он «внутренне, тайно грыз, грыз себя за это зубами, пилил и сосал себя до того, что горечь обращалась наконец в какую-то позорную, проклятую сладость и наконец – в решительное, серьезное наслаждение! И причина этого наслаждения лежала как раз в противоречивости, в которой порча перевешивала добрые намерения, зло побеждало добро: «… наслаждение тут было именно от слишком яркого сознания своего унижения, оттого, что уж сам чувствуешь, что до последней стены дошел, что и скверно это, но что и нельзя иначе быть; что уже нет тебе выхода, что никогда не сделаешься другим человеком; что уж не переделаешься» [178].

И вывод: «А что сделано, происходит по «законам усиленного сознания и по инерции. Выходит вследствие усиленного познания: «прав, что подлец» [179].

Рассказчик подчеркивает не только свой ум, но и свои чувства и переживания, которые в определенные моменты берут верх над разумными доводами: «Я – ужасно самолюбив, мнителен и обидчив. Но были минуты, когда мне если бы дали пощечину, я был бы и этому рад… Я бы сумел отыскать и тут своего рода наслаждение… наслаждение отчаяния… Всегда выходит, что везде я сам виноват, «без вины виноват». Потому виноват, что я: 1) умнее всех; 2) если и было бы во мне великодушие, то было бы мне не больше боли от бесполезности его; 3) я бы никому никак отомстить не смог бы. Потому что не решился бы [180].

И тут же объясняет причину своей слабости. Главное, что он – не «человек дела», а «человек, усиленно сознающий», «вышедший из реторты» [181], а не природный человек.

Человек решительный, человек дела таков, что если его охватывает чувство мести, оно охватывает его целиком. Непосредственный человек дела – наиболее природный. Но он почему-то, по мнению человека из подполья, обязательно глуп.

Но тем не менее «ретортный человек» усиленно пасует перед своим антитезом, потому, что сам себя считает за мышь, а не за человека» [182]. Это – не насекомое, но и не человек. Почему эта мышь не в состоянии отомстить? И далее рассматривается та нерешительность, рефлексивность, за которую позже В. Ленин обзовет русскую интеллигенцию не совсем приличными словами.

У Достоевского это выглядит так: «Злости в ней (в мыши – А.Ч.) может быть много». Достоевский, сравнивая героя «Записок» с мышью, попутно объясняет, что собой представляет «подпол» души. «Но когда до дела доходит, он столько вокруг нагородит, что набирается какая-то роковая бурда, какая-то вонючая грязь, состоящая из сомнений, волнений и, наконец, из плевков, сыплющихся на нее от непосредственных деятелей, стоящих вокруг и как диктаторы и судьи, судящих ее, смеющихся над нею…Ей остается махнуть на все своей лапкой и с улыбкой напускного презренья, которому и сама она не верит, постыдно проскользнуть в свою щелочку. Там, в своем мерзком, вонючем подполье, наша обиженная, прибитая и осмеянная мышь немедленно погружается в холодную, ядовитую и, главное, в вековую злость… А сама мышь «сорок лет кряду будет припоминать до последних, самых постыдных подробностей свою обиду и при этом каждый раз прибавлять от себя подробности еще постыднейшие, злобно поддразнивая и разрушая себя собственной фантазией. Сама будет стыдиться своей фантазии, но все-таки все припомнит, все переберет, навыдумывает на себя небывальщины, под предлогом, что она тоже могла случиться, и ничего не простит. Пожалуй, и мстить начнет, но как-нибудь урывками, мелочами, инкогнито…» [183].

Достоевский отмечает, что «тут-то и кроются истоки болезненного наслаждения такой тонкой натуры. А люди с крепкими нервами зря не страдают, и не сомневаются» [184]. Писатель здесь зорко и провидчески примечает качества психологии и поведения российского интеллигента, которые в конце концов и привели его к идейному краху.

Следует согласиться с теми, кто рассматривает героев произведений Достоевского как воплощение определенных идей. «Все творчество Достоевского, – пишет Н. Бердяев, – есть трагическое движение идей. Все герои поглощены какой-то идеей, все разговоры в его романах представляют изумительную диалектику идей» [185]. Ему вторит Ю. Карякин. Раскольников также рожден от идеи: «он был жесток из-за отвлеченности от жизни». У Раскольникова произошла «ошибка ума» и «ошибка сердца». Отсюда – самолюбование, тщеславие, гордость [186]. И несмотря на то, что их рабство перед идеей усиливается с помощью чувственности, доходящей до вожделения, это лишь закрепляет ограниченность, раболепие перед одной идеей.

Далее Достоевский иронически замечает: «Такой («тонкий») человек и в зубной боли найдет наслажденье. У болящего зубами наслаждение – в стонах, которые исходят из него. Ибо в них выражается вся для нашего сознания унизительная бесцельность вашей боли (вся законность природы, от которой вы страдаете, а ей на вас наплевать). Врага у вас нет, а боль есть. И болеть будут зубы еще месяца три, а если вы все еще протестуете, то высеките самого себя…» И уже от имени персонажа заключает: «… я сам себя не уважаю». Как бы в ответ автор задается риторическим вопросом: «Разве можно уважать человека, который даже в самом чувстве собственного унижения посягнул отыскать наслаждение?» [187].

Больше всего жизнь рассказчика «обижали» законы природы. Он не умеет ни страдать, ни влюбляться по-настоящему. Инерция задавила. А инерция – прямой плод сознания – то-есть сознательное сложа руки-сидение [188].

И снова – противопоставление самого себя и натур деятельных и в то же время – легкое самообвинение, что дескать, все это у него от большого ума. «А все непосредственные люди и деятели потому и деятельны, что они тупы и ограничены и второстепенные причины за первоначальные принимают, таким образом скорее и легче других убеждаются, что непреложное основание своему делу нашли, ну и успокаиваются…» [189]. И о себе: «А я не могу остановиться на первоначальной причине из-за мышления. Отсюда – сомнения, колебания… Ведь я только считаю себя за умного человека, что всю жизнь ничего не мог ни начать, ни окончить. Пусть, пусть я болтун, безвредный, досадный болтун как и все мы». Далее снова самооправдание: «Но что же сделать, если прямое и единственное назначение всякого умного человека есть болтовня, то есть умышленное пересыпание из пустого в порожнее». В такой ситуации даже лень и обжорство наш персонаж рассматривает как привлекательные и плодотворные качества и мечтает: «О, если б я ничего не делал только из лени. Господи. Как бы я тогда себя уважал…, потому, что хоть лень в состоянии иметь в себе. Кто такой? Лентяй. Значит положительно определен, есть что сказать обо мне. Лентяй – это и званье, и назначенье, это – карьера-с. Я бы так себя уважал: был бы лентяй и обжора, но…сочувствующий всему прекрасному и высокому. Я бы нашел и соответствующую деятельность: пить за здоровье всего прекрасного и высокого. Я бы в… бесспорной дряни отыскал бы прекрасное и высокое. Я сделался бы слезоточив… Уважение в себе за это потребую, преследовать буду того, кто не будет мне оказывать уважение» [190].

И апофеоз этих мечтаний в духе гоголевского Манилова: «Живу спокойно, умираю торжественно – да ведь это прелесть, целая прелесть. Отпустил бы себе брюхо, такой тройной подбородок соорудил, такой бы скандальный нос себе выработал…»[191]. Но это все – «золотые мечты». Оказывается, кроме всего прочего достичь истинного, по его мнению, блаженства мешает незнание своих интересов, ведь человек делает пакости другим только по этой причине. «А если б его просветить, открыть глаза на настоящие его интересы, то он и не делал бы пакости, тотчас бы стал добрым и благородным, потому, что будучи просвещенным, увидел бы в добре свою выгоду, вот и стал бы по необходимости выгоды делать добро» [192].

Далее рассуждения явно не принадлежат герою – уж слишком велико расстояние между мелкотравчатыми мыслишками забитой и униженной «мыши», которые замкнуты на самом себе, на индивидуальных переживаниях и мечтаниях, и философскими по сути рассуждениями зрелого мужа, каковым может быть только автор. Тут-то и обнаруживается связь между двумя «Записками» – из мертвого дома и из подполья.

Достоевский здесь довольно пространно рассуждает о несовпадении доводов разума (а рассуждение о возможной выгоде, прикидывание всех «за» и «против» – прерогатива рассудка) и желания, хотения, идущего часто от чувственной природы человека, от осознаваемых, а чаще – неосознанных желаний. «Когда то человек делал все только из собственной выгоды? Гораздо чаще действуют вопреки своей выгоде [193]. Но что такое сами эти выгоды? Чаще всего выгоды – экономические, научные. Это – благоденствие, богатство, свобода, покой… А кто пойдет против этого – обскурант или сумасшедший?» [194].

Достоевский категорически не согласен с теорией Бокля, что обновление всего человеческого рода возможно посредством удовлетворения системы его собственных выгод и что от влияния цивилизации человек смягчается, становится менее кровожаден и менее способным к войне [195].

Но по мнению писателя, цивилизация вырабатывает в человеке лишь «многосторонность ощущений и ничего более». Человек от цивилизации стал более кровожадным. Таким образом, надежды, что здравый смысл и науки перевоспитают человека, оказалось тщетными.

Пусть даже выстроится задуманный хрустальный дворец, а скука то останется. «Ибо человек всегда и везде поступает так, как хочет, а не по разуму и выгоде. Хотеть же можно и против своей собственной выгоды, а иногда и положительно должно. Пропущенная выгода часто это «свое собственное вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда бы даже до сумасшествия». Человеку, оказывается, нужно только одного «самостоятельного хотения, даже нормального, добродетельного, благоразумно выгодного хотения» [196].

Наука все может, она в состоянии разобрать на формулы и хотение. А человек и не захочет хотения, откажется от него. Зачем оно ему, когда он и сам превратится в «органный штифтик». Да и что это за человек без желаний?– рассуждает писатель [197].

А если рассудок с таким, рассчитанным по-научному («по табличке») хотеньем соединится, то и фантазий никаких не будет. Но рассудок удовлетворяют только рассудочные способности человека, хотенье – есть проявление всей жизни. Но жизнь – это не извлечение квадратного корня, она – шире. Человеческий рассудок знает только то, что успел узнать, а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательного и бессознательного, и хотя врет да живет [198]. Такова природа человека – в нем соединен разум, сознание и подсознательные инстинкты, чувствования, неосознанные желания и т.п. – рассуждает Достоевский.

Хотенье и рассудок могут совпадать, а могут и нет. А человек должен иметь возможность пожелать себе и глупого, а не только умного. Следуя желаниям, хотениям и означает сохранять в нас личность, индивидуальность. Природа в человеке, в частности, в том и заключается, что это существо о двух ногах и неблагодарное. Он – постоянно неблагонравен [199]. Многие благонравные и благоразумные клялись всю жизнь следовать благонравию и благоразумию, а в конце жизни изменяли себе. Да и всемирная история была всякая – и однообразная и многообразная, в ней происходило все, что угодно, только не благоразумие.

Человек многогранен и противоречив: «осыпьте его всеми земными благами, утопите в счастье совсем с головой…; дайте ему такое экономическое довольство, чтоб ему же совсем не оставалось ничего делать, кроме как спать, кушать пряники и хлопотать о непрекращении всемирной истории, – так он вам и тут, человек-то, и тут, из одной неблагодарности, из одного пасквиля мерзость сделает. Рискнет даже пряниками и нарочно пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент [200].

И природа эта человеческая неустранима. «Именно свои фантастические мечты, свою полнейшую глупость пожелает удержать за собой единственно для того, чтобы самому себе подтвердить..., что люди все еще люди, а не фортепьянные клавиши, на которых хоть и играют сами законы природы собственноручно, но грозят до того доиграться, что уж мимо календаря и захотеть ничего нельзя будет». И даже если человек и оказался бы фортепьянной клавишей, «если б это доказать ему даже естественными науками и математически, так и тут не образумится, а нарочно что-нибудь сделает, единственно из одной неблагодарности, собственно, чтоб настоять на своем. А в том случае, если средств не останется, выдумает разрушение и хаос, выдумает разные страдания и настоит таки на своем!» [201].

«Вы хотите,– вопрошает Достоевский, – человека от старых привычек отучить и волю его исправить, однообразно, с требованиями науки и здравого смысла. Но почему вы знаете, что человека не только можно, но и нужно так переделывать? Потому вы думаете, что хотенье так необходимо надо исправлять? И почему такое исправление принесет человеку выгоду?» [202].

Человек, по Достоевскому, – творец, но он же любит и разрушение, хаос. Может, человек боится достигнутой цели и довершить созидаемое знание. Он, может, любит созидать, а не жить в нем. И может, он и здание любит только издали? Муравьи – другое дело. У них есть удивительное здание… навеки нерушимое – муравейник [203]. Человек достижение любит, а достигнутое – уже и не совсем [204].

Тут уже появляется на сцену человек из подполья: «Я всегда спрячусь в подполье [205].

Между описанием мерзостей существования в подполье души и рассуждениями Достоевского о построении рая на земле, как бы связующим звеном с последующим изложением своих отношений с другими людьми (с чиновниками-коллегами, школьными друзьями, с описанием своего понимания любви и отношений с женщиной), самостоятельное значение приобретает характеристика степени откровенности воспоминаний. Последние пишутся обычно на публику. «Но герой «Записок» стремится «писать для одного себя». Но он прекрасно понимает, что в любых воспоминаниях есть такие вещи, которые «человек открывает не всем, а разве только друзьям. Есть и такие, которые он и друзьям не откроет, а разве только самому себе да и то под секретом. Но есть, наконец, и такие, которые даже и себе человек открывать боится, и таких вещей у всякого порядочного человека довольно-таки накопится. То есть, даже так: чем более он порядочней человек, тем больше у него их есть» [206].

Далее рассказ возвращается к молодым годам героя «Записок», когда ему было 24 года. «Был он совсем мальчишка». Уж и тогда жизнь его была угрюмая, беспорядочная и до одичалости одинокая. В канцелярии он старался не глядеть ни на кого и ему казалось, что сослуживцы смотрят на него с омерзением. Потом, правда, он понимал, что свое омерзение к себе переносил другим». Он «ненавидел свое лицо, находил, что оно гнусно и подозревал в нем какое-то подлое выражение». Но старался вместе с тем это скрывать. «И хотел выглядеть благородным, выразительным с чрезвычайно умным лицом» [207]. Но лицо его все равно выглядело глупым. А как хотелось выглядеть умным, пусть даже и подлым» [208]. Всех канцелярских я…ненавидел, презирал и…боялся». Случалось, даже ставил выше себя. Закомплексованность молодого человека приводило к тому, что он не мог нормально относиться ни к себе, ни к другим. Казалось, он трезво и разумно представлял себе, что «развитой и порядочный человек не может быть тщеславен без неограниченной требовательности к себе самому и не презирая себя в иные минуты до бешенства» [209].

Но чаще он перед каждым встречным опускал глаза, что мучило его до бешенства. Боясь выглядеть смешным, герой «рабски обожал рутину во всем, что касалось наружного», а окружавшие его казались тупыми и один на другого похожими, как бараны в стаде.

Вместе с тем, рассказчику казалось, что он трус и раб, хотя был он развит, но «болезненно». И он действительно был трус и раб. В утешение себе ему казалось, что таким и должен быть порядочный человек. По закону природы. Мучило его и то, что он ни на кого не похож и на него никто не похож. «Я то один, а они все» – думал он и задумывался.

«Но бывало и противоположное: «иногда гадко становилось ходить в канцелярию: я со службы возвращался больной. Но вдруг наступала полоса скептицизма и равнодушия, и вот я уже смеюсь над моей нерешительностью и брезгливостью, сам себя в романтизме упрекаю. То говорить ни с кем не хочу, а то не только разговорюсь и до приятельства вздумаю сойтись. Вся брезгливость ни с того ни с сего исчезала» [210].

Может, брезгливость напускная была, из книжек? И далее наш персонаж рассказывает, чем русские романтики отличаются от европейских: «У немцев, французов есть надзвездные люди – романтики. И дураки они. У нас, у русских дураков нет». Достоевский весьма иронично характеризует русского романтика, личность которого соткана из противоречий.

Свойства русского романтика – все понимать, все видеть и видеть несравненно яснее, чем видят самые положительные наши умы, ни с чем не примиряться, но в то же время ничем и не брезговать; все обойти, всему уступить, со всеми поступить политично; постоянно не терять из виду полезную, практическую цель (какие-нибудь там казенные квартирки, пенсиончики, звездочки). Усматривать эту цель через все энтузиазмы и томики лирических стишков и в то же время и «прекрасное и высокое» по гроб своей жизни в себе сохранить нерушимо, да и себя уж кстати вполне сохранить так-таки в хлопочках, как ювелирную вещицу какую-нибудь, хотя бы, например, для пользы того же «прекрасного и высокого». Широкий человек наш романтик, и первейший плут из всех наших плутов.

Но это если романтик умен. Если и бывали у нас дураки-романтики, но они в немцев перерождались. Там – в Веймаре или Шварцвальде и поселялись [211].

У нас и отъявленные подлецы, и воры в душе могут сохранять идеалы и быть в душе же чистыми. «Сплошь из наших романтиков выходят такие деловые шельмы, такое чутье действительности и знание положительного вдруг оказывают, что изумленное начальство и публика только языком на них в остолбенении пощелкивают [212].

Многосторонность поистине изумительная. Герой «Записок», по его словам, с товарищами не церемонился – и «обыкновенно расплевывался, даже и кланяться им переставал». Хотя чаще всего он был один [213]. Дома он все больше читал: «Хотелось заглушить внешними ощущениями все беспрерывно внутри меня накипавшее. Чтение…волновало, услаждало и мучило. Но и наскучивало ужасно».

Хотелось двигаться, и автор «Записок»… «вдруг погружался в темный, подземный, низкий» – не разврат, а развратишко». Оказывается, «страстишки во мне были острые, жгучие от всегдашней моей болезненной раздражительности. Порывы бывали истерические, со слезами и конвульсиями… Накипала сверх того тоска, являлась истерическая жажда противоречий, контрастов, и вот я пускался развратничать» [214]. «Развратничал» наш герой уединенно, по ночам, потаенно, боязливо, грязно, со стыдом, не оставлявшим его в самые омерзительные минуты и даже «доходившим в такие минуты до проклятия» [215].

Уже и тогда он носил в душе своей подполье. Боялся ужасно, чтоб его не увидали, не встретили, не узнали. Ходил оттого по разным, весьма темным местам. Характерна история конфликта с офицером в бильярдной в кабаке показывает всю никчемность человека из подполья. По Невскому проспекту он не гулял, а «шмыгал», уступая всем дорогу и чувствуя себя мухой, «гадкой непотребной мухой», беспрерывно всем уступающей мухой, всеми униженной и всеми оскорбленной.

Офицер тоже хаживал по Невскому, но он «при встрече с «подпольным» дорогу не уступал, а шел напролом». И «подпол» решил «отомстить» – не уступать дорогу и себе. Но вышло как всегда неловко – офицер оттолкнул его, как бы и не заметил [216].

С кем бы ни вступал в отношения герой «Записок», – всякий раз дело заканчивалось либо скандалом, либо очередной подлостью с его стороны. Так было со школьными товарищами, со слугой Аполлоном. Но особо изощренной оказалась его подлость по отношению к обитательнице публичного дома Лизе. Туда он пошел почти случайно – потащился вслед за компанией школьных товарищей. И принялся морализовать, «раскрывая» перед Лизой «прелести жизни» проститутки и показывая ступени ее падения [217].

Вообще, автор «Записок» как подонок проявил себя как раз по отношению к Лизе. Приехав в публичный дом совершенно по другому поводу (намеревался вызвать своего мнимого обидчика на дуэль или хотя бы набить ему морду и по дороге фантазируя, как отомстит), он даже обрадовался, что не застал компанию приятелей в зале (они уже разошлись по «нумерам»).

«Подпол», не задумываясь, «снял» Лизу и… заснул! Проснулся и давай ее поучать, бередить душу, винить и стыдить за ее образ жизни. Он даже пригласил ее в свое бедное жилище. И почти сразу пожалел об этом…

И вот она пришла, как договорились, в 7 часов вечера. Вот как сам хозяин комнаты описывает свое состояние в этот момент:

– Я стоял перед ней убитый, ошельмованный, омерзительно сконфуженный, и кажется улыбался, всеми силами стремясь запахнуться полами моего лохматого, ватного халатишки…

Разумеется, Лиза ничем не обидела хозяина. Она всего лишь села на предложенный стул, сконфузилась и молча смотрела, словно чего-то ожидая. Эта «наивность ожидания» почему-то привела молодого человека в бешенство и он «смутно почувствовал, что она дорого…за все(?) заплатит» [218]. И «возмездие» не задержалось:

– Пей чай! – проговорил я злобно. Я злился на себя, но, разумеется, достаться должно было ей. Страшная злоба против нее закипела вдруг в моем сердце; так бы и убил ее, кажется. Чтобы отомстить ей (?), я поклялся мысленно не говорить с ней во все время ни одного слова. Она во всем причиною,– думал я» [219].

Они сидели и не пили чай. «Главный мученик был, конечно, я сам, - трезво подумал герой «Записок», – потому что вполне сознавал всю омерзительную низость моей злобной глупости, и в то же время никак не мог удержать себя». И тут Лиза сообщила то, к чему ее все время подталкивал «Подпол»:

– Я оттуда хочу…совсем уйти!

В ответ ее собеседник сначала пожалел ее, а затем еще больше обозлился. И в конце-концов разразился монологом:

– Зачем ты ко мне пришла? Потому что я тебе тогда такие слова говорил. Ну вот ты и разнежилась и опять тебе «жалких слов захотелось. Так знай же, что я тогда смеялся над тобой! И теперь смеюсь!..»

Дальше он опровергает, что его приезд в публичный дом связан со стремлением спасти ее:

– Власти мне надо было, игры надо было, слез твоих надо было добиться, унижения, истерики твоей! [220].

Жалеет рассказчик и о том, что дал Лизе свой адрес:

– Я знаю, что я мерзавец, подлец, себялюбец, лентяй. Я вот дрожал эти три дня от страха, что ты придешь… А всего более я боялся, что ты меня такого нищего, гадкого застанешь. Я стыжусь своей бедности, потому, что я тщеславен, и как будто с меня кожу содрали…[221].

Дальше – больше: «И я тебе никогда не прощу, что ты меня застала в этом халатишке, когда я бросался как злая собачонка, на Аполлона (А.Ч.: своего слугу). И слез своих… не могу тебе простить. И то, в чем тебе теперь признаюсь, никогда не прощу.

Ты одна, ты за все это ответить должна. Ответить потому, что ты подвернулась, потому, что я мерзавец, я самый гадкий, самый смешной, самый мелочный, самый глупый, самый завистливый из всех на земле червяков, которые не лучше меня, но которые, черт знает отчего, никогда не конфузятся, а вот я так всю жизнь от всякой гниды буду щелчки получать – и это моя черта!

– Какое мне дело до тебя, и до того, что ты погибаешь? [222].

Лиза поняла из всего этого, что он и сам несчастлив и стала его утешать. Он же лежал в истерике, и дошел умом, что это он – униженный. А она его успокаивает. И ему стало стыдно. Но вместо того, чтобы раскаяться, в нем по обыкновению «от стыда вспыхнуло чувство господства и обладания». Глаза его вспыхнули страстью. «Как я ненавидел ее и как меня влекло к ней» [223].

После случившейся близости «Подпол» оскорбил Лизу окончательно: сунул ей в руки пять рублей, как какой-нибудь продажной женщине. Лиза же готова была простить «Подпола» и полюбить его. Но в конце концов поняла, что тот не в состоянии любить ее [224].

Человек извращенной натуры своеобразно понимал и любовь: как «тиранство и нравственное превосходство». Он признается, что «всю жизнь не мог представить себе иной любви» и думал, что любовь заключается в «добровольно дарованном от любимого…праве над ним тиранствовать», как борьбу, начинающуюся всегда с ненависти, и кончая нравственным покорением, а потом уж и представить себе не мог, что делать с покоренным предметом…»

 «Подпол» и не догадался, что Лиза пришла к нему не жалкие слова его слушать, а любить его, ибо «для женщины в любви-то и заключается все воскресение, все спасение от какой бы то ни было гибели…[225].

Но «Подпол» Лизу ненавидел по-прежнему и хотел, чтобы она исчезла поскорее: «Спокойствия я желал, остаться один в подполье желал». Поэтому чтобы избавиться от Лизы, он сунул ей в руку пять рублей [226]. И это он также сделал со злости. Он говорит: «я сделал эту жестокость, хоть и нарочно, но не от сердца, а от дурной моей головы . Эта жестокость была до того напускная, до того головная, нарочно подсочиненная, книжная [227].

Самые противоречивые чувства обуяли героя «Записок». То он бежал, стремясь догнать Лизу (хотел броситься перед нею на колени, зарыдать от раскаяния, целовать ее ноги, молить о прощении!), то снова ненавидел ее…именно за то, что сегодня целовал бы ей ноги.

Дома уже фантазировал: «а разве лучше будет, если она навеки теперь унесет оскорбление? Оскорбление – это ведь очищение; это самое едкое и большое сознание! Завтра я бы загрязнил собой ее душу, утомил ее сердце. А оскорбление не замрет в ней теперь никогда, и как бы ни была гадка грязь, которая ее ожидает, оскорбление возвысит и очистит ее ненавистью» [228].

«Подпол» «душевно страдал», испытывал «страдание и раскаяние». Но не было у него никакого сомнения, что выбежав догонять Лизу, он не возвратится с пол дороги! Позже уже никогда он не встречал Лизу, а «сам был доволен фразой о пользе оскорбления и ненависти», несмотря на то, что он сам «тогда чуть не заболел от тоски».

«Записки» завершаются рассуждениями героя и самого автора о причинах, внутренних причинах рассказанной истории.

Для меня, – отмечает герой «Записок»..., – записки мои – не литература, а «исправительное наказание», то есть очищающая исповедь. Здесь он рассказывал о том, как он «манкировал свою жизнь нравственным растлением в углу, недостатком среды, отвычкой от живого и тщеславной злобой в подполье». Дальше к разговору подключается сам Достоевский, заявляя, что у героя повести нарочно собраны черты антигероя: «Главное – все это произведет пренеприятное впечатление, потому, что мы все отвыкли от жизни, все хромаем, всякий более или менее даже чувствует иногда к живой жизни чувство омерзения, а потому и терпеть не можем, когда нам напоминают про нее [229].

«Я же, – отмечает главный герой «Записок»...,– лишь доводил до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая сами себя» [230].

Автор же списывает такое положение на то, что люди все больше живут «по книжкам», по идеям. Дошли до того, что «живую жизнь» чуть ли «не считаем за труд», почти «что за службу и все мы про себя согласны, что по книжке лучше». Но и предоставление людям свободы мало что изменит: «…дайте нам…побольше самостоятельности, развяжите любому из нас руки, расширьте круг деятельности, ослабьте опеку и мы…тотчас же запросимся обратно в опеку» [231].

«Оставьте нас одних без книжки, и мы тотчас же запутаемся, потеряемся – не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться, что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся,– человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывалыми общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся давно уж не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи» [232].

**1.2.Homo Sapiens, отчего ты такой злой?**

Через все творчество Ф. Достоевского, как говорится, красной нитью проходит тема борьбы добра и зла, выяснения их истоков, сущности, многообразных проявлений в отдельном человеке и в обществе в целом. Причем, что естественно для верующего человека ХIX века, тема эта подается в тесной связи в вопросами исполнения или уклонения от исполнения моральных заповедей, освященных Писанием, а также в контексте различных направлений и конфессий, прежде всего трех ветвей Христианской религии. Сосредоточием социально-антропологической тематики, узлом, в которой стягиваются все аспекты духовного мира и поведения индивида выступает как раз религиозно- моральная тематика произведений Ф. Достоевского и прежде всего учение о добре и зле.

Как уже отмечалось, первые романы и повести писателя раскрывают трагедию социально униженных и оскорбленных, но в сущности морально чистых душ.

Но постепенно, и это хорошо видно из сопоставления содержания двух «Записок» – из мертвого дома и из подполья, акцент смещается с социальной тематики на раскрытие «подполья души», которое является вторым важнейшим источником противостояния добра и зла через конфликты сознания и подсознания, разума и чувств, через феномен преступления и неизбежно следующего за тем наказания. Это, пожалуй, и станет главным предметом литературно-философских штудий писателя в дальнейшем.

 Ф. Достоевский занят поисками источников злого начала в человеке. Сам он уверен, что зло – это ненормальное состояние человека, но борьба с ним происходит именно в душах людей. И, по его мнению, социальных средств борьбы со злом совершенно недостаточно.

Он обращает пристальное внимание на природу человека и находит, что она есть-таки одним из источников зла. Правда, речь здесь идет о специфических литературных персонажах произведений Достоевского, которые – «больны, больны духовно, идейно, социально». Отсюда – многие противоречия, метания из стороны в сторону. И вообще человек у Достоевского весь соткан из противоречий. Он в одно и то же время любит благоденствие и страдания, любит созидать, но не жить в созданном. Для него нет ничего вечного и постоянного. Например, у героя «Записок из подполья» все ненастоящее, нарочное, наносное. Но много злого, «греховного рождается в человеке и от «усиленного сознания», «от ума и действования». То-есть, то, что считается главным отличием человека от других живых существ-разум, познание, и даже религиозная вера также имеют свою оборотную сторону.

 Тем более, разум человека становится опасным, когда он действует автономно, не опираясь на моральные императивы и чувствования человека. И тогда мы имеем дело с «ложным сознанием», которое в основе своей несет *самообман* как средство усыпления угрызений совести [233]. К такому самообману обращается, например, главный герой «Преступления и наказания» Родион Раскольников, который «рожден от идеи». У него происходит «ошибка ума и ошибка сердца». Он был жесток к своими жертвам из-за «отвлеченности». Раскольникова толкает на преступление «разочарование в утопической мечте о всеобщем счастье». Уверенный в том, что он гений, Раскольников считает себя не обязанным следовать морально-религиозным заповедям – и задумывает убийство старухи-процентщицы. Таким образом, прослеживается цепочка: мессианизм героя романа оборачивается «наполеонством» и «инквизиторством» [234]. Как говорил Гегель, «биение сердца для блага человечества переходит в неистовство безумного самомнения». И «бунт против мира оборачивается примирением с ним на условии своего верховенства» [235]. Острый ум Раскольникова ищет выход из тупиковой ситуации ради более убедительного оправдания своего преступления и он использует *механизм самообмана*. Последний «означает, что порок платит дань добродетели, боится предстать в своем чистом виде и перед собой и перед другими, а боится потому, что внутренне бессилен» [236]. Круг замкнулся: абсолютные антиподы – добро и зло – теряют свою специфику и свободно меняются местами ради достижения необходимого, оправдывающего Раскольникова результата.

 Для иллюстрации процесса усыпления нечистой совести самообманом Достоевский использует легенду о так называемых *трихинах* – микроскопических существах, одаренных умом и волей и которые вселялись в тела людей, вызывая невиданную доселе моровую язву, прошествовавшую из глубины Азии до Европы.

«Трихины» лишили людей разума, способности к целесообразной деятельности, разрушили навыки общения, правовые и нравственные нормы. В результате, те приняв трихины в себя, «становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Все были в тревоге, не понимали друг друга, не знали кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром... Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. В городах целый день били в набат, созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того, и все были в тревоге... Кое-где люди сбегались в кучи, соглашались на что-нибудь, клялись не расставаться, – но тотчас же начинали что-нибудь совершенно другое, чем сейчас же сами предполагали, начинали обвинять друг друга, дрались и резались... Начались пожары, начался голод. Все и вся погибало. Язва росла и продвигалась дальше» [237].

Далее Ф. Достоевский описывает содержание последних снов Раскольникова, в которых «мир погибает при убежденности всех и каждого в своей правоте» и во имя этой правоты: «никто не осознает себя преступником. Каждый – борец за правду и страдалец за нее. Каждый готов, подобно Раскольникову, поклясться, что начнись все сначала, его истина – единственно правильная. Пусть погибает мир, но восторжествует истина... Все были в тревоге и не понимали друг друга... Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали неколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований» [238].

В результате перед каждым «зараженным» (и не только перед ним) открывалась возможность переименовать преступное деяние в более респектабельное. «...Непереименованное преступление – непереносимо, переименованное – даже вдохновляет» [239]. Переименование же связано с самозванством, а оно есть цель переименования, цель самообмана» [240]. В свою очередь самообман – защитный механизм против правды, против точного самосознания. «Самообман – как успокоительная, даже усладительная, даже взбадривающая болезнь, отвлекающая от болезни главной, признать, лечить и вылечить которую – нет сил, еще нет или уже нет». Самообман – беспрерывное, безысходное бегство от самого себя, от своей совести, бегство по замкнутому кругу» [241]. Самообман – средство самозванства, которое есть «самоосуществленый самообман, воплощенное переименование самого себя» [242].

Таким образом, став привычкой, самообман порождает ложное создание. Ю. Карякин так описывает этот феномен: «Всеобщность самообмана и придает ему видимость всеобщей правды. Ненормальность кажется нормальной, болезнь – здоровьем, и наоборот. Реальность замещается фантомами, а фантомы действуют как реальности. Все отчуждается. Все переворачивается. Все переименовывается, лишь бы не быть узнанным. Все – в масках, и маски эти уже приросли к лицам, и нельзя их уже просто снять, не сдирая вместе с кожей. Идет жуткий маскарад, принимаемый его участниками за доподлинную действительность. Все лучшее в человеке превращается в худшее. Все худшее выдается за лучшее. Бессовестность почитается «умом», совесть глупостью.

Самоутверждение приводит к убийству. Самосохранение достигается такой ценой, что грозит сделаться самоубийственным. Человеколюбец становится человеко ненавистником. Все нравственные ориентиры – сбиты, «компасы» – подделаны [243].

В этом же ряду и переименование преступлений в благие, освященные традицией, моралью, теоретически обоснованные дела. Ю. Карякин пишет: Не переименованное преступление страшит, переименованное – рождает мужество [244]. Перед не переименованным преступлением человек колеблется, он – трус, перед переименованным – решителен и смел (до поры до времени). Переименование угоняет страх (то есть, в сущности, остатки совести) глубоко внутрь души, а этот страх убивает его невоскресимо, перед нами – нелюдь [245].

 Самообман – это то же, что и обман. Но самообман не осознается как таковой. Человек видит вещи (и себя) так, как ему хочется видеть. Есть разные виды самообмана. Так, самообман, догадавшийся, что он есть на самом деле и надеющийся потом от него избавиться – это одно. Самообман, ищущий компромиссов – другое. И самообман, закрывающий глаза на собственные и чужие преступления по разным мотивам – это преступление, чреватое взрывами. Но, вместе с тем, самоосознание самообмана в контексте морально-нравственных и правовых императивов – это уже начало конца самообмана [246].

Таким образом, трудно переоценить важность исследования самообмана как элемента самосознания. Во-первых, эти явления неразделимы: «Самосознание наше сплошь и рядом так или иначе самообманно». И в то же время «самосознание есть процесс преодоления или укрепления самообмана» [247].

Сегодня становится очевидным, что человечество, как и отдельный индивид, смертны. А «самообманное самосознание и состоит... в стремлении избежать (даже мысленно) встреч с этими двумя смертями (своей и рода). «Лишь учет этих моментов, – заключает Ю. Карякин, – и делает духовно-нравственные ценности реальными, действенными..., буквально спасительными ценностями» [248].

«Самообман должен быть преодолен самосознанием, если оно претендует на то, чтобы быть точным, адекватным. «Неадекватное самосознание безнравственно. Самообман и есть выражение, проявление этой безнравственности, которая, в свою очередь, требует принесения в жертву себе – одному индивиду или группе индивидов – интересов и судеб всего человеческого рода, в конце-концов требует, но не хочет, боится признать, чего оно требует, а потому и переименовывается» [249].

– Чего лишаем мы себя со своими ложным знанием, со всей своей премудростью, заставляющей относится даже к великим людям как к поставщикам умных цитат для удовлетворения нашей тщеславности и часто бездельнической эрудиции?! – восклицает Ю. Карякин [250].

В результате в процесс разрушения всего доброго в человеке и замены его злым втягивается вся личность. «Бессилие любви... оборачивается силой ненависти, невозможность (и неумение) отдать всего себя людям – жаждой взять у них все, цели правые замещаются неправыми, неприятие мира подменяется примирением с ним, и самообман оказывается формой существования, формой выживания в извращенном мире, формой, восполняющей отсутствие условий, достойных человека» [251].

Самообман имеет свою силу и инерцию действия. «До тех пор, пока человек не остановится, не увидит себя таким, каков он есть на самом деле, пока не ужаснется себе, до тех пор задача избавления от самообмана будет неразрешима по своей природе». Более того «наступает момент, когда отказ от самообмана становится спасением мира от самоубийства» [252].

Но самообман, осознав себя, имеет два выхода:

1. открывается возможность преодолеть себя (и тем самым возвратиться не только к истинному незамутненному сознанию, но также осознать, что истина должна соотноситься с нравственной нормой);
2. сделать дальнейшие шаги «на пути к цинизму, духовному оголению» [253].

А это есть не что иное, как разрушение человеческого в человеке, как превращение человека в «нелюдя, зверя» [254]. В результате в нем неправота целей превратится в животный страх, изложенная «казуистика» – в животную хитрость, а от величия и гордыни останется лишь животная радость [255].

И здесь Достоевский не согласен со знаменитым пушкинским «гений и злодейство несовместимы». Наоборот, он отстаивает мысль о том, что «злодейство – то и есть гениальность, и чем больше злодейство, тем больше и гениальность и наоборот» [256]. Достоевский уверен, что даже сильный умом и нравственно развитый человек способен растерять свои позитивные качества и впасть во зло. В романе «Подросток» он пишет: «Высший и развитой человек, преследуя высшую мысль, отвлекается иногда совсем от насущного, становится смешон, капризен и холоден, даже просто скажу тебе – глуп, и не только в практической жизни, но под конец даже глуп и в своих теориях» [257].

«Болезнь» сознания не ограничивается умением заменять неправедные цели и деяния на более приемлемые и комфортные. Здесь также действуют иные духовные механизмы и способности превращать замыслы в действительность, реализовывать задуманное. Среди них выделяются вопросы о соотношении целей и средств деятельности и представления людей об идеалах и ценностях.

У многих героев Достоевского происходит разлад как раз между праведными целями и неправыми средствами их достижения, что ведет соответственно к негативному результату. И задуманное доброе дело оборачивается злом. Так, Раскольников поглощен целью достичь власти, он «хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил... вот и вся причина!»

Ходячее выражение «Цель оправдывает средства!» давно опровергнуто. Как сказал К. Маркс – «цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель» [258]. Но существует и прямо противоположная сентенция: «Благими намерениями выстлана дорога в ад» Да и российский самородок добавил свое, но об этом же: «Хотели как лучше, а получилось как всегда!»

По мнению Ю. Карякина, ...цель не оправдывает средства, а «определяет их» [259]. И далее: «Очевидная неправота средств лишь выявляет скрытую неправоту целей. Неправые средства и есть выражение неправой цели» [260].Автор приводит высказывание Н. Г. Чернышевского: «Средства должны быть такими же, как цель». Но на деле бывает и так, что имеем дело с несколькими целями – явно провозглашаемыми и скрытыми за ними: «Провозглашаемая цель на деле становится лишь средством достижения цели скрытой.., а средство оказывается самоцелью... Средство и есть цель в действии» [261]. И еще: «неправые средства деформируют, заглушают правые цели...Средство есть истинная цель в действии» [262].

 Еще одним источником преобладания в человеке зла над добром с точки зрения действия его разума и реализации задуманного есть разрыв между идеалом и действительностью, когда нечто, воспринимаемое как безусловная ценность, по разным причинам не может быть воплощено в реальном поведении. «У человечества, – пишет Ю. Карякин, не так уж и много истин, но добываются они каждый раз заново и невероятно дорогой ценой, зато необходимы и спасительны; как хлеб, как вода, как воздух. Однако главные – то истины слишком часто воспринимаются поначалу как банальности, как «общие места», их простота кажется примитивностью, первоосновность – элементарностью, а их спасительный смысл постигается слишком поздно, после всевозможных искушений, наваждений, после потерь безвозвратных. Но тогда, в этот час отрезвления, давным давно известное становится наконец понятным, пережитым, выстраданным, а «общие места» оказываются вдруг обжигающим откровением» [263].

А иногда жить по идеалу просто невозможно – по природному ли эгоизму человека или из чувства самосохранения. Известна дневниковая запись Ф. Достоевского в дни, когда умерла его первая жена: «Возлюбить человека как самого себя, по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. «Я» препятствует... Между тем, после явления Христа как идеала человека во плоти, стало ясно как день, что... высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего «Я» – это как бы уничтожить это «Я», отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастье. Таким образом, закон «Я» сливается с законом гуманизма...» [264].

Далее Достоевский пишет: «Итак, человек стремится на земле к идеалу, – *противоположному* его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, т. е. не приносил *любовь* в жертву своего «*Я»* людям или другому существу (Я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом. Итак, человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения закона, т. е. жертвой. тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна» [265].

Особенно неприемлемо насильственное навязывание идеала извне, стремление осчастливить всех бедных и страждущих. А ведь человек любит счастье и благо, но и страдание. Он – существо не только разумное, но и страдающее.

«Может человек любит не только благоденствие, но и страдание? И страдание может ему быть выгодно? А человек часто ужасно любит страдание» [266].

Социалисты и прочие ревнители справедливости и счастья на земле обещают соорудить хрустальный дворец, в котором всем будет хорошо. «Вы верите в хрустальное здание, – пишет Достоевский,– навеки нерушимое, то есть в такое, которому нельзя будет ни языка украдкой выставить, ни кукиш в кармане показать. А я боюсь этого здания, что оно хрустальное и навеки нерушимое... Если вместо дворца будет курятник, и пойдет дождь, Я, может быть, и влезу в курятник, чтобы не замочиться, но все-таки курятника не приму за дворец из благодарности, что он меня от дождя сохранил» [267]. И далее: «Но живут и не для одного, чтобы прятаться от дождя в курятнике. И что если жить только для этого, так лучше жить в хоромах. Это мое хотение. Если вы дадите иные идеалы и я сменю мнение. А покамест я уж не приму курятник за дворец. И что хрустальный дворец я выдумал. Не все ли равно, если он присутствует в моих желаниях...

...Уничтожьте мои желания, сотрите мои идеалы, покажите мне что-нибудь лучше, и я за вами пойду.

А пока я живу, я желаю – да отсохни у меня рука, коль я хоть один кирпичик на такой капитальный дом принесу» [268].

Я всегда спрячусь в подполье. Лучше ничего не делать! Итак, да здравствует подполье! [269].

Герой «Записок из подполья» постоянно повторяет; что многие подлости он совершает из-за большого ума. «Очень плохо – иметь развитый разум, – замечает он – Большой разум –болезнь... Не только очень много сознания, но даже и всякое сознание – болезнь» [270]. Именно потому, что он ощущает себя «умнее всех», но не находит применения своим умственным способностям, этот рефлексирующий подонок, когда и наиболее осознавал «высокое и прекрасное», но делал «как раз низкое и подлое» [271].

Как он ни боролся с этой злой своей природой, но прекратил сопротивление, осознав, что это и есть его «самое нормальное состояние, а не порок». Вначале было стыдно, а потом он «начал ощущать тайное, ненормальное, подленькое наслаждение», когда делал очередную подлость. «Я,– отмечает герой «Записок»,– внутренне, тайно грыз, грыз себя за это зубами, пилил и сосал себя до того, что горечь обращалась наконец в какую-то позорную, проклятую слабость и наконец – в решительное, серьезное наслаждение... Наслаждение тут было именно от слишком яркого сознания своего унижения, оттого, что уж сам чувствуешь, что до последней стены дошел; что скверно это, но что и нельзя иначе быть; что уж нет тебе выхода, что уж никогда, не сделаешься другим человеком, что уж не переделаешься» [272]. Задолго до абсурдного превращения в насекомое героя одноименной новеллы Ф. Кафки (по некоторым данным навеянного Достоевским), «подпольный» человек, вследствие противоречивости своей натуры, обращается к образу насекомого: «... Я даже насекомым не смог сделаться. Я много раз хотел, но не смог насекомым сделаться...» В другом месте он сам себя считает за мышь, а не за человека [273].

Свое состояние человек из подполья объясняет тем, что все события происходят по законам усиленного сознания и по инерции...» Выходит, вследствие усиленного сознания: прав, что подлец» [274]. Сидя в своем углу, он находит самооправдание: «умный человек и не может серьезно чем-нибудь сделаться, а делается чем-нибудь только дурак» [275].

... Умный человек ХIХ века должен и нравственно обязан быть существом по преимуществу бесхарактерным. Человек же с характером, деятель – существо по преимуществу ограниченным» [276].

Ф. М. Достоевский в этой связи выделяет два типа людей. Это непосредственный человек дела или природный человек. Такие люди всегда могут за себя постоять («отомстить»), поскольку в их случае нанесения обиды «целиком охватывает чувство мести». Но они, увы, глупы.

 Антитеза такого, «нормального» человека – человек «усиленного сознания» вышедший не из природы, а из «реторты», который усиленно пасует перед противником [277].

Почему же эта «мышь» не в состоянии постоять за себя?

– Злости в ней может быть и много, – пишет Достоевский,– но когда до дела доходит, она столько вокруг нагородит, набирается какая-то роковая бурда, какая-то вонючая грязь, состоящая из ее сомнений, волнений, и, наконец, из плевков, сыплющихся на нее от непосредственных деятелей, состоящих вокруг и как диктаторы и судьи, судящих ее, смеющихся над нею [278].

Этот-то умствующий интеллигент «сам себя считает за мышь, а не за человека» [279].

Ей остается махнуть на все рукой и с улыбкой напускного презрения, которому и сама она не верит, постыдно проскользнуть в свою норку. Там, в своем мерзком, вонючем подолье наша обиженная прибитая и осмеянная «мышь» немедленно погружается в холодную, ядовитую и, главное, в вековечную злость». Сорок лет кряду будет припоминать до последних, самых постыдных подробностей свою обиду и при этом каждый раз прибавлять от себя подробности еще постыднейшие, злобно поддразнивая и раздражая себя собственной фантазией. Но все-таки все припомнит, все переберет, навыдумывает на себя небывальщины, под предлогом, что она тоже могла случиться, и ничего не простит. Пожалуй, и мстить начнет, но как-нибудь урывками, мелочами, инкогнито [280].

Тут-то и кроются истоки болезненного наслаждения такой тонкой натуры. А люди с крепкими нервами зря не страдают и не сомневаются [281]. «Все непосредственные люди и деятели потому и деятели, что они тупы и ограничены, ближайшие и второстепенные причины за первоначальные принимают, таким образом скорее и легче других убеждаются, что неприлежное основание своему делу нашли, ну и успокаиваются...» [282]. А наш герой сетует, потому что не может остановиться на первоначальной причине «из-за мышления. Отсюда – сомнения, колебания... Он признается, что сам он «только и считает себя за умного человека, что всю жизнь ничего не мог ни начать, ни окончить». И сам же себя относит к типу людей – болтунов, безвредных болтунов...» [283]. И тут же находит себе оправдание: «Но что же сделать, если прямое и единственное назначение всякого умного человека есть болтовня, то есть умышленное пересыпание из пустого в порожнее» [284]. В результате у героя даже «сердце как-то чадило» и законы природы «постоянно и более всего всю жизнь меня обижали». И все у нашего героя «не настоящее, нарочитое, наносное». Он «не умеет ни страдать, не влюбляться по настоящему» [285].

Человек тотально противоречив. Даже в таком качестве, как способность к творчеству. С одной стороны, «человек есть животное, по преимуществу созидающее, присужденное стремиться к цели сознательно и занимается инженерным искусством, то есть вечно и беспрерывно дорогу себе прокладывать хотя бы куда бы то ни было» [286]. С другой – «человек – творец, но он же любит и разрушение, хаос. Может, человек боится достигнутой цели и довершить созидаемое здание. Он, может, любит созидать, а не жить в нем. Может, он и здание любит только издали?» [287].

Муравьи – другое дело. У них есть удивительное здание... навеки нерушимое – муравейник [288]. И снова: «Человек достижение любит, а достигнутое уже не совсем» [289].

Как известно, вопрос о соотношении знания и нравственности человека издавна интересовал философию. И так же живуча иллюзия, берущая начало с Сократа о том, что знание гарантирует победу в человеке добра над злом, выступает критерием моральности его поведения. Ю. Карякин пишет по этому поводу: «Истина никогда не даруется, а тем более – в чистом, готовом, окончательном виде. Познание почти всегда сопровождается нарушением перспективы общей картины, сдвигом пропорций в познаваемом предмете, абсолютизацией частного, когда одна сторона принимается за целое, когда общее открывается лишь в проходящей форме, а форма эта кажется единственно возможной и лишь позже обнаруживается, что какой-либо «генеральный закон» и есть именно частный случай закона более общего и т.д. Здесь без лазерной сосредоточенности, без одержимости ничего нельзя открыть, но само открытие может осилить (иногда надолго) самого хладнокровного исследователя самого «холодного» предмета. В этом – вся история познания (в том числе и научного), история, преисполненная своего драматизма и своей трагедии, и своего комизма» [290].

И далее: «За познание часто приходится платить дань, и порой немалую, порой чрезмерную – дань деформации целого. И вообще-то познание, открытие далеко не всегда наслаждение, счастье и свет. Нередко оно оказывается (даже результат его) мукой, болью, ужасом... Ослепление вследствие прозрения может быть результатом познания истины» [291].

Тем более это справедливо по отношению к познанию человека, его природы и многочисленных проявлений – биологических, психологических, интеллектуальных, духовных, которые далеко не всегда соответствуют друг другу, тем более господствующим нормам и ценностям.

В не столь давние времена была популярной песня со словами «Собака бывает кусачей только от жизни собачей». Конечно, человек – не животное, он носит в себе качества, которые принято называть духовными, внутренними и т.п., которые определяют отношение человека к самому себе, к другим людям, к миру в целом. И соответственно жизнь его даже вопреки неблагоприятным внешним обстоятельствам, ударам судьбы может нести в себе высокие духовные порывы. А бывает и наоборот, когда человек при кажущемся внешнем благополучии, вдруг «закусывает удила», «откалывает коленца». Очевидно, что человек неспособен одними лишь интеллектуальными усилиями осуществить выбор между добром и злом в пользу первого. Для достижения желаемого результата необходима помощь психологических и нравственных механизмов, способствующих этому. Одним из наиболее действенных средств здесь, по мысли Достоевского, является *совесть*. В многочисленных определениях совести фиксируется ее проявления, связанные с рациональным и чувственным постижением моральных норм и со степенью следования им в поведении. Совесть рассматривается как проявление «внутреннего морального цензора» поведения человека [292].

У Достоевского совесть рассматривается как осознание себя в неразрывной связи со всем единым родом человеческим, а беспощадность совести – единственно спасительная вещь на свете» [293]. Ю. Карякин в этой связи обращает внимание на то, что основные нравственные постулаты и духовные заповеди на три четверти, если не на девять десятых, одинаковы для всех мировых религий. Секрет только в том, как они претворяются в жизнь» [294]. Поэтому преступления «по совести» и невозможны. Они происходят «вопреки совести, без совести». Для Достоевского совесть – единственный критерий и судья нравственности. Но она, в свою очередь, имеет источником Бога. «Утрата реального родового единства человечества, утрата человека возмещается понятием Бог» [295].

Писатель не признает существования совести вне религии. Ибо «всякая нравственность выходит из «религии», а религия есть не только форма нравственности, «она – все» [296]. И «совесть без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного» [297]. По Достоевскому жизнь в обществе приводит к тому, что «из человека цельного, непосредственного, т.е. общинного, родового, человек становится разорванным и частичным. И это есть социальная болезнь человека. Совесть и есть, «сейчашная, земная реализация.. Убить совесть и значит убить идеал и наоборот» [298]. Поэтому-то, заключает Ю. Карякин, – не может быть преступления «по совести», преступности «во время идеала», а есть преступление только против совести, против идеала [299]. И далее: «Совесть – суд человеческого рода над человеком, суд, происходящий внутри самого человека» [300].

Попытки совершить преступление «по совести» присущи не только Раскольникову, но и «идейному убийце» Ивану Карамазову, и героям «Бесов». И все они обречены на нравственный крах.

Большое значение в качестве проявлений и регуляторов морального поведения имеют также человеческие чувства и эмоции, которые обыкновенно недооценивают при исследовании механизмов нравственности. «Но, отмечает Ю. Карякин, без эмоций нельзя, если ты – нормальный человек. Чувства – первоэлемент, ядро самостоянья человека. Поэтому боязнь есть не что иное, как боязнь самого себя». Особенно они важны для отделения (определения) добра от зла: «В определении самых главных жизненных ориентиров, координат – зла и добра – наши эмоции (если они не задавлены, не извращены, не обесчеловечены) куда умнее, проницательнее, чем самый «чистый» разум».

Кто не хочет быть талантливым – талантливым в своей профессии, В жизни, в любви, во всем? Но что такое талант? – спрашивает автор. – Помимо всего прочего, это просто ненависть к собственной бездарности. И потребность, воля, умение вытравлять ее, эту свою бездарность, вытравлять беспощадно, бескомпромиссно и весело (потому что она – смешна и больше боится смеха над собой).

А что такое бездарность? Это просто трусость перед своим талантом (когда он есть), трусость его искать (когда его еще не знаешь). Бездарность большей частью – сознательное духовное самоубийство. Воинствующая бездарность – это всегда самозванство, завистливое, трусливое и мстительное (месть другим за собственную бездарность). И убийство как злодеяние – не что иное, как высшая степень бездарности, причем, убийца такой – это вначале духовный самоубийца. А еще талант – это веселость, бездарность же – скучна, как смерть (она и несет смерть). Выходит, талант и бездарность – это категории меньше всего «натуральные». Нет, это вещи духовно-нравственные, то-есть – самостановящиеся, самостроящиеся. Человек сам себя взращивает – свой талант или свою бездарность» [301].

Далее Юрий Карякин приводит такой пример: Эварий Галуа перед казнью решил несколько математических задач, одолевая смерть (А. Ч. творчеством). «Это и есть творчество как одоление смерти, одоление времени» [302].

В героях Достоевского «встреча со смертью и есть именно способ познания, не заменимый ничем, а познание такое и есть именно способ сопротивления смерти, способ одоления ее – культура» [303].

И противоположный пример: двоюродный брат писателя Глеба Успенского Н. В. Успенский написал ядовитую рецензию на «Сон смешного человека» Достоевского. Ю. Карякин отмечает, что в этом он проявил неизлечимую болезнь – «славоблудия» [304].

И продолжает: «Заведется у человека талант, откроют его люди, восхитятся, а кто-то еще неосторожно, по глупости назовет его гением, и вот уже сошел человек с рельсов, полетел, меньше, чем на гения он и не согласен, и мучается, обижается, если не величают его гением на каждом шагу, а если вдруг сказать ему: талант – да, но гений – помилуй! опомнись! – так и оскорбляется на всю жизнь, затаит обиду, взлелеет месть да и отомстит при случае. А итог этой болезни, как правило: весь талант первоначальный – по ветру. Но талант (тем более – гений) не есть чин или звание, это именно дар, т.е. дан человеку даром, подарен, это – счастье, еще не заслуженное, его оплачивать, взращивать предстоит, не то даром и пропадет» [305].

«Принято восхищаться, гордится тем, сколь много талантов рождает наша земля, но сколько – растрачивают, сколько талантов сами растрачивают себя в удовлетворении своего славоблудия, которое страшнее самого сильного наркотика» [306].

Ф. М. Достоевский писал, что в его сознании никак не вмещается то обстоятельство, что лишь одна десятая часть людей может получать высшее развитие, и девять десятых служат для них лишь материалом и средством [307].

Вместе с тем, история, как таковая, и история нравственных отношений, а за ними и моральных концепций неумолимо свидетельствуют о постоянном снижении планки требований к личности.

Известно, что наряду с религией и искусством, мораль как совокупность неписанных правил поведения, запретов, заповедей, представляла собой неотъемлемую составляющую синкретической духовности, регулирующей жизнь людей уже в древние времена. Теоретическим отражением морали была этика, получившая оформление в античной философии на Западе, а на Востоке в религиозно-философских учениях Будды, Конфуция, Лао-дзы. Сократ, Платон, Аристотель развивали этические идеи, но первая развернутая систематическая работа по этике – «Никомахова этика», сохранившая свое значение до наших дней – принадлежит Аристотелю. Такая устойчивость содержания свойственна, скорее, догматическим, чем теоретико-философским текстам. Действительно, этика относится к числу *нормативных* дисциплин, она также ориентирована на практику человеческого общения, т.е., ее основной задачей является не столько стремление передать обучаемому некий свод знаний, представлений о том, что есть добро, зло, справедливость, ответственность (хотя и это тоже), сколько научить поступать в соответствии с нормами блага, добродетели, добра. В. Соловьев в предисловии к работе «Оправдание добра» сравнил моральную философию с путеводителем, который описывает примечательные места, но не указывает, куда ехать, «никакое изложение нравственных норм, т.е., условий достижения истинной жизненной цели, не может иметь смысла для человека, сознательно поставившего себе не эту, а совсем другую цель» [308].

В силу указанных выше причин мораль и этика всегда нуждались в дополнительном обосновании собственного существования в неизменном виде в изменяющихся исторических условиях. Это достигалось разными путями. В частности, моральные требования обычно формулировались настолько общо и широко, что всегда нуждались в дополнительной интерпретации, пояснении, приспособлении к обстоятельствам. При этом складывалось определенное разделение функций – в теории долгое время этика опиралась на доводы разума, на практике мораль нашла покровителя в лице религии. Сократ прямо увязывал добродетельное поведение с разумом, знаниями. Платон призывал познать идею блага, прежде чем действовать. Аристотель, казалось бы вопреки предшественникам, утверждал, что нельзя отождествлять добродетель со знанием о ней, а целью этики являются поступки по осуществлению блага. В соответствии с этим предмет этики, по Аристотелю, заключается в изучении добродетельности как качественной характеристики души человека в его деятельном отношении к другим людям. Но и Аристотель стремился создать этику как *науку* о добродетелях, то-есть, придать ей рационализированную форму.

Эпоху средневековья часто характеризуют как «встречу» Афин и Иерусалима. Применительно к этике это проявляется в поддержании интеллектуальной традиции в объяснении корней морали и в сохранении аристотелевского подхода к изучению основ этики в монастырских школах и университетах. Вместе с тем, этика оказывается легетимизированной в той мере, в какой опирается на иудео-христианское Священное писание и находит поддержку в богословии. Согласно Фоме Аквинскому, задача философской этики – рассмотрение высшего блага и путей его достижения, освещение божественных заповедей светом разума, а этика достигает совершенства только в подчиненности теологии.

Для эпох Возрождения и Нового времени характерен отказ от обоснования морали исключительно опираясь на трансцедентную сущность (Бога), и был осуществлен поворот к апеллированию к эмпирическому опыту и науке. Более того, распространяется тенденция построить систему этических норм в качестве строгой, математически обоснованной науки (вспомним «Этику» Спинозы).

Во всяком случае, в указанные эпохи редко возникают сомнения в необходимости морали и этики, как и ее тесной связи с наукой, с одной стороны, и с религией,– с другой. Этот период принято условно называть эпохой *морализма.*

В указанный контекст вписывается фигура и творчество выдающегося украинского философа Г. С. Сковороды. Используя символику, ставшую популярной в годы «перестройки», скажем, что мыслителя в его этическом учении прежде всего интересует храм и путь к нему, а человек – поскольку он способен осмыслить и прочувствовать указанную сверхзадачу и двигаться по намеченному пути к обозначенному идеалу. Механизм этого самоосуществления Г. Сковорода видел в моральном самосовершенствовании, в онтологическом процессе приближения человека к Богу, в постижении Его на пути духовного самоуглубления в свой собственный внутренний мир. Это тот путь, по которому шел и к которому призывал один из столпов христианства Аврелий Августин [309].

Как представляется, все иные размышления г. Сковороды о человеке, его природе, счастье, самопознании и саморазвитии, моральности, «сродности» подчинены указанной сверхзадаче.

В данном случае субъективное морализаторство противостоит объективистскому подходу, абсолютизирующему внешние по отношению к человеку факторы и условия воздействия на его внутренний мир. В принципе указанные типы акцентуации должны дополнять друг друга. Но это в идеале, в действительности же они часто друг другу противостоят.

Современный немецкий философ Петер Глоу так характеризует позиции философов-моралистов: «Это те, кто не задумывается над определенными структурами, например, над экономическими, вместо этого стремятся погрузиться в моральную проблематику и в итоге апеллируют лишь к хорошим людям, хорошему характеру. Но этого абсолютно недостаточно для нашего сложного мира. В данном случае мы имеем дело с перекручиванием или инструментализацией философии» [310].

Писатель или философ-моралист рискует выглядеть карикатурой на самого себя в случае, если он берет на себя роль учителя жизни. И наоборот, морализаторство вполне органично для священнослужителя, отшельника-монаха, толкователя пророческих текстов. В творчестве Г. Сковороды довольно часто философ уступает место религиозному морализатору. В то же время следует признать, что Г. Сковорода остается последовательным в отстаивании человеческого достоинства, в стремлении наставить каждого на путь самосовершенствования, осуществляемого через самопознание и поиск «сродности».

Г. Сковорода был современником И. Канта, который дал рациональное обоснование морали. Однако вскоре в европейской культуре активизируется процесс размывания традиционных устоев морали и нравственности.

Соответственно, в этике наблюдается отказ от рациональной трактовки моральных норм и принципов, распространение получает критика традиционной морали и стремление заменить ее чем-то другим, что более бы соответствовало духу времени. Ярким примером здесь является учение Ницше. Автор исходил из того, что исторические формы морали становятся в современных условиях главным препятствием на пути совершенствования человека и установления между людьми искренних, действительно гуманных отношений. Как уже отмечалось, в прошлом мораль и этика были сакрализованы путем апелляции либо к религии, либо к разуму. В результате такой науке морали недоставало «подозрения, что здесь есть что-то проблематичное» [311]. Настоящая задача науки этики состоит в критике существующей (исторической) морали. Если Кант предпринял попытку оправдания морали путем обращения к теоретическому и практическому разуму, то Ницше осуществил ее тотальную критику, вплоть до отрицания ценностного содержания существующих моральных норм. За основу этой критики Ницше берет незавершенность дифференциации морали: она разделяется на мораль рабов и господ. Первую из них Ницше решительно не приемлет под тем предлогом, что она сформировалась под влиянием античной философии и христианства в виде многочисленных гуманистических опытов (от христианских аскетических до социалистических) солидарности людей. Этот вариант прижился в Европе, одев на себя маску «общечеловеческой», «морали вообще». Однако в действительности это – мораль стада, претендующая на абсолютность и безусловность. Она бессильная, отчужденная, потому ограничивается намерениями, а не действиями. Отсюда ее лицемерие. Концентрированно все это проявляется в так называемом ressentemento, т. е. во вторичном переживании, не переходящем в поступок, не разряжающемся в нем, а направленном вовнутрь и превращаемом в форму самоотравления. Ressentemento как раз и существует в форме стадной морали и аскетического идеала.

Вопреки распространенному мнению, Ницше отвергает не мораль, как таковую, а определенный ее тип – «рабскую мораль», претендующую на общечеловеческую значимость. Но при этом философ провозглашает необходимость утверждения новой, индивидуалистической морали «сверхчеловека». Мораль угнетенных и страждущих отрицать способны цельные и властные натуры, которые должны выработать собственные принципы поведения. Тем самым может быть осуществлен поворот к аристократической традиции, подавленной в «слабые времена» после эпохи Ренессанса мещанской моралью. Но это будет мораль «вне морали», «над моралью», она должна отрицать главную особенность морали – направленность на согласование интересов отдельных индивидов и групп. У Ницше вопрос о том, каким образом могут быть согласованы интересы и поступки независимых и свободных субъектов морали, остается открытым. В результате тот, кто находится по ту сторону добра и зла, кто есть «мост», а не «цель», не только вынужден, но и обязан навязывать свою волю другим.

Таким образом, подобного рода новая мораль превращается в свою противоположность, в крайнем случае способствует распространению морального релятивизма. Мораль отдельных сильных индивидов, по меньшей мере, выступает как равнозначная друг другу. Тем самым этические взгляды Ф. Ницше способствовали распространению *аморализма* в отношении коллективной и общечеловеческой морали за счет отказа в праве на существование определенных типов морали (рабской, христианской, мещанской) и утверждение морали индивидуалистической, в которой своеобразно отображались бы черты аристократической или барской морали.

В XIX в. осуществляется еще одна массированная атака на традиционные моральные устои, на сей раз со стороны разного рода коммунитаристских учений (коммунизм, социализм). Здесь исключительное значение приобретает так называемая классовая мораль пролетариата, и все, что осуществляется в интересах этого класса, автоматически приобретает статус морально одобряемого. На этом же основании отрицается и общечеловеческая значимость морали. В противоположность Ницше в марксизме абсолютизируется как раз оспариваемая им «мораль рабов».

Но результат один – в том и другом случаях осуществляется разрушение морали, распространение получает нигилистическое отношение к нормам, принципам, запретам, выработанным человечеством на протяжении своего исторического развития. При этом одним нормам приписывается относительный, условный, изменчивый характер, другие абсолютизируются. В теории аморализм подменяет моральные критерии любыми другими – политическими, расовыми, национальными, прагматическими, классовыми, а также соображениями индивидуальной свободы, самоутверждения и самореализации, личной выгоды, наслаждения и т. п.

В XXI веке постмодернизм доводит процесс «развенчания» морали до крайней точки, ибо, по словам Д. Белла, «центральным постулатом постмодернизма является тезис об отсутствии не только вечных нравственных истин, но и самой истины как таковой... Постмодернизм отвергает идеи эпохи Просвещения в их кантовской интерпретации, делавшей акцент на разумности, рациональности, прогрессе и универсальных человеческих качествах. Фуко провозглашал «смерть человека», так же, как до него Ницше заявлял о «смерти Бога»... Строго говоря, постмодернизм оказался не чем иным, как нигилизмом, который Ницше предсказал (и формированию которого немало способствовал) несколько более ста лет тому назад» [312].

Как оказалось, к аморализму ведут любые попытки «отменить» нормы традиционной морали, объявить предрассудками понятия совести, гуманности, уважения к личности и замены их искусственными суррогатами (классовое или национальное превосходство, конфессиональное, расовое превосходство, культ вождя, верность «правильной» идеологии). Вместе с тем, такой же результат имеет провозглашение индивида, индивидуальной свободы или самосознания в качестве единого субъекта, который сам оценивает степень нравственности собственных деяний. То есть, коммунитаризм и индивидуализм в их крайних проявлениях одинаково ведут к аморализму.

Более того, как раз в XXI веке получил распространение предельный, абсолютный *имморализм*, как «отрицание всех моральных ценностей, не обращая внимания на разницу между добром и злом [313].

Естественно, что подобные тенденции характерны и для социальной реальности, причем, трудно утверждать однозначно, что за чем следует, что есть определяющим – изменения в теории или в нравах общества. Наиболее радикальные критики противоречий цивилизации склонны считать, что разрушительные по отношению к культуре и человеческой нравственности изменения берут начало с эпохи Возрождения.

Так, в статье « Возрождение и современный мир: инфекция гордыни» А. Гончаров обвиняет именно эту эпоху в том, что было отброшено средневековое целомудрие, поднят на щит культ человеческого тела, расцвел индивидуализм, а героика христианства значительно перекрывается возрожденцами в угоду языческим представлениям. И понятия Добра и Зла смешиваются, а мерилом всего становятся персональные пристрастия» [314].

Но есть и противоположное мнение. Вернадский характеризовал эпоху средних веков как такую, где осуществлялось угнетение талантов и живой мысли. «При изучении этой эпохи мы удивляемся многочисленным следам своеобразной мысли, наблюдений, опыта, которые не нашли последователей или были извращены дальнейшими напластованиями. Человечество не имело никаких возможностей сберечь, хотя бы немного, свою мысль от исчезновения, распространить ее широко…, пережить неблагоприятное время и сберечь ее до лучших времен, вечно и постоянно все создавалось и разрушалось губительным влиянием времени. Только кое-где забытые и утратившие живое значение сохранились рукописи, находились оригинальные приборы, рецепты, наблюдения – живые свидетели… горячей индивидуальной мысли, не похожие на господствующее мировоззрение. Борьба была неравной, и всякая мысль, чужая ученым, которые имели власть и силу в своих руках, легко могла быть уничтожена и уничтожалась безжалостно» [315].

Но несомненно, что наиболее радикальные сдвиги в социуме произошли именно в ХХ веке. Так, лидеры нацистов требовали от своих подчиненных забыть о морали, когда дело касалось «недоразвитых» народов и наций, а также исконных врагов национал-социалистов – евреев и коммунистов. Социализм также демонстрировал карикатурность пропаганды коллективистской морали. Такими выглядят нормы пресловутого морального кодекса строителя коммунизма или бесконечные спекуляции на темах патриотизма, любви к Отечеству при ограничении свободы и прав человека якобы ради построения коммунизма.

Но аморализм и имморализм процветает не только на отечественной почве. Им способствуют фундаментальные цивилизационные сдвиги, происходящие в современном мире на планетарном уровне (глобализация, информационная революция, переход к постиндустриализму), а также в основных сферах жизни (урбанизация, распространение «массовой культуры», индивидуализация общественной жизни и др.) [316]. Это, в свою очередь ведет к расчленению традиционного субъекта эпохи модерна, атомизации жизни, воссозданию «массового» человека, а также к продуцированию таких суррогатных социальных типов, как «человек публичности», «человек популярности» и, в конце концов, к «смерти субъекта», человека вообще, на чем настаивает философия постмодернизма. Все это как бы легитимизирует состояние имморализма, обосновывает его и закрепляет в общественном сознании не только как реально существующий, но и как безальтернативный [317].

Проблема в общем виде заключается в том, что при условии заметного размывания духовно-нравственных основ существования человека, утончения слоя человеческого в человеке, происходит смещение к биофизиологическим проявлениям индивидуальности, к распространению современного варварства, нравственного и правового цинизма, антигуманности, культа насилия и жестокости [318].

В Украине подобные тенденции проявляются на фоне радикального пересмотра ценностей в процессе затянувшегося перехода от коммунитаризма к индивидуализму, к обществу частной собственности и личной инициативы без влияния той «этики протестантизма», которая послужила тормозом, ограничивавшим «животные» инстинкты периода первоначального накопления капитала на Западе. В тоталитарном «коммунистическом» обществе инстинктивные влечения к накоплению, соответствующие интересы и желания подавлялись. Вытесненные в подсознание, эти комплексы там закрепились, и как только сложились благоприятные условия, выплеснулись наружу. Обман, подкуп, «дерибан» общественного богатства, «отъем» собственности у более удачливого соперника стали повсеместными явлениями в жизни общества.

Е.А. Труфанова характеризует это состояние аморализма и имморализма следующим образом «… особенностью современного общества является моральный релятивизм, который приводит к обесцениванию ряда нравственных ценностей, так что индивид лишается образцов нравственного поведения, на которые он мог бы ориентироваться. Во многих современных государствах, лишенных устойчивой системы ценностей (источник которых может быть разным – государственная идеология, церковь, само общество), опирающихся на абстрактные «демократические ценности», возникает моральный вакуум и демократия превращается во вседозволенность» [319]. Эта ситуация опасна для социума и человека сама по себе, но во много крат она усугубляется в условиях войны одной части народа против другой, и неизбежного при этом разгула национализма и шовинизма, роста преступности, цинизма и имморализма.

\*\*\*

В 80-е годы прошлого столетия меня поразила корреспонденция в, пожалуй, самой либеральной тогда «Литературной газете». Для нас, неверующих и атеистов, общество кроме всех иных стратификационных разломов четко разделялось на верующих и неверующих, на светский и религиозный мир. Естественно, мы относили себя к неверующим и повторяли пропагандистские штампы атеистической пропаганды. Но где-то в подсознании доброе, безгреховное относили к миру религиозному. Мир светский представлялся аморальным, насквозь идеологизированным, где и «столпы» режима разной величины не стесняясь демонстрировали словесную эквилибристику и умение одно говорит, другое думать и совершенно иное делать. Господствовало здесь расщепленное сознание и соответствующие представления о моральном и аморальном. Масла в огонь, конечно, подливала и трескотня о классовой морали пролетариата, место которого уже прочно заняла «властвующая элита», которая и определяла, что есть моральное, а что нет. . Фальшь всего этого была видна невооруженным взглядом.

И был другой мир, нам по большей мере неведомый. Но который окружал некий таинственный флер добра и благодати, где было неуклонное следование Слову Божьему и его заповедям. Отдельные факты и слухи о «шалостях» с молодыми прихожанками местного священника, о повсеместно распространившемся мздоимстве при участии в церковных обрядах коммунистов и комсомольцев (крещение детей, венчание), о формальном отношении священнослужителей к своим обязанностям, воспринимались как досадные отклонения. А то и случался цинизм по отношению к единоверцам со стороны иерархов. Так, один из высокопоставленных представителей зарегистрированной тогда властями части баптистов в ответ на упрек, что дескать, некоторые из рядовых его подопечных ведут себя неподобающе, то ли иронизируя, то ли всерьез ответствовал: «Так что же вы от них хотите – баптисты ведь!». Уже в наше время другой блюститель порядка в рядах верующих в ответ на прямой вопрос о том, сам он верующий или нет, простодушно ответил: «Сам я неверующий, но в детстве бабушка сажала меня на Библию, и я на ней сидел». Дескать, Слово Божье непосредственно впитывал. И это прозвучало тогда на всю Украину через проводное радио…

Так вот, в той корреспонденции автор писал, что в Подмосковье случилось ЧП: выпускник элитного вуза – высшего технического университета им. Баумана (пожалуй самого престижного в Союзе технического вуза) изготовил бомбу и подложил ее на тропинке, по которой обычно ходила в церковь и обратно староста местного прихода. Цель этого теракта заключалась в том, чтобы подорвать женщину, а «освободившееся» место должна была занять возлюбленная террориста.

О террористах тогда слышали разве только из передач радио и телевидения да из газет. Они были там, на «загнивающем» Западе – в Италии, Ирландии , и числились они борцами за свободу. И всех их, без разбору, официальная пропаганда оправдывала и всем требовалась выражать сочувствие.

Факт этот поразил меня, тогда неверующего, до глубины души: значит, думалось, и в этом царстве религиозно-церковном не все благополучно с моралью, и со следованием заповедям.

И чем дальше, тем становилось все более заметным – современный человек, действительно, все дальше удаляется от традиционной морали, от универсальных ценностей.

Парадокс современности заключается в том, что видимые признаки прогресса наблюдаются в различных областях жизни, в том числе в науке, технике, технологии. Человек становится умнее, более развитым… А вот добра от этого в мире не прибавляется. Наоборот, человек и социум продуцируют все больше зла в мире, растет непримиримость, конфликтность, зло становится все более изобретательным.

\*\*\*

Одна из последних статей известного американского социального философа Даниэля Белла (1919-2011) называлась «Нравственность и злодейство. Две культурные парадигмы ХХ1 века» [320]. В ней автор анализирует наиболее резонансные события первого десятилетия нового века (вторжение США в Афганистан и Ирак, подрыв 11 сентября башен всемирного торгового центра в Нью-Йорке, атака на Пентагон в Вашингтоне, акты геноцида в Руанде, преследования мусульман-африканцев в суданской провинции Дарфур). Сюда же относится крах коммунизма как политической силы и марксизма как идеологии, скреплявших коммунистические общества, следствием чего является «ренессанс» примитивных социальных связей, основанных на расовой, религиозной, этнической, языковой, племенной или клановой общности, появление апокалипсической идеологии исламского фундаментализма, использующего терроризм в глобальных масштабах… «все эти, а также многие другие события (в их числе и продолжающаяся война в Украине – А.Ч.) вновь поднимают проблемы нравственности и злодейства, – пишет Д. Белл, – как вопросы конкретного характера (например, оправданность насилия и пыток) так и более общие дилеммы, в частности: присуще ли человеческой природе зло как некий абсолют?. Вопросы эти уходят своими корнями в глубины истории, но они никогда еще не имели такого значения для судеб мира и не ставили перед людьми вопроса «или-или», вопроса, от ответа на который зависит, будет ли когда-нибудь создано глобальное общество, базирующееся на идее прав человека» [321].

**1.3. Исповедальность как форма самотворчества человека в романе Ф. Достоевского «Подросток».**

Одним из важных направлений разработки проблемы творчества является выявление механизмов самотворчества человека. В качестве источников, дающих материал для теоретических обобщений здесь могут быть использованы не только философские или научные тексты, но и дневники, письма, мемуары, художественные произведения, а также примеры, факты из жизни творческих личностей. Особое место среди подобных материалов занимает исповедальная литература, задачей которой обычно является более или менее удачное стремление автора дать достоверную картину целенаправленного саморазвития в каком-то определенном направлении или расширения собственных творческих потенций в целом. Мы знаем об исповедях Жан-Жака Руссо, Льва Толстого... Но открывает череду подобных текстов в мировой литературе «Исповедь» видного христианского теолога IV–V вв. Аврелия Августина (Блаженного), в которой автор в форме блестяще написанной личной духовной биографии показал внутреннее развитие вплоть до утверждения собственного мировоззрения в русле христианской ортодоксии [322].

От констатации «темной» бездны души Августин приходит к выводу о необходимости следовать к божественной благодати, которая способствует выходу человека из бесплодного тождества самому себе, через религиозное «озарение», к единению с трансцендентным божественным началом.

Более полное представление о механизмах самотворчества человека мы получаем, сравнив «Исповедь» Аврелия Августина с романом Ф. М. Достоевского «Подросток», которые представляют собой образцы исповедальной литературы, написанные от первого лица. Путь, представленный в «Исповеди», имеет свои этапы, паузы, озарения, сомнения. При этом воспроизведена ритмика творчества как такового, что оказалось применимым к судьбе человека, озабоченного духовным развитием, обретением веры, стремлением к идеалу.

Роман Ф. Достоевского – также исповедь молодого человека, вступившего в жизнь, полную противоречий и опасностей. «…Вообще это поэма о том, – пишет Достоевский в черновиках к роману, – как вступил *подросток* в свет. Это история его исканий, порчи, возрождения, науки, – история самого милого, самого симпатичного существа. И жизнь сама учит, но именно его, подростка, потому что другого бы не научила» [323].

Поэтому это не только «роман-исповедь», но и «роман-надежды». Исследователь творчества Ф. Достоевского Ю. Карякин в этой связи отмечает, что это не просто роман о воспитании, ибо у всякого воспитания главная задача, цель, без которой все оно – ничто и вред – подвести его к навсегда неутолимой потребности, жажде *самовоспитания*, *самовыделки* [324].

Вместе с тем, это – «исповедь великого грешника для себя» [325]. Грешен человек и грешен, противоречив мир, в который он вступает, и с которым, часто вопреки собственным желаниям, должен общаться. Особую роль играют в судьбе подростка противоречия, разрешая которые, вынужден самоопределяться герой романа. Как отмечает Ю. Карякин, здесь рисуется судьба подростка как раз из «случайного семейства», подростка, вступающего в жизнь-«беспорядок», в жизнь-«разложение», стремящегося быть независимым и попадающего в зависимость на каждом шагу, мечтающего помочь людям, а вместо этого приносящего им (вольно или невольно) беду, мечтающего о подвиге и становящегося соучастником преступления, одержимого тоской по идеалу и падающего в грязь, переполненного предчувствиями чистой красивой любви и встречающегося с любовью безобразной, продажной» [326].

Здесь, как и у Августина, целью саморазвития выступает идеал, но не в возвышенно-религиозной форме, а в приземленном виде стремления к накоплению миллиона, что, по мысли Подростка, даст ему возможность избавиться от накучливости окружающих и уйти, отгородиться от мира. Самотворчество здесь представлено как бы статично и линейно: взят один период в жизни Подростка продолжительностью примерно в полгода, на протяжении которого разворачиваются события, связанные с попытками юноши защитить и уточнить свой идеал на фоне событий и общения с ближайшими родственниками и другими литературными героями. При этом Ф. Достоевский обозначает основные события, направления и стороны самостановления личности подростка, олицетворяемые людьми, которых он любит или ненавидит, которые играют положительную или отрицательную роль в его жизни. Движущей пружиной самотворчества у Подростка выступает любовь (к отцу, к матери, к Ахмаковой, наконец, к созданному его воображением идеалу). Движимый любовью, он ищет идеальные черты у живых людей, страдает, если придуманное им не соответствует действительности. Добро и зло, справедливость и несправедливость проходят через его сердце, он ошибается, мучается, совершает неблаговидные поступки и вместе с тем преодолевает свои слабости, исправляет ошибки и тем самым движется вперед. В столкновении с идеалом в романе представлены направления самосовершенствования личности, среди которых выделяются морально-нравственная, религиозно-духовная, социально-политическая проблематика.

Подросток интересен тем, что он – самый обыкновенный юноша низкого происхождения и стыдится этого. Он – плод нечаянной любви помещика Версилова и замужней дворовой девушки Софьи. Горечью наполнено самопредставление подростка: «Я законнорожденный, хотя я в высшей степени незаконный сын» [327]. И его фамилия Долгорукий, принадлежащая Макару Ивановичу (юридическому отцу), приносит массу неудобств и мучений, ибо она созвучна родовой княжеской фамилии. Потому-то Подросток ненавидит «всю эту мерзость», «всю свою жизнь» [328].

У Подростка не было цельности, он волновался многими и противоречивыми чувствами, преследовал многие и разные цели, блуждая в поисках идеала и жаждая утвердиться в цели. В начале романа Подросток обещает, что будет описывать свои чувства и мысли и признается, что сделать это ему будет нелегко. И дело не только в том, что мысли, умные в голове, на бумаге выглядят глупыми и нелепыми. Трудность заключается и в том, что в силу возраста герой живет больше чувствами, чем мыслями. В этом смысле он относится к тем натурам, у которых логический вывод переходит иногда в сильнейшее чувство, которое захватывает все существо и которое очень трудно изгнать или переделать. Чтобы «вылечить» такого человека, надо изменить само это чувство, что возможно не иначе, как заменив его другим, равносильным. Но при этом необходимо воздействовать на всю натуру [329].

Ценность усилий юноши заключается в том, что они дают положительный результат для отдельного, «обычного» человека. Оказывается, что результативное саморазвитие и самосовершенствование не есть удел только выдающихся личностей (каковым является, несомненно, тот же Аврелий Августин), а и обычных, «средних» людей. Более того, «чем меньше человек в начале, чем слабее он кажется, тем ценнее, спасительнее его прозрение» [330].

Исповедь Подростка – своего рода дневник, который он ведет день за днем, скрупулезно анализируя собственные поступки и действия, слова других людей, с которыми приходится сталкиваться. Высоко оценивая роль дневника в жизни человека, Ю. Карякин предполагает, что «вероятно, для личной судьбы человека такой дневник может играть роль не меньшую, чем открытие письменности для человечества, чем письменная история науки, искусства, всей культуры» [331]. Ибо тем самым автор дневника осуществляет процесс припоминания и записывания, заставляет с самых ранних лет беспрерывно возбуждать в себе вопрос: а верны ли мои убеждения. Поэтому «Подросток» – это роман об открытии дневника как орудия духовной самовыделки [332]. Обобщая, Ю. Карякин отмечает, что Ф. Достоевский не только открыл спасительную для духовности человека роль дневника, но и показал, что сам дневник может стать подвигом.

Несколько сдержаннее оценивает роль самоанализа, лежащего в основе саморазвития личности и дневника, как формы самоанализа, И. С. Кон. В своей книге «В поисках себя» автор отмечает, что самоанализ амбивалентен по своему воздействию на личность, как и личные дневники, являющиеся его проявлением. Интимный дневник – средство не столько самопознания, сколько самораскрытия и автокоммуникации. Он дает выход болезненным переживаниям, помогает разобраться в мыслях и чувствах автора, сохраняет память о прожитой жизни и вместе с тем усугубляет социальную изоляцию личности, поощряет занятия ненужным самокопанием, подменяет реальную жизнь воображаемой [333]. Автор отмечает, что дневник как форма самовыражения полезен тогда, когда он служит средством формирования, самосознания личности, саморефлексии, которые в свою очередь выступают фундаментом самовоспитания [334].

Ядром, центром, вокруг которого строится все повествование в романе Достоевского, выступает идеал, к которому стремится главный герой. Идея Подростка заключается в том, чтобы «стать Ротшильдом» через упорство на пути достижения цели и непрерывное самоограничение. Для этого он готов порвать связи с близкими, не идти в университет, не делать карьеры. «Миллион даст возможность все порвать и уйти к себе! К себе, к одному себе!», – рассуждает Подросток. Он мечтает превратиться в странное, гордое, закрытое и ко всему равнодушное существо [335].

В своем воображении герой романа рисует себя в образе романтического героя, объединяющего черты Ротшильда и Байрона. Богатство нужно ему как пьедестал демоническому величию. Подросток заявляет, что одно лишь изъятие миллионов из множества «вредных и грязных рук», сосредоточение их во владении «трезвого и твердого схимника» уже является благодеянием для человечества [336].

Достигнув вершины, будущий миллионер, может быть, даже вообще откажется от миллионов. Но путь к этому лежит через обретение свободы, которую Подросток понимает, как освобождение от людей, среды, общества. Мы видим, что в начале событий, описанных в романе, перед нами предстает униженный и оскорбленный романтик, который строит свой идеал на основе пассивного отношения к жизни, «непорушаемого извне аскетического неделания» [337]. Стремясь к идеалу, Подросток в любом факте, в любой встрече, в любом человеке ищет подтверждение или опровержение идеала. При этом каждое столкновение абстрактного, надуманного идеала с реальной действительностью, с людьми, их недостатками, пороками, зажигает в Подростке искру самотворчества. К такому же результату приводит анализ собственных ошибок и проступков. В результате постепенно меняются представления об идеале и путях его достижения. Показательно в этом смысле отношение к обучению в университете, к профессиональному совершенствованию, к которому в начале романа Подросток демонстрирует нигилистическое отношение, постепенно сменяющееся на противоположное, и в конце романа он уже подумывает о том, чтобы поступить в университет. Ю. Карякин в этой связи отмечает, что герои Достоевского «жаждут скорого подвига» иногда даже ценой собственной жизни. А надо понимать, что жертва жизнью во имя правды – самая легкая жертва. Гораздо тяжелее – пять-шесть лет пожертвовать на учебу, чтобы лучше служить той же правде – «Такая жертва сплошь да рядом для многих… почти совсем и не по силам». А без этого будут проваливаться мосты, умирать люди, не родить земля.

«Жажда скорого подвига», враждебная долгому труду подготовки, самовыделки, чревата не просто ошибками, а преступлениями, это оказывается, не просто недостаток, а порок, причем в области человеческих отношений – во много раз больше и страшнее, чем во всякой другой» [338]. В значительной мере идеал, осуществление которого искал Подросток, оказался выполнимым и способным к изменениям, особенно в путях его приближения, в силу своей непосредственности и простоты. В романе Достоевский вкладывает в уста Версилова следующую характеристику идеала: «Достигнутый идеал, живая жизнь – это должно быть нечто ужасно простое, самое обыденное и в глаза бросающееся, ежедневное и ежеминутное, и до того простое, что мы никак не можем поверить, чтоб оно было так просто, и, естественно, проходим мимо вот уже многие тысячи лет, не замечая и не узнавая». В другой раз Подросток, беседуя с сестрой Лизой, говорит: «Жизнь проста, пусть проходит, когда надо, смерть, а пока жить, жить! О несчастных …пожалеем, а жизнь все-таки благословим, так ли?». Однако при этом, простой идеал «лежит не в начале, а в конце пути», он «не дается, а завоевывается», он – «синтез» [339].

Несомненно, что наиболее важной для автора и героя романа сферой, в которой формируется личность, и где в наибольшей степени возможно корректирующее воздействие самосознания и саморефлексии, является морально-нравственная сфера. Нравственность в романе представлена разносторонне – в виде борьбы добра и зла как во внутреннем мире самого героя, так и в его взаимоотношениях с людьми, в формах недремлющей совести и бессовестности, в соответствии-несоответствии поступков представлениям о должном, об идеале.

Центральной здесь является категория совести, которая у Достоевского выступает в качестве «осознания себя в неразрывной связи со всем единым родом человеческим» [340]. И «беспощадность совести – единственно спасительная вещь на свете» [341]. Именно совесть, ее «недремлющее око» обеспечивает единство мысли и чувства, слова и дела, которые и выступают мерилом высокой нравственности. Ю. Карякин так характеризует нравственные ценности, близкие мыслителю и писателю Ф. Достоевскому и которые играют решающую роль в «самовыделывании» Подростка. Он пишет: «У человечества не так уж и много истин, но добываются они каждый раз заново и невероятно дорогой ценой, зато необходимы и спасительны, как хлеб, как вода, как воздух. Однако главные-то истины слишком часто воспринимаются поначалу как банальности, как «общие места», их простота кажется примитивностью, первоосновностью, элементарностью, а их спасительный смысл постигается слишком поздно, после всевозможных искушений, наваждений, после потерь безвозвратных. Но тогда, в этот час отрезвления, давным-давно известное становится наконец понятным, пережитым, выстраданным, а «общие места» оказываются вдруг обжигающим откровением» [342]. Автор приводит слова Достоевского о том, что «недостаточно определить нравственность верностью своим убеждениям, надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения» [343].

Процесс нравственного самоусовершенствования непрерывен, постоянен: «осмыслить и прочувствовать можно даже и верно и разом, но сделаться человеком нельзя разом, и надо выделаться в человека» [344]. Непрерывность нравственной работы только и обеспечивает возрастание доли человеческого в человеке и его постоянное самосовершенствование.

Показательно в этом отношении другое произведение Ф. Достоевского «Сон смешного человека», которое можно рассматривать как рассказ о том, каким образом совесть спасла героя, и как она может спасти мир. В финале сна герой делает первый шаг сам, перестраивает себя и тем самым начинает переделывать мир.

«Сон смешного человека» – это «художественный образ спасительного духовного подвига», «образ художника – пророка, живого воплощенного слова», «образ осуществленного призвания человека, образ искусства». «Это – живой образ идеала в безидеальном обществе, образ нравственности в обществе безнравственном, образ совести в обществе бессовестности» [345]. Ю. Карякин заключает: «там, где господствуют такие «реальные», «серьезные», «надежные», «деловые» качества, как ложь, трусость, корысть, наглость, некрасивость, злоба зависть, бессовестность, – там, правда, мужество, бескорыстие, скромность, красота, добро, доброжелательность, совесть, – все это и кажется «нереальным», «ненадежным», «неделовым», «смешным», все это проходит по чину юродивого, по чину смешного» [346].

Подросток сталкивается с такими персонажами, как Ламберт, представляющий собой тип подонка, который в жизни видит одну только плоть, его цели сводятся к удовлетворению похоти и жажде обогащения. Это – «подлец, не ведающий, что существуют высокие чувства». Ламберт «не знал ни людей, ни общества». И столкновения с Ламбертом, стремящимся обмануть, использовать Подростка для достижения своих низменных целей, постепенно формируют в последнем нравственную сопротивляемость, способность вырабатывать стойкость к низменным перипетиям, выстраивать собственную линию поведения.

Высокая оценка нравственного начала, которую Ф. Достоевский пропускает через судьбу Подростка и окружающих его людей, позволяет несколько по-новому подойти к известному изречению писателя о том, что красота спасет мир. История ХХ века показала, что красота не спасла мир, а наоборот опустилась, растворилась в реалиях «омассовевшего» и одновременно «индивидуализированного» мира. Более того, сама формула была опошлена попсовой псевдокультурой, затаскана организаторами, меценатами, участниками различных шоу, конкурсов красоты, клубных увеселений. Место красоты заняли хаос и безобразие, замаскированные претензиями на свободу самовыражения и плюрализм мнений.

Конечно, в качестве утешения можно сказать, что Достоевский имел в виду не конкретное выражение красоты, а философский, символический ее смысл, как гармонии, упорядоченности, цельности, космичности. Как известно, эту красоту сам писатель экзистенциально понял перед лицом смерти, стоя на эшафоте, и понимая под ней саму жизнь, опаленную дыханием смерти.

Подобное состояние и чувствование мы находим у А. Солженицына в его «Раковом корпусе», в ощущении ценности и красоты жизни смертельно больным героем, неожиданно для себя получившем исцеление. И тогда воплощением красоты мира для него становится припорошенные пылью первые весенние травинки и листики на деревьях, ласковые теплые лучи солнца, свежий весенний ветерок…

Но если отвлечься от экстремальных, «крайних» экзистенциально переживаемых человеком ситуаций, то красота, как гармония, присутствует в мире номинально и тем более не может в одиночку быть спасительницей бытия. Как минимум, она должна получить поддержку со стороны других нетленных ценностей, выстраданных человечеством – Веры, Любви, Добра, Правды. Об этом сам Ф. Достоевский и ведет речь в «Подростке».

Живыми носителями нравственных качеств для Подростка являются близкие ему люди, прежде всего, отец Версилов, мама, сестра, Макар Иванович.

Главной фигурой здесь выступает Версилов, о котором Подросток «решил узнать правду». Именно Версилов дал первичный толчок духовным исканиям сына. И противоречивая, мучительная и сладостная тяга к отцу снова привела нашего героя к людям. В основе романа – сюжетная линия, связанная с притяжением и отталкиванием, любовью и ненавистью к отцу.

Сам Версилов – персонаж сложный и противоречивый. Он, несомненно, умен, образован, стремится к идеалу, потому прекрасно понимает переживания и метания сына. Отец способствует тому, чтобы Подросток поклонялся своему идеалу, а не «золотому тельцу», и сам не поддается соблазну овладеть дармовым наследством, отобрав его по суду у действительных наследников.

Версилов помогает понять Подростку, как отвратительно общество сытых и самодовольных карьеристов, как несправедлив порядок в прозаическом, обыденно-обрядном, раз и навсегда заведенном образе жизни. Осуждая мир свободного предпринимательства и буржуазного накопления, Версилов обращает внимание на то, что все здесь превращается в предмет купли-продажи, и согласно буржуазному праву, сам Иисус Христос был бы осужден судом того общества, где правит «золотой телец».

Но Версилов – человек 40-х годов ХІХ века, попавший в период перемен 60х-70х годов, он – носитель сознания и духа того «классического» дворянства, которое кануло в историческую Лету. Но одновременно он восприимчив к новому, испытал на себе влияние европейской культуры, социалистических идей, атеизма и науки. Обо всем он имеет собственные суждения. Но в пору, описанную в романе, Версилов изрядно поизносился, опустился, обытовел. Отсюда – его собственные противоречивые поступки и желания, которые вынужден оценивать Подросток, и которые в нем самом порождают противоречивые чувства, оценки, выводы.

Несомненно, что Достоевский в «Подростке» в очередной раз ставит и пытается решить проблему отцов и детей, как это он делает в других своих романах: например, в «Бесах». Но в последнем произведении анархиствующая революционная молодежь приравнена к евангельским свиньям, в которых вселились бесы. Ответственность за нравственное уродство и гибель поколения возложена здесь на отцов, то есть, Достоевский осуждает здесь и отцов и детей [347]. В «Подростке» острие критики направлено против нецельности, раздвоенности отцов. Они виновны в том, что не смогли уберечь и вручить детям точного морального и социального компаса, который имелся у поколения 40-х. Но вместе с тем, отцы могут быть оправданы тем, что они завещали детям неуспокоенность, презрение к материальным благам, горение, жажду идеала [348]. Именно благоговейное отношение к идеалу стало спасением Подростка в его судорожном барахтании в болоте лжи и зла, которые несут с собой расплодившиеся в 60-е годы ламберты и стебельковы. При всем цинизме и иронии, которые сквозят в некоторых высказываниях Версилова об идеале, он уважает последний и понимает его необходимость: «…его исповедь была трогательна.., и если мелькало иногда циничное и что-то даже как будто смешное, то я, – говорит Подросток, – был слишком широк, чтобы не понять и не допустить реализма, не марая, впрочем, идеала» [349].

Говоря о характере эпохи и ее идеалов, Достоевский не мог не затронуть отношения Подростка к получившим тогда распространение социалистическим идеям, носителями которых в романе выступают члены кружка Дергачева. Причем, Достоевский как бы изменяет самому себе, изображая молодых революционеров как лучших представителей молодежи, ищущих, как жить «по закону природы и правды». Эти люди любят и человечество, и ближнего своего, они искренни, когда считают, что выгода, польза совместима с любовью к людям. Подросток и стремится, и сторонится их, опасаясь за свой идеал: «В моей идее, – рассуждает он, – были вопросы, мною не разрешенные, но я не хотел, чтобы кто-нибудь разрешал их, кроме меня». Кроме того, разум Подростка восстает против «теоретизирования». Он интуитивно чувствует, что его идеал должен идти от жизни, хотя понимает и принимает ее несовершенство. Уважительно относясь к Васину, Крафту и узнав о самоубийстве последнего, Подросток восклицает: «Великодушный человек кончает самоубийством! Крафт застрелился из-за идеи… А тут живи между ваших интриг, валандайся около вашей лжи, обманов, подкопов…». По мнению Ю. Карякина, в героях Достоевского «встреча со смертью …есть именно способ познания, не заменимый ничем, а познание такое и есть именно способ сопротивления смерти, способ одоления ее – культура» [350]. В сердце Подростка борются его изначальный пассивизм и навеянный примером молодых революционеров активизм, который все же несвойственен его натуре. Своеобразным успокоительным средством для него служат рассказы Версилова о его знакомстве с революцией в Европе и пересказ сна по картине Клода Лорена «Асиз и Галатея», где он красочно живописует золотой век «атеистического коммунизма» в духе современных антиутопий.

Но Версилов, хотя и чрезвычайно важная фигура для понимания себя Подростком, тем не менее, лишь один полюс, олицетворение дворянско-западнического мира, современной цивилизации. На другом полюсе – носители «народного духа», воплощающие не только нравственные начала, но и народную религиозность, ментальные черты русского народа, которые не в меньшей мере влияют на мировосприятие Подростка, чем рационально обоснованные поучения Версилова. Это – Макар Иванович Долгорукий, его юридическая жена «мама Софья», отчасти – сестра Лиза.

Как уже упоминалось, сила идеала Подростка – в его простоте, жизненности, а значит, – и в осуществимости. Для Достоевского носителем простой жизни является русский народ, а его воплощением в романе – Макар Иванович. Если Версилов находится «в беспорядке», то Макар Иванович – «в полном порядке».

В своем странничестве Макар Иванович достиг «благообразия» – то есть внутреннего равновесия, справедливого отношения к людям, терпимости; а именно этими чертами желал обладать Подросток. Но и Версилова он любил, воспринимал его «книжные» дворянские ценности, и хотел синтеза народного и аристократического начал в собственном мировоззрении. Подростку нравилось, что Макар Иванович смеялся и улыбался светло, искренне и беззлобно, как смеются дети! Смех Макара Ивановича для Подростка был как бы лучом из рая, он свидетельствовал «о высшем и самом счастливом развитии». «Я, – говорил Подросток, – не про умственное его развитие говорю, а про характер, про целое человека». Макар Иванович верует в Бога, отсюда – его спокойствие. Он не отрицает науку, но отводит ей вторичную роль после религии: «Тайна бытия науке не доступна, она постигается только верою». В условиях царящего всеобщего беспорядка Макар Иванович знает порядок, чувствует твердую опору под ногами. Именно благообразие Макара Ивановича притягательно для Подростка.

Достоевский, будучи глубоко верующим человеком, размышляющий о том, возможно ли нравственное поведение, не опирающееся на веру, верен художественной правде в изображении Подростка. Поколение 60-х, испытывая влияние «безбожного», «атеистического», мировоззрения, не проникается тотчас же, при встрече с такими людьми, как Макар Иванович, религиозной верой. Но благоговение перед «благообразием», которое испытывает герой романа, вселяет надежду, что в будущем, при дальнейшей выработке Подростком самого себя, этот приход к Богу состоится. Ибо разбуженная совесть рано или поздно упрется в вопросы, связанные с мыслями о связи конечного и бесконечного, жизни и смерти, о сути бытия.

Иной тип народности представлен в образе мамы Софьи, которая в молодости 18 лет представляла собой «покорную рыбу». И с Версиловым у нее романа никогда не было, а «все вышло так». По словам Подростка, мать его красавицей не была, а Версилов характеризует ее особой из *незащищенных,* которую не то что полюбить, – напротив, вовсе нет, – а как-то вдруг почему-то *пожалеешь*..,«надолго пожалеешь и привяжешься, и не отвяжешься…» [351].

У Версилова и мамы началось все прямо с *беды* «они прятались по углам, поджидали друг друга на лестницах, отскакивали как мячики, с красными лицами, если кто проходил, и «тиран-помещик» трепетал последней поломойки, несмотря на все свое крепостное право» [352]. Обычно, такие, как Версилов, бросали объект своей страсти как только достигали своей цели, а тут связь затянулась на всю жизнь [353]. Подросток не был уверен, любил ли Версилов Софью, но «таскал» ее за собой всю жизнь. У Подростка вертелся на языке вопрос к матери: почему и как она могла дойти до греха? И сам же находил ей оправдание в том, что «она не была развратна», наоборот – «чиста душой» и сделала **это**, «не помня себя» [354].

Общение с матерью во время пребывания Подростка в семье после приезда в Петербург, подтвердило его выводы. Мать его оказалась сдержанной, она не любила выпускать наружу чувства, но внутри носила любовь к жизни, радость, веселье, бесконечную доброту, терпение, самоотверженность. В Софье нет страстей, нет протеста, но в принижении сквозит органическое, «почвенническое» достоинство. «В ней царит дух патриархальной статики. Ее тихое веселье омрачалось только тревогой за других…» [355].

Подросток замечает, что для мамы все по-прежнему хорошо, если «все по-прежнему». Только бы не изменялось, только бы нового чего не произошло, хотя бы даже счастливого. Мама – последнее убежище и пристанище неугомонного скитальца Версилова, который возвращаясь к ней, тем самым признает первенство и правду «народных корней».

Но моральных проповедей Макара Ивановича и практики непротивления, демонстрируемой мамой, недостаточно для Подростка, для удовлетворения его духовных потребностей. Поэтому он мечется, в поисках более широких, общечеловеческих целей. Он задумывается о судьбе России и о будущем человечества, любит и разочаровывается в Версилове.

Общепризнано, что любовь выступает не только сгустком глубоких чувств, возникающих между людьми, но и важной творческой силой, способной благотворно влиять на становление личности [356].

Тема любви – сквозная в романах Ф. Достоевского. Более того, по мнению Н. Бердяева, все творчество писателя насыщено жгучей и страстной любовью, все происходит в атмосфере напряженной страсти. Любовь у Достоевского – это «демоническая стихия», «извержение вулкана», «огонь, переходящий в ледяной холод». Она – не знает закона и формы, двойственная и больная [357].

В «Подростке» представлены различные виды любви – родительская и сыновья, эгоистическая и самоотверженная, любовь-жалость и любовь-страсть, любовь к Богу и безбожная любовь.

Особое место в повествовании занимает любовь Подростка к отцу, которым он бредил, о встрече с которым мечтал. Но при столкновении с реальным Версиловым, его чувства раздваиваются. Подросток никак не мог понять отца, он то обвинял его в ужасных грехах и преступлениях, то возводил его на недосягаемый пьедестал. Он то любил Версилова самозабвенной любовью, то ненавидел ревнивой ненавистью, а порой любовь и ненависть сливались у него в одно «странное» чувство [358].

Подростка поглощала противоречивая, мучительная и сладостная тяга к отцу. Все это было тесно связано с идеалом, который лелеял и оберегал от чужих глаз Подросток. Осуждение отца вело к признанию ненадежности идеала. Здесь существовала еще большая опасность для становления целостности духовного мира юноши, ведь «бессилие любви оборачивается силой ненависти, невозможность (и неумение) отдать всего себя людям – жаждой взять у них все, цели правые замещаются неправильными, неприятие мира подменяется примирением с ним, и самообман оказывается формой выживания в извращенном мире, формой, восполняющей отсутствие условий достойных человека» [359]. Но, к счастью, Подросток более «возводит на пьедестал» отца, стремясь понять его и простить, оправдать. И оказывалось, что «этот пьедестал был все тем же идеалом, и вряд ли лучше, что в иной теперешней душе его нет, хоть с маленьким даже юродством да пусть он есть!».

Таким образом, любовь Подростка к отцу хотя и противоречива, хотя и находится очень близко к ненависти («от любви до ненависти один шаг»), она плодотворна, ибо ее охраняет близость к идеалу, дороже которого для Подростка нет ничего на свете.

По мере развития событий в романе постепенно изменяется отношение Подростка к женщинам вообще. В начале он выстраивает собственную теорию о женщинах, признаваясь, что в них он ничего не понимает и не знает, потому всю жизнь «будет плевать» и «дал слово». «Но я знаю, однако же, наверное, – говорит Подросток, – что иная женщина обольщает красотой своей или там чем знает, в тот же миг, другую же надо полгода разжевывать, прежде чем понять, что в ней есть; и чтобы рассмотреть такую и влюбиться, то мало смотреть и мало быть просто готовым на что угодно, и надо быть, сверх того, чем-то еще одаренным» [360]. «И если бы это было не так, то надо было бы свести всех женщин на степень простых домашних животных» [361]. В разговоре с князем Сокольским Долгорукий так характеризует женщин: «Я не люблю женщин за то, что они грубы, за то, что они неловки, за то, что не самостоятельны, и за то, что носят неприличный костюм!» [362]. Подросток признается, что в 13 лет видел женскую наготу, и с тех пор «почувствовал омерзение». На что князь резонно возражает, что, дескать, от красивой свежей женщины яблоком пахнет, какое уж тут омерзение [363].

В процессе работы над собой герой романа совершает эволюцию от неприятия женщин к готовности полюбить одну из них. Воображение рисует, какой она будет: «мне мерещилась женщина, гордое существо высшего света, с которою я встречаюсь лицом к лицу; она будет презирать меня, смеяться надо мной как над мышью, даже и не подозревая, что я властелин судьбы ее. Эта мысль пьянила меня. Да я ненавидел эту женщину, но уже любил ее, как мою жертву…» [364].

В душе Подростка тем временем разгорается любовь к Екатерине Ахмаковой, которая для него также является воплощением идеала. Поначалу эта любовь – романтическая, душа юноши пылает восторгом, его воображение рисует картины, в которых Ахмакова понимает его и отвечает на любовь. «Я вышел в каком-то восхищении, – говорит Подросток, – приехав возненавидеть, я даже почувствовал, что начинаю любить» [365]. Герой романа после встречи с ней не помнит, какая она, эта женщина, ибо при ее появлении «все у меня заволновалось» [366].

Но вместе с тем, в Подростке готова вспыхнуть любовь-страсть и принять самые яркие формы. Подросток спит и бредит этой женщиной, и во сне ему видится то, что таится в подсознании: он требует за компрометирующее женщину письмо «бесстыдный выкуп». Наяву Подросток желает жениться на объекте любви.

Подросток испытывает к Ахмаковой одновременно любопытство, очарование, досаду, и ему становится «противно» от неуправляемости своих переживаний. Ему невыносимо, что он, ищущий гармонию и благообразие, вместе с тем несет в себе «сладострастие паука» [367]. Но тем не менее, в душе у него зарождается «робкая, драматическая» любовь, базирующаяся на «душевной неудовлетворенности».

Но проходит время и Подросток имеет возможность сделать любовное признание: «Я был ваш враг, – признается он, – но нашел в вас благороднейшее существо… Я …робел при вас, а когда вы уходили, я готов был броситься и целовать то место на полу, где стояла ваша нога… В моей душе был восторг» [368].

Сложные отношения с женщинами складываются и у Версилова. Уже отмечалась странность его отношений с Софьей, матерью Подростка, которая заключается не в характере начальной связи между ними, а в дальнейших отношениях, которые проявляются то в любви-жалости, то в забвении женщины, которую Версилов любил, то в возвращении к ней, то снова в уходе. И эта связь тянется всю жизнь. Подростка это очень удивляло и озадачивало: ведь такие, как Версилов, бросали женщин как только достигали цели. «Полюбить на всю жизнь – уже слишком, – рассуждает Подросток, – не ручаюсь, что он любил ее, но таскал ее за собой всю жизнь» [369].

Версилова герой романа встретил уже постаревшим, истертым, «уже с лишком год, как он выгнан из общества» [370]. Мы можем только предполагать, что тянет Версилова к Софье. Частично это можно объяснить характером ее отношения к своему бывшему помещику. Ведь «русские женщины …умеют любить беззаветно. Русская женщина все разом отдает, коль полюбит – и мгновенье, и судьбу, и настоящее, и будущее. Экономничать не умеют, про запас не прячут, и красота их быстро уходит в того, кого любят» [371].

Но все дело в том, что любовь Версилова к Софье – лишь один вариант его отношения к женщинам. «Любовь Версилова связана с раздвоением его личности. У него …двоящаяся любовь, любовь-страсть к Екатерине Николаевне и любовь-жалость к матери Подростка» [372]. Для Подростка, который также влюбляется в Екатерину Николаевну, любовный треугольник – это источник ревности, сомнений, той же исступленности, самобичевания, возвышенной любви, что в целом является не только источником страданий, но и глубоких переживаний, углубляющих жизненный опыт.

Если рассматривать роман в целом, то в нем, как и во многих других произведениях Ф. Достоевского сквозь паутину бытописания жизни героев просматривается глубокое философское содержание. Прямо и косвенно здесь представлены тематизации, характеризующие связи человека и мира в целом, человеческий потенциал и возможности его реализации, о жизни и смерти, бессмертии, о человеческой бездарности, таланте и гениальности.

Своеобразным «героем» романа является время, которое спрессовано и счет идет не на годы, а на дни и часы. Это именно те дни и часы, в которые претерпевает коренные изменения миросозерцание Подростка. О значимости такого измерения времени для личности пишет Ю. Карякин, отмечая, что «когда считаешь, рассчитываешь жизнь годами, она почему-то кажется и дольше, и крепче, и от тебя не зависимее, как будто кто-то строит твою жизнь или она сама строится. А когда – днями, то вдруг кажется она и короче и бреннее, но – и вместительнее внутри самой себя, и вдруг острее осознаешь, что строишь сам, что каждый день твой – кирпичик, и ты сам его лепишь, сам кладешь, и ни одного уже потом не сменишь, не выкинешь. В годовом расчете больше простора для самообмана, чем в дневном» [373].

Речь здесь идет не столько о буквальном счете на дни или годы, а «об остром и постоянном внутреннем ощущении этого счета, ощущении бега дней и цены каждого дня»[[1]](#footnote-1) [374].

\*\*\*

В качестве своеобразного итога статьи обращусь к одному автобиографическому факту. В свое время была задумана так и не написанная работа «Гегель и Достоевский». Признаюсь, её главную идею понимал не до конца, вернее не понимал вовсе. Считал, что важно показать где пересекаются, совпадают подходы двух мыслителей, и видел это единение в диалектичности виденья мира, что и позволило одному выстроить эволюцию мысли, другому – показать широту и глубину человека. Теперь главное видится в другом – в противоположности мировосприятия тем и другим. Рационализм Гегеля – односторонний с его абсолютной идеей, культом логики и объективизмом исторического процесса и духовного развития человечества, не оставляющего места для отдельного, конкретного – Большого и Маленького человека. Сколь далеко такая позиция может завести, и как поистине глубок и широк человек – это показал Ф. М. Достоевский, тем самым уже в ХІХ веке раскрыв несостоятельность голого рационализма «научной» философии. Приобщая к тайнам духовного бытия человека, к постижению «глубин души человеческой», открывая «человеческое в человеке», писатель тем самым призывает к познанию самого сложного предмета, несравненно более сложного, чем всякие объективные реальности. А это и есть задача подлинной, «очеловеченной» философии. Недаром ведь такие крупные умы, как физик А. Эйнштейн, композитор и дирижер Г. Малер, физиологи В. М. Бехтерев и А. А. Ухтомский утверждали, что Достоевский дал каждому из них больше, чем самые крупные авторитеты в их собственной области творчества. В этом же мы убеждаемся, обращаясь к роману «Подросток» и ища в нем оснований для развития теорий самотворчества человека как самостоятельного субъекта своей жизни и судьбы.

**Примечания**

1.См.: http://www.studfiles.ru/previw/4466896/

2.Там же.

3.Соловьев В. С. Три речи в память о Достоевском// В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах.– Т.2.– М.: Мысль, 1990. – С.289-323.

4. Там же, С. 319-321.

5.Автор, кроме текста в Интернете ([www.psichiatry.ru/](http://www.psichiatry.ru/) stat/151), обнаружил лишь одну публикацию этой статьи на русском языке на территории бывшего СССР: Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет.– Тбилиси: Мерами, 1991.

6. Там же.

7.См.: статью о Достоевском в Украинской Википедии.

8.См.: Достоевский Ф. М. Записки из мертвого дома. Собрание сочинений в десяти томах. – Том третий.– М.: Гос. издат. художественной литературы, 1956.– с. 721.

9. Там же, С. 719.

10. Там же, С. 720.

11. См.: Литературное наследие. – Т 83.– М., 1971.– с.396.

12. Бердяев Н. Mиpocoзepцaниe Дocтoeвcкoгo. –Прага. –изд-вo YMCA-PRESS, 1923.– С. 133-137.

13. Карякин Ю. Достоевский в канун ХХІ века. – М. 1986. – с. 85.

14. Соловьев В. С. Три речи в память о Достоевском// В. С. Соловьев. Сочинения в двух томах.– Т.2.– М.: Мысль, 1990. – С.297-298.

15. Там же, С. 298

16. Там же.

17. Шкловский  В. К 150-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского// Смена.– 1971 – №21 (Электр. вариант http://royallib.com/read/shklovskiy.viktor/dostoevskiy.html/#0/)

18. Достоевский Ф. М. Записки из мертвого дома. Собрание сочинений в десяти томах. – Том третий.– М.: Гос. издат. художественной литературы, 1956.– С.395.

19. Там же.

20. Там же, С. 396

21. Там же, С. 395-396

22. Там же, С. 398

23. Там же, С. 396

24. Там же, С. 397

25. Там же, С. 398

26. Там же, С. 457

27. Там же.

28. Там же, С. 458

29. Там же.

30. Там же, С. 400

31. Там же, С. 398

32. Там же, С. 399

33. Там же, С. 398

34. Там же, С. 399

35. Там же, С. 401.

36. Там же, С. 399-400.

37. Там же, С. 473

38. Там же, С. 652

39. Там же.

40. Там же, С. 653

41. Там же.

42. Там же, С. 409

43. Там же, С. 449

44. Там же.

45. И в украинском селе в середине ХХ века жизнь в колхозе была не лучше, чем в лагере. В этой связи вспоминаются 50-60-е годы, когда колхозники были прикреплены к земле как крепостные в царской России ХIХ века. Основная масса не имела паспортов и могла уехать только по справке, которую местное начальство чаще всего не давало. Где-то до 1965 года колхозникам платили за труд очень мало, и их дети могли уехать из села преимущественно в двух случаях – будучи призванными в армию или… осужденными на какой-то срок. Тех и других по возвращении домой, мы, пацаны, слушали с замиранием сердца независимо от того, был ли этот рассказ недавнего солдата, удачно оказавшегося в столице страны и «шоферившего» у большого военного начальства, или отсидевшего свой срок и повествующего о нравах в заключении (естественно, приукрашенных рассказчиком). Автор этих строк, окончив школу с золотой медалью, получил паспорт только благодаря знакомству с председателем райисполкома, который ранее был нашим учителем, с пасынком которого я дружил и учился в одном классе.

46. Достоевский Ф. М. Указ. соч. – с. 660.

47. Там же.

48. Там же, С. 499

49. Там же, С. 500

50. Там же.

51. Там же, С. 501.

52. Там же, С. 403

53. Там же, С. 409-410.

54. Там же, С. 410

55. Там же, С. 485

56. Там же, С. 525

57. Там же, С. 526

58. Там же, С. 403

59. Там же, С. 406

60. Там же, С. 408

61. Там же, С. 411

62. Там же, С. 400

63. Там же, С. 407

64. Там же, С. 409-410.

65. Там же, С. 405

66. Там же, С. 406

67. Там же, С. 472

68. Там же, С. 406

69. Там же, С. 491

70. Там же, С. 651

71. Там же, С. 656

72. Там же, С. 416

73. Там же, С. 417

74. Там же, С. 462

75. Там же, С. 463

76. Там же, С. 466

77. Там же, С. 475

78. Там же, С. 411

79. Там же, С. 461

80. Там же, С. 526

81. Там же, С. 529-542

82. Там же, С. 600

83. Там же, С. 568

84. Там же, С. 600

85. Там же, С. 568

86. Там же.

87. Там же, С. 594

88. Там же, С. 596

89. Там же, С. 595

90. Там же.

91. Там же, С. 589-592; 597-599.

92. Там же, С. 595

93. Там же, С. 596

94. Там же.

95. Там же, С. 542-543

96. Там же, С. 440

97. Там же, С. 652

98. Там же, С. 507

99. Там же.

100. Там же, С. 507

101. Там же, С. 625

102. Там же, С. 540

103. Там же, С. 550

104. Там же, С. 546

105. Там же, С. 551

106. Там же, С. 559

107. Там же, С. 561

108. Фрейд З. Недовольство в культуре// Философские науки.– 1989.– №1.– С.96

109. Там же, С. 93

110. Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома, с. 701.

1. Солженицын А. И. «Архипелаг ГУЛАГ». полное издание в одном томе. Под ред. Н. Д. Солженицыной– М.: Альфа-книга, 2010.– 1279 с.; Шаламов В.Т. Колымские рассказы: повести, рассказы.– М.: Эксмо, 2010.–  656 с.
2. Солженицын  А. И. Архипелаг ГУЛАГ, С. 7.
3. Там же, С. 7, 8, 9.
4. Там же, С. 9.
5. См. Глава 7 «Туземный быт» части третьей «Архипелага ГУЛАГа» // Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ, С. 507-523.
6. Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома, С. 395.
7. Там же, С. 398.
8. Там же, С. 44.
9. Солженицын  А. И. Архипелаг ГУЛАГ, С. 512.
10. В.Т. Шаламов Колымские рассказы: повести, рассказы. О прозе., С. 5-18.
11. Там же, С. 9.
12. Солженицын  А. И. Указ.соч., с. 511.
13. Там же.
14. Там же.
15. Там же.
16. Там же.
17. Там же, С. 512.
18. Там же.
19. Там же, С. 512-513.
20. В.Т. Шаламов Колымские рассказы: повести, рассказы, – С. 218-220.
21. Там же, С. 221.
22. Там же, С. 224.
23. Там же, С. 199.
24. Там же, С. 199, 210.
25. Там же, С. 360 - 367.
26. Солженицын  А. И. Архипелаг ГУЛАГ, С. 517.
27. Там же, С. 517-518.
28. Там же, С. 518.
29. Там же.
30. Там же, С. 518-519.
31. Там же, С. 519.
32. Там же, С. 520-521.
33. Солженицын  А. И. Архипелаг ГУЛАГ, С. 668 - 688.
34. См.: Солженицын  А. И. Архипелаг ГУЛАГ, С. 507-561, Фрейд З. Недовольство в культуре// Философские науки – 1981.– № I.– С.96.
35. Шаламов В.Т.  Колымские рассказы, С. 438.
36. Там же, С. 383-396.
37. Солженицын  А. И. Архипелаг ГУЛАГ, С. 668.
38. Там же.
39. Там же, С. 670.
40. Там же, С. 672.
41. Там же.
42. Там же, С. 673.
43. Там же, С. 677.
44. Там же, С. 681.
45. Там же.
46. Там же.
47. Там же, С. 681-682.
48. Там же, С. 682.
49. Там же.
50. Там же.
51. Там же, С. 684.
52. Там же, С. 688.
53. Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома, с. 526.
54. Там же, С. 526.
55. Там же, С. 529.
56. Там же, С. 532.
57. Там же, С. 535, 536.
58. Там же, С. 542.

169. Колледжский асессор – ступень в Табеле о рангах, действовавшем в царской России.

170. Достоевский Ф.М. Записки из мертвого дома// Полное собрание сочинений в тридцати томах.– Том пятый. – М.: Наука, Ленинградское отделение. 1973. – с.112.

171. Там же, С. 99-100.

172. Там же, С. 99

173. Там же, С. 102

174. Там же, С.100

175. Там же, С. 101

176. Там же.

177. Там же, С. 101

178. Там же, С. 102

179. Там же, С. 121

180. Там же, С. 103

181. Там же, С. 104

182. Там же.

183. Там же.

184. Там же, С. 105

185. Бердяев Н. Mиpocoзepцaниe Дocтoeвcкoгo, с. 34.

186. См.: Карякин Ю. Достоевский в канун ХХІ века. – М.: 1986. – с. 44.

187. Достоевский Ф. М. Указ. соч., С. 107.

188. Там же, С. 108.

189. Там же.

190. Там же, С. 109

191. Там же, С. 110

192. Там же.

193. Там же, С. 110

194. Там же.

195. Там же, С. 111

196. Там же, С. 113

197. Там же, С. 114

198. Там же, С. 115

199. Там же, С. 116

200. Там же.

201. Там же, С. 117

202. Там же, С. 117-118.

203. Там же, С. 118

204. Там же, С. 119

205. Там же, С. 121

206. Там же, С. 124

207. Там же.

208. Там же, С. 125

209. Там же.

210. Там же.

211. Там же, С. 126

212. Там же, С. 127

213. Там же.

214. Там же.

215. Там же, С. 128

216. Там же, С. 132

217. Там же, С. 159-163

218. Там же, С. 171

219. Там же, С. 173

220. Там же.

221. Там же, С. 174

222. Там же.

223. Там же.

224. Там же, С. 176

225. Там же.

226. Там же, С. 176-177

227. Там же, С. 177

228. Там же, С. 178

229. Там же.

230. Там же.

231. Там же, С. 178

232. Там же, С. 179

233. Карякин Ю. Достоевский в канун XXI века, С. 85.

234. Там же, С. 44.

235. Там же, С. 81

236. Там же, С. 72

237. Достоевский Ф. м. Преступление и наказание....–М.: Худож. л-ра, 1992.– с.636.

238. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 37.

239. Там же, С. 72

240. Там же, С. 74

241. Там же, С. 74, 75.

242. Там же, С. 79

243. Там же, С. 85

244. Там же, С. 174

245. Там же.

246. Там же, С. 180

247. Там же, С. 194-195

248. Там же, С. 195

249. Там же.

250. Там же, С. 447

251. Там же, С. 86-87

252. Там же, С. 87.

253. Там же, С. 75

254. Там же, С. 48-49

255. Там же.

256. Там же, С. 47.

257. Достоевский Ф. М. Подросток. Роман в трех частях.– М.: Худож. литература, 1972.

258. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., Т 1., с. 65.

259. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 42.

260. Там же, С. 77

261. Там же.

262. Там же, С. 79

263. Там же, С. 105.

264. Достоевский Ф. м. Собр. соч. в 30-ти т., т. 20, с. 172

265. Там же, С. 175

266. Там же, С. 119

267. Там же, С. 120

268. Там же.

269. Там же, С. 121

270. Достоевский Ф. М. Записки из подполья. Соч. в 10-ти т., т. 5.– Ленинград: Наука, 1973, с. 102.

271. Там же.

272. Там же.

273. Там же, С. 104

274. Там же, С. 103

275. Там же, С. 100

276. Там же.

277. Там же, С. 104

278. Там же.

279. Там же.

280. Там же.

281. Там же, С. 105

282. Там же, С. 108

283. Там же, С. 109

284. Там же.

285. Там же, С. 108

286. Там же, С. 118

287. Там же.

288. Там же.

289. Там же, С. 119

290. Карякин Ю. Указ. соч., С. 220.

291. Там же.

292.См.: Философский энциклопедический словарь.– М.: ИНФРА-М,1997.– с.422.

293. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 89, 91.

294. Карякин Ю. Достоевский и апокалипсис, С. 18.

295. Карякин Ю. Достоевский в канун XXI века, С. 155.

296. Достоевский Ф. м. Соч. в 30-ти томах.– т. 24.– с. 220.

297. Достоевский Ф. м. Соч. в 30-ти томах.– т. 27.– с. 56.

298. Карякин Ю. Указ. соч. – С. 155.

299. Там же.

300. Там же.

301. Там же, С. 287

302. Там же, С. 365

303. Там же.

304. Там же, С. 377

305. Там же, С. 378

306. Там же.

307.См.: Литературное наследие, т. 83. М., 1971.– с. 396.

308.Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия// В. С. Соловьев. Сочинения в 2-х т., т. I.– М.: Мысль, 1990. – с. 79.

309. См.: Аврелий Августин . Исповедь. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, 1991. – 488 с.

310. Філософія сьогодні/ за ред. Ультріха Бьома.– К.: Альтерпрес, 2003.– с. 15

311. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.– т. 2.– М.: Мысль, 1990. – с. 307.

312. Белл Д. Нравственность и злодейство. Две культурные парадигмы ХХI века// Свободная мысль ХХI – 2005.– №3.

313. См.: Аморализм. Имморализм// Философский энциклопедический словарь. – М.; 1997. – С. 18, 74.

314.См.: Гончаров А. Возвращение и современный мир: инфекция гордыни // /http://stae-nevsky.ru/?p=5348.

315. Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. – М., 1961. – С.79.

316. Киселев Г. С. «Кризис нашего времени» как проблема человека // Вопросы философии. – 1999. – №1. – С. 40–54; О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурии (актуальный разговор на «вечные темы»). Материалы «Круглого стола» в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов… // Вопросы философии. – 2009. – №11. – С. 3-26; Толстых В. И. Вехи-2009 // Вопросы философии. – 2009. – №9. – С. 132–141.

317. Кутырев В. А. От какого наследства мы не отказываемся // Человек. 2005. – №2. – С. 5-19; – 2005. – №5. – С. 33-48.

318. Крапивенский С. З., Фельдман З. Девальвация личности: причины и возможные коррекции // Философия и общество. – 2004. – №2. – С. 24–47.

319. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. – 2010. – №2. – С. 18–19.

320.Свободная мысль ХХI.– 2005.–№3.

321. Там же.

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергиенко. Вступит. статья А. А. Столярова. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, 1991. – 488 с.
2. Кирпотин В. Я. Роман Достоевского Ф. М. Подросток. Роман в трех частях. – М.: Художественная литература, 1972. – С. 559–589.
3. Карякин Ю. Достоевский в канун XXI века. – М.: Советский писатель, 1989. – С. 271.

325. Кирпотин В. Я. Указ. соч.

326. Карякин Ю. Указ. соч., С. 270.

327. Достоевский Ф. М. Подросток.// Роман в трех частях., С. 4.

328. Там же., С. 8, 9.

329. Кирпотин В. Я. Указ. соч., С. 587.

330. Карякин Ю. Указ. соч., С. 289.

331. Там же., С. 276.

332. Там же., С. 276–277.

333.Кон И. С. В поисках себя: личность и ее самосознание. – М.: Политиздат, 1984. – С. 254–256.

334. Там же., С. 254.

335. Кирпотин В. Я. Указ. соч., С. 563.

336. Там же., С. 565.

337. Там же.

338. Карякин Ю. Указ. соч., С. 272–273.

339. Кирпотин В. Я. Указ. соч., С. 577.

340. Карякин Ю. Указ. соч., С. 89.

341. Там же., С. 91.

342. Там же., С. 105.

343. Там же.

344. Там же.

345. Там же., С. 400.

346. Там же.

347. Кирпотин В. Я. Указ. соч., С. 575.

348.Там же.

349. Достоевский Ф. М. Подросток.// Роман в трех частях.– М.: Худож. литература, 1972.

350. Карякин Ю. Указ. соч., С. 365.

351. Достоевский Ф. М. Подросток., С. 8, 9, 10.

352. Там же., С. 11.

353. Там же.

354. Там же., С. 12.

355. Кирпотин В. Я. Указ. соч., С. 578.

356. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. Эрос и личность. – Спб.: Издат. Дом «Азбука классики», 2008. – С. 151–167.

357. Там же., С. 151.

358. Карякин Ю. Указ. соч., С. 87.

359. Там же., С. 86–87.

360. Достоевский Ф. М. Подросток., С. 9–10.

361. Там же., С. 10.

362. Там же., С. 27.

363. Там же., С. 30.

364. Там же., С. 73.

365. Там же., С. 41.

366. Там же., С. 40.

367. Кирпотин В. Я. Указ. соч., С. 587.

368. Достоевский Ф. М. Подросток., С. 255.

369. Там же., С. 11.

370. Там же., С. 18.

371. Там же., С. 453.

372. Бердяев Н. А. Указ. соч., С. 151.

373. Карякин Ю. Указ. соч., С. 410.

374. Там же.

**ГЛАВА 2**

 **Литература вместо антропологии (по роману М. Пруста**

 **«В поисках утраченного времени »)**

Я знаю: время растяжимо,

Оно зависит от того,

Какого рода содержимым

Вы наполняете его.

Эти поэтические строки, пусть не особо затейливые, как то врезались в память и оказались неким таинственным образом связаны с творчеством Марселя Пруста, о котором я услышал и тогда же ознакомился с его романом в студенческие годы. Непередаваемые чувства переполняли меня, когда я на целый день вырывался в городскую библиотеку им. Короленко в Харькове, либо в университетскую Центральную научную библиотеку. И там, и там я обычно заказывал не одну а две-три стопы книг, раскладывал их на столе, и с большим или меньшим рвением и вниманием погружался в содержание. Обычно это были книги следующих видов: необходимые для подготовки к семинарским занятиям или для написания реферата, литература философского характера, и «для души». В числе последних были либо подшивки газет и журналов дореволюционных и довоенных времен – от «Нивы» до сатирических изданий, каких особенно много развелось в России перед первой мировой войной. Сюда же относились издания 20-30-х годов, в которых постепенно нарастало прославление успехов социалистического строительства и множились проклятия в адрес «врагов народа», «шпионов», «вредителей». Отдельную стопку составляла художественная литература – зарубежная и отечественная, до этого еще не прочитанная. Любимым занятием также было порыться в ящиках библиографического зала. Здесь-то я однажды среди библиографических карточек и наткнулся на имя М. Пруста, с данными о его романах изданных в 30-е годы в переводах А. Франковского и А. Федорова. Правда, в наличии были не все. Точно помню, что тогда прочел по крайней мере «В сторону Свана» и «Под сенью девушек в цвету». Позже пришлось дополнять упущенное уже в двухтысячные годы – сначала читая электронные варианты, а затем приобретя двухтомник московского издательства «Альфа-книга» [1].

Чтение первых доступных романов поначалу произвело двойственное впечатление. Настораживали стиль и манера письма автора – здесь практически отсутствовал сюжет в привычном виде, динамика повествования была лишена внешне броских событий и интриг.

Не способствовали легкому восприятию написанного и длинноты предложений – от абзацев, растянутых во многих случаях до страницы, а то и более, а также почти полное отсутствие диалогов, что тоже выглядело не привычным. Правда, некая готовность воспринять роман «потока сознания» у меня, видимо, все-таки была: складывалась она из обрывков восторженных восклицаний однокурсниц (которые, скорее всего, сами этих романов не читали), из лекций преподавателя курса мировой литературы, из упоминаний в «толстых» литературных журналах о творчестве М. Пруста. Иначе, при моей привычке к быстрочтению, а значит, к достаточно поверхностному восприятию текстов, при котором более привлекательным выглядела деятельность героев, интрига сюжета, нежели авторские размышления и отступления, я бы, скорее всего, вскоре забросил тексты М. Пруста. Но чувство долга, которое к тому времени обуяло меня, да, наверное, и желание покрасоваться потом эрудицией перед окружающими меня теми же однокурсницами, и не только перед ними, удерживало от привычного скорочтения и поспешных выводов. Постепенно, даже незаметно для себя я втянулся в чтение и не расставался с томиками в светлой обложке, пока не прочел все, что было в библиотеках.

На тот момент, видимо, такого ознакомления с романом для меня оказалось достаточным. Пока не пришло время прочесть полную версию труда жизни французского писателя. Но случилось это уже в другое время и в других обстоятельствах. Когда и тексты стали гораздо доступнее, и в голове вызревали иные планы. Следует особо отметить, что расширению моего представления о романе и об авторе, ранее воспринимавшемся лишь как одим из основателей направления в европейской литературе – романа «потока сознания»,– способствовало штудирование лекций о Прусте известного грузинско-российского философа Мераба Мамардашвили, который расширил представление и о самом авторе, и о его детище [2]. Автор справедливо рассматривает романы Пруста как повествование о времени как таковом в его экзистенциальном воплощении, о человеке, пребывающем во времени и пространстве своего бытия и отражении времени во внутреннем – духовном, интеллектуальном, психологическом мире. А также о стремлении человека удержать в себе, восстановить «утраченное», то есть, прошедшее и проходящее время посредством специфических механизмов, среди которых ведущее место занимает «впечатление», понимаемое как процесс фиксирования памятью особо значимых, определяющих, судьбоносных для самого субъекта событий, вещей, явлений, встреч и отношений с близкими и дальними людьми в разных ситуациях. «Поток сознания» в таком случае выглядит, скорее, манерой письма М. Пруста, стилем, который, несомненно, является оригинальным изобретением, но играет подчиненную, технико-технологическую роль, наиболее удобную форму изложения материала жизнетворческого характера. Но это лишь первый слой понимания творчества Марселя Пруста, которое (понимание) предстоит расширить и углубить.

**2.1.Философичность творчества Марселя Пруста**

Марсель Пруст – прежде всего писатель, романист, а не философ. Он не делает громких заявлений, не провозглашает манифестов, что было обычным делом в начале ХХ века – периода экспериментирования со словом, литературными жанрами [см.: 3]. Но его оригинальный подход к художественному тексту, его метод, который он разрабатывал параллельно с написанием романов с необходимостью требовал и философского осмысления самого этого подхода, отдельных проблем, возникающих в процессе работы над словом и текстом, также выходящих на философский уровень (проблемы сущности самотворчества и самореализации человека, пространства и времени его бытия, познания и движения к истине и др.)

 Начало ХХ века – время достаточно острого противостояния различных философских подходов и направлений. Пруста не занимает эта борьба, он не заморачивается, какой из «измов» является более соответствующим истинному положению вещей, а исходит из своего литературного опыта и нередко post-factum осуществляет его философско-методологический анализ. Не случайно, многие его заявления такого характера звучат в последнем по времени написания романе симптоматично названном «Обретенное время».

М. Мамардашвили исходными для Пруста называет словосочетания – «реализовать себя» и «реализовать впечатления». Причем, эти пары в контексте творчества французского писателя, взаимозаменяемы: реализовать себя часто означает не что иное, как реализовать впечатления, а реализация впечатлений есть основной путь реализации автором самого себя. Философ пишет в своих «Лекциях о Прусте»: «Пруст говорил, что единственная настоящая философия – это та, которая состоит «в восстановлении или в узнавании того, что есть на самом деле» [4]. То есть, философия не есть какое-то учение или ученое книжное занятие, а есть часть нашей жизни, потому что если философией называется наша способность установить, что есть на самом деле, в том числе в наших чувствах, то, следовательно, философия есть элемент того, какими будут наши чувства или состояния после того, как мы установили, что они значат на самом деле. Реализовали себя – реализовали впечатление». И далее: «... Мы можем воспользоваться этим духовным инструментом (опыт Пруста), чтобы заглянуть посредством этого оптического инструмента в свою собственную душу и в свой собственный опыт» [Лекция 2].

М. Мамардашвили многократно приводит пример с Сен-Лу, который имея впечатление о Рахиль, не реализовал, не раскрыл его, в том числе не прошел в то далекое, из которого Рахиль видна... как самая интересная женщина на свете. Тем самым Сен-Лу не реализовал впечатления, он не реализовал и себя в своих чувствах. Он оказался марионеткой совершенно случайной ситуации, рабом своих собственных состояний. А всякая философия, как и всякая мысль, есть дело свободного человека. Поэтому философы считают, что человек, человеческое существо свободно в абсолютном смысле слова. А если оно зависимо или является рабом, то только – рабом своих собственных привидений, которые выросли из его собственной души. Это не мир делает его рабом – по отношению к миру человек свободен абсолютно, – корни его рабства уходят в него самого (в случае Сен-Лу корни рабства таятся в том, что он не реализовал себя), в его неспособности реализовать свое собственное впечатление, разобраться в том, что же он чувствует на самом деле.

Философия Пруста состоит в том, чтобы доказать, что такого быть не может: нет таких качеств людей, из которых вытекали бы наши к ним отношения. Ведь любая женщина заменима как минимум тысячами других как объект любви. Все дело в нас, в том, что мы по каким-то причинам (часто и нам самим неведомым) выбираем эту женщину или она выбирает нас.

Аристотель по этому поводу писал, что причина, почему мы любим, гораздо важнее объекта любви. Он имел в виду, что, любя человека, мы любим в действительности нечто другое, не совпадающее с качествами этого человека. И наоборот, из качеств того, кого мы любим, невыводимо наше состояние. Оно им не рождено, это чисто субъективное состояние.

Из сказанного понятно, что философия, из которой исходит Пруст, это философия субъективности (субъективного идеализма, как бы сказал любитель формулировок-штампов), рождающаяся в субъективном мире отдельного человека и реализуемая затем в неких состояниях, проявлениях – впечатлениях, в чувствах и т.п. Именно они для Пруста являются исходными и первичными как по своему происхождению, так и по воздействию на реальный процесс жизни индивида.

 Философское мышление как таковое состоит в том, чтобы увидеть то, на что смотрят другие, но увидеть за этим нечто крупное, стоящее сзади. Пруста нередко обвиняли в том, что он рассматривает мелкие детали, на что писатель отвечает: я не деталями занимаюсь, я занимаюсь рентгеноскопией. М. Пруст пишет, что после долгих поисков, мук творчества, ему, наконец, удалось сделать несколько набросков задуманного произведения. И он показал их ближайшим друзьям. Однако никто ничего не понял. «Даже те, кто были благосклонны к моему «осмыслению истин», и поздравляли меня, уверяя, будто я показал им их самих под микроскопом, между тем, как я, напротив, пользовался телескопом, чтобы разглядеть вещи вроде бы совсем крошечные, но казавшиеся мне таковыми потому лишь, что находились на слишком большом от меня расстоянии, в действительности же каждая из них была целым миром...» [5]. У писателя особый подход и инструмент такого взгляда, который он называет телескопом. Это позволяет увидеть то, что есть на самом деле, но в увеличенном виде, то, что на самом деле большое, но кажется маленьким, мелким. Например, в телескоп мы наблюдаем солнце и звезды. Видеть большое там, где другие видят малое. Телескоп – инструмент, который позволяет увидеть любые состояния как знак каких-то других состояний.

Например, Сен-Лу видит Рахиль – мелкое событие в жизни. Но за этим можно видеть закон, как устроена наша психологическая жизнь, как работает наш механизм сознания. Это и есть телескоп. Это – особый дар, особое качество взгляда Пруста. Писатель уверен, что философии нельзя научить, ее надо понять и усвоить. И нужно иметь дар уметь заглянуть в «телескоп», чтобы за видимостью уметь выделить нечто значимое, соответствующее произведенному им ранее впечатлению.

М. Мамардашвили также называет философию Пруста философией жестокости. Ибо, чтобы «заглянуть в себя», нужно иметь мужество. А это – жестокое дело – видеть что-то за внешним фасадом (ведь там может быть и смертельная болезнь). Сам Пруст пишет о сути философии жестокости так: «...мы должны на собственный страх и риск из впечатлений извлечь истину, извлечь фигуру (вместо фразы «Она очень мила», сказать: «Я получил удовольствие, целуя ее».Или – «Где ты жена?» И услышать в ответ : «У любовника!» или узнать, что Рахиль – проститутка, т. е. узнать неприятную правду [Лекция 3].

 Литература, по Прусту, есть часть построения душевной жизни. Часть построения актов понимания того, что происходит в мире и что происходит с тобой в этом мире. «При этом, отмечает писатель, крупная литература всегда открывает нам неизвестную часть нашей души... И никогда не нужно бояться зайти слишком далеко, потому что истина – еще дальше».

Таким образом, понимание Прустом философии как процесса восстановления «того, что есть на самом деле», не как теории, учения, а как части нашей жизни, как проникновения в сущность самой жизни, скрытой за внешней поверхностью, как жестоким процессом «радиографии», приводит к необходимости раскрытия инструмента такого проникновения.

Центральной категорией (и одновременно феноменом жизни, фрагментом судьбы) у Пруста выступает категория впечатления. «Реализовать себя,– отмечает писатель,- реализовать впечатление». Трагедия Сен-Лу, воспринимавшего Рахиль как некий воплощенный идеал женщины – неспособность реализовать свое собственное впечатление, разобраться, что он чувствует на самом деле, и что собой представляет объект его любви.

Но, увы, оказывается, что это невозможно сделать. И вся философия Пруста заключается в стремлении доказать, что нет таких качеств людей, из которых бы вытекало наше к ним отношение.

Пруст использует понятие: «реализовать впечатление», а это означает, что впечатление имеет смысл описывать, если берешь его как знак какого-то скрытого и глубокого закона, стоящего за ним, обозначающего в то же время, как мы реализуем себя. Таким образом, перед писателем стоит двуединая задача: получить впечатление и описывать его как жизнеустроительную задачу, и реализовать его и тем самым обнаружить скрытый за ним закон. В таком случае впечатление окажется интересно и как литературно-художественная ценность, и как элемент прохождения человеком пути спасения или освобождения, пути поиска самого себя. Каждое впечатление двойственно, отличает М. Пруст,– оно «наполовину погружено в предмет, а наполовину продлено в нас. Чаще мы демонстративно пренебрегаем этой второй половиной, а как раз ее – то нам следовало бы осознать, и принимаем во внимание лишь ту, которая в принципе не может быть понята и почувствована, а поскольку находятся вне нас, а, значит, не утомит и не обеспокоит» [6]. Человеку кажется, что отложившееся в нас впечатление от куста боярышника, церкви, камня, цветов не стоят нашего внимания. И он заменяет возможность глубже взглянуть в самого себя «бегством подальше от нашей собственной жизни, которой мы не смеем взглянуть в лицо, и зовется это бегство традицией» [7].

«– Сколько же людей держится за все это и ничего ровным счетом не извлекает из собственных впечатлений, старея, ненужные и неудовлетворенные, как холостяки от искусства.., восклицает писатель.– Произведения искусства воодушевляют их больше, чем самих художников, ибо это воодушевление, не являясь для них результатом длительного труда постижения, проявляется во внешних признаках».

Такой знаток – любитель искусства, на самом деле является дилетантом: «... он вообще похож на нелепого гусенка, который не научился пользоваться своими недоразвитыми крылышками, но уже всерьез подумывает о дальних перелетах. Так, из концерта в концерт проходит время этого выхолощенного любителя, озлобленного и неутоленного, лишенного надежды на спокойную старость в окружении детей и внуков, своего рода холостяка от искусства». Для Пруста это «совершенно омерзительная порода людей с провонявшим достоинством», это – «нелепые типы». Но на них нельзя смотреть свысока, ибо они первые опытные образцы природы, пожелавшей создать художника; образцы «бесформенные» дилетанты. Они должны нас умилять, так же как первые летательные аппараты, неспособные оторваться от земли; но уже несущие в себе, нет, не способность, которую предстоит открыть, но стремление к полету» [8].

В романах Пруста встречается множество впечатлений, из которых автор затем строит текст повествований. Пирожное «Мадлен», вид колокольни Мартенвилля, плиты мостовой Венеции, пейзажи Эльстира, Булонский лес, куст боярышника, цветы шиповника, женщина в розовом… И даже запах мочи в общественных уборных на Елисейских полях…

Отдельные впечатления объединяют текст и придают ему смысл. Текст здесь превращается в своеобразный орган, посредством которого автор и герой романов видит нечто иное, нежели эти предметы, факты, лица, запахи, люди сами по себе. Но программа писателя заключается не только в том, чтобы по впечатлениям восстановить минувшее само по себе, но и показать, как вписываются впечатления в жизнь и судьбу героя. И в конечном счете описать характер мышления человека, который проделал опыт воспроизводства своей жизни. Из впечатлений необходимо извлечь истину. Но сами они запечатлеваются и восстанавливаются не рациональным путем, их нельзя знать заранее, их мы испытываем как бы впервые. Там, где есть знания, правила и нормы, там человек не способен искусственно вызвать эти впечатления. Они, совмещаемые с синулярной точкой человека, сродни убеждениям, вере, это непроницаемо, несоединимо ни с чем. Впечатление у Пруста – особая категория каких-то ударов по нашей чувствительности, которые обладают свойством приводить нашу восприимчивость в некое неустойчивое противостояние, которое мы должны разрешить ценой (или риском) нашей собственной жизни. Или судьбы. Впечатление всегда есть нечто совмещенное с той точкой или местом, в которое ничто не входит и из которой ничего не выходит. По впечатлениям мы можем видеть действительную жизнь, это – «шелест ткани действительной жизни», «куски фундамента настоящей жизни».

Впечатления для Пруста выступали главным мотивом его произведений. Наличие их накладывало на писателя определенные обязанности, и он считал своим долгом осознать, что за этим скрывается. Сам он уподобляет свою работу над впечатлениями с нанизыванием бусинок на четки.

Молодой герой романов Пруста мечтал о том, чтобы стать известным писателем, но ввиду собственной лени, а также не совсем ясных ему обстоятельств литературная работа у него не получалась. Он почти осознал, что у него нет к этому никаких способностей. И вот когда он почти отказался от своих амбициозных планов, «именно тогда, вне какой либо связи с этими литературными заботами, вдруг крыша, отсвет солнца на камне, запах дороги останавливали внимание своим каким-то странным удовольствием, которое они вызывали, и также еще потому, что казалось, что они поверх того, что он видит своими глазами, прятали что-то в себе, что-то такое, что приглашало – приди и возьми, и что он, вопреки всем своим усилиям, не мог никак открыть. Поскольку он чувствовал, что это нечто, что звало – приди и возьми,– находилось в них, он оставался на месте, неподвижный, глядя, вдыхая, пытаясь мыслью вырваться за рамки образа или запаха. И если он в это время шел со своим дедом, он старался не видеть его и, закрыв глаза, восстановить всю картину, в точности воспроизвести линию крыши, нюанс камня, которые без того, чтобы понимать, почему это случилось, ему показались полными, готовыми раскрыться, одарить его тем, по отношению к чему они лишь были оболочкой. Конечно же, ясно, что не этого рода впечатления могли возвратить надежду, которую Марсель уже давно потерял, быть когда-либо писателем и поэтом, потому что они всегда были связаны с каким-то частным объектом, лишенным какой-либо интеллектуальной ценности и не связанным ни с какой абстрактной истиной. Но, по меньшей мере, они давали ему какое-то иррациональное удовольствие, иллюзию какой-то плодотворности и отвлекали от неминуемой скуки, от чувства бессилия, которое он испытывал каждый раз, когда искал какой-нибудь философский сюжет для какого-нибудь крупного литературного произведения» [Лекция 9].

Природа будущего писателя все время стремилась ускользнуть от труда воплощения впечатления в реальный литературный текст. Герой романа признается: «В молодости вместо того, чтобы упорно трудится, я предавался лени, растрачивая себя в удовольствиях, истощал болезнями, заботами, капризами и за свое произведение принялся лишь накануне смерти, не имея никакого представления о ремесле. Я больше не чувствовал в себе сил выполнить ни свои обязательства по отношению к людям, ни – еще меньше – свой долг по отношению к моему произведению» [9].Он всегда находил извинения или поводы, которые бы позволяли ускользать от требуемого усилия, («к счастью, мои родители окликнули меня в этот момент»). Убаюкивая свою совесть, герой надеется, что у него будет время на это в спокойной обстановке дома. «…Я сказал себе, что сейчас у меня нет необходимого для труда спокойствия и в следующий раз я займусь продолжением своего изыскания, и лучше было бы сейчас об этом не думать, чтобы не тратить необходимые силы и сохранить их на момент, когда я вернусь домой и спокойно в своей комнате смогу об этом подумать. И я переставал тогда думать об этой неизвестной вещи, которая облачалась, разговаривая со мной, в форму. И я думал, что вернувшись домой, спокойно в своей комнате, смогу, как достают из кармана, вынуть все эти впечатления и более тщательно из разглядеть. Но, попав домой, я уже думал о других вещах, и так в моем сознании, подобно тому как в комнате накапливаются цветы, которые мы приносили с прогулки, накапливались – камень, на котором проиграл отблеск солнца, крыша, звук колокольни, запах цветка, много различных образов, под которыми уже давно умерла та предчувствуемая реальность, для которой мне не хватило воли, чтобы ее расшифровать и раскрыть» [Лекция 9].

Пруст характеризует впечатление как «отложение духовной ментальности или духовной почвы» в человеке. При этом впечатление есть признак присутствия человека в жизни, в судьбе. Писатель раскрывает механизм действия впечатлений на примере восприятия героем Булонского леса («Сада женщины»), который для Пруста населен впечатлениями юности: это зеленые аллеи, по которым в прекрасных колясках медленно проезжают красавицы в богатых нарядах. И когда очарование позже проходит, герой удивляется тому, чем он когда-то восхищался: «Лес, как лес. Озеро как озеро».

Здесь, замечает М. Мамардашвили, очень глубокое наблюдение того, как работает наше восприятие, и что для нас является впечатлением, а что нет. Таковым является то, во что заложены отложения ментальности или духовной, душевной почвы. То, что запечатлилось, прозвучал какой-то нотой, требующей расшифровки. Взволноваться, увидев цветок. Впечатление связывает во времени разные события поверх времени и пространства – они связаны не в хронологии, а во внутреннем времени. Последнее отражает возможности нашего восприятия или впечатления. «Если за восприятием стоит проработавшаяся структура – она соединяет мою голову и мою способность волноваться, мою способность воспринимать с воспринимаемым предметом. Сам предмет не воздействует на нас, его замещает наше волнение, полнота душевной жизни» [Лекция 9].

У Пруста в связи с наличием или отсутствием впечатления, отмечает М. Мамамрдашвили возникает тема *присутствия*, которая означает – быть вовлеченным в некий процесс в какой-то момент или в любой момент всей полнотой нашей способности понимать, переживать и волноваться. Но присутствовать в данном случае означает, что происходит это не всегда, и не по желанию субъекта, а в определенные моменты, и чаще случается это спонтанно, нежели целенаправленно. Таким образом, мы чаще присутствуя (физически) отсутствуем (морально и духовно). Спонтанность процесса возникновения впечатления не дает возможности Прусту описать механизм впечатления во всей его полноте. Но он фиксирует моменты собственного погружения во впечатление. Он пишет, что, возвращаясь домой с прогулки, вдруг как бы находит впечатление. «Это возвращение происходит в те часы и в те места, которые и пробуждали во мне angoisse – страх, предожидание со страхом, тоска, – которая позже эмигрирует в любовь» [Лекция 9]. Конечно, это не единственный вариант, связанный с фиксацией впечатления. Но неизменно внутри каждого подобного отношения разыгрывается эта структура. И в целом Пруст намечает основные узлы механизма впечатления, а значит, и присутствия. Пруст пишет, что он решил – его книга не будет состоять исключительно из впечатлений, по-настоящему полных, законченных, находящихся вне времени. Среди тех истин, которые автор рассчитывал скрепить, сцементировать их, особо важными для него были те, что имели отношение ко времени, к тому самому времени, в которое погружены и в котором меняются люди, нации, общества. «Я старался, – пишет писатель,– не только отмечать внешние изменения, каким подвержены все, без исключения, создания и примеры, которых я находил каждую минуту...» [10].

Пруст вместе с тем ставит «вечные», исконно философские вопросы: о «вечности души», «реальности искусства» и вообще реальности, а также о том, в чем человек чувствует себя живым. Пруст считал, что серьезными вопросами являются только вопросы вечности души, реальности искусства «вообще реальности, – пишет М. Мамардашвили».

Вопрос о смысле жизни, например, отмечает писатель, возникает, когда я своим несомненным актом жизни не умещаюсь в жизнь. Художник – человек, у которого наличествует ностальгия по «утраченному раю» (утраченной родине, неизвестной родине). Художниками рождаются люди, больные острым чувством реальности, той которая ни на что не похожа, они как бы отслаиваются от других, у них всегда ностальгия но чему-то, чего никогда не было, но что переживается, как нечто утраченное . И здесь писатель становится как бы шпионом в своем исследовании окружающего мира: «страна остается неизвестной, а мы должны быть шпионами... Все перед нами-тайна, и все клочья. А мы должны что-то читать. Мы – шпионы неизвестной родины. Всякий философ есть шпион. Только неизвестно чей». И далее М. Мамардашвили отмечает: «Роман Пруста – это роман ревнивца. А ревнивец – шпион. Это человек, который одарен даром несчастной, ревнивой любви. Ревнивец – по клочьям – записки, впечатления – должен восстановить правду. Его «антенны» все время должны быть настроены на улавливание того, что отличается от сказанного. Шпион должен быть похож на нормального гражданина, но у него – сознание шпиона» [Лекция 6].

 У философа (как и у художника) всегда есть искушение носить колпак той родины. Шпион должен видеть реальность. У него такой взгляд, каким смотрят люди, которые видят то, что не видят другие.

М. Мамардашвили и Пруст говорят о том, какое важное значение имеет развитие внутренней духовной жизни человека. А начинается она с декартовского: Cogito ergo sum («Мыслю, следовательно существую»). То есть, кроме того, что я вещь, я – и мыслящее существо. Моим телом я помещен в некие пространство и время. Но моим «Я» – «coqito» (актом понимания) я помещен в иной мир, – где как будто до меня ничего не было, в том числе и меня. Я сам, как мыслящее существо, должен родиться. И это – есть «начальная точка» движения, понимания и развития нашей духовной или душевной жизни. Это путь «индивидуальной метафизики» (как учения о некоторых внеопытных предметах, которые никогда не бывают нам даны в опыте: Бог, душа, бессмертие) [Лекция 6].

Но путь индивидуальной метафизики – это вместе с тем путь свободы. «Это страшный и сложный механизм, являющийся тяжелым бременем для человека. Но у человека нет другого пути, как нести это бремя. Человек – беспомощное существо и может немногое. Но если что-то сможет, то только свобода может ему помочь... Даже свободные могут немногое, а рабы уж совсем ничего не могут».

С другой стороны, перед каждым, а особенно перед философом и литератором, стоит проблема: быть полностью живым, собранным, но при этом совершенно без родины. Проблема собирания себя, который в виде мертвых частиц рассеян по окружающему пространству. Этому способствуют усилия по собиранию себя, обращаясь к впечатлениям, которые фиксируют фрагменты нас самих.

**2.2. Человек и мир в романе «В поисках утраченного времени»**

Что касается поэтических строк, приведенных выше, то понимать их можно по-разному. Прежде всего как непосредственно бытийственное умение человека организовать свое жизненное пространство (судьбу) в тех временных пределах, которые отведены ему от «свидетельства о рождении» до «свидетельства о смерти» (М. Эпштейн). Здесь важно, как отмечает М. Мамардашвили, то, стремится ли человек быть самим собой, проявляет ли он активность и самостоятельность, стремится ли он расширить свой человеческий потенциал или нет. Известно, что так живут не многие. Большинство относится к жизни проще, проходят по дороге жизни не задумываясь и не останавливаясь, подчиняясь принятым стереотипам, ритуалам, традициям опираясь на инстинкты продолжения жизни (деторождение, их воспитание и образование, жизнеобеспечение) или самосохранения путем того же жизнеобеспечения, но уже самих себя. По критерию активность / пассивность М. Пруст, а за ним и М. Мамардашвили, проводят разделение между жизнью и смертью. «Жизнь – есть усилие во времени», – пишет Пруст. Все, что происходит без усилий (по стереотипу, заимствовано у других) – мертво потому, что «подражание чему-то другому – не твоя мысль, а чужая. Мертво, потому что – это не твое подлинное, собственное чувство, а стереотипное, стандартное, не то, которое ты испытываешь сам. Нечто такое, что мы только словесно воспроизводим, и в этой словесной оболочке отсутствует наше подлинное, личное переживание». Таким образом, «что мертвое не в том мире существует, не после того, как мы умрем, – мертвое участвует в нашей жизни, является ее частью».

Реализация себя у М. Пруста – прохождение к себе, вырастание, становление мужчиной... И далее: в точке, в которой мы находимся, мы не можем ничего перенести на будущее. Если есть смысл, то только в ней, если думать, что если можно отложить на завтра или на других переложить, то смысла не будет ни там, ни здесь. Эта точка – точка темноты. В нее может войти свет. В полусвет свет войти не может... Наша темнота равна нашей тайной активности. Или работа, которую ничем не заменить. Пруст называет эту активность тайной химией жизни. Это – какая-то активность, которую мы своим мышлением и своими представлением и воображением не можем воспроизвести в виде последовательных звеньев. Активность человеческого понимания – тоже тайная химия жизни.

М. Мамардашвили, стремясь раскрыть прустово понимание становления человека как процесс саморазвития, приводит пример из детства героя романа, когда его бабушки «думали, что детям всегда нужно показывать (читать) произведения, которые достойны того, чтобы ими восхищались. Им казалось, что эстетические качества подобны существующим материальным предметам (скажем, «красивое» – это материальное качество какого-то предмета, или «благородное», «возвышенное», «честное»...). И если мы попытаемся окружить ребенка такими предметами – хорошими книгами в том числе, то тем самым его образовываем».

Сам Пруст объясняет эти поступки своих родственниц тем, что они считали, что нельзя не увидеть эстетического качества (вместо «эстетического» подставьте любое другое: моральное, интеллектуальное), и они думали так, не понимая, что этого нельзя сделать (то есть увидеть) без того, чтобы не дать медленно вызреть в своей собственной душе эквиваленту этого качества». М. Мамардашвили поясняет эту мысль таким образом: «то есть, совершить то, что я перед этим называл внутренним актом. Для Пруста человек не объект воспитания, а субъект развития, который обречен на то, чтобы совершать внутренние акты на свой страх и риск, ибо в душе его вызрели эквиваленты того, что внешне, казалось бы, уже существует в виде предметов или человеческих завоеваний [Лекция 1]. «Так вот, людей можно якобы воспитывать, если окружить их, например, самыми великими и благородными мыслями человечества, выбитыми на скалах, изображенными на стенах домов в виде изречений, чтобы, куда человек ни посмотрел, всюду его взгляд наталкивался бы на великое изречение, и он тем самым формировался». Таким образом, мы видим, что М. Пруст стремится опровергнуть устоявшееся представление, идущее от просветителей о значимости воспитания, которое возвели в абсолют, а большевики в России довели до абсурда, создав систему тотального контроля над человеком, не только над его действиями, но стремясь подчинятьи духовные, интеллектуальные проявления. М. Пруст придает огромное (решающее) значение не воспитательным воздействиям на человека извне, а именно – ***само***– саморазвитию, самовоспитанию, самореализации. По словам М. Мамардашвили, у Пруста наличествует «мания – реализовывать себя». При этом он как бы уравнивает значение понятий – «реализовывать себя» и «реализовать впечатление».

Таким образом, самореализация приобретает у писателя двойной смысл, двойное значение: в общем смысле самореализация означает стать человеком, стать взрослым, раскрыть свои потенциальные возможности. Вместе с тем это также означает суметь реализовать свои впечатления, независимо от того, когда они возникли, в каких обстоятельствах и где.

Но реализовать себя – означает изменить себя. А изменить себя, замечает М. Мамардашвили, очень трудно Ибо «Я» есть то, что уже сложилось, а изменение его – сложившегося нам недоступно, если не выполнено какое-то условие само по себе, легким путем недоступное. И не только потому, что не подчиняется нашей воле и сознанию, а производится иначе, но и оттого, что приходится менять уже измененное. Мамардашвили при этом поясняет: «человек меняет, преобразует какие-то эмпирические обстоятельства в своем сознании и воображении под знаком своих высоких идеалов – так, чтобы в том, что он видит и любит, принимает, были выполнены какие-то его требования к самому себе и к миру».

Здесь автор снова ссылается на пример с Сен-Лу, который увидел Рахиль в театре – не как проститутку, а «из точки высокого» (из точки идеалов и мечтаний, навеиваемых искусством, театром, связанном с человеческим благородством, с высокой человеческой любовью). И это все преобразовывало эмпирически видимое.

И в своем отношении к прекрасной Рахиль – не к двадцатифранковой проститутке, а к прекрасной Рахиль, Сен-Лу реализовывает себя как человека, с которым он сам может жить в мире. М. Мамардашвили пишет: «Отношение Сен-Лу к Рахиль (как он ее видит) есть, конечно, в фундаменте своем, его отношение к самому себе». В этом отношении он должен реализовываться, не нарушая его способности жить в мире с самим собой, уважать себя. Так ведь? Следовательно, он уже стал человеком. И вот изменить «уже человека» на «еще человека» почти невозможно.

Мамардашвили здесь отталкивается от мысли Аристотеля: причина, почему я что-то люблю, важнее, чем то, что я люблю. Но дело в том, что есть закон, и я сейчас фактически его сформулировал: наша жизнь устроена так, наше сознание и психика устроены так, что потом нельзя иметь то, из-за чего любишь, без того, что любишь. То есть то, из-за чего любишь, потом ты имеешь через то, что любишь. Потом уже – через Рахиль – Сен-Лу получает форму и область движения своих чувств, направленных на высокое, прекрасное, доблестное и т.д... И вторгнуться в эту область изменением почти невозможно [Лекция 3].

Кроме того, в случае самореализации человек должен пройти Путь. Это – путь становления человеческого существа, включающего отдельные, значимые сами по себе этапы: освобождения, спасения, искупления, прихождения к себе. Это Путь прохождения жизни, в результате которого ты приходишь к самому себе, реализуя себя и свои внутренние ресурсы – биологические, индивидуальные, духовные. А они у каждого не только наполнены индивидуальным содержанием, но и окрашены личностно. И их конфигурация состоит в том, что называется индивидуальностью. Вот почему в данном случае внешние стимулы, влияния, обстоятельства перерабатываются и приспосабливаются к внутренним механизмам, а не наоборот. И изменить эти механизмы, по мнению Пруста, почти невозможно. Основной жизненный мотив Пруста, пафос и страсть его литературного творчества – реализовать себя во всем богатстве своих желаний, чувств, страстей, которые у человека есть, но он о них может не догадываться, природа их ему может поначалу быть непонятна. Но реализовать то, что непонятно, невозможно. Поэтому здесь необходимо усилие-усилие понять себя, свои собственные желания. У Пруста понимание, «реализовать себя» совпадают со словами «понять себя, свое положение». Мамардашвили здесь ссылается на У. Фолкнера, который рассматривает как самую большую трагедию человека его незнание того, кто он есть и какое занимает место. Фолкнеру понадобилась весьма усложненная форма текста, чтобы в различных временных пластах реконструировать действительный смысл тех ощущений и состояний, которые человеком испытываются сейчас, в данную минуту. «Но они непонятны по своей природе, непонятны по своему смыслу, по своему значению, если ты их не развернул в реконструированные пласты и корни, уходящие очень далеко от тебя» [Лекция 2].

Но это понимание требует своеобразного путешествия издалека. Более того, человек в этом смысле существо далекого. Сен-Лу и Марсель идут к Рахиль каждый из своего далека. В результате один видит ее из мира мечтаний, высоких грез, которые бросают свой отблеск на само по себе пустое лицо Рахиль, а он видит в этом отблеске нечто самодостаточное. Ему кажется, что он видит реальную Рахиль, которая якобы обладает теми прекрасными качествами, которыми он сам ее наделил. И он видит перед собой прекрасную женщину [Лекция 2]. Марсель же из своего далека видит в Рахиль двадцатифранковую проститутку. Такова оптика любви, в которой тонет взгляд Сен-Лу и не обремененный этот оптикой взгляд Марселя. «Самореализация человека – это результат работы человека над собой. И здесь «мы стоим в области воспитания чувств, или образования самого себя, или реализации себя, – в области, где существует проблема узнавания того, чего нет в элементах логоса». Проблема узнавания и неузнавания вообще очень важна для М. Пруста. Она выступает основанием для возникновения впечатления, которое не может возникнуть искусственно волевым или интеллектуальным усилием, а подчиняется собственным, более глубинным импульсам.

Нечто в этом мире существует именно для нас, и мы его «узнаем», оно нас впечатляет. Однако трагическая конечность человека накладывает отпечаток на наши восприятия/невосприятия: мы не в состоянии географически (пространственно) и во времени эмпирически встретиться со всем тем, что создано для нас (М. Мамардашвили поясняет эту мысль таким образом: может в Париже, а может в Лондоне кто-то вас ждет. Может, сейчас, а может – раньше или позже. Может есть книга, для вас написанная). Встреча/невстреча с *этим*, предназначенным для вас, зависит от многих обстоятельств и не в последнюю очередь оттого, способны ли вы проделать работу, пройти Путь и встретиться с человеком, предметом или обстоятельствами, которые будут способствовать вашей самореализации. Последнее есть не что иное, как самотворчество, то-есть творчество, направленное на самого себя.

Самотворчество здесь понимается не в обычном смысле – как целенаправленное «делание» себя, своих качеств по некому образцу, лекалу, а более глубоко: как поиск себя через узнавание в себе и в ситуациях, людях, а также в книгах (текстах) свое потаенное, глубинное, свою сущность. И здесь тебя (субъекта) никто не заметит, ничья мудрость не перейдет в твою голову, ничего нельзя перенести в будущее. Важным в конечном счете становится диалог с Другим, в процессе которого ты не только открываешь для себя собеседника, но и открываешь в себе нечто потаенное, внутреннее (путем аналогии, через интуицию, воображение). В этом смысле, настаивает Пруст, каждый человек-художник. Он наравне с автором может открывать в себе нечто глубинное, заветное.

Для Пруста центром вселенной является человек, субъект, автор он же герой произведения, если говорить о литературном творчестве. Отсюда – субъективизм писателя. Причем, он носит принципиальный характер и проникает во все поры его творческого метода.

Вот его рассуждения об отношениях между Марселем и Альбертиной: есть что-то, в чем есть именно «Я» без каких-либо предшествующих свойств. Точка равноденствия или нулевая точка, в которой человек без качеств, без свойств, нет ничего предшествующего опыту, только то, что появится в нем. Я как бы голенький хожу... и в этом «голеньком» мы все равны. И там только одно: что мы делаем сами. Я богатый, Альбертина бедная, но все это не имеет значения, все это сводилось к нулю в точке, где речь шла о том, чтобы самому любить или страдать, и где Альбертина тоже сама любила или страдала, и где моя воля упиралась в волю и в желание или в нежелание Альбертины...

Никакого значения не имеет сам материальный состав какого-то нашего переживания или нашего образования. А преобразование происходит от этой нулевой точки.

И здесь, отмечает Мамардашвили, мы рискуем, с «риском мы вкладываем себя». Этот мир настолько пронизан нами, если мы вкладываем себя, что то, что с нами случается, приходит в зависимость от нашего вложения, и даже из чтения рекламы можно извлечь не меньше высоких мыслей, чем из чтения «Мыслей» Паскаля или Евангелия...Мы находимся в точке, которую даже книги не пронизывают. То, что проникает, может из книги, и из рекламы мыла. И далее: «Переживание красоты не означает окружение себя красивыми предметами. Красота – не в красивом предмете, а в преобразовании, ингредиенте этого преобразования (таковым может быть и запах бензина)...

Обычно люди уверены в том, что в окружающей среде существует источник нравственного и духовно-душевного движения. Но для Пруста не может быть так, чтобы испытываемое мною зависело от качеств или различия качеств предметов. То, что я переживаю, будучи окружен бензинными парами, и то, что я переживаю, глядя на розу, должно быть на равном расстоянии от некоторой точки, о которой я говорил. И тогда по всему этому пространству есть полнота жизни [Лекция 6].

А ожидать, что вся среда будет состоять из справедливых общественных отношений, из красивых предметов, из людей одетых как бабочки – бессмысленное ожидание. Мир не так устроен, не так устроены источники нашей радости и нашей жизни, нашего живого состояния.

М. Мамардашвили при этом ссылается на Декарта, который говорил: «...только тот знает, что такое сомнение и мысль, кто сам сомневался и мыслил».

Мы вообще не в состоянии что-то познать, если мы не ангажированы, если мы не рискуем, если нам не явился феномен, то есть если не явилось нечто, что само в себе о себе говорит. Другими словами, по Прусту – если нет впечатления. Собственноличного невербального внутреннего слова.

Самореализация человека возможна тогда, когда сам человек взрастил в себе определенный творческий потенциал. Но никакой потенциал не реализуется в полной мере, ибо он всегда богаче реализованных возможностей. Ведь жизнь человека ограничена смертью. А для реализации потенциальных возможностей сил человеку может не хватить. Кроме того, в социальном и культурном пространстве не существует готовых форм, и их поиск часто связан с возникновением недоразумений, непонимания, которые выступают поводом для осуществления наших потребностей, наших потенциальных возможностей. Очень часто смерть каких-то потенций, их нереализация являются условием для того, чтобы мы могли просто жить дальше. И сама реализация, самореализация в одном, лишает нас возможности проявить себя в чем-то другом. Пруст говорит: «смерть наших способностей, желаний, состояний является проявлением самих же сил жизни. Чтобы жить дальше, мы должны в себе что-то убивать [Лекция 7].

Далее, Пруст исходит из того, что, как и человек в целом, личность имеет сложную структуру. При этом у личности есть некое ядро, которое можно представить как некую «полноту и полностью оживленную и здешнюю сознательную жизнь». И это существует в некоторой скрытой непрерывности. А в нашей реальной жизни мы «то впадаем в эту первую, действительную реальность, то выпадаем из нее». М. Мамардашвили поясняет, что в философских системах медитация характера и подобных же религиях существуют термины «рассеяние» и «собирание». Но при этом предполагается, что реальный эмпирический человек, который бы был всегда собранным, не существует. Собранный человек – это цель, идеал, к которому те, кто медитирует, должен стремиться и надеется достичь этого состояния.

Особенностью саморазвития для М. Пруста является воздействие на свое прошлое. «Но возвращаясь в потоке времени, замечает писатель, я могу не воссоединиться с самим собой, теперешним, который действовал на это прошлое. В этом заключается опасность и риск «потерять себя». Это и есть операция экстериоризации, или движения изнутри вовне, на которую обречен каждый, кто стремится к самореализации [Лекция 9].

В современном обществе человек разорван во времени и в пространстве и почти что никогда не присутствует здесь и сейчас. Эмпирический человек почти всегда не одновременен самому себе: он разорван. Человек этот распростерт по более широкому пространству, и никогда не знаешь, когда и где на выставленную тобой ногу или руку кто наступит [Лекция 10].

Пруст часто рассуждает о жизни, но при этом почти рядом возникают темы смерти, судьбы, места человека во взаимодействии жизни и смерти, предопределенности и свободы. М. Мамардашвили в этой связи поясняет, что писатель писал свой бесконечный роман наперегонки со смертью, поскольку был тяжело больным человеком, больным астмой. А астма – одно из самых психологически неприятных заболеваний. Она вызывает физические мучения, которые ближе других к ощущению смерти, поскольку это ощущение сопровождает саму болезнь. Ты задыхаешься, - и смерть – не где-то далеко, а здесь, рядом [Лекция 1].

У Пруста также часто в текстах фигурирует образ ада. Ад – слово, которое символизирует нечто, что мы в жизни знаем и что является самым страшным, - вечную смерть. Смерть, которая все время происходит. Смерть, не имеющая конца. Это дурно повторяется. Все заново и заново в нашей жизни или в истории делается одна и та же ошибка, мы совершаем что-то, из-за чего раскаиваемся, но это раскаяние не мешает нам снова совершать то, из-за чего раскаиваемся. Ибо мы не извлекаем опыта [Лекция 1].

У Пруста и М. Мамардашвили встречается множество синонимов для обозначения ситуации не жизни: однопорядковыми выглядят смерть, грех, пассивность, повторение чужого, не твое… То-есть речь идет не только о прекращении существования человека как такового, а и нетворческом, пассивном существовании, о погруженности в быт и выпадении из бытия. Да и жизнь бывает разная.

Пруст в этой связи приводит пример, когда Марсель едет на лошади по тропинке. Маршрут этот ему подсказала герцогиня Германт, заверив, что здесь он увидит экзотический пейзаж. И действительно, пред ним открывалось море за живописными скалами, пейзаж, напоминавший пейзажи выдающегося французского художника Эльстира – первого импрессиониста. Марсель вспоминает эти пейзажи художника, где смешиваются море, средневековые города, земля, которые затруднительно различить… И вдруг его конь шарахается от неожиданного громкого звука, и седок с трудом удерживает его. Это был звук впервые увиденного героем самолета. Он парил примерно в ста метрах над головой Марселя, помахал крылами и исчез. Душа Марселя переполнилась непонятными и в то же время ясными для него ощущениями другой жизни. Не той жизни, которой он живет, не той, которая привычна, и не той, которую можно угадать. Это была *другая* жизнь. Пруст по этому поводу замечает: «Наше воображение не может представить себе незнакомую ситуацию, потому что даже незнакомое нам в воображении складывается из знакомых элементов, и мы в принципе не можем вырваться из известного естественным образом. Нам что-то должно помочь или мы себе сами должны помочь из сплетения известных элементов. Так что это воображаемое не есть «другое». Здесь Марсель ассоциировал свои впечатления со звуком планирующего самолета, он представил себе какую-то совершенно абстрактную, неясную, переполняющую его радость, ощущение другой жизни, другого «я», то-есть другого самого себя.

«…Мы *«жизнью»* называем очень разные вещи. Это – моменты невыразимого – когда мы твердо ощущаем, что вот это так, но этого сказать нельзя. И именно в том, что «сказать нельзя» мы ощущаем себя живыми. Мы чувствуем себя живыми именно в истине, которая похожа на ложь, в той истине, которую нужно хранить с сомкнутыми устами, потому что разевать рот бесполезно». И это ощущение жизни самоценно. Наше самое большое желание среди всех желаний – быть живыми. Мы жить хотим. У нас есть жизнь в двух смыслах: 1) то, что невыразимо; 2) лишенное этого ощущения жизни. Пруст… одержим жизнью. И он везде ищет это ощущение жизни. Найти себя живым… Он заявляет: все, что я знаю, не есть я, все, что я не извлек из себя, это – не мое понимание, то-есть, не жизнь». М. Мамардашвили сам определяет жизнь: живое отличается от неживого тем, что оно всегда может что-то иное. А мертвое уже не может ничего другого, чем оно есть [Лекция 4].

У Пруста самое главное ощущение заключается в том, чтобы услышать в звуке, в цветке, в поступке или в лице человека свою возможность другой жизни. То-есть, возможность того, что вы живы.

Таким образом, реальная жизнь как бы раздваивается: есть жизнь в смысле впечатлений и есть жизнь, похожая на жизнь. Быть живым в первом смысле (быть действительно живым) очень трудно. Жизнь как воспроизводство впечатлений предполагает во-первых, усилие во времени, и, во-вторых, воспроизводство акта жизни в следующий момент времени, предполагает работу извлечения порядка, смыслов, законов, сущностей, извлечение того, что с человеком происходит.

Важно при этом знать, что человек на самом деле чувствует. Дух, ум – также живет, как и тело, и также умирает, оказавшись в состоянии рассеяния и распада, в состоянии энтропии. Таким образом, человеку в единстве его материальных, социальных и духовно интеллектуальных проявлений присущи два полюса: живое, упорядоченное, которое наличествует благодаря извлечению порядков и законов из эмпирического существования, и неживое, подвергающееся рассеянию и распаду [Лекция 4].

Реальность не есть нечто, независимое от человека. Это – то, что мы думали и что есть правда. Единственная реальность – та, которая подумалась, которую мы подумали. И в этом смысле присутствие, которое будто бы означает пребывание в реальности, по Прусту, – есть один из механизмов эмоционального и духовного рабства, помогающее нам не видеть правды. Таким же образом действует страх, надежда [Лекция 2].

Наша реальность имеет структуру сновидений. «По содержанию своих видений сон строится таким образом, чтобы эти видения позволяли нам не проснуться. Сон как бы имеет структуру объяснения. Реальность состоит из таких представлений, образов и состояний, которые позволяют нам и далее спать, то-есть, не знать, не видеть реальности [Лекция 2]. И в этом смысле жизнь есть сон.

Весь наш опыт сознания моделирован опытом просыпания. Пруст говорит: «Человек просыпается. Какие есть основания для того, что, проснувшись, я хватаю самого себя, и это – я? Предмет А в момент А1 есть ли тот же самый предмет? Почему я не проснулся в качестве другого человека?

Чтобы проснувшись, я сказал, что я есть я, я совершаю акт выбора может быть лишь после того, когда выбор совершился. Когда мы выходим из сна, мы – никто. Как ища свою мысль, свою личность, так же, как ищут потерянный объект, кончают тем, что находят свое я скорее, чем другое. Почему когда мы начинаем мыслить, не другая личность воплощается в нас, а именно та наша, которая нам предшествовала? Я не вижу, что диктует этот выбор и почему из миллионов человеческих существ, которыми можно было бы быть, именно на то, кем я был перед этим, падает мой выбор?» И далее: «…возрождение себя в момент просыпания после благотворного умственного отчуждения каким является сон, должно быть по сути дела похожим на то, что происходит, когда мы находим забытое слово, забытое стихотворение, забытую мелодию. И, может быть, даже возрождение «души» после смерти можно представить как феномен памяти [Лекция 4].

М. Мамардашвили старался привить слушателям стиль мышления человека, который проделал опыт. Важно, какую фигуру, какой рисунок, какой контур принимает сама жизнь человека, который приобщился к такому видению. Само это видение как-то меняет жизнь. «Судьбу…само ощущение судьбы и само представление судьбы есть очень важный элемент нашей сознательной жизни… в той мере мы являемся людьми, в какой мере мы – люди судьбы. Если мы живем в судьбе, мы – люди, а если мы живем вне судьбы, а чаще всего это именно так, то мы – полуживотные. Все есть – и мышление, и чувства, но все – наполовину. Нужно смотреть на мир, на события в нем так, чтобы видеть вещи не как какие-то самодостаточные детали, а видеть то, что видишь как элементы фигуры или закона. Элемент, требующий телескопа. У Пруста – видеть другое сквозь деталь. Пожелать себе то, что есть на самом деле» [Лекция 3].

Человек – существо желающее. Одно из самых больших желаний – жить. Чувствовать себя живым! У жизни нет ценности вне ее самой, она сама – ценность… Не в том смысле, что мы должны сохранить жизнь как физический факт. Физически мы ведь знаем, что кто-то умер, а кто-то жив… Имеется в виду, что желания… есть такие наши проявления или свойства, в которых мы чувствуем себя живыми и поэтому стремимся реализовать их. Следовательно, основное наше желание – жить. А жить не просто… В жизни много ситуаций, требующих, чтобы мы совершили внутренний акт.

Ситуация у Пруста (когда я чувствую себя живым) ситуация места: где я? На каком свете нахожусь? Где я – по отношению к чему-то? Что в действительности со мной происходит? Что я в действительности чувствую? Что за тем, что я чувствую?

Пруст приводит примеры, подтверждающие его размышления: Мне кажется, что я люблю Альбертину, а в действительности я хочу слушать музыку. Почему-то Альбертина стала для меня носителем этого желания, свершился перенос моего стремления к музыке на стремление к Альбертине?

И еще. Бегу на свидание с женщиной, уверенный, что ищу свидания именно с ней, а в действительности я подчиняюсь каким-то другим чувствам, и этот факт часто обнаруживается на свидании. Потому что иногда прямо пропорциональна моему нетерпению прибежать на свидание бывает скука, которая охватывает меня на свидании, и возникает желание, чтобы свидание скорее кончилось. И скука доходит до того – что герой даже не помнит черт любимой женщины. А то, чего ты не помнишь, не может быть причиной страстного состояния.

 Пруст пишет: Кто бы ты ни был, принц или нищий, никто тебя не избавит от необходимости желать, страдать, любить и ненавидеть.

«Есть точка, где схватывается человек с человеком и победит тот, чье сердце сильнее». Эта точка – точка равноденствия. Это – характеристика нашего сознания или голоса, тяжелая, пустая точка мира. Пустая – в ней не должно быть нашего знания, предшествующего знания. И от этой точки фактически и отсчитывается то, что я назвал воспитанием чувств, и наша способность держать мир, видеть мир, который не имеет по отношению к нам намерений, видеть то, что из нас вырастет.

Это точка Неизвестного или Другого. Пруст отмечает, что художник есть в каждом человеке – то-есть каждый способен на внутреннюю работу, которая нам необходима в жизни, и каждый человек ее проделывает, если он живет, а живут, конечно, не все [Лекция 4].

Пруст на многих примерах показывает, что впечатления, откладывающиеся во внутреннем мире автора/ героя его романов, часто возникают спонтанно и для постороннего наблюдателя могут выглядеть незначительными. Таковой выглядит калитка в Комбре при загородном доме семьи Марселя. Ничего особенного, а для автора она – многозначный символ, знак, отложившийся в памяти. Когда звучал колокольчик, это означало, что ушел Сван, который часто приходил в гости, и мать Марселя могла подняться в его комнату и поцеловать его на ночь. А без этого поцелуя он не мог заснуть.

...Если бы герой не рос, он задавался бы вопросом – по какую сторону калитки – в стороне Свана или в стороне Германтов – его больше любят?

Но «то, что мы называем ростом, или мужским взглядом, или взрослым взглядом, – какой-то совершенно другой взгляд на мир, такой, что в составе этого мира нет таких явлений, о которых можно было бы спрашивать: по какую сторону меня больше любят, по ту или по эту» [Лекция 5].

У Пруста реализация себя есть – прихождение к себе. Вся тема романа Пруста состоит в том, как мы вообще вырастаем, и вырастаем ли вообще. Для Пруста главная проблема – вырасти, стать мужчиной. При этом важно: обижаемся мы на мир или нет. Согласно наблюдениям психологов, с детских лет формируются по крайней мере три типа отношения человека к миру: боязливый, агрессивный и уравновешенный [11]. Первые два связаны с преувеличенным вниманием к тому, как мир относится к тебе. Это черта, характерная для подросткового возраста. М. Мамардашвили замечает, что для нашего общества характерно наличие слишком большого числа «дебильных переростков, которые так и остались в детском возрасте, воспринимая весь окружающий мир как то, в чем что-то происходит по отношению к ним не само по себе и цитирует слова Витгенштейна: «мир не имеет по отношению к нам никаких намерений». Поэтому первый философский (зрелый, взрослый) акт вырастания состоит в освобождении от этой иллюзии» [12].

Пруст раскрывает свое понимание реальной жизни человека: «реальная наша жизнь – это не та жизнь, которая в этой жизни, но и не та, которая после, а та, которая вне этой жизни». М. Мамардашвили так объясняет понятие Другого: «Другим мы называем то, что никогда не есть то, что мы думаем. То, что всегда есть Другое, чем наши представления, это есть неизвестное». Здесь же М. Мамардашвили поясняет универсальную природу человека. «Человек, в отличие от животного, есть существо, сопряженное с неизвестным, или с поиском, или с движением в стороне неизвестного. Для животного таких вещей не существует. Только для человека существует неизвестное. Потому, что человеку заранее не задана никакая мера [13]... Человек обнаруживает себя движением в безмерном, и, следовательно, только продукты этого движения есть те или иные миры, которые всегда меняются. И самое красивое зрелище в человеке – когда человек идет на пределе того, на что вообще способен человек. Поскольку предел неизвестен заранее, то нужно ставить себя на карту и идти. Автор приводит пример с Данте, у которого Одиссей появляется в облаке. Для Данте Одиссей есть подвижная человеческая сущность, или неуловимая человеческая сущность, не принимающая никогда окончательной формы. У Данте она принимает образ пламени.

Этот призыв «идти на пределе» повторяется у Н. Хамитова, который связывает существование человека «на пределе» и «за пределом» с высшими творческими порывами, которые воплощаются в культуре в образах Святого, Гения, Героя [14].

Наличные состояния и типы отношения к миру играют важную роль в динамике становления личности, человека. «Проблема человека – всегда оставаться живым». А это означает: проживать свою судьбу, а не чужую, стремится не подражать кому-то, рискуя понять в конце что это было не твое. Подлинно жить – это означает изменяться и подчинять судьбу более высокой цели [15].

С понятием «жить» у Пруста рядом проходит термин «человеческая индивидуальность» – неповторимость, наличие своего лица. По его мнению, всякое явление должно иметь *смысл,* иначе оно – звук пустой. В качестве примера он снова приводит отношение Сен-Лу и Марселя к Рахиль. Первый, побывав в театре, впервые видит Рахиль – актрису. Взгляд его падает на лицо, заполненное отражением великих мечтаний о прекрасном. Это Сен-Лу взволновало. И здесь случилось *событие* эмоциональной жизни одного из героев Пруста: Рахиль его взволновала, впечатлила.

Для Марселя же не происходит никакого события. Или происходит совсем другое событие: его удивляет, почему Сен-Лу волнуется при виде Рахиль? Для него актриса безразлична. Для него она,– замечает М. Мамардашвили, – в пространстве общих знаний» [Лекция 2]. Такого рода явления безразличны, потому что они – не *индивидуализированы.* Они имеют значение в смысле общих законов, общих актов, событий, но за ними нет значимых для героя/автора индивидов.

А для Сен-Лу Рахиль *уникальна*. Для него она имеет *лицо*, шарм. А они индивидуальны, неповторимы. Шарм всегда есть нечто, что присуще только индивиду и что невыразимо. То, чего нельзя воссоздать путем общих слов или общих значений. Шарм необходимо воспринимать иначе, не через мысль, а через чувство, интуицию.

Пруст сравнивает «пустое лицо», которое присутствует в картинах кубистов: овал человеческого лица не заполненный никакими чертами. Таким кубистическим овалом для Марселя выглядит лицо Рахиль.

Таким образом, перед нами предстает два различных пространства, в которых помещен один и тот же объект: пространство событий (Сен-Лу) и безразличное пространство (Марсель).

В данном случае лицо есть классический пример того, что нельзя знать. Симптомом этого является тот тяжелый труд воспоминания лица (или скорого забывания лиц. Причем, иногда это приобретает некий символический смысл, когда человек чаще забывает мужские или женские лица, или тех, кто безразличен для наблюдателя). Дело в том, что лицо нельзя получить из того, что я знаю, ни из каких данных я лицо получить не могу. Вывести лицо нельзя, ибо между данными и лицом этих данных расстояние бесконечно. «Лицо есть нечто, что нельзя вывести из данных о нем. И когда оно есть, оно-оно… Оно не нуждается ни в доказательствах, ни в пояснениях, которые бы лежали вне его самого. Не нуждается в приведении каких-то фактов, лежащих вне его, по цепочке которых, лежащих вне лица, мы пришли бы постепенно, непрерывным образом к лицу. Лицо – само – отдельно от всех путей к нему. И когда оно есть, никаких вопросов не возникает. А когда его нет, из данных вывести его нельзя» [Лекция 5].

Другая, важная для понимания человека у Пруста мысль о том, что человек должен все *пройти* сам. Для этого у него имеется специальный инструмент – *продуктивное* *воображение*: нечто, нейтрализующее, гарантирующее от случайности того, что эмпирически я могу не встретить, не увидеть. Через воображение строятся тексты, создаются конструкции, благодаря которым реализуются, представляются события, независимые от эмпирической возможности или невозможности встретиться с носителями этих событий. Таким образом, мы в состоянии все знать, то-есть, быть во всех местах пространства и времени [Лекция 3].

Пруст пытается раскрыть причины устойчивости психических реакций человека и психологического ядра личности через понятие идентичности, которая представляет собой процесс отождествления и разотождествления, сопровождающий становление индивидуальности как части некой общности, к которой причисляет себя человек при одновременном разотождествлении с другими и отождествлении с самим собой [16].

 М. Мамардашвили в «Лекциях о Прусте» делает упор, характеризуя этот процесс, на «тождестве с самим собой». Если идентичность достигнута, она нерасторжима и развязать ее, разрушить рациональными актами невозможно. Идентичность, закрепляясь в индивиде, «кристаллизуется» и «затвердевает» настолько, что это внутреннее «я» становится непроницаемым. В данном случае Сен-Лу не переубедить, что Рахиль – обыкновенная проститутка ценой в 20 франков. Эта информация в него не проникает. Ибо здесь у него – снигулярная точка индивидуального переживания, внутри которого Сен-Лу не только жив, а еще и реализовал себя в своем человеческом достоинстве, в высоких критериях, отождествился (и разотождествился – А.Ч.), и вот это расцепить нельзя [Лекция 3].

 «Человек – существо больное бесконечностью», а впечатление всегда индивидуально и уникально. Индивидуальность есть то, что непроходимо извне, и что непередаваемо, но что неустранимо различительно [Лекция 5].

Так же индивидуальна и душа человека. Душа – некая тотальность, там много всего. В качестве реального она проявляется целиком, будучи дана индивидуально. Она – индивидуально реальна, или реальна индивидуально. И неустранима. Душа проявляет себя индивидуально дискретным или локальным, или в индивиде, собранным своим существованием. Индивиды есть мир. Мир – индивид [Лекция 6].

\*\*\*

Около 100 страниц текста последнего романа М. Пруста «Обретенное время» посвящено описанию подряхлевших и постаревших гостей салона Германтов, которых герой романа помнил молодыми. Для него они выглядели как куклы, олицетворяющие время, и Марселю приходилось напрягать воображение, чтобы их узнавать. Вот лишь – некоторые портреты, нарисованные Марселем Прустом. Гостей встречал хозяин дома – принц, который хотя и выглядел эдаким добродушным королем карнавала... «но на этот раз, словно чересчур увлекшись правилами игры, каковых требовал от собственных гостей, он наклеил себе белоснежную бороду, и казалось, исполнял одну из ролей в театрализованных сценках «аллегории возраста». Усы его тоже были белыми, как если бы на них осел иней с ветвей, меж которых пробирался по заколдованному лесу мальчик-с-пальчик. Казалось, они стесняли напряженный рот, покрасовавшись в них один раз, ему следовало бы их отклеить» [17]. И других персонажей наш герой узнавал лишь по некоторым сохранившимся чертам, дополняя их усилием воображения и попытавшись абстрагироваться от того, что он назвал маскарадом.

Но самую необычную картину являл бывший личный враг Марселя господин д’Аржанкур. Вместо своей обычной бороды с легкой проседью он «нацепил» необыкновенную бороду совершенно неправдоподобной белизны, и теперь это был «старый нищий, который не внушал не малейшего уважения.., и свою роль старого маразматика он играл с исключительным правдоподобием, так что напряженные члены его беспрестанно дрожали, а с лица, прежде столь высокомерного, теперь не сходила блаженная улыбка дурака». Он как бы воплощал собой самую последнюю стадию... «изменения гордого некогда лица, стройного торса, превратившегося в бесформенную кучу тряпья, перемещающуюся по паркету туда-сюда... В нынешнем д’Ажанкуре трудно было узнать того, кого я столь часто видел, и осознать что зачатки этой слабоумной улыбки жалкого старьевщика уже таились где-то в тогдашнем безукоризненном джентльмене... Я рассмеялся при виде этого величественного маразматика... обмякшего в добровольной карикатуре на самого себя» [18]. Словом, это был совершенно другой человек – тип беспрестанно гримасничающий, нелепый, совсем седой, был чучелом, изображавший генерала Дуркина в детстве» [19].

И в делом салон был наполнен куклами, которых трудно было идентифицировать с кем-либо из прежних знакомых. Чтобы это сделать, нужно было читать одновременно на нескольких чертежах – проекциях, что находились позади них и придали перспективу, и заставляли напрячь ум, когда ты видел перед собой этих старичков-марионеток, ибо на них приходилось смотреть в одно и то же время и глазами, и памятью, из этих кукол, раскрашенных в бесплотные краски лет, кукол, олицетворяющих Время, то самое обычно невидимое время, которое, дабы стать зримым, ищет тела, и повсюду, где находит, овладевает ими, чтобы направить на них свой волшебный фонарь...».

И д’Аржанкур оказался проявлением времени, которое он отчасти сделал видимым. В новых деталях, составляющих лицо д’Аржанкура и его личность, «можно было разглядеть определенное число лет, можно было узнать символический облик жизни, не такой, какой она являлась нам, то-есть непрерывной, но реальной жизни, атмосферу изменчивую настолько, что гордый господин на закате предстает в карикатурном виде, в облике старьевщика» [20].

Что касается изменений в других людях, то они, казалось выходили за рамки естественной истории, и было странно услышать какое-то имя и увидеть как соответствующий персонаж являет собой не просто особенности нового, отличного биологического вида..., но внешние черты совсем другого характера» [21]. Было также заметно, что «телесные ( физические) изменения часто ведут к изменениям морального и социального плана» [22].

Марсель на этом приеме черпал информацию для своей литературной работы, ибо «благодаря этим изменениям, любой праздник... представлял довательный ряд картин, которых я никогда раньше не видел, которые отделяли прошлое от настоящего, более того – существующую связь между прошлым и настоящим, праздник этот был чем-то вроде объемного изображения... лет, не какого-то мгновения, но человека в искажающей перспективе времени». Герой романа замечает, что для него наблюдение за метаморфозами обликов завсегдатаев салона Германтов представляло особый интерес: «необходимость в действительности постичь ход времени, чтобы вернуть лицам соответствующие имена, заставляла меня восстановить в памяти годы – осознав их реальное место – о которых я и не помышлял» [23]. И с этой точки зрения и чтобы не дать себе обмануться мнимой идентичностью пространства, новое обличье человека... «было для меня поразительным проявлением такой реальности, как цифра, обозначающая тысячелетие, которая обычно представляется нам чем-то абстрактным, точно так же, как изменение ландшафта и флоры, появление карликовых деревьев или гигантских баобабов указывает нам на смену меридианов» [24].

И вообще, рассуждает Марсель, «так жизнь предстает перед нами как феерия, в которой на сцене акт за актом мы видим, как ребенок становится подростком, зрелым человеком и склоняется к могиле. И как по беспрерывным изменениям догадываешься, что эти создания, выхваченные на достаточно больших промежутках времени, отличаются одно от другого, точно так же догадываешься: мы подчиняемся тому же закону, что и эти создания, которые изменились настолько, что больше не похожи на тех, какими мы видели их прежде». И это настраивало на меланхолический лад героя романа Пруста: «белоснежность бород до недавнего времени безукоризненно черных, привносила меланхолию в людской пейзаж этого праздника, как первые желтые листья на деревьях, когда кажется, что лето будет еще долго и еще успеешь им насладится, свидетельствуют, что все-таки уже осень».

И я, завершает Марсель, привыкший жить сегодняшним днем, заметил, что время, перевоплотив других, прошло и для меня тоже. Это явилось для меня потрясением. И не представляющая интереса сама по себе их старость, опечалила меня, словно предупреждая о приближении моей собственной [25].

Об этом ему напомнили две фразы, произнесенные хозяевами салона. Сначала герцогиня Германт, напомнившая о том, что Марсель – самый старый ее друг, а затем и племянник принца: «Вы, как старый приятель!». Третий эпизод был связан с тем, что адресованная Марселю записка господина Летурвиля заканчивалась подписью «Ваш младший друг Летурвиль» [26]. После нескольких подобных эпизодов, Марсель сдался перед этим фактом: «И я словно в зеркале, что первым из всех зеркал открывало мне правду, смог увидеть себя в глазах стариков, считавшихся, по их мнению, молодыми, каким и я казался сам себе, и когда я называл себя стариком, в ответ нельзя услышать возражение, в их глазах, видящих меня таким, каким себя увидеть не могли, но каким видел их я, не было и намека на какой-то протест. Ибо мы не могли увидеть свой собственный облик, свой собственный возраст, но каждый, словно стоящее напротив зеркало, видит облик и возраст другого...» [27].

Таким образом, многих знакомых время преобразило до неузнаваемости. «Я их – говорит Марсель – восстанавливал, зная их имена по памяти. Иногда это было сложно и плоско. А иногда их прежний образ возникал передо мной столь ярко, что я мог позволить себе очную ставку, и как свидетель в присутствии обвиняемого, которого когда-то видел, я вынужден был (настолько огромным оказалось отличие) все-таки признать: Нет... я узнаю ее» [28].

Теперь Марсель понимал, что такое старость, которая из всех реальностей жизни, долго воспринимается чисто абстрактно, когда мы листаем календари, ставим дату в верхнем углу письма, присутствуем на свадьбах наших друзей, детей наших друзей, не осознавая, то ли от страха, то ли от личности, что именно все это означает.., что мы живем уже в новом мире...» [29]. Это было подобно тому, как раньше герой Пруста стал понимать, что такое смерть, любовь, радость творчества, страдания, призвание и т.д.

Люди, пришедшие к Германтам, по-разному старели. «У тех, чьи лица казались не тронуты временем все же была заметна некоторая затрудненность в движениях; можно было подумать, будто у них болят ноги, и только становилось понятно, что именно старость налила свинцом их колени. Некоторых она, напротив украсила...», но большинство из этих людей «опознать можно было бы в тотчас же, но они походили на собственные дурно выложенные портреты, собранные на одной выставке, где неумелый и недоброжелательно настроенный художник сделал черты одного резче, а кожу другого менее гладкой, талию третьего полнее, а взгляд четвертого сумрачнее»...Художник по имени Время «представил» все эти модели таким образом, что они оказались узнаваемы, но не были при этом похожи, и вовсе не потому, что он им польстил, а потому, что состарил. Впрочем, художник этот работает очень медленно» [30].

Марсель так описывает одного из тех – Леграндена, которого он знал давно: «Исчезновение с его губ и щек розовых красок, еще – скульптурную отточенность статуи, черты вырезанного из камня изваяния казались удлиненными и угрюмыми, как у некоторых египетских богов. Хотя он скорее был не бог, а привидение. Мало того, что он перестал теперь румянится, он перестал также смеяться, сверкать глазами, поддерживать изысканную беседу. Было странно видеть его таким бледным, подавленным, изредка цедящим ничего не значащие слова, которые произносят обычно мертвые, когда вызываешь их дух... Причиной, что подменила колоритного, стремительного Леграндена бледным и немощным призраком Леграндена, была старость» [31]. Изменения произошедшее в этих людях, были весьма разнообразны. Кроме уже указанных физических потерь, изменились их характеры, индивидуальности, личности. С женщинами «проходили самые разнообразные перевоплощения, к которым не могли приспособиться или слишком красивые, или уродливые женщины. Но автор при этом делает оговорку: «для некоторых людей сроки могут быть ускорены или замедлены...» У времени, оказывается, тоже есть свои экспрессы и поезда специального назначения, которые очень быстро доставляют к преждевременной старости. Но по параллельным путям в обратном направлении несутся другие поезда почти с такой же скоростью. К тому же, «свойства такого феномена, как старение – зависит от социальных аспектов и образа жизни» [32].Внешние изменения, заметны зрителю, конечно, были символом перемен внутренних, происходивших постепенно, день за днем. «Быть может, люди эти продолжали делать то, что делали всегда, но поскольку день за днем их представления об этих делах и о людях, с которыми они встречались, претерпевали изменения, по истечении нескольких лет под теми же именами, оказывалось, жили совсем другие люди, которых они любили, и другие вещи носили те же названия, а коль скоро личности их изменились, странно, если бы у них не появилось и новых лиц» [33].

В целом салон Германтов был залит светом, убран цветами и окутан забвением, как мирное кладбище. Время не только превратило в руины прежние создания, оно сделало возможным возникновение новых сообществ» [34].

Параллельно происходила и деаристократизация самой аристократической среды. Сегодня тут было много людей, которых ранее в этот круг просто не допускали: некая совокупность аристократических предрассудков, снобизма, которая некогда автоматически отбрасывала от имени Германтов все то, что к нему не подходило, казалось, перестало существовать» [35]. «Иных, которые раньше задавали грандиозные обеды, на которые приглашали исключительно принцессу Германтскую, герцогиню Германтскую, принцессу Пармскую,... и стали тогда людьми с безупречной репутацией.., они просто исчезли... Эти имена блистали исключительно благодаря тогдашнему положению в обществе их обладателей, а теперь их не носил уже никто, и если мне случалось заговорить о них, то присутствующие зачастую даже не понимали, о ком идет речь, и, пытаясь выговорить по слогам имена, многие думали, что это какие-нибудь проходимцы». «А те, кто в соответствии с прежним социальным кодексом никак не должен был бы находиться здесь, теперь, к большому моему удивлению, являлись лучшими друзьями самых высокородных особ, которые не пришли бы томиться скукой, сюда к принцессе Германтской, если бы не их новые приятели. Ибо самой поразительной особенностью этого общества как раз и была его деаристократизация» [36].

«Сломанные или ослабленные пружины этого механизма отбора уже не функционировали как подобает, в общество проникло много посторонних тел, лишав его однородности, упругости, цвета. Предместье Сан-Жермен, словно впавшая в маразм старая светская дома, отвечая робкими улыбками на выходки наглой прислуги; которая заполонила их гостиные, выпила их лимонад и представляла им своих любовниц. Ощущение протекшего времени и исчезнувшей навсегда части моего прошлого было вызвано не только распадом этого единого ансамбля (таковым прежде являлся салон Германтов), но, главным образом, разрушением системы знаний о множестве причин и нюансов, благодаря которым, – тот, кто находился еще здесь особенно и на своем месте, в то время, как тот, другой, что оказывался рядом с ним, представлял собою некое подозрительное новшество» [37]. Да и сама хозяйка салона была уже не настоящей принцессой Германтской: это была та госпожа Вердюрен, которая в прошлом пыталась соперничать с принцессой Германтской и завела свой салон. Свое нынешнее положение и имя она получила, когда третьим браком вышла замуж за принца Германтского и унаследовала имя». В наследовании имен, – пишет М. Пруст, – есть нечто грустное, как во всяком наследовании, во всякой узурпации собственности; и беспрестанно, словно бесконечный поток все новых и новых принцесс Германтских, тысячелетиями, из века в век, уступая место другой женщине, являлась все та же принцесса Германтская, не ведающая смерти, равнодушная ко всему, что изменяется, что ранит наши сердца, и ее имя изливало на каждую из тех, что одна за другой уходят в небытие, свою извечную безмятежность» [38]. «Имя Германтов, сколько оно существовало, являлось словно совокупностью всех имен, которые оно выбрало, которыми себя окружало, переживало утраты, пополнялось новыми элементами, подобию тому как в садах цветы, едва лишь давшие бутоны, готовые прийти на смену тем, которые уже во всю цветут, смешиваются в единой массе, что кажется все такой же, но только не тем,кто был лишен возможности наблюдать это зрелище постоянно и все еще хранит в своих воспоминаниях точный образ тех, кого уже нет» [39].

М. Пруст отмечал, что многие из тех, кого он встретил на празднике или о ком ему удалось вспомнить, представал перед ним во все возможных обличиях и образах, в несходных обстоятельствах, откуда они, возникая один за другим, «извлекали различные грани» жизни автора, «показывали их под другим углом зрения». Так бывает при неровностях почвы, когда какой-нибудь холм или замок появляется то справа, то слева, то возвышается над лесом, то проглядывает в долине, и путнику, идущему или едущему по дороге указывает, как меняется направление и высота. «Поднимаясь все выше и выше,– пишет автор,– мне удавалось в конце концов отыскать образы одного и того же человека, отделенные один от другого временным интервалом настолько длинным, сохраненные в памяти настолько различными «Я», сами обладающие значениями настолько несхожими, что я обычно просто пропускал их, когда полагал, будто схватываю всю историю своих отношений с ними, и даже уже не верил, что знал их когда-то, и для того, чтобы установить связь, как бы установить этимологию с тем первоначальным знанием, какое имели они для меня, мне необходима была случайная вспышка» [40].

Часто также было, что одно и то же существо. являлось к писателю не в одном, а в нескольких образах [41]. Точно также изменились и представления людей друг о друге к тому же, два разных человека помнят не одно и то же. Один не обратит никакого внимания на некий случай, из-за которого другого будут мучать угрызения совести, зато ухватит на лету, приняв за особенный, красноречивый знак, слово, которое другой пропустит мимо ушей, не обратив на него внимания [42].

Нежелание признать свою ошибку, когда был неверный прогноз, ограничивает длительность воспоминания о нем и довольно скоро позволяет утверждать, что, собственно говоря, никакого прогноза и не было... Интерес другого рода, более бескорыстный, тоже разнообразит память.., точно также... даты знакомства из памяти изглаживаются совершенно [43].

Марсель делает массу, полезных для его произведения выводов, которое он задумал и которое уже был в состоянии написать: о переплетении множества образов и отношений, о различии восприятия близких и более дальних людей, о взаимоотношении образов и реальных людей, которые разделены Временем. Эти наблюдения и являлись той правдой жизни, которую ему необходимо было творчески переработать в тексте романа.

**2.3. Пространство и время Марселя Пруста**

Кроме всего прочего, романы Пруста отличаются тем, что в них нет героев или образов героев в обычном смысле слова. Живет, действует, мыслит, переживает, скорее их отражение, их духовный мир, их реакции на внешние раздражители. Иногда кажется, что главным героем тут выступают индивидуальные проявления пространства и времени, причем, в разных ипостасях. В романах, составляющих эпопею, в их названиях, содержании время выступает то «утраченным», то «обретенным», то «быстротекущим», то вечностью, то пространством осуществления судьбы человека.

Так и с пространством: ситуация места постоянно присутствует у Пруста: Где я? В каком свете нахожусь? Что в действительности со мной происходит? Что я чувствую? [44]. Эти вопросы красной нитью проходят через всего его произведения. Писатель объясняет свой метод видения материала для написания своих произведений, как наблюдение за жизненными реалиями не в микроскоп, а в телескоп: видеть то, что на самом деле большое. Пруст, приступив к написанию романа, сделав несколько набросков, показал их тем, кто служил ему в качестве персонажей. Но «никто нечего не понял. Даже те, кто были благосклонны к моему осмыслению истин.., и поздравляли меня, уверяя, что я показал им их самих под микроскопом, между тем, как я, напротив пользовался телескопом, чтобы разглядеть вещи вроде бы совсем крошечные, но казавшиеся таковыми потому лишь, что находились на слишком большом от меня расстоянии, в действительности каждая из них была целым миром. Там, где я пытался отыскать общие законы, меня называли крохобором» [45]. Тем не менее, убедившись в том, что его метод изображения персонажей как бы «под телескопом» оказался достаточно эффективным, автор обещает, что и последующей своей работе он будет описывать людей, даже если их придется сделать похожими на чудовищно огромные существа, представить им пространство гораздо большее, чем то до вероятности суженное место, что было им выделено в этом мире, пространство, напротив, длящееся до бесконечности, и, что они все касаются одновременно – словно гиганты, погруженные в толщу прожитых ими лет,– столь отдаленных одна от другой эпох, меж которыми уместилось столько дней – во времени» [46]. В результате пространство как бы удваивается: в первом пространстве происходят человеческие события, во втором – эти события не происходят и оно представляет собой безразличное пространство. В качестве примера двух пространственных явлений Пруст часто приводит примеры встречи с Рахиль Сен-Лу и Марселя. Точка соприкосновения первого и второго пространства – лицо Рахиль. В пространстве Сен-Лу оно заполнено. Но что там на самом деле, можно понять, лишь построив текст, который породит истину. Придать смысл фрагментам информации или событиям. А смыслы Сен-Лу и Марселя разъединены и не могут соединиться.

У Пруста пространство и время существует в двух ипостасях также и в ином смысле – в физической и духовной реальности: «...есть расстояния физические, а есть – духовные. Вещи духовных уровней... Фигуры (тела, люди) в сознании занимают совершенно другие пространства, чем в физическом плане: есть фигуры, не совпадающие с пространством и временем нашей индивидуальной жизни и значительно их превосходящие. Наша жизнь движется по линиям судьбы, а они – по таким линиям, которые есть линии этих пространств и времени» [47]. Выделить их истинный масштаб и помогает «телескопический» взгляд Пруста.

Автор уверен, что важное значение в человеческой жизни играют *тексты* поскольку они действуют против человеческой ограниченности и против человеческой конечности. Точно такую же роль, для отдельного индивида играет *продуктивное воображение*. Мы не можем все знать, то-есть, быть во всех местах пространства и времени. Конечно, можно представить некую «божественную» способность охвата всего пространства и времени и мое участие в этом (в математике и физике это обозначается понятием «предельный переход»). Но для этого надо не быть частью Мира. А мы всегда одновременно и актеры и зрители спектакля под названием жизнь, то-есть, участники его во всех отношениях. Поэтому мы в принципе не можем все знать. И нам на помощь приходит продуктивное воображение, способное преодолевать ограниченность индивидуальных границ.

Большое внимание писатель в своих романах уделяет утраченному времени. Для Пруста смысл и деятельность автора как раз и заключается в обнаружении, обретении утраченного времени: искусство, по его мнению, и есть единственное средство восстановить потерянное время. Последнее означает слабую активность человека или полное ее отсутствие, «когда человек «мог жить, но не жил», «там, где мы не рискуем, где мы не поставлены на карту в своих переживаниях, в своих восприятиях и в своей судьбе» [48]. Это не что иное, как время всех неживых моментов жизни. Человеку был дан знак, впечатление явилось, а он это пропустил. Впечатление это нельзя было отложить, передать другому, и на потом –это была точка труда только для того, кому впечатление принадлежит.

Потерянным может быть любое время, даже – умная беседа. Пруст отмечает, что беседовать с умными людьми – это то же самое, что пойти в гости и, вместо ожидаемого приключения, оказаться в светском салоне, где тебе сунули в руки альбом с семейными фотографиями и ты должен с видимым интересом на лице их разглядывать. Или разглядывать диапозитивы в темной комнате. Ибо такое времяпровождение, такая беседа – они не твои, не из твоей жизни, это – не твои впечатления. Значит, для тебя это все мертво, здесь и время для тебя потеряно.

М. Пруст в конце концов приходит к выводу, что создать произведение искусства – это единственный способ восстановить утраченное время. Литературная работа, которую автор может сделать сам, чтобы понять, что же с ним случилось, что значило впечатление, что значил знак: «Бог подавал мне знак, и было светло на одну секунду, потом будут хаос и темнота, когда темно, работать уже нельзя» [49].

Такие впечатления не обязательно должны быть катастрофическими, то есть содержать в себе крупную религиозную истину, они могут быть, скажем, видом озера. Пруст отмечает, что подобно тому, как художник поднимается в горах и в проеме гор перед ним открывается озеро, которое поразило его каким-то впечатлением, – он быстро вынимает свой мольберт, кисть. Но темнеет, и работать уже нельзя. Эти материалы, отмечает Мамардашвили, вошли в книгу после того, как Пруст понял, что произведение искусства есть продукт работы, продукт реконструкции потерянного времени, когда озеро показалось – и он успел до темноты, и есть открытые истины: одни в страданиях, другие «в весьма посредственных удовольствиях». А именно те, что не из книг, не из бесед с умными людьми, а из самых банальных вещей, только при одном условии: если углублялся, и не терял время, и был риск [Лекция 4].

Но эта работа требует немалых усилий, использование специальных психологических приемов и понимания природы самого времени. Прибыв на праздник – прием, устроенный для избранных аристократов, Марсель мучительно размышляет о том, как ему необходимо восстановить в литературном произведении ранее утраченное время, и частично добившись своего, он приходит к выводу, что в будущей книге «пришлось бы прибегнуть не к плоской психологии, которой пользуются обычно, но к своего рода пространственной психологии, добавляя новую красоту всем этим воскрешениям и обновлениям, которыми оперировала моя память, пока я грезил... Память, поместив прошлое в настоящее, нисколько не изменив его таким, каким оно было в тот момент, когда само являлось настоящим, как раз и уничтожает это огромное пространство времени, в пределах которого и осуществляется жизнь» [50]. При этом время, изначально бесцветное и бестелесное, словно для того, чтобы автор/герой смог разглядеть и ухватить его, как будто материализуется в героях, придает определенную форму произведению искусства [51].

И в результате сама идея времени приобрела для автора окончательную цену, «она была секундной стрелкой, подсказывающей, что пора уже приниматься за дело, если я хочу достичь того, что чувствовал на протяжении всей своей жизни во время этих кратких вспышек, на прогулках в сторону Германтов, во время своих поездок с госпожой де Вильпаризи, благодаря которым жизнь казалась мне достойной того, чтобы ее прожить»,– пишет М. Пруст [52]. И продолжает,– «Теперь же она мне казалась таковой еще в большей степени, именно теперь, когда ее, похоже можно было высветить, между тем, как обычно ее проживают в сумерках, обнажить изначальную истину, притом что ее беспрестанно извращают, наконец, осуществить в книге!» [53].

Время, выступающее у Пруста в качестве стержня сюжетного, событийного, имеет разные стороны, воплощения. Обычно, пишет М. Мамардашвили, мы о времени предполагаем, что оно неподвижно. Но время как раз и есть то, что движется. Тог чего мы не можем уловить, то, что летуче, то, что исчезает. Мгновение, миг, последовательность непрерывной смены одного другим.

Но вместе с тем время имеет у Пруста и другое значение – как некая остановка. И связано это с такими понятиями, как «тоска», «страдание», «труд жизни», «отстранение», которые, как будто, с временем и не связаны. На самом деле это понятия, в которых фиксируется континуум места-времени, существующий в душе, в сознании человека, где время и пространство концентрируются в одной точке. Мамардашвили характеризует этот континуум следующим образом: «тайная химия жизни – какая-то активность, которую мы своим мышлением и своим представлением или воображением не можем воспроизвести в виде последовательных звеньев... То есть жизнь совершает какой-то акт, который со стороны человека неразлагаем... Такому разложению не поддается нечто, что в то же время, несомненно, является актом. И мы не можем своей мыслью... встать на место этого акта...», по отношению к акту жизни (тайной химии жизни), мы не можем этого сделать. Она – или есть, или нет. Нечто может произойти только в силу того, что это – или есть, или нет. Это же относится и к актам человеческого понимания, – или вы понимаете, или нет. То, что я понял, может произойти только само, и это нельзя пересадить мне в голову. Понять можешь только ты сам. Ты сам – это и есть «место». Я – на этом месте, и потому только, что я на этом месте, или мое понимание занимает это место, что-то происходит, что-то есть.

Человеческое сознание, индивидуальный дух действует иначе, чем наши внешние поступки, которые мы всегда воспринимаем как некую последовательность событий, связанных во времени. Но человеческая внутренняя жизнь опирается на некие *смыслы*. А «смысл не расположен в последовательности, и хотя он – во времени, но он – во времени чего-то неподвижного. То есть места».

В результате, «есть время как последовательность, а есть время места. Время – миг. Наше время есть миг, но очень странный – внутри которого умещается целый мир... И все, что есть, все, что с нами будет, помещается внутри этого времени – здесь и сейчас». И Пруст обнаружил, что наше восприятие, простейшие акты нашей душевной жизни тоже устроены таким образом. Да, действительно, любое наше деяние содержит в себе последовательность актов. Но вместе с тем, акт творчества предусматривает, « что нечто существенное в моем понимании должно произойти... независимо от этой последовательности».

«Таким образом, констатирует Мамардашвили, мы имеем два понятия времени. Одно – время – закон, время место; другое время – эмпирическое как дурная бесконечность фактов»[ Лекция 7].

Тема и структура времени у Пруста построена на его живых восприятиях, на впечатлениях, которые на него произвели те или инные факты, события, люди, независимо от времени восприятия, а те, что сохранились в душе автора / героя, то, что сам Пруст называет «глубокими отложениями моей умственной почвы». Сторона Свана – сторона Германтов, материнский поцелуй на ночь, Сад Женщины (Булонский лес), пирожное «мадлен», запомнившийся цветок, женщина садящаяся в коляску, – все это звенья одной цепи, которые и составляют содержание истинной, душевной жизни героя. Это то, что «связано с самой незаметной жизнью в нас», а именно: жизнью интеллектуальной.., духовной.., которые наложат отпечаток на всю жизнь автора / героя. Эти интеллектуальные события, «эта интеллектуальная жизнь прогрессирует в нас незаметным образом, истины этой жизни меняют в нас смысл происходящего, меняют вид нашей жизни, открывают нам новые дороги, открытие которых давно уже уготовано в нашей душе, но мы ничего этого не знаем, и идет тихая незаметная работа; и мы датируем эти истины, когда эти истины для нас очевидны, но в действительности истины эти относятся не к этому времени, а ко времени этой незаметной работы». Далее Пруст вспоминает цветы, которые он видел в траве, воду, которая играла под солнцем, пейзажи и т.д., все это, очевидно, даже в своих индивидуальных частностях. Тем самым они все обязаны автору и его душе тем, что они вообще пережили тот короткий момент своей физической жизни, который им был сужден (цветы вянут; вода может перестать течь и т.д.). «Но все это сохранилось в моей душе,– пишет Пруст,– и то, что осталось в душе, что пережито (боярышник, яблони в цвету), нечто подобное я воспринимаю не в первый раз. Я воспринимаю – потому что это «находится на той же глубине, на том же уровне, что и мое прошлое, и именно поэтому непосредственно сообщается с моим сердцем». Здесь, констатирует М. Мамардашвили, дана вся тема и структура времени у Пруста».

Подобной же является тема, условно названная автором «сад Женщины» и «Булонский лес», который у Пруста населен впечатлениями юности: аллей, по которым в прекрасных колясках медленно проезжают красавицы Парижа. Здесь, отмечает Мамардашвили, очень глубокое, связанное с проблемой времени, наблюдение относительно того, как работает наше восприятие, что является для нас впечатлением, а что – нет. Впечатляет то, во что вложены «отложения моей ментальной, или духовной, или душевной почвы.

То, что запечатлелось, прозвучало какой-то нотой, требующей расшифровки. Для этого надо взволноваться, чтобы воспринять цветок как нечто необычное, значимое, символическое. Что-то из того, что мы воспринимаем каждый день, нас волнует или не волнует. Волнует не любой предмет, а тот, который касается душевной почвы. Это во-первых, «связывает во времени разные события поверх времени и пространства – эти события могут быть разделены хронологически, но связаны в каком-то внутреннем времени. «Значит, мы имеем проблему внутреннего времени. Во-вторых, структура времени есть структура возможного нашего восприятия, или впечатления. Лес как лес не волнует, а волнует «сад Женщины». То есть я способен воспринять красоту любого озера, если это не просто озеро, которое я вижу» [Лекция 9].

Здесь кроется проблема «полноты душевной жизни». Важна не сама женщина, не само озеро, не сам лес, а то, в состоянии ли они нас взволновать. Здесь важно – *присутствую* ли при этом я сам. Присутствовать «в какой-то момент или в любой момент со всей полнотой нашей способности понимать, переживать и волноваться...». Но чаще всего мы, присутствуя, – отсутствуем.

Пруст использует и понятие вечности в его сравнении со временем человеческой жизни, которая, как известно, конечна. Проблема эта появляется в контексте узнавания – не узнавания того, что предназначено именно для тебя, но ты можешь равнодушно пройти мимо. Дело в том, что мы не можем – поскольку мы конечны, у нас нет бесконечного времени – встретиться эмпирически со всем тем, что создано для нас. И пространство нашей жизни ограничено, даже географические возможности ограничены. Но есть ли какие-то средства, позволяющие преодолеть эту ограниченность бытия человека? Пруст видит их в создании текстов. Это именно то, что «действует против человеческой ограниченности и против человеческой конечности». На основе продуктивного воображения человек «строит конструкции, называемые текстами, которые производят в нас события, независимо от эмпирических возможностей или невозможностей встретиться с носителями или материальными... выполнителями этих событий» [Лекция 3]. Но все знать, быть бесконечными мы не можем, поскольку не обладаем способностью быть вне жизненной драмы, вне жизненных перипетий. Ибо все мы – актеры, участники и зрители этой драмы, и в принципе не можем всего знать. Пруст сравнивает получение впечатлений и движение внутри них с просыпанием. И «если восприятие смысла впечатления тождественно просыпанию, то просыпание тождественно восприятию впечатления…». Но просыпание явно длящийся акт, нельзя проснуться в одну секунду. «Растянутый акт – потому что внутри этого акта заключен целый мир». Это, поясняет М.Мамардашвили, если будет пройден весь путь в расшифровке впечатления. Или просыпаясь, восстановливаю или «нанижу на нить,– как выражается Пруст, – дни, часы, минуты, месяцы, годы…».

Просыпание есть держание места. Топос – что-то неподвижное… Нам кажется, что все движется, а в действительности нечто стоит на месте, а бежим мы. Сознание, смысл, разум и чувство… это нечто, что стоит, и поэтому мы его называем местом.

Многие комментаторы творчества Пруста характеризует его как человека, который восстанавливает свое прошлое (движется к прошлому), для которого прошлое – идеал. «А Пруст все время предупреждал, что не в прошлом дело, не прошлое он хочет восстановить и восстановив прошлое, насладиться прошлыми событиями, прошлыми переживаниями, восприятиями». Его интересует *«между»* - между прошлым и настоящим. А это – вне времени, времени в чистом виде. «…Движение впечатления у Пруста есть движение не внутрь психологического богатства души, не во внутренний духовный мир.., это движение расшифровки впечатления есть выворачивание себя во внешнее пространство... Без этого выворачивания (без «экстериоризации» предметов своих желаний или стремлений), мы создаем вокруг себя и живем в мире ненависти, злобы и войны. [Лекция 10].

В психологии есть такой термин «мотив» – имеется в виду психологическая причина того или иного дела или поступка. А Пруст слово «мотив»… употребляет в музыкальном смысле – что есть какая-то устойчивая нота, проходящая через достаточно большое пространство музыкального произведения. И у жизни есть мотив, есть какая-то нота, пронизывающая большое пространство и время жизни…» [Лекция 1].

Пруст пишет: «Поэзия состоит в чувстве своего собственного существования. *Поэзия, Бог, Жизнь* – это бесконечные объекты. И в *понимание* их включено «я». Оно неотделимо от этой бесконечности. Но что есть «я»?

Здесь мы имеем дело с какой-то странной длительностью или непрерывностью, отличной от эмпирической длительности или непрерывности. «Я» – это усилие, существование. «Жизнь – усилие во времени». Усилие должно длиться. А усилие длится в людях. Мы имеем дело с какими-то актами и объектами, которые можно назвать вечными объектами или вечными актами. Автор приводит пример из Паскаля: «Агония Христа длится вечно, и в это время нельзя спать». т.е. существуют такие события, которые вечно событийствуют. Центром бытия являются вечно длящиеся акты, которые не считаются случившимися. Вечно случающиеся, вечно происходящие события. И наши акты понимания, добра существуют внутри такой структуры длящегося акта. Или вечного акта.

Действительно ли А существует само собой, и оно будет в следующий момент времени? Нет, если нет приобщенности к некой первичной активности; если ты существуешь внутри длящегося акта и не спишь при этом, тогда в следующем шаге времени что-то будет – если ты внутри этого длящегося акта то, что беспричинно, но длится, помещено внутри такого рода объектов. Такова структура Вселенной.

Особый взгляд писатель имеет на вечность, и он состоит в следующем: то, что сейчас происходит, и есть вечная жизнь. Следовательно, не после этой жизни – вечность, а вечность есть вертикальный разрез по отношению последовательной горизонтали нашей жизни. Мы движемся все время вперед, нам кажется, что вечность где-то после этого. Или, например, другая жизнь, или бессмертие и т.д.

Пруст утверждает, что в действительности вертикальный срез нужно представить веером. Разворачивайте веер, у него есть связь в последовательности, а есть веерная связь, то есть вертикальная к развороту, к протяжению веера. Вертикальная связь самого веера. Вот что имеется в виду, когда Пруст говорит об обретенном времени: «все другое время по отношению к тому, которое я описываю сейчас, есть потерянное время. А обретенное время – внутри этого вечно длящегося, и поэтому Пруст сказал бы, что то, что сейчас происходит и есть вечная жизнь. Если ты живой… В мире Пруста не существует воскресения после жизни. Если ты воскресаешь, то в этой жизни, а если ты в ней не воскрешаешь, то никогда не воскреснешь, – если ты не восстановил живые состояния внутри этого длящегося акта. Например, заснул. В этой топографии нашей душевной жизни воскресение не после жизни наступает, а в этой жизни… Поэтому Пруст и говорит, что другая жизнь не после этой, а вне. Вне – имеется в виду этот вертикальный разрез.

Мировосприятие Пруста есть ощущение, что жизнь одна. То есть всем дана одна жизнь. Единица жизни. И если мы живем, то только одной жизнью. А если не одной жизнью, то это – не жизнь. Бесконечно то, к чему ничего нельзя добавить и по отношению к чему все всегда не то. Всегда меньше [Лекция 7].

Человеческая жизнь – всегда движение во времени и пространстве – внешнем (и внутреннем), и это проявляется в «рассеянии» и «собирании» самого себя. Не существует эмпирического человека, абсолютно собранного. Мы то «собираем» себя, то «выпадаем». И также мы постоянно действуем на свое прошлое. Но при этом, «возвращаясь в потоке времени, не умеем соединиться с самим собой, теперешним, который действовал на это прошлое. Потерял себя». У Пруста это – «операция экстериоризации, или движения изнутри вовне… некая машина времени, которая подействовала на прошлое, создала такую линию времени, в которой субъект не воссоединился с самим собой» [Лекция 8].

«У Пруста есть два прошлых. Есть прошлое как элемент длящегося или подвешенного акта, который все время происходит. И если мы в нем участвуем, в нас формируется душа. (Например, распятие Христа есть прошлое в этом смысле слова). Это – незавершившееся прошлое, которое я должен довершить. Восприятие пирожного «мадлен», десятки других переживаний – тех, которые Пруст называет утраченным временем как предметом поиска. То-есть, то утраченное время, которое мы ищем, есть несвершившееся прошлое, которое я довершаю. Участвую в сплетениях становления его смысла… как бы прошлое есть нечто, чему я должен помочь разрешиться. Это – одно прошлое. И это прошлое есть то, которое временили… Впечатление – это труд жизни, который нужно временить. То есть ждать и не разрешать никаким действием. Мы можем временить наше страдание от смерти близкого человека. Это – продуктивное страдание в том случае, если оно ничем не может быть заменено. Ему ничем нельзя помочь. И его нельзя ни в чем разрешить. А человек всегда спешит какое-то возникшее в нем состояние разрешить каким-то действием. Но есть состояния неразрешимые. Например, состояние страдания неразрешимо. Страдающему нельзя помочь… Поэтому говорим: время поможет. Но – время поможет, если он стоял внутри страдания и ничем не пытался его заменить или разрешить. Он временил. Все, что не временилось, будет забыто. А то прошлое, которое потом будет разрешено, это только то прошлое, которое временилось. То есть внутри которого мы в недеянии стояли. Без недеяния – нет структур. А есть чисто реактивная вплетенность человека в бесконечное сплетение причин и следствий.

В ХХ веке общества смещались к рабству, а художники смещались к героическому искусству. Это было именно потому, что происходил закат свободы. «Герой» в философском смысле – человек, который полностью присутствует здесь и сейчас. Или человек совершенный, который одновременен себе во всех своих частях. (Эмпирический человек не одновременен самому себе: одна нога или один палец у него – в одном месте, а другая нога или другой палец – в другом). В действительности он разорван во времени и пространстве и почти что никогда не присутствует там, где нужно присутствовать целиком. В греческой философии такой героизм всегда обозначался символом стояния. То есть символом вертикального человека. Не того, который по горизонтали рассыпан по точкам пространства и времени, а того, который собран. Полностью собран.

М. Мамардашвили в этой связи приводит ряд примеров. Так, в притче о Солоне и Крезе, Крез спросил у Солона: встречал ли тот счастливого человека и что такое счастье? Солон, отвечал: ни один человек не может сказать, что он счастлив, пока жив. Что означает,– человек не вещь, присутствующая в человеке. Он распростерт по более широкому пространству, и ты никогда не знаешь, когда и где на выставленную тобой ногу или руку кто наступит. Показательна также байка о двух олимпийцах-победителях, которые после победы заснули в «ореоле» (ореол – круг, внутри которого человек полностью собран, круг, который охватывает или вбирает в себя человека целиком и завершает его). Два брата свершились. Мать взмолилась, чтобы во время сна Бог взял их к себе, пока они не вышли из ореола...

Герои Пруста хотели средствами искусства быть, присутствовать полностью и целиком там, где речь шла об их жизни и судьбе и не быть рабами рассеянного состояния [Лекция 10]. И в этой связи М. Мамардашвили называет имена Пруста, Джойса, Вирджиния Вулф.

Таким образом, творчество М. Пруста разворачивается вокруг времени и во времени. Но не самом по себе, а тесно связанном с человеком, его судьбой, жизненными перипетиями. Результатом долгих раздумий автора было решение представить описание человека в ней через его годы, через Время. И как бы в подготовительный период к работе над текстом автор не менял замысел книги, перед ним все время стояла задача описать человека не через его физическое тело, но через его годы, «словно собираясь протянуть их вместе с ним, куда бы он ни перемещался» [54].

Каждый человек не только чувствует, что занимает определенное место во времени, но это самое место он распознает и измеряет, хотя и весьма приблизительно, как измерял бы то место, что мы занимаем в пространстве. Но и свой возраст мы понимаем как нечто, вполне измеримое. По мере того, как писатель вживался в тему времени человеческого бытия, он начинал чувствовать, что «то место, которое занимаем мы во времени, становится все больше и больше, ощущается всеми, и эта всеобщность могла меня только радовать, потому что в этом и состоит истина, которую каждый смутно угадывает, а мне теперь предстоит ее прояснить» [55].

Но для Пруста главный ракурс рассмотрения времени заключался не в том, чтобы рассмотреть время само по себе, или время как вечность, а субъективное время человека. В творчестве осознание времени проходит достаточно сложный путь – через те впечатления, которые остаются от прошлого, которое не только необходимо зафиксировать в сознании, чтобы они оставались в нас, звучали в нас». Затем их необходимо выстроить в определенной последовательности, отражающей не столько последовательность эпизодов внешней жизни, а логику внутренних впечатлений.

Но для этого необходима была полная сосредоточенность автора на своем внутреннем мире, чему препятствовали внешние раздражители вроде тех, что состояли в звуках голосов всех этих масок, что вели вокруг меня «бесконечные разговоры» или незаполненных промежутков между впечатлениями. Внутри автора впечатления не затихали никогда. Но «между ними и настоящим мгновением всегда было это прошлое, что бесконечно перекручивалось раз за разом». Когда пришло время для творчества, автор уже существовал, но нужны были усилия, чтобы преодолеть эти разрывы, чтобы сам автор ни на минуту не переставал существовать, не переставал думать, не переставал осознавать себя. Но вместе с тем он должен быть уверен, что он еще мог обрести то впечатление (дребезжание колокольчика), вернуться к нему, лишь пробравшись глубоко внутрь себя самого.

Итак, время – внутри самого человека. А после смерти время уходит из тела, а воспоминания – потускневшие и поблекшие стираются.

Ощущение времени независимо от того, какое оно – потерянное или нет, - таится внутри человека, как и впечатления, которые фиксируют его. И нужно какое-то потрясение, чтобы человек их осознал, а затем и зафиксировал. Таким потрясением явилась для Марселя смерть Альбертины. Он так описывает свое состояние: «Я испытывал глубокую усталость и ужас, понимая, что это, столь долгое, время было не только прожито, продумано, протянуто мной без единой паузы, что оно и было моей жизнью, было мной самим, но еще и каждое мгновение я должен был прилагать усилия, чтобы не оторваться от него, что оно поддерживало меня, меня, забравшегося на головокружительную высоту, и я не мог сделать ни единого движения, не увлекая его за собой, и перемещаться я мог только с ним вместе. День, когда я услышал звон колокольчика в саду Комбре, столь далекий, и в то же время звучащий внутри меня, был чем-то вроде ориентира в том огромном измерении, которым я обладал, даже не подозревая об этом. У меня начинала кружиться голова, когда я видел за собой, а вернее, в себе самом, словно бы ростом в несколько лье, столько лет» [56].

**2.4. Марсель Пруст: новая жизнь романа как литературного жанра.**

Определение литературного наследия М. Пруста как романа «потока сознания» выглядит, с одной стороны, довольно броским и давно устоявшимся, поскольку в этом словосочетании схвачена одна из существеннейших черт литературного процесса начала ХХ века, связанная в том числе и с пересмотром подхода к написанию романа, каковым он был в веке предыдущем. Напомним, что классический роман Х1Х века представляет собой «более или менее устойчивый тип повествовательной структуры, обладающий определенной содержательной направленностью, т.е. соответствующим проблемным аспектом в трактовке характеров и сочетающийся с различными видами словесно-композиционной организации. Этот тип выступает и обнаруживает себя в различных национально-исторических модификациях, которые создаются отдельными писателями и, обладая устойчивыми, типологическими особенностями отличаются друг от друга конкретно-историческими стилевыми признаками» [57]. Тот же автор отмечает следующие признаки этого жанра: относительно большой объем, устойчивый тип повествования, определенное содержание, описание характеров героев, наличие самих героев, вокруг судеб которых разворачивается сюжет, причинно-временная последовательность событий, наличие более или менее выраженной развязки. В той или иной мере в романе присутствует ощущение конечности, завершенность действий, а также представлен социальный контекст происходящего [58]. В целом классический роман ориентирован на объективное освещение поступков героев и на раскрытие объективных обстоятельств. Характеристика субъективного мира героев, конечно же, присутствует и здесь, но в целом она носит подчиненный характер.

В начале ХХ века наступает период «пересмотра ценностей» и традиций. В указанном контексте происходит возникновение «нового романа», в том числе и такого направления, как романы «потока сознания», к представителям которого относят В. Вульф, Дж. Джойса и Марселя Пруста. В «Википедии» «поток сознания» рассматривается как «прием в литературе ХХ века» преимущественно модернистского направления, непосредственно воспроизводящий душевную жизнь, переживания, ассоциации, претендующий на непосредственное воспроизведение ментальной жизни сознания посредством сцепления всего вышеупомянутого, а также часто нелинейности, оборванности синтаксиса». Здесь «читатель как бы подслушивает» свой опыт в сознании персонажей, что дает ему прямой интимный доступ в их мысли… При этом часто ощущения, переживания, ассоциации друг друга перебивают и переплетаются, подобно…как… в сновидении, чем часто является в самом деле наша жизнь – после пробуждения от сна мы все-таки еще спим…» [59]. И эти черты мы, действительно находим в романе-эпопее М. Пруста «В поисках утраченного времени».

С другой стороны, термин «поток сознания» по отношению к творчеству М.Пруста и неполон и достаточно условен. Ибо творчество французского писателя «не вмещается» в его достаточно узкие рамки. Сам автор рассматривает творческий процесс как такой что, скорее, осуществляется за счет переживаний, поразивших писателя впечатлений, нежели благодаря работе мышления, рациональных составляющих человеческого духа. Сам Пруст весьма скептически относился к романам, написанным в рационалистическим ключе.

Характеризуя роман М. Пруста в своих «Лекциях о Прусте» М. Мамардашвили перечисляет около 30 характерных особенностей произведения. Вот некоторые из них. «Роман Пруста, говорит Мамардашвили, – это «роман мотивов и желаний», «восприятия чувств», «освобождения и спасения», «пути прохождения к себе и реализации себя в богатстве своих желаний», «о том, вырастаем ли мы вообще». Это также «органы изменения самого себя», «взгляд из неизвестной родины» и пр. [60]. Конечно, философ отдает должное и сознанию, говоря о том, что роман – это «история мысли», а сознание – «место активности автора» [61]. Но при этом «самое важное приходит к нам вопреки нашей воле и сознанию» [62]. А сам Пруст прямо осуждает «умственное» писание романов, в результате чего и поэзия и проза выглядит непродуктивной и сухой. Книги не пишутся из книг [63].

В романе «Обретенное время» М. Пруст отмечает, что «…настоящая книга – это дитя не болтовни и яркого света, но тишины и сумерек. И поскольку искусство в точности воссоздает жизнь вокруг истины, что удалось достичь в себе самом, всегда будет витать атмосфера поэзии, нежность тайны, и это не что иное, как головокружение от полутьмы, сквозь которую мы должны пройти, некий прибор-указатель, который подробно лоту измеряет глубину произведения». Но эта самая глубина, отмечает писатель, вовсе не присуща изначально некоторым сюжетам, как полагают романисты материалистического склада ума, поскольку они не способны выйти за пределы видимого мира и все их благородные намерения – подобны добродетельным тирадам иных персонажей, не способных на самый обычный добрый поступок, не мешают нам заметить, что у них не хватило ума, чтобы избавиться от банальной формы, что является неизбежным следствием подражательности [64].

М. Пруст не очень высокого мнения о писателях-реалистах, «пишущих разумом»: «Что же касается истин, которые разум в том числе самые высокие умы выхватывают отовсюду, где есть хоть какой-то просвет, их ценность может быть достаточно велика, но очертания слишком резки, а сами они затасканы и поверхностны. Ведь, чтобы достичь их, не было необходимости преодолевать глубину, потому что они не были воссозданы. Довольно часто писатели, когда их душу больше не посещают таинственные откровения, начиная с определенного возраста пишут разумом. Таким образом книги, написанные ими в зрелом возрасте, обладают, возможно, и большей силой, чем произведения молодости, но нет в них уже той бархатистости». И тут же писатель поправляет самого себя, осознавая, что высокое искусство – это сплав впечатлений и доводов разума. Ведь те же истины разума «могли бы обрамлять материей не столь и чистой, но все же проникнутой разумом, те впечатления, которые за пределами времени дарит нам сущность ощущений прошлого и настоящего, но они ценятся дороже и в то же время слишком редкостны, чтобы из них одних могло состоять произведение искусства» [65].

Писатель должен воспроизводить в текстах жизнь, его онтологический опыт – начала впечатления. А впечатление – ядро творческой активности автора. Поэтому и то, что носит у него название сознания, совпадает с понятием жизни [66]. При этом сознание равно мысли, но не совпадает с мышлением [67].

Таким образом, написание романа – не просто усилие мысли и воли по созданию сюжета, образов, характеров героев, эпизодов их жизни. Это как бы выворачивание собственного «Я», чтобы за впечатлениями жизни увидеть нечто более значимое, некие точки, метки, оказавшиеся значимыми в процессе осуществления человеком жизни, судьбы, подбор которых и выстраивает линию жизни и судьбы автора/героя.

Муки творчества для Пруста заключаются не в том, чтобы совершать умственные усилия и выдумывать текст, а в попытках вызвать то состояние души, при котором происходит спонтанное, не зависящее от воли и сознания субъекта воспроизводство впечатлений, пережитых в более или менее отдаленном прошлом. Любые попытки искусственно воспроизвести это состояние, которое автор отождествляет с творческим вдохновением , обречены на неудачу. Лично у него усилия сознания и воли по воспроизведению былых впечатлений чаще имели обратный эффект: сознание, скорее, было занято поиском оправданий для своей лени, избегания усилий, нежели вызывало искомое вдохновение.

Такой неудачей обернулось и стремление героя воспроизвести впечатления молодости, связанные с его вылазками в сторону Свана и в сторону Германтов: «И насколько после этого дня в моих прогулках в стороне Германтов, мне казался еще более огорчительным, чем раньше, тот факт, что у меня не было никаких способностей к беллетристике, и я должен был отказаться навсегда от мечты быть знаменитым писателем. Это сознание, которое я испытывал, когда у меня выпадала хоть какая-нибудь минута просто помечтать, доставляло мне столько страданий, что для того чтобы больше не чувствовать, мой дух отказывался думать вообще о стихах, романах, о поэтическом будущем, на которое мое отсутствие таланта запрещало мне когда-либо надеяться».

Отсутствие вдохновения герой объясняет вполне рационально, ссылаясь на то, что у него нет к литературному творчеству никаких способностей, и что «когда ему нужно было сесть подумать и что-нибудь написать, его охватывала безумная лень». И даже когда он «пересиливал себя и садился за лист чистой бумаги, то ощущал полную пустоту в голове».

И когда герой настолько отчаялся, что готов был на все махнуть рукой, «…именно тогда, вне какой-либо связи с этими литературными заботами, вдруг крыша, отсвет солнца на камне, запах дороги останавливали меня своим каким-то странным удовольствием, которое они во мне вызывали, и также еще потому, что казалось, что они поверх того, что я вижу своими глазами, прятали что-то в себе, что-то такое, что приглашало меня – приди и возьми, и что я, вопреки всем своим усилиям, не мог никак открыть. Поскольку я чувствовал, что это нечто, что звало меня – приди и возьми, находилось в них, я оставался на месте неподвижный, глядя, вздыхая, пытаясь моей мыслью вырваться за рамки образа или запаха. И если я в это время шел с моим дедом, я старался не видеть его и, закрыв глаза, восстановить всю картину, в точности воспроизвести линию крыши, нюанс камня, которые без того, чтобы я понимал, почему это случилось, мне показались полными, готовыми раскрыться, одарить меня тем, по отношению к чему они лишь были оболочкой. Конечно же, ясно что этого рода впечатления могли мне возвратить надежду, которую я уже давно потерял, быть когда-либо писателем и поэтом, потому что они всегда были связаны с каким-то частным объектом, лишенным какой-либо интеллектуальной ценности и не связанным ни с какой абстрактной истиной. Но, по меньшей мере, они давали мне какое-то иррациональное удовольствие, иллюзию какой-то плодотворности и отвлекали меня от неминуемой скуки, от чувства моего бессилия, которое я испытывал каждый раз, когда искал какой-нибудь философский сюжет для какого-нибудь крупного литературного произведения».

Мамардашвили объясняет специфику человеческого мышления, которая заключается в том, что под мыслью мы понимаем следующее: вот я сяду «подумаю». Сюжет тот, который я подумаю, всегда произволен, то есть вызван моей волей… Я сначала делаю А, В, подумал о чем-то или взял себя в руки и сосредоточился и через энное число шагов… я имею сюжет» [68]. Так якобы мы думаем. Но на самом деле это совершенно не так. Пруст говорит: «Эта задача, совестливая задача, напряженная. И здесь совесть и сознание у Пруста совпадают: «Этот невыносимый долг совести, который на меня накладывали эти впечатления формы, запаха или цвета, а именно – долг увидеть то, что скрывалось за ними, по отношению к этому долгу я очень быстро, не откладывая в долгий ящик, находил извинения или поводы, которые позволяли бы мне ускользнуть от этого требуемого от меня усилия» [69].

Автор поясняет, что от мук совести его часто избавляло то, что родители его окликали в этот момент. И далее: «Я сказал себе, что сейчас у меня нет необходимого для труда спокойствия и в следующий раз я займусь продолжением моего изыскания, и лучше было бы сейчас об этом не думать, чтобы не тратить необходимые силы и сохранить их на момент, когда я вернусь домой и спокойно в своей комнате смогу об этом подумать. И я переставал тогда думать об этой неизвестной вещи, которая облачалась, разговаривая со мной, в форму. И я думал, что вернувшись домой, спокойно в своей комнате смогу, как достают из кармана, вынуть все эти впечатления и более тщательно их разглядеть. Но, попав домой, я уже думал о других вещах, и так в моем сознании, подобно тому как в комнате накапливаются цветы, которые мы приносили с прогулки, накапливались – камень, на котором проиграл отблеск солнца, крыша, звук колокольни, запах цветка, много различных образов, под которыми уже давно умерла та предчувствуемая реальность, для которой мне не хватило воли, чтобы ее расшифровать и раскрыть».

Но бывало, причем, независимо от воли и сознания автора и прямо противоположное: например, новая встреча с колокольней Мартенвиля, и у героя возникает какое-то состояние, не связанное ни с абстрактной идеей, ни с философским сюжетом, лишь вызывающее какую-то непонятную радость. Точно также бесплодным было стремление вызвать искусственно впечатление, когда герой ехал в поезде.

«… И я не мог никак понять причины этого удовольствия и природу того чувства обязанности, которое испытывал и которое состояло в том, чтобы расшифровать эту причину удовольствия. И опять у меня появился соблазн сохранить в голове эти движущие линии и потом о них подумать на досуге. И, наверно, если бы я так и поступил, то эти две колокольни навсегда присоединились бы к тем многим деревьям, крышам, запахам, звукам, которые я отличил когда-то от других в силу того таинственного удовольствия, которое они мне доставили и которое я никогда не углубил. Я сошел побеседовать с моими родителями в ожидании доктора, потом я обратился к кучеру, но поскольку кучер не пожелал со мной разговаривать, то я внешними обстоятельствами вынужден был наброситься на самого себя».

Размышления Марселя Пруста о созданном им литературном стиле, о писателе и написании им романов, о взаимоотношении времени и человека, о творчестве вообще и творчестве литератора в частности – эти и другие темы затрагиваются автором эпопеи в последнем романе «Обретенное время», который можно рассматривать как манифестацию Прустом своей творческой позиции в сумятице поисков новизны и оригинальности, характерных для литературного процесса начала ХХ века.

М. Мамардашвили, размышляя о месте творчества Марселя Пруста в литературном процессе начала ХХ века, отмечает, что именно в этот период «обостренно встала проблема места искусства в жизни, отношения автор – произведение и в принципе самого существования автора». И «роман Пруста есть одновременно роман как нечто, имеющее какое-то содержание, и в то же время роман о средствах понимания этого содержания и реализации личностного целого жизни в зависимости от искусства, то есть роман о романе, о человеке, пишущем роман». Роман, текст, пишет М. Мамардашвили, – «есть нечто такое, в лоне чего впервые рождается и автор этого текста как личность и как живой человек, а не предшествует роману как «злой» или «добрый» дядя своему посланию». И литература оказалась – не внешняя «пришлепка» к жизни (развлекательная или поучительная) – и что до текста не существует никакого послания, с которым писатель мог бы обратиться к читателю. А то, что он написал, есть то лоно, в котором он стал действительным «я», в том числе и от чего-то освободился и прошел какой-то путь посредством текста. Мое свидетельство неизвестно мне самому – до текста» [70].

В целом искусство ХХ века шло «путями более строгого личностного поиска, более скромного отношения к слову, понимания того, что текст создается потому, что тебе лично и жизненно нужно встать с его помощью в точку испытания, свидетельства бытия, поскольку истину нельзя ниоткуда получить, ее можно лишь создать, целиком, в каждой части, и писатель сам должен стать через создаваемый текст, который не есть естественное явление (т.е. психологическое побуждение, намерение, прекрасномыслие, внутренний признак воображения)». «Текст не есть естественное явление», – повторяет М. Мамардашвили, – текст как бы существует в другом времени и там может что-то произойти…». Пруст относится к «серьезной литературе». Это – не то, что является «способом выражения для готовой мысли, для готового «я», для готовой истины, а наоборот чем-то, что должно стать посредством его. Он утверждал фактически, что только когда я пишу, я сам «узнаю, что я думал и что я испытывал». При этом читатель и писатель равны в отношении к тексту – писатель так же «не понимает» свой текст и так же должен расшифровывать и интерпретировать его, как и читатель» [71].

 Значительное внимание, в частности, Пруст уделяет раскрытию своего понимания сущности искусства, его задачам и роли в постижении истины жизни. Искусство, по его мнению, и есть отражение реальной жизни. Но реальность у Пруста изображена в разных своих проявлениях и не сводится к неким внешним по отношению к человеку, проявлениям (вещам, событиям, лицам, отношениям, хотя включает и их тоже).

Прежде всего это – «образы, которые дарила нам жизнь и наши ощущения». И далее раскрывает эту мысль на конкретных примерах: «… вид обложки когда-то напечатанной книги выткал в буквах заглавия лунные лучи той далекой летней ночи. Вкус утреннего кофе с молоком дарит нам смутную надежду на хорошую погоду, что некогда так часто, в те минуты, когда мы пили этот кофе из белой большой фарфоровой чашки, сливочной и ребристой, которая сама казалось вылеплена из загустевшего молока, когда начинающийся день был еще цельным и неповрежденным, начинала нам улыбаться прозрачной переменчивости раннего утра. Час – это не просто час, это сосуд наполненный запахами, звуками, планами, атмосферой…». Под стать этому складывался и образ реальности, которая представляла собой некую связь между ощущениями и воспоминаниями, которые в одно и то же время окружают нас, связь, отринувшая простое синематографическое видение, что чем дальше отходит от истины, тем больше претендует на слияние с нею – чувственная связь, которую должен отыскать писатель, чтобы навсегда соединить в своей фразе два различных понятия… Истина появится лишь тогда, когда писатель, взяв два различных предмета, установит их связь» [72]. Но при этом писатель «…должен заключить эту связь в окружность изящного стиля». Он должен, сравнивая общее качество двух различных ощущений, высвободить их единственную сущность, объединить то и другое, дабы избавиться от условности времени, в одну метафору». И далее: «Если бы реальность заключалась именно в клочках жизненного опыта, идентичных для всех (плохая погода, война, стоянка экипажей, освещенный ресторан, цветущий сад)…, достаточно было чего-то вроде синематографической съемки этих вещей, а понятия «стиль», «литература», отошедшие от своих первоначальных величин, стали бы просто искусственным…» [73].

Пруст считает, что величие истинного искусства, в отличие от игры дилетантов, состоит в том, чтобы отыскать, ухватить, представить нам эту реальность, вдали от которой мы живем, от которой уходим все дальше и дальше, по мере того как плотнее и непроницаемее становится то условное знание, ее подменяющее, эту реальность, которую мы можем так и не понять до самой смерти и которая является всего-то навсего нашей жизнью». При этом оказывается, что «истинная жизнь, наконец-то найденная и проясненная, то-есть единственная жизнь, прожитая в полной мере – это литература». Эту жизнь ежесекундно проживает каждый человек, а не только писатель или художник. Но обычно люди не видят ее, поскольку не делают попыток ее объяснить, поскольку их прошлое загромождено бесчисленными клише, абсолютно бесполезными, потому, что разум так и не смог их проявить. Поэтому только писатель, владеющий *стилем*, способен постичь свою и чужие жизни; ибо обладает своеобразным *видением.* А это «выявление, невозможное обычными средствами, то есть с помощью сознания, качественных различий между способами, с помощью которых нам открывается мир. Того различия, которое, не существует на свете искусства, так и осталось бы нераскрытой тайной каждого».

Кроме того, с помощью искусства, «мы можем отстраниться от себя самих, понять, что другой человек видит в этой Вселенной, которая не похожа на нашу, чьи ландшафты могли бы остаться для нас столь же незнакомыми, как и лунные». Искусство помогает увидеть не только один-единственный мир, наш собственный, «мы видим множество миров, сколько подлинных художников существует на свете, столькими мирами мы можем обладать, гораздо более отличными один от другого, чем те, что протекают в бесконечном времени, и даже много веков после того, как потухнет огонь, питающий его, каково бы ни было его имя…, его особые лучи еле доходят до нас».

Другая функция искусства, отмечает Пруст, пытаться за материей, за опытом, за словами увидеть нечто другое – работа, совершенно противоположная той, что совершается в нас каждое мгновение, когда мы, словно предав самих себя, оказываемся во власти самолюбия, страстей, рассудка и привычек, которые загромождают, а в конечном счете и прячут совсем наши истинные ощущения под грудой всякого рода терминологией, практических целей, что мы ошибочно называем жизнью» [74].

Разумеется, произведения искусства, будь-то искусство изобразительное или литературное творчество – создаются авторами, художниками или писателями. Пруст выдвигает ряд требований к писателю, выполнение которых позволяет ему быть отличным от дилетантов или «плоских» бытописателей, так называемых романистов-материалистов. Писатель должен в точности воссоздать жизнь вокруг истин, что удалось достичь в себе самом, извлечь реальность из своих впечатлений, и тогда вокруг будет витать атмосфера поэзии, нежности, тайны, и это будет не что иное, как головокружение от полутьмы, сквозь которую мы должны пройти. И это будет некий прибор-указатель, который, подобно лоту, измеряет глубину произведения. Но эта глубина не присуща некоторым сюжетам, как полагают романисты материалистического склада ума, поскольку «они не способны выйти за пределы видимого мира и все их благородные намерения – подобны добродетельным тирадам иных персонажей, не способных на самый обычный добрый поступок, - не мешают нам заметить, что у них не хватило ума, чтобы избавиться от банальной формы, что является неизбежным следствием подражательности» [75]. А это есть писатели, которые пишут не сплавом чувств и разума, воображения и вдохновения, впечатления и образа, а исключительно уповают на свой разум.

Роль писателя заключается прежде всего в том, чтобы уметь объединять впечатления, и выстраивать из ощущений и впечатлений образы литературных произведений и строить динамику человеческой жизни во всей истинности и проникновении в сущность жизни, скрывающейся за пеленой внешних фактов, событий, отношений.

Тем не менее, писатель не игнорирует ни разум как инструмент литературного творчества, ни двойственность впечатлений, заявляя: «… к этим истинам разума (что их демонстрируют писатели-рационалисты – А.Ч.) не стоит относиться свысока, пренебрегать ими. Ведь они могли бы обрамлять материей, не столь чистой, но все же проникнутой разумом, те впечатления, которые за пределами времени дарит нам единая сущность ощущений прошлого и настоящего, но они ценятся дороже и в то же время слишком редкостны, чтобы из них одних могли состоять произведения искусства» [76].

Прежде всего писатель, чтобы оставить заметный след в литературе, по Прусту, должен обладать талантом, который представляет собой «универсальное благо и универсальную данность, наличие которого необходимо выявить через образ мысли и приемы стиля». Но критика останавливается на этих двух критериях, давая оценку авторам. В результате писателя, не принесшего решительно ничего нового, она возводит в сан пророка за безапелляционный тон, за презрение к предшествующим течениям и школам» [77].

 «Искусство есть движение к истинной сущности жизни, постигаемой через ощущения и впечатления, оплодотворенные творческим разумом, но чтобы быть таковым все это должно быть оплодотворено творцом-писателем, способным к такому постижению. И писатель – тот, кто переводит тексты жизни, запечатленные в его внутреннем мире, в реальные тексты художественных произведений. Но для того, чтобы попытаться воссоздать истинную жизнь, обновить прежние ощущения, писателю необходима смелость: «смелость чувств, отказаться от иллюзий, перестать верить в объективность того, что когда-то придумал сам». В конечном счете писатель предстает как переводчик текстов жизни в произведения живого искусства: «оно лишь одно способно выразить для других и заставляет нас самих увидеть нашу собственную жизнь. Эту жизнь, которая не в состоянии «наблюдать себя сама», а когда наблюдают за ней, ее проявления нуждаются в переводах и слишком часто оказываются прочитаны неправильно и с трудом поддаются расшифровке. В ту работу, которую проделали наше самолюбие, страсть, дух подражания, наш абстрактный разум, наши привычки, искусство переделает заново. Это движение в обратном направлении, это возвращение к глубинам, где все то, что существовало в реальности, осталось неведомо нам, а теперь должно быть открыто заново» [78].

Описывая душевные состояния своего героя, Пруст рассказывает, что в один прекрасный момент того посетило нечто, вроде откровения: «новый свет засиял перед моими глазами, не такой ослепительный, …как тот, позволивший мне осознать, что единственный способ обрести утраченное время – это произведение искусства. И я понял, что материал, необходимый для литературного произведения, – это мое прошлое, я понял, что собирал его в легкомысленных удовольствиях, в праздности, в нежности, боли, собирал даже не догадываясь о его назначении, и вообще о том, что он сумел выжить, словно зерно, в котором накапливаются питательные вещества, необходимые растению. И как зерно, я готов был умереть, когда во мне зародилось и стало развиваться растение, оказалось, я и жил-то ради него, только не подозревая об этом, не зная, что жизнь моя должна когда-нибудь соприкоснуться с этими книгами, которые мне хотелось бы написать и для которых, садясь прежде за письменный стол, я не находил сюжета. Так, вся моя жизнь до сегодняшнего дня могла бы и в то же время не могла проходить под знаком призвания. Не могла бы в том смысле, что литература не сыграла в моей жизни никакой роли. И могла быть, поскольку эта жизнь, память о ее печалях, радостях приняла бы форму хранилища, подобно белку, что находится в завязи растений, из которого она черпает питательные вещества, чтобы превратиться в семя, тогда, когда и неизвестно еще, что существует уже и разрывает эмбрион растения, это хранилище, в котором, протекают химические процессы, тайные, невидимые глазу, но чрезвычайно активные. Так и жизнь моя переживала процесс созревания. И все, что питалось ее соками, как и все то, что получает необходимые вещества из семени, не подозревало, что богатая субстанция, содержащая все нужное для его питания, вначале вскормила семя и дала возможность созреть ему».

Писатель в своем творчестве схож с художником – последний делает наброски, эскизы… Писатель по сути делает то же – «собирая черточки отдельных людей у своих персонажей» [79]. Он собирает эти впечатления всю жизнь, чтобы воплотить их в образах. При этом «писатель помнит лишь общее». Жизнь других людей, жесты, черточки, интонации и тому подобное становятся частью его внутренней жизни, и позже, когда он станет писать, он все это припомнит. При этом при создании литературных произведений воображение и чувствительность взаимозаменимы: «Человек, от природы наделенный способностью чувствовать, но лишенный при этом воображения, все же мог бы писать восхитительные романы. Он бы сделал это при помощи разума и чувства.

Писатель может брать в качестве героев переживания разных людей. «И даже самые неумные существа своими деяниями, высказываниями, невольно выданными чувствами обнаруживают законы, которые не способны уловить сами, но которые подмечает художник» [80]. Также обида от оскорбления, боль от расставания – все это могло бы остаться неизведанными землями, и, как ни мучительно для человека открывать их, для художника это благо. Да и злодеи и подлецы, вопреки его собственной воле, тоже являются героями его произведений. В целом для писателя «размышлять и писать – процесс… здоровый и необходимый, исполнение которого приносит ему счастье, как обычному человеку – физические упражнения, выступивший пот, морские ванны…».

При построении сюжета и образов героев писатель, по мысли Пруста, использует своеобразный «телескоп», о котором писалось выше: в воле автора – увеличить или уменьшить масштаб героев, или даже перенести на них свою любовь. В этом случае литература, когда мы уже лишились любовных иллюзий, вновь начинаем работу, помогает выжить чувствам, которых уже больше не существует» [81].

М. Пруст не раз возвращается к теме любви, которая является одной из сквозных тем в его романах, но уже в связи с ролью указанного феномена в творчестве писателя. Как известно, писатель ограничивает понимание любви лишь некоторыми ее разновидностями. В данном случае обратим внимание на то, что автор пишет о любви-зависимости, любви-ожидании и на роль страдания в любви, частично перенося их и на понимание литературного творчества. Любовь – это территория чувств, которые переживают все влюбленные. «Все мужчины, отмечает М. Пруст от имени своего героя, – переживают в любви то, что испытал я. Но испытанное и пережитое похоже на негативы фотографий, на которых сквозь черноту не разглядишь ничего, пока не поднесешь к лампе, и смотреть нужно с обратной стороны: точно так же очень многие вещи невозможно понять пока не высветишь рассудком. И только когда разум высветит это, интеллектуализует, можно различить, да и то с трудом, очертания того, что мы чувствовали» [82]. Тем самым автор рассматривает любовные переживания, чувства, как нечто мерцающее, переменчивое, неуловимое, как то, что не подчиняется обычной логике и что может быть объяснено рассудком лишь впоследствии, да и то не в полной мере. Во многом романы Пруста посвящены как раз расшифровке собственного эмоционального состояния и поведения объектов его любви. Как отмечает М. Мамардашвили, Пруст стремился постичь природу любви как таковой в ее самых причудливых проявлениях (в том числе и в гомосексуальной любви). «В романе Пруст все это с пером в руке пробежал – весь безумный бег своего чувства – и справлялся с ним». И он сумел преодолеть основное в любви – манию собственника. «Он понял, что мы страшны в любви, если мы хотим владеть. И от этого он освобождался. И освободился посредством текста…» [83].

Любовь героя/автора романа также характеризуется еще рядом особенностей, которые присущи любви – обладанию. Это – ревность и страдание, которые выступают в качестве необходимых спутников данной разновидности любви. И первую из них автор если и не осуждает, то во всяком случае не относится к ней положительно, понимая неизбежность ревности при стремлении обладать объектом любви, но отношение к страданию любящих совсем иное. Оно не только плодотворно в самой любви, но, по мысли Пруста, играет позитивную роль в литературном творчестве, в жизнеосуществлении и самореализации автора. И в любви страдание выполняет некую спасительную миссию: «это как дополнительное средство, ибо только в период страданий наши мысли, в какой-то степени разбуженные вечным, изменчивым движением, словно подхваченные шквалом ветра, возметаются на такую высоту, откуда мы можем увидеть эту упорядоченную безграничность с ее законами, которую устроившись у слишком неудобного окошка, мы не видели прежде». Это происходит потому, что «безмятежность счастья делает ее слишком однообразной и плоской», и лишь некоторые великие умы наделены даром чувствовать это волнение постоянно, а не только в состоянии скорби [84].

И если мы, читая тексты таких авторов, отличающихся расширенным слогом и радостью, нам может показаться, что «жизнь авторов этих произведений тоже была счастливой и радостной, в то время, как возможно, совершенно напротив, она была мучительной и горестной». И если иметь в виду любовь не как проявление ее к конкретной женщине, а любовь «вообще», как часть нашей души, отмечает Пруст, гораздо более неизменная, чем все эти различные «я», один за другим умирающие в нас и эгоистично желающие унести с собой частичку нашей души, которая должна – пусть это причинит нам какую-то боль, необходимую боль – отрешиться от конкретных людей, чтобы восстановить целостность и отдать эту любовь, понимание этой любви всем, универсальному разуму, а не той или иной женщине, в которой все мои «я», один за другим хотели бы раствориться [85].

Поскольку искусство, по Прусту, есть отрицание жизни, то, разумеется, проблема любви не может тем или иным образом не отражаться в творчестве писателя. Узнавая жизнь, наполняясь впечатлениями, автор постигал и некие вообще истины, которые сами теснятся в мире страстей, характеров, нравов. «Их постижение наполняло меня радостью и в то же время напоминало о том, что лишь одну из них я открыл в страданиях, другие же – в убогих удовольствиях».

И далее: «Любой человек, заставляющий нас страдать, может быть причислен нами к божеству; он его фрагментарный отблеск и его последнее звено; божеству (идее), созерцание которого наполняет нас радостью взамен печали, что мы испытывали когда-то. Искусство жить состоит в том, чтобы воспринимать людей, заставляющих нас страдать, лишь в качестве ступеньки, позволяющей дотянуться до их божественного образа, и радостно населить нашу жизнь божествами». [86].

Перенесенные обычными людьми страдания (обида от оскорбления, боль от расставания и другие) так и могли бы остаться «неизведанными землями», и то, что в этом случае человеку мучительно их открывать, для художника это благо: «Так злодеи и подлецы, вопреки его собственной воле, тоже являются героями его произведения. К своей славе памфлетист невольно приобщает заклейменного им негодяя. В каждом произведении искусства можно опознать тех, кого художник больше всех ненавидит, и, увы, даже тех женщин, которых он больше всех любит. Последние лишь позировали писателю в ту пору, когда, даже сами не осознавая этого, заставляли его страдать. Пруст приводит в пример свои отношения с Альбертиной, которую он любил, но понимал, что она его не любит, и ему ничего не оставалось, как лишь смириться с тем, что она помогает ему узнать, что есть страдания, есть любовь и даже, поначалу, что есть счастье [87].

Именно такого рода страдания и переживания, связанные с любовью и ревностью, подозрениями и болезненными ожиданиями встречи с объектом любви, и составляют благодатный материал для писателя. «Когда мы пытаемся вычленить суть нашей скорби, сделав попытку описать ее, мы утешаемся тем, что и размышлять и писать – процесс для писателя здоровый и необходимый, исполнение которого приносит ему счастье, как обычному человеку – физические упражнения, выступивший пот, морские ванны…» [88].

И в своем романе Пруст стремиться изображать именно любовь в ее общем, абстрактном виде. Но в этом заключалось его преимущество, ибо любовь, оторванная от конкретного человека, примерялась разными читателями к своему опыту, пережитому с другими женщинами. Внешне это выглядит как бы измена любви героя романа. Но нет, эта «измена» - «разделение любви между множеством существ началась еще при моей жизни и даже задолго до того, как я начал писать…» – отмечает Пруст. Дело в том, что автор/герой романа последовательно страдал из-за Жильберты, герцогини Германтской, Альбертины. И так же последовательно он забывал их. И только любовь, хотя и к разным женщинам все продолжалась» [89].

Всякое произведение, написанное талантливым автором, двойственно по своей природе «…произведение, появившееся на свет благодаря нашим горестям и печалям, может стать для нашего будущего и роковым знаком страдания, и счастливым знаком утешения… И потому, что «если мы признаем, что любовь и страдания оказались необходимы поэту, помогли ему создать его произведение, если незнакомки принесли каждая свой камень для возведения монумента, которого они не увидят, мы недостаточно ясно осознаем, что по завершении произведения жизнь самого писателя не заканчивается, и что та же самая природа, заставившая его пережить столько страданий, давших жизнь его произведениям, и после последней точки нисколько не изменится, останется тою же природой и заставит его полюбить других женщин в обстоятельствах, напоминающих прежние, если только время не внесет некоторые изменения, какие оно вносит обычно в обстоятельства, в его потребность любить, в его умение противиться боли, да и в сам сюжет» [90]. С этой точки зрения любое произведение должно рассматриваться лишь как несчастная любовь, роковым образом предвещающая другую любовь, делающая жизнь похожей на произведение, а поэту нет больше необходимости ничего писать, поскольку в том, что он уже написал, будет заключено то, что случится потом…[91].

Но есть и другая сторона этой проблемы – компенсационная. Ибо «произведение искусства – это знак счастья, оно объясняет нам, что во всякой любви, общее соседствует с частным, и чтобы проделать путь от второго к первому нужна особого рода тренировка, что укрепляет нас и помогает сопротивляться скорби, поскольку, учит не обращать внимания на ее причину и сосредоточиться на сущности» [92]. В результате «в часы работы над произведением мы так ясно ощущаем, что любимое существо до такой степени теряется в слишком огромном пространстве реальности, что порой о нем даже забываешь и что в часы работы от любви страдаешь не больше, чем от какой-либо физической боли, когда тот, кого любишь, совершенно ни при чем, как если у нас просто бы болело сердце».

В искусстве, по мысли Пруста, свои собственные страдания приходится переживать в одиночестве, и «этот взгляд в какой-то мере мешает как бы извне ему стиснуть нас слишком сильно, и все вокруг как бы сочувствует в наших горестях, и подобная ситуация не лишена даже некоторой приятности». И там, где жизнь замуровывает нас в глухую стену, разум прорубает окно, ибо, если не существует лекарства от неразделенной любви, можно все же избавиться от страдания, всего-навсего делая выводы из его урока. Ведь разум не знает безысходности [93]. Кроме того, само время лечит и «все, что длится какое-то время, неизбежно обобщается, а дух обладает способностью к саморазрушению – с мыслью, что даже самые дорогие писателю существа всего-навсего позировали ему, как модели позируют художнику» [94].

Таким образом, искусство есть той отдушиной, которая делает несчастную, страдальческую любовь если не исполненной приятности, то, по крайней мере, приемлемой на какой-то период и позволяющей избавиться от затянувшихся переживаний.

М. Пруст таким же образом подает и ревность как неизбежный спутник любви-страдания. Такому человеку счастливый соперник в любви просто необходим: «к ничтожному физическому влечению, что мы испытываем к некоему существу, он добавляет нечто огромное, странное. Если бы не было у нас соперников, удовольствие не перерастало бы в любовь. Если бы у нас их не было или же если бы не думали, будто они у нас есть. Ведь совершенно не обязательно, чтобы они существовали в действительности. Для нашего блага достаточно этой иллюзии соперника, которую порождают к жизни наши подозрения и наша ревность» [95]. Здесь как бы происходит, независимо от того, реально ли это подозрение, или обманчиво-иллюзорно, порожденное больной фантазией героя, разрядка того напряжения, которое может стать невыносимой в противном случае. Ж. Делез и Ф.Гваттари рассматривают М. Пруста как художника, способного переосмысливать привычные ощущения и переживания человека и придавать им иное, позитивное значение: «Когда Пруст… подробнейшим образом описывает ревность, то он открывает новый аффект, опрокидывая весь предполагаемый общественным мнением строй переживаний, согласно которому ревность – это несчастное следствие любви, для него же она наоборот цель и назначение, так что если и стоит кого-то любить, то ради того, чтобы ревновать; ревность – это смысл знаков…[96]. Отвлекающим от страдания моментом является также представление печали не в качестве безысходной ситуации, «а нечто вроде наброска, и надежды на то, что жизнь подарит человеку еще одну любовь, еще одно страдание, и можно завершить этот набросок, сделать его более насыщенным.

Человек не в состоянии жить без горестей, которые слишком опасны для его существования: «Если хочешь ими воспользоваться, необходимо поспешить – и они длятся недолго. Мы либо найдем утешение, либо, если они окажутся слишком сильными, а сердце не таким прочным, - умрем. Ибо для тела благотворно лишь счастье, но силы разума укрепляют только страданиями».

Дело в том, что «каждый раз они открывают нам новый закон и в очередной раз обратиться к истине, чтобы заставить нас принимать все всерьез, вырывая сорняки привычки, скептицизма, легкомыслия, равнодушия».

И хотя скорбь, действительно, может убить человека физически, но в духовном плане она оказывается благодатной и плодотворной и дает человеку духовное же познание. В таком случае можно пойти на риск разрушить свое тело, «поскольку каждая новая частичка, что отделяется от него, ясная, светлая, пополнит это познание ценой страданий, которые не нужны другим, более одаренным, и делает его более прочным и основательным, по мере того как нашу жизнь раскалывают эмоции, и каждая такая частица добавляется к нашему произведению Идеи – это заменители горестей [97].

В то время, когда происходит это замещение, пишет Пруст, скорби утрачивают часть своего вредоносного действия на наше сердце, и более того, в первые мгновения сам процесс превращения становится счастьем». Автор вместе с тем признает, что «здесь первоначальной…является идея, а страдание – только способ проникновения в нас некоторых идей…» [98]. Точно так же произведения пишутся не только на основании пережитых страстей и страданий: «страсти делают наброски для наших книг, но пишет их покой и пауза между нами» [99].

И если мы хотим добиться нужного объекта и плотности, нужной степени обобщения и литературной реальности, чтобы описать единственные чувства, нужно увидеть много людей и пережить любовь неоднократно. В таком случае невозможно ограничиться лишь одной моделью любви с конкретной женщиной. Поэтому «коль скоро мы хотим и дальше описывать это чувство, необходимо отыскать другую модель, и если это является изменой по отношению к конкретному человеку, то в литературном смысле благодаря похожести наших чувств, из-за чего произведение искусства является одновременно и воспоминанием о нашей прошлой любви, и пророчеством о нашей любви будущей, в подобного рода подмене нет ничего неуместного… Любое произведение заключает в себе соотношение между предшествующими и последующими эпизодами». Поэтому, заключает автор, мы не можем быть вечно верны существу, которое мы любили: мы забываем его, чтобы полюбить вновь». Любовь – измена, таким образом, необходима и оправдана в эстетическом смысле. Писателю при этом следует спешить, не терять времени, пока у него в распоряжении есть эти модели, ибо и те, кто служат моделями для счастья, как и те, что позируют для скорби, не имеют возможности подарить писателю много сеансов позирования – их чувства, как и сами они недолговечны.

Страдания не всегда служат напрямую писателю для обозначения темы произведения. Но они все же полезны, поскольку побуждают пишущего к творчеству. Воображение, размышления сами по себе прекрасные механизмы творчества, но они часто бездействуют. И тогда страдание приводит в движение эти механизмы. Периоды творческих взлетов «словно картинки-образы нашей жизни с ее многочисленными горестями». Они тоже бывают разными и также следуют друг за другом и побуждают человека войти в более тесное соприкосновение с собой. В результате человек есть существо страдающее по своей сути: «Мучительные дилеммы любви нас учат и постепенно раскрывают перед нами материю, из которой мы состоим. Человек – создание несовершенное, ибо не способен любить, не страдая, ему необходимо страдание, чтобы найти истину, – жизнь подобного создания в конечном счете оказывается слишком скучной».

В таком случае, утверждает писатель, счастливые годы – потерянные годы: чтобы работать, нужно дождаться страдания. «Страдания – это лучшее, что только можно встретить в жизни» [100]. Но нужно помнить, что печали – «эти мрачные, ненавистные слуги» неведомыми скрытыми под землей путями ведут нас одновременно и к истине, и к смерти. И «счастливы те, кто повстречал первую прежде второй и для которых, как бы близки одна от другой они не оказались, час истины пробил прежде ужаса смерти»! И прояснять истины нам помогает любовь во всех ее проявлениях, в том числе и «обычная любовь». Именно она «позволяет нам увидеть ускользающую красоту женщины, которую мы больше не любим и которая совсем еще недавно озаряла лицо, могущее другим показаться весьма непривлекательным, которое нам тоже могло бы показаться и когда-нибудь покажется неприятным: но гораздо более поразительно наблюдать, как эта красота, вызвав восхищение знатного господина мгновенно оставившего прекрасную принцессу, преображает лицо какого-нибудь контролера омнибуса» [101].

Разумеется, изложенные выше взгляды автора/героя романов М. Пруста на любовь, на чувства вообще, на печали и страдания человека и на их роль в литературном творчестве разделяются далеко не всеми. Их вряд ли могут поддержать и разделять (да и понять) натуры рационалистические, сформировавшиеся в период тотального господства материализма и «реализма», такие, кто не изведал страданий в периоды любовных томлений, и кому вообще не свойственно страдать и глубоко переживать, как говорится, «по жизни» вообще. Такими представляются заметки некоего Владислава Сафонова, озаглавленные весьма полемически «Миф о Марселе Прусте не может жить вечно» [102]. Автора, в частности, возмущает, что Марсель Пруст числится в десятке лучших писателей минувшего века и сам считает его «писателем поверхностным, имеющим слабость к внешним эффектам, сентиментальным красивостям, мыслящим неглубоко и наивно, безответственно относящимся к смыслу произносимым им слов и маскирующим смысловое несовершенство своих текстов имитацией глубокомыслия и усложненной стилистикой» И как бы, делая окончательный вывод, ставит жирную точку: «Зачисление Пруста в корифеи мировой литературы – очевидное недоразумение» [103]. Автор развивает свою негативную по отношению к Прусту аргументацию, попутно «разбивая» и другого классика европейской и мировой литературы, А. Моруа, который «осмелился» написать о Прусте книгу «В поисках Марселя Пруста» [104]. В своих размышлениях по поводу указанного текста В. Сафонова ограничимся фрагментом, относящимся к проблеме любви и страданий. Недоумения от нестыковок в тексте начинаются с первых строк. В. Сафонов отмечает, что герой Пруста «жаждал любви, все время мечтал о любви, стремился к ней всей душой, по существу был готов на любые жертвы во имя любви, впадал в отчаяние и лил слезы, когда терпел неудачи». И он «вовсе не думал отказываться от нее, тем более «с неумолимой трезвостью» как пишет об этом А. Моруа. Но тот пишет немножко о другом – о том, что Марсель «отправляется на поиски счастья, пытается достичь его во всех формах». И во всех направлениях он терпит неудачу, в том числе надеясь на счастье в любви. И вот тогда он «с неумолимой трезвостью отказывается обманывать самого себя» То есть герой Пруста осознает, что его удел – не «счастливая любовь», а любовь – страдание. Отрицать право на такую любовь, значит, идти против логики жизни, к которой любит аппелировать В. Сафонов. И делать это может человек, либо сам никогда не испытывавший ничего, кроме счастливой любви, либо не признающий никакой «любовной мистики» принципиально. В том, что, скорее всего, тут речь идет о последнем, свидетельствует отношение В. Сафонова к провозглашаемой М. Прустом философско-мировоззренческой позиции, близкой к субъективному идеализму. Иначе к чему осуждающий тон по отношению к словам А. Моруа относительно философии Пруста, которая действительно заключается в том, что «внешний мир существует, но он непознаваем, потому что изменчив; безусловен один лишь мир искусства»?

И там, где незаангажированный читатель и критик увидит беспощадную откровенность самоанализа автора/героя по отношению к самому себе, Сафонов лишь находит повод для очередного критического выпада. Будто писатель волен лишь изображать чувства и переживания ангелов и святых. Да, действительно в романах Пруста любовь героя предстает в виде эгоистического ее варианта, которая обратной стороной имеет жгучую ревность, любовь, существующей в сопровождающих ее страданиях. И, действительно, страдания для героя превратились едва ли не в самоцель, обладая в то же время некой сладостью. И вполне естественно противопоставлять миру реальному мир придуманный, иллюзорный, наполненный сознательно приукрашенными воспоминаниями, такой, каким его хочет видеть герой Пруста. В вину и автору, и герою ставятся даже их болезни, которые и являются во многом источником их психологических комплексов и отклонений от «нормального», по мнению Сафонова, протекания любви. И, наконец, он принципиально не берет в расчет и то, что герой искренне пытается преодолеть свой эгоизм по отношению к любимым женщинам, хотя и безуспешно. В результате же вместо беспристрастного изложения «рядовым читателем» своего мнения о некоторых сторонах творчества Марселя Пруста, как это обещал в начале своего текста В. Сафонов, перед нами пасквиль на писателя, принадлежащий бесчувственному субъекту, которому, видимо, не довелось ни страдать, ни ошибаться в такой деликатной области, как любовные отношения. А может ее он и вовсе не испытал ни в каком виде? Разумеется, здесь речь идет о впечатлении от текста, а не о реальном авторе текста.

Текст последнего романа Марселя Пруста насыщен и другой, характерной для автора тематикой. Здесь и проблема творчества, и взаимоотношения писателя, текста и читателя, а также характеристика времени в различных его проявлениях и, конечно, время, потерянное и то, которым герой романа сумел овладеть. Здесь также дано представление об авторе и авторстве и о рисках, которые его подстерегают на пути литературного творчества. Возьмем такой вопрос, как представление М. Пруста об индивидуальном времени, которое находится в числе важнейших для понимания всего творчества писателя. «Каждый человек измерялся для меня длительностью времени, необходимого ему для обращения, причем, не только вокруг себя, но вокруг других, а прежде всего сменой положений, какие последовательно занимал он по отношению ко мне…» [105].

В своем романе Марсель Пруст большое внимание уделяет вопросам роли писателя в творческом литературном процессе, качеством, которых от него требует писательский труд, а также отношениям между писателем, текстом и читателем. Тему эту вновь поднимут несколько позже представители постмодернизма. М. Пруст уже в начале ХХ века заговорил об этом, выступая как бы их предтечей.

Лейтмотивом рассуждений писателя по этой проблематике является его сравнение книги, написанной автором, с незавершенным собором: «И в этих великих книгах есть части, которые из-за нехватки времени остались всего лишь намечены, которые, конечно же, никогда уже не будут закончены, ибо слишком грандиозны замыслы творца! Сколько великих соборов так и остаются незавершенными! Ее питают, закрепляют слабые места, защищают, но затем она начинает расти сама, она указывает нам на нашу могилу, оберегая ее от гула недовольства и какое-то время от забвения». Но автор подчеркивает, что это он говорит о великих книгах, а о своем тексте он не думал так возвышенно. Но говоря о тех, кто мог прочесть эту книгу, весьма неточно назвать их читателями. «Ибо…они были бы не моими, но своими собственными читателями, поскольку книга моя являлась бы чем-то вроде увеличительных стекол, подобно тем, какие оптик предлагал своему клиенту: своей книгой я дал бы им возможность прочитать самих себя». «И мне было бы совсем не нужно, чтобы они хвалили меня или поносили,– пишет М. Пруст – мне нужно было бы, чтобы они мне сказали, действительно ли это так, действительно ли слова, что читают они в самих себе, являются теми словами, что написал я (и некоторые вполне вероятные расхождения проистекали бы не оттого, что я ошибся, а оттого лишь, что глаза читателя оказывались порой глазами не того человека, кому подходила моя книга, чтобы читать в себе самом)» [106]. То-есть, в данном случае речь идет о том, что читающий книгу окажется близок по мировосприятию автору, и сумеет стать его соавтором, прочитывая эпизоды произведения и расширяя их приложением к течению собственной жизни и тем самым дополнит ее, пытаясь «достроить собор до конца». В другом месте М. Пруст повторяет мысль о том, что «всякий читатель читает прежде всего самого себя». А «произведение писателя – не более чем оптический прибор, врученный им читателю, позволяющий последнему различить в себе самом то, что без этой книги он, вероятно, не смог бы разглядеть. Узнавание читателем в себе того, о чем говорится в книге, является доказательством ее подлинности, верно и обратное утверждение, и различие между двумя текстами может быть поставлено не только писателю, сколько читателю более того, книга может оказаться слишком ученой, слишком непонятной для неискушенного читателя, стать для него лишь мутным стеклом, через которое читать он не сможет» [107].

Но существует и обратная сторона,- замечает Пруст, - «Чтобы прочесть правильно, читателю необходимо читать определенным образом: автор не должен на это сердиться, наоборот, он обязан предоставить ему наибольшую свободу – выбирайте сами, какое стекло вам больше подойдет, с каким вам лучше видно, с этим, с тем или с вон тем» [108].

Что касается памяти, то она также выполняет творческую роль в писательском труде: память, воспоминание необходимо для восстановления и переработки впечатлений. Память оперирует всеми этими воскрешениями и обновлениями, происходящими в произведении. И, поместив прошлое в настоящее, нисколько не изменив его, таким, каким оно было в тот момент, когда само являлось настоящим, память как раз и уничтожает огромное пространство времени, в пределах которого и осуществляется жизнь[109]. Кроме того, человеческая память действует избирательно. То, что является нежелательным, малозначительным для ее носителя, быстро забывается, остается то, что является значимым в данный момент или на более долгий срок. В результате все бессмысленные обстоятельства автора, ради которых он иногда был готов пожертвовать истинами, по прошествии нескольких секунд бесследно исчезали из головы, но мысль о творении не покидала ни на одно мгновение [110].

Много внимания М. Пруст уделяет тому, каким должен быть писатель, какими обладать качествами, чтобы выполнить в полной мере миссию, которую он возлагает на себя. Как уже отмечалось, в своих произведениях он должен овладеть временем, возвратить утраченное время. Но чтобы это сделать, необходимо было фиксировать впечатления, чтобы на их основе строить образы и сюжеты будущей книги. «Как различные образы (людей и не только) составлены в книге из целого ряда впечатлений, благодаря которым из множества юных девушек, множества церквей, множества сонат в результате появляется единственная соната, единственная церковь, единственная девушка…[111]. Условием произведения, задуманного автором, было усиление, обострение впечатлений, которые прежде всего следовало воссоздать в памяти. Вместе с тем, писательство должно сопровождаться вдохновением, воодушевлением от впечатления, но не равнодушием и голым расчетом. И это воодушевление пришло к автору: «Я чувствовал, как во мне набухает это произведение, которое я нес в себе, как нечто драгоценное и очень хрупкое, это было мне доверено и что я должен был в целости и сохранности передать в руки, для которых оно и предназначалось, и это были не мои руки» [112].

Предстояла грандиозная работа, мобилизация всех сил писателя и автор осознавал, что ему необходимо было «готовить книгу, тщательно, постоянно перегруппировывая силы, как для решающего наступления, преодолевать ее, как усталость, принимать, как строгое правило, возводить, как храм, соблюдать ее, как порядок, завоевывать, как дружбу, выкармливать, как ребенка, создавать ее, как мир, не оставляя в стороне ни одну из тайн, что, скорее всего, найдут объяснение даже не здесь, а совсем в другом мире, предчувствие которого и есть то, что более всего волнует нас в искусстве» [113]. И, наконец, сама идея времени приобрела для будущего автора книги «окончательную цену, она была секундной стрелкой, подсказывающей, что пора уже приниматься за дело», если хотеть достичь того, что чувствовал автор на протяжении всей своей жизни, во время этих коротких вспышек, на прогулках в сторону Германтов, во время своих поездок с госпожой де Вильнаризи, благодаря которым жизнь казалась мне достойной того, чтобы ее прожить. Теперь возникла возможность ее высветить, между тем как обычно ее проживают в сумерках, обнажить изначальную истину, притом что ее беспрестанно извращают, наконец, осуществить в книге.

Автор осознавал, что за грандиозная работа ему предстояла. Он сравнивает свой труд над книгой с трудом служанки Франсуазы, занятой штопаньем. «Я работал бы рядом с ней – замечает он, - почти как она.., и пришпилив булавкой дополнительный листок, я создавал бы свою книгу, как собор, ну, хотя бы, - как платье» [114]. ...«И разве я не создавал свою книгу точно также, как Франсуаза готовила свою знаменитую тушеную говядину», в которой множество кусочков отборного мяса улучшал и обогащал вкус соуса?».

Автор не должен подражать кому-то, находясь под впечатлением полюбившегося ему автора или произведения. В таком случае «необходимо пожертвовать этой своей любовью, руководствоваться не собственным вкусом, но истиной, что не нуждается в высших предпочтениях и не позволяет вам слишком думать о них. И только лишь следуя ей, истине, удается порой отыскать то, что было утрачено, и написать, прежде позабыв, «Арабские сказки» или «Мемуары» Сен-Симона нового времени [115]. Перед ним стояла задача воссоздания памятью впечатлений, которые в дальнейшем «предстояло углубить, высветить, преобразовать в аналогичные впечатления разума». И это, скорее всего, являлось одним из условий, а то и самой сущностью произведения искусства, каким задумал его автор.

Таким образом, для Пруста написание произведения есть поиск истины, который, в свою очередь, заключается в отыскании утраченного времени. Книга и есть воплощение формы времени через описание человека через его годы, его судьбу. И как бы автор не менял замыслы, но в любом случае он не забыл бы описать героев не только через их физические тела, но и через их годы, «словно собираясь протянуть их вместе с ним, куда бы он ни переместился» [116].

При написании произведения автор «включает» все свои наличные ресурсы – память, воображение, рассудок, а не только чувства и ощущения, впечатления. М. Пруст сравнивает переработку материала при написании романа со сновидениями, тайна которых привлекала писателя тем, что «компенсируя продолжительность явления силой и глубиной, они позволяют нам лучше осознать субъективное, например, любовь… И с такой же скоростью любовное наваждение, внушенное сновидением, рассеивается… Рассеивается с ним и то чудесное полотно, сотканное из нежных чувств, наслаждения, сожалений, затянутых дымкой» [117]. «Оттенки этого полотна мы хотели бы сохранить для состояния бодрствования, оттенки, восхитительно подлинные, но они бледнеют, как выцветающие со временем краски на гобеленах, не подлежащие уже восстановлению» [118]. Сновидения привлекали также автора тем, какой чудесной игрой они вели со Временем: «Разве не случалось мне за одну ночь, за одну лишь минуту ночи ощутить, как времена, весьма отдаленные, находящиеся на столь огромном от нас расстоянии, что мы не можем уже различить чувства, которые испытывали тогда, вдруг словно обрушиваются на нас всею своей махиной, ослепляя своей вспышкой, как если бы это были гигантские самолеты, а не бледные звезды, как мы полагали прежде, и заставляют нас заново почувствовать все, что значили для нас когда-то, вызывая волнение, потрясение, ослепление от столь близкого соседства, которые при нашем пробуждении вновь оказываются отброшены на расстояние, только что чудесным образом преодоленное нами, заставив нас - совершенно, впрочем напрасно – поверить, будто это и есть один из способов обрести утраченное Время? [119].

Труд писателя связан вместе с тем с риском для автора, причем, с разных направлений. Во-первых, для написания произведения, которое Марсель задумал, сидя в библиотеке, необходимо было «было усиление, обострение впечатлений, которые прежде следовало воссоздать в памяти. А память уже подводила» [120].

И хотя в запасе у автора оставалось, по крайней мере, несколько лет, учитывая его болезнь, его час мог пробить и через несколько минут. Ему постоянно угрожала двойная опасность – внутренняя и внешняя… И угрожала она телу и духу, разуму. Раньше эти угрозы мало заботили Марселя, теперь же все было иначе: «счастье, которое, случалось испытывать, возникало не из чистого субъективного напряжения нервов, что отрезает нас от собственного прошлого, но, совсем напротив, от раскрепощения разума, в котором заново воссоздавалось, реализовалось это самое прошлое, даря мне, но, увы, лишь на долю мгновения, ощущение вечности. Мне хотелось бы передать это ощущение тем, кому я мог завещать все мои сокровища» [121].

Теперь, когда автор чувствовал себя носителем произведения, несчастный случай, могущий стать причиной его смерти, казался более сомнительным и даже…абсурдным, противоречащим его собственному желанию, порыву мыслей автора, но от этого не менее возможному…Поскольку несчастный случай, являясь результатом причин чисто материальных, может произойти как раз в тот момент, когда сочетание различных сил делает его особенно неприемлемым».

М. Пруст рассматривает свой мозг в качестве богатейшего рудника, «где находились огромные неразработанные залежи ценных месторождений». И он сам был единственным, кто мог извлечь эти минералы. Более того, «с моей смертью исчез бы не только единственный рабочий-шахтер.., но и сами ископаемые…». Случайная смерть автора при поездке в такси, при которой было бы уничтожено тело и разум, откуда уйдет разум – «вынужден будет навсегда отказаться от новых идей, которые сейчас, в эту минуту, когда мне просто некогда спрятать в более надежное место, на страницы книги, он с мучительным беспокойством оберегает трепещущей, спасительной, но такой хрупкой мозговой оболочкой» [122].

«…жестокий закон искусства состоит в том, что живые существа умирают и что умираем мы сами, изнуренные страданиями, для того чтобы росла трава не забвения, но вечной жизни, густая трава обильных творений, и поколения, не тревожась о тех, кто спит там, внизу, в веселье и радости устраивали бы свои «завтраки на траве» [123].

Кроме опасностей внешних любому человеку, писателю в том числе, угрожают опасности внутренние, связанные со смертельной болезнью, исчерпанием жизненных сил – «стать жертвой несчастного случая, произошедшего внутри меня, какой-нибудь внутренней катастрофы».

Все время автора преследует беспокойство, что он не успеет написать задуманное произведение. Иногда его посещали сомнения в собственных силах, и он сам себя уговаривал не терять времени, реализовывать свое призвание и работать, работать… «Внезапно я начал вдруг испытывать угрызения совести и меня одолевало ощущение собственной беспомощности. Но я думал только о своей книге. Само устройство моей памяти, сущность моих интересов были связаны с моим произведением. Память о нем оставалась неизменной и была связана с моими воспоминаниями».

**Примечания**

1. См.: Пруст М. В поисках утраченного времени. Полное издание в двух томах. Том 1: В сторону Свана, Под сенью девушек в цвету. Германт/ Пер.с фр.М.: Издательство «Альфа-книга», 2009.–1247с.; Пруст М. В поисках утраченного времени. Полное издание в двух томах. Том 2: Содом и Гомора. Пленница. Беглянка. Обретенное время// Пер.с фр.М.: Издательство «Альфа-книга», 2009.–1238с.
2. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте/ с комментариями Ю. Ш. Биглова// Электронный ресурс:

[http://platona.net/load/knigi\_po\_filosofii/istorija\_russkaja/mamardashvili\_merab\_lekcii\_o\_pruste\_psikhologicheskaja\_topologija\_puti/15-1-0-1291]. Здесь и далее ссылки на указанный текст обозначены под номерами лекций М. Мамардашвили, а в необходимых случаях – с указанием страниц электронного ресурса.

1. См.: Назвать вещи своими именами: програмные выступления мастеров заподной европейской литературы ХХ в.– М.: Прогресс, 1986.– 640с.
2. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте, с. 15
3. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1228.
4. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1096.
5. Там же, с. 1096.
6. Там же, с. 1097.
7. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1228.
8. Там же.
9. Э. Эриксон Идентичность. Юнность и кризис.– М.: Издат. группы «Прогресс», 1996.– 344с.
10. Мамардашвили М. Указ.соч., с.107..
11. Там же, с. 61.
12. Хамитов Н. Философия человека: поиск пределов. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию.– К.: Наукова думка, 1997.– 176 с..
13. Мамардашвили М. Указ.соч., с.28, 79.
14. Чаплыгин О. К., Дорошкевич А.С.
15. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1122.
16. Там же, с. 1123.
17. Там же, с. 1124.
18. Там же, с. 1125.
19. Там же, с. 1125-1126.
20. Там же, с. 1126.
21. Там же, с. 1126.
22. Там же, с. 1126-1127.
23. Там же, с. 1127.
24. Там же, с. 1128.
25. Там же, с. 1130.
26. Там же, с. 1131.
27. Там же, с. 1132.
28. Там же, с. 1134.
29. Там же, с. 1135.
30. Там же, с. 1143.
31. Там же, с. 1152.
32. Там же, с. 1146.
33. Там же, с. 1153.
34. Там же, с. 1153.
35. Там же, с. 1159.
36. Там же, с. 1152.
37. Там же, с. 1165.
38. Там же, с. 1166.
39. Там же, с. 1168.
40. Там же.
41. Там же.
42. Мамардашвили М. Указ.соч., с.4.
43. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1228.
44. Там же, с. 1234.
45. Мамардашвили М. Указ.соч., с.29.
46. Там же, с. 47.
47. Там же.
48. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1219.
49. Там же, с. 1219-1220.
50. Там же, с. 1220.
51. Там же.
52. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 132.
53. Там же.
54. Там же, с. 1233.
55. Эсалинек А. Я. Своеобразие романа как жанра.– М.: Издат. Моск. ун-та, 1978.– 78 с.
56. Там же.
57. Поток сознания. Википедия .[Электр. ресурс : https//ru/ wikipedia.org./wiki/.].
58. Мамардашвили М. Указ.соч., с.3, 13, 14, 16, 73 и др.
59. Там же, с. 50,70.
60. Там же, с. 32.
61. Там же, с. 35.
62. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1102.
63. Там же, с. 1103.
64. Мамардашвили М. Указ.соч., с.50.
65. Там же, с. 58.
66. Там же, с. 119.
67. Там же, с. 120.
68. Там же, с. 158.
69. Там же, с. 159.
70. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1094.
71. Там же, с. 1100.
72. Там же, с. 1102.
73. Там же, с. 1104.
74. Там же, с. 1103.
75. Там же, с. 1198.
76. Там же, с. 1101.
77. Там же, с. 1104.
78. Там же, с. 1105.
79. Там же, с. 1106.
80. Там же, с. 1101.
81. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.Пруст "В поисках утраченного времени"[Лекции 1984-1985 г.г.] редактор И. К. Мамардашвили. – Спб.: РХГИ, 1997.– 571с.– С. 6-7.
82. Пруст М. Указ. соч., С. 1102.
83. Там же, с. 1102.
84. Там же, с. 1103.
85. Там же, с. 1105.
86. Там же, с. 1101.
87. Там же, с. 1106.
88. Там же, с. 1106-1107.
89. Там же, с. 1107-1108.
90. Там же, с. 1108.
91. Там же.
92. Там же, с. 1108-1109.
93. Там же, с. 1109.
94. ДелёзЖ., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. — М.: Институт экспериментальной социологии:– Спб.: Алетейя, 1988. — 223 с.
95. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1109.
96. Там же, с. 1110.
97. Там же, с. 1110-1111.
98. Там же, с. 1112.
99. Там же, с. 1113.
100. Сафонов В. Миф о Марселе Прусте не может жить вечно [Єлектр. ресурс: www.proza ru/2014/01/09/729]..
101. Сафонов В. Указ. соч.
102. Моруа А. В поисках Марселя Пруста.– Спб.: Либус-Пресс, 2000-89 с. [Электр. ресурс : rutracker.org/forum/viewtopic php?t=5093240].
103. Пруст М. Полное издание в двух томах.– т.2.,– с. 1219.
104. Там же, с. 1120.
105. Там же, с. 1214.
106. Там же.
107. Там же, с. 1219.
108. Там же, с. 1227.
109. Там же, с. 1222.
110. Там же, с. 1234.
111. Там же, с. 1220.
112. Там же, с. 1121.
113. Там же, с. 1230.
114. Там же, с. 1232.
115. Там же, с. 1114.
116. Там же.
117. Там же, с. 1114-1115.
118. Там же, с. 1222-1223.
119. Там же, с. 1223.
120. Там же, с. 1224.
121. Там же, с. 1228.

**ГЛАВА 3**

**Человек и мир в романе Томаса Манна**

**«Иосиф и его братья».**

\*\*\*

**3.1. История Иосифа Прекрасного.**

2. ... Иосиф, семнадцати лет, пас скот отца вместе с братьями своими, будучи отроком, с сыновьями Валлы и с сыновьями Зелфы, жен отца своего. И доводил Иосиф худые о них слухи до отца их.

3. Израиль любил Иосифа более всех сыновей своих, потому что он был сын старости его; и сделал ему разноцветную одежду.

4. И увидели братья его, что отец их любит его более всех братьев его; и возненавидели его, и не могли говорить с ним дружелюбно...

28. И когда проходили купцы Мадиамские, вытащили Иосифа из рва, и продали Иосифа Измаильтянам за двадцать серебреников, а они отвели Иосифа в Египет...

36. Мадианитяне... продали его в Египте Потифару, царедворцу фараонову, начальнику телохранителей...

Библия. Бытие.37.

\*\*\*

**Иосиф**

1. Одиннадцатый сын патриарха Иакова и первенец от Рахили, после ее четырнадцатилетнего бесплодия. Имя Иосиф означает: «он собирает и он добавляет». Рахиль назвала своего первого сына Иосифом. «Снял Бог позор мой» сказала она, и «Он даст мне другого сына» ([Быт. 30:24](http://azbyka.ru/biblia/?Gen.30:24)). История Иосифа нам известна из [Быт. 37:39-48](http://azbyka.ru/biblia/?Gen.37:39,48); 50. Иосиф стал любимцем своего отца и это вместе с его снами навлекло на него вражду и зависть его братьев. По их злобе, он был продан в рабство в Египет. В семнадцатилетнем возрасте он попал к Потифару, который поставил его смотрителем над всем своим домом. Иосиф не поддался искушению со стороны жены Потифара, попал в темницу и принужден был долго невинно страдать, но потом снова достиг хорошего положения, ибо «Бог был с ним». Благодаря дару Иосифа истолковывать сны, его представили фараону, которому он изъяснил его сны о коровах и колосьях и дал такие мудрые советы, что фараон был удивлен. Исполнение предложения Иосифа было поручено ему самому. Ему возложили золотую цепь на шею, а на палец надели царский перстень, одежда узника сменилась шелковым платьем, и тридцатилетний Иосиф стал начальником над всей землей с титулом Цафнаф-панеах, т.е. Спаситель мира (?) или сделавший открытие (?) Точное значение этого слова неизвестно. ([Быт. 41.45](http://azbyka.ru/biblia/?Gen.41:45)). Его возили во второй роскошной колеснице фараона и возглашали перед ним: Аврех — по еврейски — преклони колена, или аброк — по египетски — падай ниц. Его женили на дочери главного жреца Потифара. Одного не доставало Иосифу — видеть вокруг себя своих родственников. Голод в Ханаане привел в богатый хлебом Египет его десять братьев, а потом также Вениамина и, наконец, старого отца со всем домом. В Египте отцу и братьям Иосифа была дана для поселения земля Гесем, пока Иосиф управлял страною. Здесь умер его отец, благословив своих детей и особо детей Иосифа. Иосиф набальзамировал тело Иакова и устроил роскошные похороны. После смерти отца Иосиф сделал все возможное, чтобы успокоить опасавшихся его мести братьев. Он жил долго после этого и видел детей и внуков Ефрема и Манассии. Перед своей [смертью](http://azbyka.ru/1/zhizn_posle_smerti) — 110 лет — Иосиф взял от своих братьев клятву, чтобы они, когда Бог посетит их Своей милостью, перевезли его кости в обетованную землю и проявил в последнем завещании ту веру, которой руководился в течение все своей жизни. «И набальзамировали его и положили в ковчег в Египте» [[Быт. 50:26](http://azbyka.ru/biblia/?Gen.50:26)].

Моисей исполнил завещание Иосифа и перенес его останки в Ханаан, где похоронили его в семейной могиле у Сихема ([Исх 13.19](http://azbyka.ru/biblia/?Ex.13:19); И. [Нав. 24.32](http://azbyka.ru/biblia/?Nav.24:32); [Деян. 7:16](http://azbyka.ru/biblia/?Act.7:16)). Могила Иосифа показывается в долине около Наблуса, между Гевалом и Гаризимом, недалеко от колодца Иакова.

Библейский энциклопедический

словарь/ составил Эрик Нюрстен.

Пер. с шведского под ред. И. С. Свенсона

Изд. 1989.cov., с. 182–183

\*\*\*

Бытие и Время в их экзистенциальном измерении рано вошли в мое сознание – сначала, разумеется, на бытовом уровне. Может, потому, что с самого детства малая семья не воспринималась отдельно от многочисленных дядей и тетей с их отпрысками, и моими двоюродными братьями и сестрами – всего их у 6 семей было 20 человек. Их единение скреплял дедушка Степан Дорофеевич, доживший до 98 лет. Его рассказы о жизни при царе, в годы революции, в пору коллективизации как бы приближали те времена, связывали абстрактные представления о новейшей истории с личными судьбами людей, которых я знал или слышал о них. Ну, и конечно, Великая Отечественная война, отгремевшая совсем недавно, и живыми свидетелями и участниками которой были все трое моих дядей – танкист и фронтовой шофер Федот Степанович, разведчик – орденоносец, участник боев на Халхин-Голе Петр Степанович и рядовой Алексей Степанович, переживший отступление и плен, и послевоенное унижение от собственных властей, долго не признававших побывавших в плену фронтовиков. Ну, и моя мама, призванная «добровольно» в 1943 году, участвовавшая в освобождении Украины, Молдавии, Болгарии, Румынии, Югославии и закончившая войну на территории Австрии. В какой-то мере знание живой истории, времени, воплощенного в судьбах, и подталкивало к собственным мыслям по поводу этих философских понятий.

Вместе с тем, историческое бытие и время приобретали реальные очертания по мере того, как складывалась собственная биография, судьба, история жизни. Оживали исторические личности, предки, мифические герои. Но поначалу житейские восприятия и впечатления, и теоретические представления существовали раздельно, как бы сами по себе. Хотя в университете мне повезло с преподавателями философии, но программа предписывала тогда в рамках диалектического материализма преподносить вопросы о бытии, пространстве и времени как всеобщих формах существования материи почти исключительно в естественнонаучном ключе – как неких объективных оснований природного мира, имеющих мало отношения к человеку, к его повседневным заботам и существованию. Это не вдохновляло, и оставалась какая-то неудовлетворенность. Откровением выглядели публикации (а их тогда было не так уж много), где бытие, пространство и время представали в их индивидуально-личностном, социальном, психологическом измерениях.

Показательно в этом отношении оказалось восприятие библейской истории об Иосифе, которая для меня складывалась из восприятий ее в трех различных аспектах – в обыденно-нравственном, религиозно-духовном и литературно-художественном. Первый слой (аспект) выплывает из воспоминаний детства, где дедушка наряду с нехитростными сентенциями (вроде «Веди себя хорошо», «Слушай старших, учителей, начальников» и т. п.), не один раз рассказывал поучительную историю Иосифа, которого предали и продали в рабство братья, но который своим примерным поведением заслужил у Бога достойное воздаяние за перенесенные страдания.

Значительно позже, работая в вузе в качестве преподавателя философии, а заодно и «Научного» атеизма, я начал изучать Библию и снова столкнулся с историей Иосифа в ее религиозно-поучительном варианте. И, наконец, позже роман Т. Манна я читал и перечитывал уже с определенным знанием дела.

В юности меня, как воспитанного в нерелигиозной среде (тот же дедушка в ответ на по-детски наивный и прямолинейный вопрос, а есть ли Бог – чаще отмалчивался или задумчиво произносил: «Этого нам знать не дано», но при случае приводил поговорки типа «Бог-то-бог, но не будь и сам плох», или «На Бога надейся, а сам не плошай»), мало трогал как первый, так и второй вариант изложения поучительной во всех отношениях истории. Первый – из-за, как казалось, назойливо-менторского характера и лубочно-примитивного содержания поучений. Позже я понял, что нравственная норма тем и отличается от других форм знания, что впитываться в сознание и индивидуальный дух она как раз и способна в результате ее проговаривания и многократного повторения. Библейский вариант, не облагороженный высоким почитанием самого текста «Книги книг», также воспринимался на рациональном уровне, подобно любому мифу сказке, притче, истории. И лишь блестящее оживление жизни и судьбы прекрасного Иосифа под пером мастера философского романа Томаса Манна дало полную, объемную картину, в которой свое место заняли и лубочно-народная интерпретация, и религиозно-библейское изложение. И что особенно важно, писатель на высоком теоретическом уровне подает здесь свои философские представления о бытии, времени, человеке и человечестве в том числе (и даже преимущественно) в их экзистенциальном измерении. И позже на эти пласты естественно укладывались идеи классиков философии, прежде всего современника писателя М. Хайдеггера.

\*\*\*

Литературное произведение приобретает философское звучание, когда благодаря таланту автора оно преодолевает жанровые, культурно-исторические, национальные и иные ограничения и выходит на общечеловеческий уровень. Наряду с этим, особую группу составляют творения, авторы которых сознательно ставят перед собой задачу обозначить собственные философские позиции. К их числу относится один из выдающихся писателей XX века Томас Манн, который является одним из крупнейших представителей жанра немецкого философского романа. «Единственное отличие философии, как литературного жанра, от такого романа состоит в форме изображения «историиидеи». Если в философском трактате экспликация и разворачивание идеи всецело подчинено форме выражения абстрактной мысли, то в немецком философском романе раскрытие идеи отображается человеческим характером, его судьбой, его конкретными экзистенциальными переживаниями и размышлениями» [1].

Обращение к одному из наиболее значимых для самого автора романов Т. Манна «Иосиф и его братья» [2], содержание которого построено на широко известной библейской истории, позволяет утверждать, что мы имеем дело с философским манифестом автора, где размышления о творении и творчестве соседствуют с текстами, посвященными раскрытию сущности человека, его духовного, интеллектуального, эмоционального и нравственного мира, соотношения в нем плотского и духовного. Отдельными тематизациями представлены размышления об истоках религии и единобожия, о соотношении добра и зла, греха и покаяния, благочестия и стыда. Значительное место уделено раскрытию роли мифа в становлении духовности человечества, тех пластов индивидуальной и социальной памяти, которые К. Юнгом были определены как коллективное бессознательное.

Определенную завершенность и системность философствованию автора придают сюжеты, посвященные анализу проблем времени и бытия человека во времени и пространстве. Именно эти вопросы волнуют и привлекают Т. Манна прежде всего, которые он решает на примере судьбы Прекрасного Иосифа, пережившего предательство и плен, унижения и искушения, но вышедшего из всех испытаний духовно обновленным, обретшим нравственную силу нести бремя славы и божественного избрания.

Вполне логично здесь возникают параллели и вопросы относительно влияния на писателя не только культурной атмосферы 30–40 годов, но и степени корреляции с идеями крупнейших философов того времени, в частности, с размышлениями раннего М. Хайдеггера. Действительно «Бытие и время» Хайдеггера выходит в 1927 году, Т. Манн пишет свой роман в 1933–1943 годах, и можно предположить наличие прямого или косвенного взаимовлияния, ответом на что и стали обширные философские пассажи в тексте романа. Речь может также идти об эффекте духовной корреляции, когда некие парадигмальные конструкции, отдельные идеи как бы «носятся в воздухе», адекватно или причудливо преобразуясь в формах духовной жизни, в том числе в литературе, религии, философии.

Вопрос о соотношении литературы и философии становится особенно актуальным в наши дни, когда по словам Р. Рорти, происходит переход от философской к литературной культуре, при которой «религия и философия выглядят как роды (жанры) литературы» [3]. Рорти связывает этот процесс с распространением идей и стиля философствования постмодернизма, что находит поддержку у отечественных авторов [4]. Предшественниками постмодернистов в этом отношении и были авторы немецкого философского романа, сумевшие в пределах жанра презентовать собственные философские идеи.

\*\*\*

Что касается источников, использованных при написании данного подраздела, то, разумеется, в первую очередь это – произведения Т. Манна в том числе кроме «Иосифа и его братьев», – «Будденброки», «Волшебная гора», «Признания авантюриста Феликса Круля», «Доктор Фаустус». Их прочтение в специфическом ракурсе исследования проблемы взаимодействия мира и человека, бытия и человека позволило более четко очертить тему на фоне всей системы взглядов Т. Манна. Определенные сведения биографического порядка были получены при прочтении переписки братьев Манн в период издания романа [5]. Автора данного материала на мысль о возможности его подготовки натолкнуло знакомство с небольшой работой рано ушедшего из жизни российского философа Б. С. Грязнова, посвященной анализу проблемы творчества в произведениях Томаса Манна [6].Вопросы,связанные с взаимодействием литературы и философии, поднимаются в публикациях таких авторов, как И. П. Меркулов, Н. Ф. Овчинников [7]. Содержательным было обсуждение этой проблемы в ходе проведения XI Харьковских международных Сковородиновских чтений в сентябре 2004 года, материалы которых опубликованы. И, наконец, попытка сравнения идей Т. Манна и раннего М. Хайдеггера заставило еще раз обратиться к известной работе философа «Бытие и время» [8].

**3.2. О многообразии определения предмета**

**философского знания**

Как замечают Жиль Делез и Феликс Гваттари во «Введении» к книге «Что такое философия?», этим вопросом можно задаваться лишь в позднюю пору, когда наступает старость, а с нею и время говорить конкретно. В молодости не до того: «слишком хотелось заниматься философией, а о том, что же это такое, спрашиваешь себя разве что упражняясь в изящном слоге…» [9].

Доля истины в подобном утверждении есть – действительно, в пору освоения наличных философских учений (а это как раз и происходит в молодые годы) принимаешь как данность ту или иную интерпретацию предмета философии. Тем более, когда утверждается, что среди множества учений есть единственно верное. Как представляется, именно такого рода закрытость и исключительность привела марксизм к догматизации и в конце концов к его краху из-за неспособности осмыслить происходящие процессы в современном мире.

Нельзя сказать, что вопросу о предмете философии не уделялось должного внимания в советские времена. Своеобразной энциклопедией в этом отношении выглядит фундаментальная монография М. В. Желнова, опубликованная в 1981 году [10]. Разумеется, автор защищал понимание рассматриваемой проблемы классиками марксизма-ленинизма, но при этом в работе были приведены точки зрения десятков авторов-немарксистов, что в целом давало представление о разнообразии имеющихся в мировой философии позиций [11].

Позже, в 1990 году выходит первая из задуманной серии книг по итогам философских дискуссий 20-х годов ХХ века «Философское мировоззрение», в которой была представлена достаточно широкая палитра позиций русских философов различных мировоззренческих ориентаций как раз по предмету философии [12]. Составитель сборника П. В. Алексеев отмечал, что «предлагаемые тексты демонстрируют прежде всего многосторонний охват проблем философии и по большей части глубокое, фундаментальное их раскрытие, которое, надо признать, нередко может поразить современных читателей своей оригинальностью» [13]. И действительно, материалы сборника в целом позволяют ознакомиться не только со взглядами философов марксистской ориентации, но и таких представителей русской религиозной и идеалистической философии, как Н. Бердяев, Г. Шпет, С. Франк, Н. Лосский, Л. Шестов, А. Введенский, Ф. Степун и другие.

Даже беглое ознакомление с точками зрения авторов на предмет философии, с использованной ими аргументацией, показывает, что лишь учет всего многообразия подходов дает наиболее адекватное представление о специфическом характере рассматриваемого духовно-культурного феномена. Уж во всяком случае очевидным становится, что стремление свести философию к научно-теоретическому ее прочтению – это лишь один из вариантов, само существование которого обусловлено длительным господством рационалистических форм духовного освоения действительности в европейской культуре.

В данном случае нет возможности и необходимости осуществить систематический обзор взглядов на предметное поле философствования в мировой и отечественной литературе. Ограничимся лишь некоторыми примерами. В общем ряду опубликованных работ выделяется книга видного немецкого ученого второй половины ХIХ века – начала ХХ века Вильгельма Вундта [14].

Занятия физиологией, экспериментальной психологией, психологией народов способствовало тому, что автор сумел создать оригинальную философскую систему, отталкиваясь от критической философии и позитивистских воззрений. В отличие от позитивистов В. Вундт видел в философии самостоятельное и значимое знание, которое «не является основанием отдельных наук, но имеет их своим основанием». «Философия есть всеобщая наука, имеющая своей целью соединить в единую беспротиворечивую систему знания, добытые специальными науками, и свести всеобщие употребляемые наукою методы и предпосылки познания к принципам» [15]. Вместе с тем, Т. Вундт констатирует наличие у философии теоретических и практических целей, представленных логической и этической сторонами и соответственно представляющих философию как наукоучение и учение о благах. Таким образом, философия одновременно принимает участие в развитии наук и взглядов на нравственную жизнь [16].

В связи со сказанным философия имеет особые отношения с наукой, с одной стороны, и с религией, – с другой, которые носят исторический характер и периодически изменяются. Отсюда предмет и содержание самой философии также не является чем-то постоянным и неизменным.

Традицию рассматривать философию как специфическое знание, располагающееся между теологией и наукой продолжает английский философ ХХ века Бертран Рассел. Автор пишет: «Все определенное знание принадлежит к науке, все догмы… принадлежат к теологии… Но между теологией и наукой имеется ничейная земля, открытая для атак с обеих сторон; эта ничейная земля и есть философия» [17].

Философия в самом широком смысле «подобно теологии… заключается в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым, но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения» [18].

Философия должна решать многочисленные задачи: быть всеобъемлющей и выдвигать гипотезы об универсуме, давать критику и прояснение понятий, которые считаются фундаментальными и часто принимаются не критически [19]. Она призвана «учить тому, как можно жить без уверенности и в то же время не быть нереализованным нерешительностью» [20].

Многие упрекают философию за то, что она не обладает, подобно математике, точностью, но как раз в этом, по мысли Б. Рассела, и заключается ее ценность: «как только мы начинаем философствовать…, даже самые обычные вещи приводят к вопросу, на который можно дать очень неполный ответ» [21].

В результате философия призвана отвечать на разнообразные основополагающие (или «основные») вопросы, выдвигая при этом разные в том числе и альтернативные ответы [22].

Схожее понимание философии представлено в ряде переводных пособий для студентов и школьников западных стран. Так, в «Руководстве для начинающих» американских авторов Д. Тейчман и К. Эванс философия представлена как «рассмотрение проблем предельного, абстрактного и наиболее общего характера» [23]. Авторы использовали учебные программы Кембриджского университета. Пособие включает шесть разделов: метафизику, этику, политическую философию, философию науки, логику, а также раздел «философия и жизнь».

Авторы популярного пособия по философии для испанских школьников исходят из этимологии самого понятия «философия» и трактуют ее предмет как «любить истину». Соответственно, главными для нее задачами являются получение ответов на вопросы «какие знания могут вызывать уважение?», «Какие из них помогают обрести счастье?», «Как узнать истину об этом мире?» и т. п. Как раз поиск истины, уверены составители пособия, «приближают нас к нахождению счастья». «Таким образом, философия стремится изучить всевозможные аспекты человеческой жизни благодаря силе разума и богатству языка, который способен сказать больше, чем мы предполагаем» [24].

Несколько иную позицию занимал М. Хайдеггер, который не соглашался с широко распространенным мнением, что философия есть наука или мировоззрение. «В философии все шатко, несчетны разные концепции, позиции и школы, – писал философ. – Здесь господствует сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными результатами наук» [25]. Философия не сумела подняться ни до ранга абсолютной науки, не стала она и мировоззренческой проповедью. Философия – нечто неуловимое, ее нельзя определить ни через себя, ни через что-то иное (через религию, науку, искусство), философия все время ускользает в глубину сущности человека, она есть тогда, когда мы философствуем. «Философия и есть философствование» [26]. М. Хайдеггер пишет: «Философия – вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но …нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Таким образом, философия – последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающий его целиком и постоянно» [27].

М. Хайдеггер рассматривает содержательную сторону философии, выделяя при этом такие вопросы: что есть мир? Что такое человек? Каковы отношения между миром и человеком? В результате метафизическое (читай – философское) мышление предстает как мышление о предельных понятиях, охватывающих и захватывающих экзистенцию [28]. Философия – «для человека в сущностных недрах человеческого бытия», это – «ностальгия, тяга повсюду быть дома» [29]. В результате Хайдеггер определяет метафизику как ядро философии – философствование как «вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что они, опрашивающие, оказываются под вопросом…». Основные понятия тут – не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области…, но понятия особого рода. Они охватывают каждый раз целое, они – предельные смыслы, вбирающие понятия. Они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие [30].

По Хайдеггеру, философия кажется похожей на науку, выглядит как наука, не будучи таковой, похожа на мировоззренческую проповедь, не будучи таковой. Она *выглядит* научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи чем-то иным. «Философия многолика и часто одевает на себя маски» [31].

Разумеется, М. Хайдеггер не отрицает, что философия представляет собой определенную сумму знаний, но знаний специфических, не похожих на научные по своему содержанию и насыщенности мировоззренческими и иными элементами. Автор обращает внимание также на методико-педагогическую проблему, стоящую перед преподавателем философии: последний должен научить слушателей философствовать, но если ему это удается, он оказывается уже ненужным для них как преподаватель [32].

Ж. Делез и Ф. Гваттари рассматривают философию как «творчество концептов», как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [33]. Философия, по их мнению, – дисциплина, состоящая в *творчестве* «концептов» [34].

Разумеется, четверть века, прошедшие со времени низвержения с пьедестала «единственно верной» философии на просторах бывшего СССР не прошли бесследно. Сегодня и в отечественной философии наблюдается плюрализм в понимании ее предмета. Пожалуй, наиболее радикальной выглядит позиция М. Мамардашвили, который еще в годы «застоя» выразил несогласие с господством материализма и достаточно вольно интерпретируемой диалектики Гегеля. Сквозная и важнейшая для М. Мамардашвили тема – феномен сознания и его значение для становлення человека, культуры, познания. По словам Ю. П. Сенокосова, философа всегда волновал единственный вопрос: как можно помыслить то, чем мыслишь? Или подумать то, чем думаешь? [35]. Сознание философ рассматривал как космологическое явление, связанное с самим основанием бытия, а онтологию сознания он считал неустранимой структурой современной парадигмы рациональности. Философия у М. Мамардашвили предстает в качестве принципиально открытой культурной формы, в которой происходит экспериментирование с самыми предельными формами и условиями мыслимости. Это – экспериментирование с наличным языком и мыслительным материалом, в результате чего происходит изобретение форм, которые открывают новые возможности мышления, человеческой самореализации, культуры. В качестве примера можно сослаться на анализ романа М. Пруста «В поисках утраченного времени», который М. Мамардашвили оценивает как «производящее произведение». В нем смыслы не предзаданы автором в его замысле, а возникают по ходу написания самого романа. Форма романа здесь предстает своеобразной «машиной», «органом» сознания, что позволяет герою отдать себе отчет в собственных чувствах и переживаниях, довести эти состояния до формы сознания [36]. Такое понимание задач философии прямо противостоит требованию во всем и всегда исходить из материальных условий жизни людей и рассматривать саму философию как «науку о наиболее общих законах природы, общества и познания».

Впрочем, сегодня последнее определение предмета философии встречается уже достаточно редко. В крайнем случае, отмечается его историческая изменчивость, Энгельсова формула «основного вопроса философии» рассматривается как одна из таких исторических форм» [37].

Достаточно широк круг авторов, которые в качестве основной проблемы философии рассматривают учение о человеке. Так, В. Д. Губин отмечает, что *«философия – это попытка разбудить человека»* [38]. Сравнивая философию с искусством и религией, автор пишет, что философия от искусства отличается тем, что обращается не к чувствам, а к разуму человека, а от религии – считая, что другая, истинная, полнокровная жизнь возможна не в потустороннем мире, но здесь и сейчас, в этом мире. Но как и религия, как и искусство, философия полагает своим главным делом спасение человека.

*Философия – это учение о спасении*, как жить человеку в этом мире, чтобы остаться человеком, как сохранить свое человеческое достоинство перед постоянными социальными бурями и катаклизмами, перед лицом неизбежной смерти [39].

В. Губин основной вопрос философии формулирует следующим образом: «*Почему есть нечто, а не ничто?* [40], то есть, почему существуют блага, добро, красота, а не только естественные для природы человека жадность, глупость, злоба, эгоизм. Выход автор находит в характеристике человека как *сверхестественного* существа: «Человек – существо таинственное, непостижимое, во всей своей целостности и глубине не охватываемое никакими законами и знаниями. *Философия и пытается понять человека как такое существо*» [41].

Философия в отличие от науки не стремится дать знания о человеке, а раскрыть тайны его существования в духе кантовских вопрошаний. Наука решает проблемы, философия – раскрывает тайны человеческого существования. Тайна – это то, что надо пережить. Кроме того, философия не передает знания, а рождает понимание [42].

Человек находится в центре внимания философского дискурса, развиваемого Н. Хамитовым, который отмечает, что любая философия есть прежде всего учение о человеке и смысле его жизни. Лишь через поиск смысла человеческой жизни философия может стать учением о мире в целом [43]. По его мнению, в ХХI веке философия превращается из метафизики в метаантропологию [44]. Н. Хамитов пишет, что бытие, человек, мир – тот магический треугольник, в котором рождается философия, но основной вершиной его выступает только человек: «Бытие мира дано нам только через бытие человека…, через неповторимость бытия каждого из нас» [45].

Н. Хамитов предлагает свой вариант метаантропологии, которую он называет философией пределов человека: «Для сотворческого бытия в мире человеку необходимо подойти к своим пределам, познать и преодолеть их. В этом ему помогает философия, обретающая себя в многообразных формах культуры, в которых существует и развивается знание о пределах человека и о выходе за эти пределы [46]. Среди вариантов таких выходов автор называет героизм, святость, гениальность. «Дело не в том, – отмечает автор, – что проблема человека – единственная в философии, дело в том, что она глубинная для философского знания, в начале ХХI столетия эта проблема трансформирует природу человека» [47]. Философия, таким образом, перестает быть только метафизикой, превращаясь в метаантропологию.

Авторы, ориентирующиеся на философский анализ науки и техники исходят из понимания философии, как поиска последних оснований бытия, того, что изучается [48]. Для философа, по мнению В. Канке, подлинность жизни состоит в поведении, определяемом эйдосами, смыслами, концептами [49].

Что касается соотношения философии и науки, В. Канке отмечает наличие двух точек зрения по этому поводу. В первом случае философия рассматривается как не наука, во втором, – как часть науки (метанаука) [50], как «наука о наиболее общих законах», что неверно. Более точным, по мнению автора, выглядит понимание философии как науки, которая своим ядром имеет философию науки (или проблемы субнаук). Философия в таком случае «призвана совершенствовать субнауки, придавать им обостренно-жизненный характер» [51].

В принципе же большинство авторов рассматривают философию как «опирающиеся на критическую силу разума системные размышления о мире, человеке, месте человека в мире, о его предназначении, смысле человеческого бытия» [52]. Тем самым продолжена линия на расширительное толкование предмета философии, заложенная коллективом авторов во главе с И. Т. Фроловым. Во «Введении в философию» они писали: «Философия – теоретически сформулированное мировоззрение. Это – система самых общих теоретических взглядов на мир, место в нем человека, уяснение различных форм отношения к миру» [53].

«Проблема «мир и человек», уточняют авторы, выступает как универсальная и может рассматриваться как общая формула, абстрактное выражение практически любой философской проблемы… Она в определенном смысле может быть названа основным вопросом философии [54]. В указанной связке различаются три аспекта: практический, познавательный и ценностный со ссылкой на знаменитые кантовские вопросы (Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?) [55].

Упорно вдалбливаемая в студенческие головы формула основного вопроса философии как «утверждение первичности материи перед сознанием» была далека от интересов и забот слушателей и породила в студенческом фольклоре такую сентенцию: «Материя первична, сознание вторично, а мне все это безразлично».

В приведенном выше понимании основной проблемы философии возможности интерпретации ее значительно возрастают. Кроме того, облегчается понимание структуры и содержания вузовского философского курса, а также уяснение того факта, что у философии есть много основных вопросов в зависимости от ракурса, который избирает тот или иной мыслитель или философская школа. Некоторые практически ориентированные суждения в этом отношении приведены ниже.

Давно замечено: человек гонит от себя философию, когда ему хорошо, и обращается к ней, когда становится плохо. Каждый из нас постоянно вынужден решать проблемы, то есть, изменять что-то в себе или в обстоятельствах, возникающих с нашим участием или независимо от нас, но от которых зависит наша судьба. Среди других живых существ только человек сам для себя является проблемой (Э. Фромм), в состоянии смотреть на себя со стороны, задумываться над собственной жизнью, сознательно относиться к самому себе и к окружающему миру, быть не только объектом внешних влияний, но и субъектом, способным к совершенствованию, саморазвитию.

Сознательная жизнь ребенка начинается с удивления перед миром, с вопросов, кажущихся наивными, но заключающих в себе глубокий духовно-философский смысл. Ответы на эти вопросы порождают понимание, мировоззрение как систему относительно устойчивых взглядов, представлений, мыслей, чувств и верований по поводу мира целом и места в нем самого человека, отношений между конечным и бесконечным.

Мир, в котором мы живем, многолик, в нем сосуществуют люди, вещи, природа, процессы, явления, с которыми мы сталкиваемся повседневно и вынуждены выстраивать отношения с ними постоянно и непрерывно. Но мир – это и то, что отдалено от нас пространством и временем, материальные объекты и виртуально-идеальные феномены. Если придерживаться научно-реалистических ориентаций, то Природа, Космос вряд ли несут в себе какие-либо субъективные начала, оставаясь лишь объективными условиями существования общества и индивидов. Но во все времена существовало стремление одухотворить, одушевить, обожествить мир, природные силы превратить в сверхприродные. Религия провозглашает, что, кроме человека существуют силы более могучие, способные относиться к нему воле- и целенаправленно.

Но какой бы системы мировоззренческих координат не придерживаться, следует признать наличие различных типов связей, отношений и взаимоотношений между человеком и миром. Наряду с равнодушием, незаинтересованностью в них существуют доброжелательность и агрессивность, теплота и холодность, добро и зло, любовь и ненависть. Мир сам по себе в своем отношении к человеку – ни добрый, ни злой. Возможны обстоятельства, когда мир оборачивается к нам той или иной стороной, и тогда мы говорим: «повезло (не повезло)», «судьба отвернулась» и т. п.

Принципиально возможны разные варианты отношения субъекта к миру, среди которых можно выделить «боязливый», «агрессивный» и «уравновешенный» (Э. Эриксон). В первом случае человек склонен воспринимать окружающую среду (социальную, природную, духовную) как изначально враждебную, как такую, что вынуждает постоянно быть начеку, в ожидании опасности. Противоположная позиция заключается в том, что человек рассматривает себя центром Вселенной, стержнем бытия. Для него не имеют значения интересы других, главное – удовлетворить собственные желания. Но наиболее «выгодным» для индивида является уравновешенный тип отношения с миром, ибо в таком случае субъект воспринимает мир таким, каким он есть, различает добро и зло, с благодарностью принимая успех как подарок судьбы и с достоинством – неудачи и проблемы.

Жизнь обычного человека в основном проходит в ближайшем окружении – в семье, среди друзей и приятелей, в определенном городе, поселке, селе. Только через эту непосредственную среду и можно пробиться к большому миру. Но чем ближе среда, тем больше рутины, серости, повседневности. Но жить необходимо сейчас и здесь. Здесь стартовая площадка в большую жизнь. Отсюда надо начинать выстраивать свое «Я», судьбу, творить себя как индивидуальность и личность. Любить весь мир легче, чем ближнего своего. Любить человечество спокойнее, чем конкретных людей с их неизбежными недостатками, слабостями. Нельзя существовать без размышлений о собственной судьбе. Нельзя останавливаться в движении к более высоким целям, тем более в начале пути. В движении, в активности человек черпает силу, в поиске рождается новое, в борьбе достигается счастье и рождается судьба. Чтобы достичь желанных целей, нужно научиться трезво оценивать собственные силы и возможности, уметь соотносить идеалы и действительность, цель и средства ее достижения, понимать, что представляет собой мир и каково твое место в нем. И тогда абстракция философской теории обернется для тебя конкретикой жизненных достижений и свершений.

\*\*\*

Если конкретизировать указанные идеи применительно к философствованию Томаса Манна, то, разумеется, здесь не представлена в законченном виде какая-то из философских систем, касается это гегелевской философии или хайдеггеровского понимания ее как философствования, или марксистского диалектического материализма. Если попытаться систематизировать философские взгляды автора «Иосифа и его братьев», то здесь мы можем обнаружить всего понемногу. Несомненно, что здесь присутствует общая постановка проблемы взаимоотношения человека и мира, конкретной определенности исторического бытия, избранного в качестве сюжетной канвы романа и судеб его героев-персонажей. Одним из них, а философски как основной, представляется Бог, как творец своего сущего и бытия в его природном, социальном и индивидуальном вариантах. Но Бог сам предстает здесь, как результат творчества человека, наделенного духовным потенциалом и способного вполне по свойски, панибратски обращаться со своим патроном. Дальнейшая конкретизация наиболее общих философских понятий, воплощенных в судьбах персонажей, вполне удовлетворит и сторонников идеализма, и материализма в их различных вариантах. Так, источником становления человеческого в человеке у Т. Манна выступают дух и душа в их взаимодействии и взаимопереплетении, в то время как изложение материала, раскрывающего единство мира, различных форм бытия выглядит вполне в соответствии с принципами «научной» философии, будь это диалектический или любой другой материализм. Точно так же изложение вопросов атрибутивных свойств бытия, и небытия таких как пространство, время, жизнь, смерть и конкретизация их применительно к человеку и обществу вполне удовлетворят поклонников любых -«измов»- и материалистов, и идеалистов.

Т. Манн настолько значительное внимание уделяет человеку, его становлению как духовного, морального, чувствующего существа, что в такой же степени было бы оправданным определить его философствование как экзистенциально-антропологическое. Это, не выглядит чем-то необычным или искусственным: ведь речь идет все-таки о литературном произведении, для которого почти всегда человек, его судьба и существование выглядят основополагающими.

По ходу раскрытия сюжета автор так же часто обращается к культурологическим, этнографическим, психологическим аспектам, которые не выглядят здесь неким придатком, отступлением, а логически вытекают из переплетения судеб и обстоятельств, заданных историческим преданием библейского изложения жизни и судьбы Прекрасного Иосифа.

**3.3. Время и бытие у Томаса Манна и Мартина Хайдеггера.**

Наиболее насыщенным философскими идеями выглядит «Пролог» романа, многие страницы которого посвящены характеристике времени как такового, его бесконечности, соотношения объективного и субъективного в нем, прошлого, настоящего и будущего. Писатель особо акцентирует внимание на трудностях, с которыми сталкивается исследователь, пытающийся проникнуть в толщу времени. Он как будто заглядывает в колодец глубины несказанной: чем глубже тут копнешь, чем дальше проберешься, чем ниже спустишься в преисподнюю прошлого, тем больше убеждаешься, что первоосновы рода человеческого, его истории, его цивилизации совершенно недостижимы, что они снова и снова уходят от нашего лота в бездонную даль, в какие бы головокружительные глубины времени мы не погружали его» [56]. Непознанное манит исследователя к мнимым рубежам и векам, за которыми как только до них доберешься, сразу же открываются новые дали прошлого. «Вот так же, – отмечает Т. Манн, – порой не можешь остановиться шагая по берегу моря, потому что за каждой песчаной косой, к которой ты держал путь, тебя влекут к себе новые и новые далекие мысы» [57].

Через идею временных мысов Т. Манн пропускает библейские сказания о сотворении мира, о рае, о Вавилонской башне и находит глубочайшие исторические корни этих преданий, тянущиеся во многих случаях к истокам рода человеческого. Библия дает автору повод для размышлений о происхождении творческого, духовного начала в человеке. Нечто подобное происходит в жизни отдельных людей: мы не можем проникнуть к началу своих дней, к своему рождению, тем более еще далее. Таким образом, прошлое скрыто в малой индивидуальной временной толще, как и в большой, исторической.

Т. Манн различает три формы времени: как атрибут бытия, историческое и индивидуальное время. Как философствующий писатель, в центре внимания он удерживает индивидуальное время в его связи с историческим. И как раз это сближает его позицию с пониманием бытия и времени у М. Хайдеггера, для которого бытие как таковое интересно, прежде всего, как экзистенциальное бытие человека (Dasein), а время – как временность его пребывания («заброшенность») в мире [58]. Немецкий философ не просто восстанавливает легитимность бытия как философской категории после длительного игнорирования ее в классической метафизике, но осуществляет выявление смысла бытия через определение смысла самого человека. Dasein выступает у Хайдеггера не в роли абстрактного (чистого) бытия, а как *здесь – бытие, и вот – бытие*, как чистое присутствие до всяких определений. Бытие – Dasein характеризуется изначальной захваченностью, принадлежностью (отнесенностью) к такому специфическому субъекту, как человек. Бытие становится действительным только через человеческое присутствие. Dasein – такое сущее, которое с пониманием относится к собственному бытию. По Хайдеггеру, самой существенной характеристикой Dasein является его конечность, временность (пребывание во времени) или темпоральность.

Автор выделяет две возможные временные ориентации Dasein, определяющие характер существования человека в целом. Так, при ориентации на настоящее, ему вынуждено подчинено прошлое и будущее, а подлинная темпоральность как бы разрывается и превращается в тот последовательный ряд моментов «теперь», который Хайдеггер рассматривает как «вульгарное понимание времени». Погруженность в настоящее как бы привязывает человека к повседневности, ограничивает такими формами никчемного времяпровождения, как «болтовня», «любопытство», что приводит к размытости различий между «Я» и «Другими», между человеком и миром. Нацеленность на настоящее анонимна, в ней рассматривается не самость, а лишь несобственное «Я», осуществляется стремление удержаться в наличном и избежать предстоящего, крайним выражением которого выступает смерть.

Это именно та ситуация, присущая восприятию времени древним человеком, пребывавшем постоянно в сегодня и подгонявшим под него все прошлые события и возможное будущее, о котором размышляет не только М. Хайдеггер, но и живописует его в своем романе Т. Манн.

Прежде всего, Т. Манна привлекает восприятие времени людьми той поры, о которой повествует Библия и атмосфера которой воспроизводится в романе. С одной стороны, для древнего («мифологического») человека историческое время такой же бездонный и непостижимый «колодец», как и время вообще, с другой, – именно благодаря субъективному восприятию сам этот человек становится способным воспринять историю, как нечто принадлежащее ему: «История – это то, что произошло и что продолжает происходить во времени. А тем самым она является наслоением, напластованием над почвой, на которой мы стоим... Но наше Я все-таки определяет собой эту почву» [59].

Отдельный человек живет, как правило, не задумываясь о времени, выходящем за пределы непосредственных восприятий, событий, происходящих с ним здесь и сегодня. Такая бесчувственность по отношению ко времени особенно была характерна для человека древнего, живущего в «утреннем краю мира», который не знал и не считал, сколько ему лет, и представлял жизнь и время самим себе. И лишь какие-то потрясения, угрозы выводили его из этого состояния оцепенения. Так случилось с Иаковом, когда он хоронил с братом своего отца, и его душа наполнилась задумчивой и тяжелой торжественностью – «ему казалось, что он находится на какой-то прозрачной тверди, которая состоит из бесконечного множества уходящих в бездонную глубину слоев хрусталя, просвечиваемых горящими между ними светильниками, а он, Иаков, находится наверху в ***историях*** своей плоти и наблюдает...» [60].

Однако преимущество человека заключается в том, что он в состоянии, живя в настоящем, вместе в тем удерживать в себе прошлое и будущее. При этом прошлое ужасно, а настоящее могущественно, ибо оно бросается в глаза. Но самое великое и священное – это будущее, и оно утешает удрученную душу того, кому оно суждено [61]. Именно ожидание завтрашнего дня, несущее в себя надежду, веру, предвкушение любви, делает будущее «выше высочайшего». Будущее, присутствующее в воображении человека, придает смысл самому его существованию, ибо настоящее, проходящее в желаниях и достижениях, в ожидании, разочарованиях, удачах, подобно песку, просыпающемуся между пальцами руки, уходит невозвратно, а будущее – всегда впереди.

Что касается прошлого, то оно присутствует в памяти человека в разных формах, образах, ассоциациях, в том числе и в фантомах коллективного бессознательного. Т. Манн как бы оживляет теоретические рассуждения М. Хайдеггера, облекая их в художественные образы. Когда Ицхак умирал, он заблеял овном, что очень испугало его родственников, «ибо в словах и повадках умирающего было что-то первобытно-непристойное, что-то мерзостно-древнее, священно-досвященное, таившееся под всеми наслоениями цивилизации в самых заброшенных, забытых и внеличных глубинах их души и тошнотворно поднятое на поверхность кончиной Ицхака» [62]. Разумеется, здесь восприятие прошлого опосредовано духовным опытом человечества, связанным прежде всего с переходом от первобытной религии с ее обожествлением природы, животных к почитанию единого Бога.

Идея о единстве временных отрезков концентрируется в представлении о его сферичности. Благодаря удвоению времени в коллективном и индивидуальном духе, оно приобретает особую конфигурацию – становится сферическим. А сфера предполагает дополнение и соответствие, она представляет собой единство двух половин, она складывается из верхнего и нижнего, из небесного и земного, полушарий, которые составляют целое таким образом, что все, что есть наверху, есть и внизу, а все, что происходит на земле, повторяется на небе и небесное вновь обретает себя в земном...» [63].

Текучесть и устремленность стрелы времени в будущее в его объективной форме составляет фундамент неповторимости и необратимости событий, субъективное же его измерение дает основание для постоянных повторений былого и возвращения в прошлое. В романе это представлено также путем сопоставления обстоятельств жизни предков, отца и самого Иосифа. Причем, Т. Манн, как и М. Хайдеггер, различает в окружающем мире как бы две ипостаси – непосредственную реальность и знание о мире.

Первобытный человек существовал как бы в двух мирах – реальном и вымышленном, мифологическом. Он – дитя природы и раб традиции, его жизнь была слитой с жизнью рода, а сознание не имело четких границ, отделяющих «Я» от «Не – Я», и «было как бы открыто сзади, сливаясь с прошлым, находившемся за пределами его индивидуальности» [64]. Для человека, живущего в «утреннем краю мира» была характерна летоисчислительная нечуткость: он не знал и не считал, сколько ему лет, и представлял время и жизнь самими себе, не поверял их мерой и счетом. Вопрос о личном возрасте был для него настолько поразительным, что задавший его должен быть готов к необдуманно-беззаботному ответу типа «может быть сорок, а может быть семьдесят» [65]. Такая же временная беззаботность проявлялась и в восприятии других людей. Так, Иаков видел свою Рахиль такой, какой он ее встретил впервые: «Он видел ее словно бы дальнозоркими глазами, нечетко, в том образе, который когда-то нежно впивали в себя его глаза, а самого главного в этом образе время и не коснулось...» [66].

Сумеречность собственного и всеобщего сознания, его зыбкость, схематический характер приводили к тому, что эти люди толком не знали, кто они такие. И тогда на помощь приходил миф, позволяющий соединить настоящее с прошлым и предусмотреть наступление будущего. «Суть жизни – в настоящем, и только в мифологическом преломлении тайна ее предстает в прошедшем и будущем временах» [67].

Эта связь времен у Т. Манна заключена в слове «*некогда»*. Слово это – символично, оно «неограниченное, двуликое, оно смотрит назад, далеко назад, в торжественно смеркающиеся дали, и оно смотрит вперед, далеко вперед, в дали, не менее торжественные в силу того, что они **будут**, чем те, другие, торжественные в силу того, что они **были»** [68]. Волшебное действие слова «некогда» заключается в том, что будущее в нем одновременно является настоящим и прошлым, поскольку в нем «все давно уже разыгралось и только вновь должно разыграться в доподлинном настоящем» [69].

Мифологическое мировосприятие базируется на подражании и преемственности, сопровождаемые односторонне понятой идентификацией как отождествлением с жизнью и поступками предков. В результате носитель мифологического сознания видел свою задачу в том, чтобы наполнять современностью, заново претворять в плоть готовые формы, мифическую схему, созданную отцами» [70]. «История предков Иосифа представала как благочестивое сокращение действительных обстоятельств дела, то есть той череды поколений, что должно была заполнить века». В результате «много Авраамов, Исааков и Иаковов ходило ... под солнцем, не проявляя в одиночку склонности к педантической точности в определении границ плоти и времени, не отличая свою действительность от прежней с солнечной ясностью и не проводя такой уж четкой границы между своей «индивидуальностью» и индивидуальностью более ранних Авраамов, Исааков и Иаковов» [71]. Течение времени неумолимо, оно не зависит от того, чем заполняется жизнь – однообразием или переменами. «В конечном счете, деление времени всегда произвольно и мало чем отличается от проведения *линий* на воде. Их можно проводить и так, и этак, но пока ты их проводишь, все успевает сомкнуться в одно целое» [72]. Волшебство времени заключается как раз в том, что оно проходит. «Большие отрезки... проходят так же, как малые, – ни быстро, ни медленно, а просто проходят» [73]. Различие временных отрезков обусловлено, с одной стороны, объективностью времени, текущего ни быстро, ни медленно, с другой, – нашим субъективным его восприятием, так что при случае, семь дней или даже часов, – это мореплавание, в котором требуется больше сил и смелости, чем плавание в море целого семилетия...» [74].

«Как ни входи в этот поток – с веселой отвагой или робея, чтобы жить, надо ему отдаться... Уносит он нас стремительно, однако, стремительность эта ускользает от нашего внимания, и когда мы оглядываемся, то оказывается, что место, где мы вошли в него, давно позади...» [75].

В концепции времени у М. Хайдеггера также важное место занимает вопрос о соотношении прошлого, настоящего ибудущего, об их единстве и взаимопроникновении. Исходным здесь является тезис о том, что если понимать человеческое существование как подлинную экзистенцию, это выводит нас на такой феномен, как время, *временность*. Именно последняя является одной из важнейших характеристик человеческого бытия. Структура временности, на первый взгляд, не отличается от структуры обычного времени. И там, и здесь наличествуют прошлое, настоящее, будущее. Но их специфика в экзистенциальном измерении заключается в том, что будущее не означает теперь некое настоящее, которое еще не стало действительным, но когда-то станет, будет. Под будущим здесь понимается некое наступление, наступание, когда сам человек, его существование раскрывается в способности быть для самого себя [76]. Иными словами, будущее является в результате «забегания вперед» человека в его «бытии-к-смерти». Соответственно, прошлое рассматривается у М. Хайдеггера, не как «теперь больше нет», или «раньше», это нечто «бывшее», «былое», «уже – не бытие в мире», в котором человек способен экстатировать, возвращаться. Отношения между прошлым и будущим в экзистенциальном измерении оказывается как бы перевернутым: не прошлое определяет будущее, а будущее – прошлое. «Происходящее будущее выпускает из себя настоящее, именно из будущего обнаруживается и настоящее, и прошлое...» Только потому, что Dasеin может забегать вперед, то есть быть будущим, оно способно возвращаться в прошлое, в бывшее, и таким образом не терять бывшее, а наоборот, удерживать его [77]. Пояснить сказанное можно обратившись к истории Р. Крузо, который, естественно, в собственной голове носит прошлый опыт. Необходимость обустройства жизни в экстремальной ситуации (проектирования существования) в будущем определяет актуализацию прошлого, которое и реализуется.

Парадокс субъективного восприятия времени ярко проявляет себя во время ожидания человеком каких-то событий, людей. Чистое ожидание – это пытка, и никто не в силах в течение семи лет или хотя бы семи дней сидеть или ходить взад – вперед и ждать, как порой случается, ждать в течение часа. Длительное ожидание разбавляется и разжижается жизнью, смешивается с нею, сходя на нет или отступая в глубины души и уже не осознаваясь. Поэтому полчаса сплошного и чистого ожидания могут быть ужаснее и представлять собой более жестокое испытание терпенья, чем необходимость ожидания в оболочке семи лет жизни.

«Если то, чего мы ждем, близко, то как раз в силу своей близости оно раздражает наше терпенье гораздо острее и непосредственнее, чем издалека, превращая его в нетерпенье, истощающее нервы и мышцы, и делая из нас больных, которые буквально не находят себе места, тогда как ожидание, рассчитанное на долгий срок, не нарушает нашего покоя и не только позволяет нам, но и заставляет нас думать о других делах и делать другие дела, ибо мы должны жить... Независимо от страстности ожиданья, оно дается тебе не тем трудней, а тем легче, чем дальше во времени то, чего ждешь» [78].

Результатом этого и является ситуация нависания времени над человеком, порабощающее последнего. Для современного человека основными причинами такого «нависания» является пустота и бессодержательность существования или всепоглощающий страх смерти.

Совсем иные последствия несет с собой нацеленность на будущее, при которой настоящее естественно соединяется с прошлым, а субъект, не уклоняясь от смерти, высвобождает собственное бытие – к – смерти, осознает свою временность в этом мире. Самое великое и священное, по мысли Т. Манна – это будущее и оно утешает удрученную душу того, кому оно суждено. Именно ожидание завтрашнего дня, несущее в себе надежду, веру, предвкушение любви, делает будущее «выше высочайшего» [79]. Будущее, присутствующее в воображении человека, придает смысл самому его существованию, ибо настоящее, проходящее в желаниях и достижениях, в ожидании, разочарованиях, удачах, подобно песку, просыпающемуся между пальцами руки, уходит невозвратно, а будущее – всегда впереди.

Другими словами, человек, ориентируясь только на сегодня, удаляет, изгоняет представление о своей конечности, стремится тем самым обрести бессмертие, которое на поверку оказывается иллюзорным. Но тем самым он лишает свое существование стимулов активности, самостоятельности, творческого развития. И наоборот, осознание собственной смертности мобилизует внутренние духовные и физические силы на поиск своего «Я», на самореализацию, на обретение смысла существования [80]. В результате Dasein лишается анонимности, оказывается открытым, достигает своей самости.

Возможность «нависания», по Хайдеггеру, кроется и в самой природе времени, ибо «времени нет ни в субъекте, ни в объекте», ни «внутри» ни «снаружи», оно «есть» раньше любой субъективности, и как таковое, время выступает условием самой возможности для этого «раньше» [81]. Здесь Хайдеггер опирается на имеющуюся философскую традицию, ибо уже Августин, Лейбниц и другие мыслители подчеркивали, что время – это способ бытия человека, в котором он необходимо должен переживать прошедшее, настоящее и будущее, вследствие чего время можно рассматривать как безусловную предпосылку этого бытия.

Несомненной заслугой М. Хайдеггера является то, что он достаточно глубоко разработал проблему восприятия времени человеком или субъективное время, которое отличается индивидуально и социально. Исторически наблюдается тенденция постепенного освобождения человека и общества от «нависания» времени и в большей или меньшей степени овладения им. Что касается индивидуального измерения темпоральности, то оно изменяется от человека к человеку и в зависимости от возрастных характеристик субъекта. В молодые годы вопрос о собственном бытии имеет преимущественно экзистенциональный статус и сводится к проживанию «моментов», как сменяющих друг друга «теперь». Время здесь не «нависает», поскольку страх смерти еще не осознается, а вписанность в повседневность еще не воспринимается как таковая, ибо жизнедеятельность складывается преимущественно из поступков и событий, обеспечивающих постижение мира (через чувствование, мышление, труд, деятельность, общение, игру), расширение горизонта существования. Потому – то день в детстве тянется бесконечно долго, ибо он наполняется новыми делами, впечатлениями, событиями, каждое из которых воспринимается свежо и неповторимо.

Несколько позже, по мере созревания личности, возникает переживание времени как онтологической реальности, осознание того, что жизнь действительно есть бытие – к смерти. И даже те, чье существование поглощено сегодняшними заботами, время от времени вынуждены обращаться к собственной временности: в случае болезни и смерти близких, несчастных случаев, заканчивающихся трагически и т. п. Но у одних подобные события, хотя и оставляют след, душевные раны быстро зарубцовываются, благодаря новым событиям, повседневным заботам, других заставляют пересмотреть свое отношение к бытию и небытию, жизни и смерти.

В зрелые годы случаи пребывания «на волосок от смерти» (каких, возможно, немало было и в молодости), становятся предметом раздумий о бренности бытия, осмысливается собственная судьба и осознается неизбежность собственного ухода из жизни. Одни и те же отрезки жизни могут переживаться субъектом не один раз. Вторичное (и все последующие) переживание времени жизни как бы переконструирует само время и место человека в нем. В таком случае субъект как бы стягивает время в одну точку, в центр, которым является он сам и уже затем разворачивает его, разделяя на прошлое, настоящее и будущее.

Значительное внимание в своих произведениях Т. Манн уделяет категории бытия в его связи с небытием и инобытием, жизнью и смертью, обстоятельствам и характеру существования человека в определенных пространственно-временных координатах. Пространные рассуждения на этот счет одного профессора находим в романе «Признания авантюриста Феликса Круля» [82].

«...жизнь на земле – говорит профессор,– не только скоропроходящий эпизод, но такой же эпизод и бытие в бесконечной череде небытия. Не всегда существует бытие и не всегда будет существовать. Поскольку настало начало бытия, настанет и его конец [А.Ч: исходя из принципа «все, что имеет начало, имеет и конец»], а вместе с тем вне времени и пространства ибо связь их скреплена только бытием...» [83]. А «отсутствие времени и пространства есть утверждения небытия. Последнее во всех смыслах лишено протяженности – это застывшая вечность, только мимолетно прерванная пространственно-временным бытием» [84].

Бытие и жизнь соотносятся, как общее и частное, единичное: «Бытию дан срок больший, чем жизни.., когда-нибудь, несомненно, кончится и оно, и так же несомненно, что концу будет соответствовать начало...» [85]. «Людям трудно представить, когда бытие прорвалось из не бытия, благодаря некоему «да будет», уже неизбежно вобравшему в себя «да пройдет...». Как бы там ни было, тем временем бытие правит свое буйное пиршество в неизмеримых пространствах, которые являются его творением и в которых оно создает расстояния, цепенеющие от ледяной пустоты...» [86].

Далее профессор отмечает, что все в бытии, в природе, в космосе связано между собой, представляет собой замкнутое единство – от простейшей неодушевленной материи до самой живой жизни: «...наш человеческий мозг, наше тело и наши члены – мозаика из тех же простейших частичек, что образуют звезды, звездную пыль и темные облака туманностей, несущихся в межзвездном пространстве» [87]. Такого же рода материальность присуща и самой жизни. «Жизнь, вызванная из бытия, как бытие некогда было вызвано из небытия, жизнь – это цветение бытия, состоит из тех же основных материй, что и неодушевленная природа; нет у нее ни одной – единственной, которая была бы только ее собственностью». Да и граница между жизнью и безжизненностью подвижна. Профессор поясняет свою мысль следующими примерами. «Клетка растения обладает естественной способностью при помощи солнечного эфира так перестраивать материи, относящиеся к царству минералов, что они в ней оживают. Первозданная способность хлорофилла являет нам пример возникновения органического из неорганического. В обратных примерах тоже нет недостатка. Мы могли бы сослаться на образование камней из органических веществ, принадлежащих к животному миру. Говорят, сухопутные горы выросли в морях на большой глубине из скелетов крохотных живых существ. В мнимой полужизни жидких кристаллов одно природное царство наглядно приходит в другое. И когда природа, фиглярничая в неорганическом, хочет нас обмануть подобием органического, как, например, цветами на заледеневшем стекле, она тем самым поучительно демонстрирует неизменное свое единство» [88]. Более того, «органическое и само не может провести ясную границу между своими разновидностями». Так, животное переходит в растительное там, где оно сидит на стебле и принимает форму цветка, а растительное – в животное там, где оно ловит и пожирает насекомое, вместо того, чтобы впитывать жизненные соки минералов» [89].

Человек так же сохраняет в себе животное начало, как жизнь сохраняет в себе неорганическое. Эта мысль в романе поясняется таким образом: «Ибо в последней основе его строения, в атомах, он переходит в уже или еще неорганическое. В самой же глубине, в невидимом атоме, материя улетучивается в имматериальное, нетелесное, ибо то, что движется там и надстройкой чего является атом – это почти вне бытия, так как не имеет своего места в пространстве или соотнесенности с пространством, как то подобает добропорядочному телу. Из «почти еще небытия» образовалось бытие, и оно утекает в «почти уже небытие». И вывод: «Вся природа, начиная от самых ранних, почти еще имматериальных и простейших ее форм до наиболее развитых, всегда тяготела к концентрированию и существованию: звездный туман, камень, червь и человек» [90]. Все это не что иное, как подтверждение и изложение одного из основополагающих принципов материалистической (научной) философии о материальном единстве мира.

Так же обстоит дело и в области исторической и духовной жизни, в человеческом мире – «все обстоит так же, как и в остальной природе. Здесь тоже все существует купно: все состояния культуры и нравов, все – от самого раннего до наипозднейшего, от предельно глупого до разумнейшего, от первобытного, глухого, дикого до высокого и тончайше развитого, – все это сосуществует; более того, случается, что тончайшее, устав от самого себя, влюбляется в первобытное и, точно во хмелю, вновь опускается до дикости» [91]. Но «человека от животного отличает знание о начале и конце» [92]. И хотя «жизнь только эпизод», «в этом ее прелесть...» ибо «проходящее отнюдь не принижает бытия, напротив, оно-то сообщает ему ценность, достоинство и очарование. Только то, что имеет начало и конец, возбуждает наш интерес и наши симпатии, ибо оно одухотворено бренностью. Ею одухотворено все космическое бытие, тогда как вечное не одухотворенно, и потому небытие, из которого оно возникло, недостойно наших симпатий».

«Бытие – не благополучие, оно – утеха и бремя; все пространственно-временное, вся материя, пусть даже глубоко спящая, делит с ним эту утеху и это бремя, то ощущение, которое внушает человеку, способному к тончайшему восприятию, чувство всесимпатии» [93].

Проблеме бытия как одной из центральных, Томас Манн уделяет значительное внимание и в романе «Иосиф и его братья». Причем, данная категория и здесь предстает в многообразии взаимоотношений и связей с другими философскими понятиями: бытие, творение, Бог, человек, плоть и дух, история, судьба – все эти составляющие мира плотно переплетаются, зависят одно от другого, взаимно влияют на друг друга. «Всякое бытие...– это творение, а творению предшествует дух...», – читаем у Томаса Манна [94]. Также переплетены между собой бытие-небытие-иное бытие, жизнь и смерть. «Умереть – это значит, конечно, утратить время и выйти из времени, но это значит обрести взамен вечность и вездесущность, то есть действительно жизнь. Ибо суть жизни – настоящее, только в мифическом преломлении тайна ее предстает в прошедшем и будущем временах» [95]. И еще: «жизнь и любовь прекрасны, но и смерть имеет свои преимущества, ибо она зарывает и хранит любимое существо в минувшем, в небытии, и на смену тревоге и страху счастья приносит успокоение... И мало какие еще слова найдет человек для определения небытия – все они призваны обозначить величайшую отрешенность надежно и мягко, хотя несколько туманно и беспредметно» [96]. «Смерть сохраняет, восстановив» [97]. Отец Иосифа был уверен, что его сын – мертв, хотя тот был жив... Но отец утешался смертью: «... известно, что для того, кто любит, смерть любимого человека имеет и свои преимущества, хотя преимущества, может быть, и несколько унылого характера... Отцовское сердце тешило себя... уверенностью в его смерти; оно мнило, что он больше не нуждается в опеке и навек остался тем семнадцатилетним мальчиком, который уехал верхом на белой Хульде» [98].

Разумеется, автора романа интересует бытие не только само по себе, хотя мы убедились и в этом его обличье, оно предстает в его произведениях. Но главным все-таки остается бытие как жизнь, как существование (в смысле Dasеin у Хайдеггера). Касается ли это природы зарождения человеческой индивидуальности на примере Иакова и его соплеменников или сына его Иосифа – личности автономной, состоявшейся, со своим духовным миром, неповторимой и поучительной во всех отношениях судьбой, с ошибками и прозрениями, грехом и раскаянием. Первобытный человек уже неоднозначен, неоднообразен в своем бытии, но тем не менее он по рукам и ногам опутан традицией, мифом, и условностями, связями с родом и с обстоятельствами, что почти не дает ему свободы выбора и действия, ответственности и способности побороть обстоятельства, выявить свою инициативу. Он уже получил от Бога бесценный дар «духовного беспокойства, незнания покоя, пытливости, настороженности искателя, горьких полных сомнений раздумий об истинном и праведном, о началах и концах, о собственном имени, о собственной сущности, о подлинной воле всевышнего...» [99]. Его уже коснулись «неутомимость и достоинство» – эти печати духа. Но эти состояния еще спорадические и отрывочные, неупорядоченные, не стали решающими для человека. Он все еще подвержен своим природным преобладающим чувствам и вожделениям. Это еще человек чувства, а не разума, способности а не целеустремленности. А «чувство по природе своей склонно к необузданности и к избалованному самоублажению; оно не хочет таиться, оно не признает умолчания, оно старается показать себя, заявить о себе, и выставиться», как мы говорим, перед всем миром, чтобы занять собой всех и вся...» [100]. Поэтому «людям свойственна внешняя выразительность, ибо она вытекает из тщеславия чувства, которое откровенно и без стесненья о себе заявляет; выразительность – это порожденье большой и нежной души, где слабость и смелость, бесстыдство и благородство, естественность и нарочитость сплавляются в актерство высшей марки, которое внушает людям благоговенье, хотя и слегка веселит их» [101].

«Вряд ли человек чувства сознательно пренебрегает свободой и покоем, нарочно бросает вызов року и хочет жить не иначе как в страхе и под занесенным мечом, – пишет Т. Манн. – такая дерзкая воля, по-видимому, просто присущая разгулу чувства, ведь для всех очевидно, что он предполагает большую готовность к страданью и где нет большей неосторожности, чем любовь. Скрывающаяся тут противоречивость природы состоит только в том, что подобную жизнь выбирают нежные души, не способные нести взваленное на себя бремя, – а кому оно пришлось бы по силам, те и не думают подвергать опасности свое сердце, и поэтому с ними ничего не может случиться» [102].

На примере человека писатель показывает, что первобытное состояние, когда личность не выделяет себя от других «Я», здесь еще слито с мы, с коллективом. Прошлое не только присутствует в настоящем, но и довлеет над ним. Человек строит свою жизнь по возможности в соответствии с конструкцией мифа, предания. Отклонения здесь – не признак «прогрессивности», а наоборот – своего рода извращение, отступление, зачастую караемое, осуждаемое. Здесь господствует «баранье сознание», человек не отделен от рода. Поэтому он стремится не к творчеству, а к повторению пройденного. И чем более идентично поведение человека мифологическому, родовому, тем удачнее выглядит прожитая индивидом жизнь. Эта верность традиции подкреплялась и держалась ни религиозной вере. Поэтому Иосифа не удивлял рассказ Елиезера о сватовстве Ицхака в Месопотамии к Ревекке. При этом рассказчик повествовал об этом событии, как случившемся с ним самим. Иосифа не удивляло, «что «Я» старика не имело достаточно четких границ, и было как-то открыто сзади, сливалось с прошлым, лежавшим за пределами его индивидуальности и вбирало, в себя переживания, вспоминать и воссоздавать которые следовало бы, собственно, если смотреть на вещи при солнечном свете, в форме третьего лица, а не первого» [103]. Разумеется, считает Т. Манн, подобная оценка может быть характерна для человека современного-индивидуализированного общества. «Разве человеческое «Я» – это вообще нечто замкнутое, строго очерченное, не выходящее из четких границ плоти и времени? Разве многие элементы этого «Я» не принадлежат миру, который ему предшествовал и находится вне его, разве констатация, что тот-то и тот-то есть тот самый и больше никто, не представляют собой допущенья, сделанного лишь для удобства и для порядка и умышленно пренебрегающего всеми переходами, которые связывают индивидуальное сознание со всеобщими? В конце концов идея индивидуальности находится в том же ряду понятий, что идея единства, целостности, совокупности, общности, и различие между сознаньем вообще и индивидуальным сознаньем далеко не всегда занимало умы в такой большой мере, как в том «сегодня», которое мы покинули, чтобы повести рассказ о другом «сегодня», чья манера выражаться давала верную картину его представлений, если понятие «личность» и «индивидуальность» оно обозначало лишь такими точными словами, как «религия» и «верования» [104].

В этих условиях мифологическое сознание имело свои специфические особенности, которые выходили на первый план и продуцировались как наиболее соответствующие потребностям общества. Во-первых, был спрос на явление, «которое можно назвать подражанием или преемственностью, мировосприятие, видящее задачу индивидуума в том, чтобы наполнять современностью, заново претворять в плоть готовые формы, мифическую схему, созданную отцами...». В качестве примера писатель берет жизнь и ее восприятие Иаковом: «Возможно, однако, что муж Ревекки пережил эту историю «не сам», не в узких физических рамках своего «Я», но тем не менее считал ее частью своей жизни и как таковую передал ее потомкам, потому что отличал «Я» от «не-Я» менее четко, чем это... делаем мы... Для него жизнь отдельного существа отграничивалась от жизни рода поверхностнее, рождение и смерть не были для него такими глубокими сдвигами бытия... Это было явление откровенной идентификации, которое сопутствует явлению подражания или преемственности, слившись с ним, определяет чувство собственного достоинства» [105].

Во-вторых, для героев романа была характерна «зыбкость сознания», они не знали толком, «кто они такие» [106]. В результате «история предков Иосифа в том виде, как ее излагает предание, есть благочестливое сокращение действительных обстоятельств дела, то есть той череды поколений, что должна была заполнить века... Много Авраамов, Исааков и Иоаковов ходило... под солнцем, не проявляя в одиночку склонности к педантической точности в определении границ плоти и времени, не отличая свою действительность от прежней с солнечной ясностью и не проводя такой уж четкой границы между своей «индивидуальностью» и индивидуальностью более ранних Авраамов, Исааков и Иоаковов» [107]. Даже имена их были наследственными. Их сообщество росло как «группа семей..., рост его издавна в значительной мере основывался на присоединении новообращенных, на пропаганде веры» [108]. В результате «...только сумеречность – их собственного и всеобщего сознания,– позволяла им сомневаться в этом мечтательно-сонно, благочестиво-оцепенело, принимая слова за действительность, а действительность наполовину за слово...» [109].

В результате «мифически-схематический склад ума этих людей заставлял их строить жизнь в соответствии с мифологией» [110].

Когда Ицхак умирал, он заблеял овном... Автор так поясняет этот факт: «непристойный призрак глубочайшей ревности – животное, которое было богом, овен, который был богом-родоначальником племени, овен, чью божественную кровь они когда-то, в непристойные времена, проливали и высасывали, чтобы освежить свое животно-божественное племенное родство,– прежде чем пришел ОН, Бог из далекой дали, Элохим, бог вездесущий, бог пустыни и луны в зените, который, избрав их первобытной природой, обручился с ними кольцами обрезанья и основал новое божественное начало во времени» [111].

 Яркий пример такого вторичного переживания времени представлен в романе М. Пруста, название которого весьма показательно – «В поисках утраченного времени». Здесь, как отмечает Н. В. Гоноцкая, Пруст наряду с воспоминаниями о привязанности героя к матери и Альбертине, искал своё «Я» во вкусе пирожных «Мадлен», в пейзажах Комбре, в интерьерах провинциальных церквей, в выбоинах на мостовой улиц и бульваров, по которым ему довелось когда – то проходить или проезжать. «В результате из довольно смутной череды накладывающихся друг на друга и разбегающихся впечатлений выстраивается последовательный текст. Ряды элементов опыта становятся действительно временной последовательностью. Они начинают располагаться друг за другом, приобретают различную полноту присутствия, от прошлого к настоящему и далее – в будущее, между ними вычерчиваются причинно-следственные связи. Череда впечатлений становится историческим опытом, судьбой». И далее: «Приобрести опыт – значит окунуться во время, разгадать свою судьбу и отыскать свое «Я» [112].

Субъект способен отчуждать и присваивать опыт, тем самым, придавая ему «мерцание», то есть, выпячивая или затеняя необходимое с точки зрения предпочитаемого сценария судьбы. Таковы, например, мемуары, где за декларируемой беспристрастностью могут скрываться предпочитаемые и субъективно выгодные для автора повествования факты и оценки.

Время одновременно выступает как вечная собственность человека, и сам он является собственностью времени. На этом основываются различение, *врéменного* и *временнóго* у М. Хайдеггера. Врéменное – это смертное, преходящее, непостоянное, мерцающее. Таковы импликации Я как акта, который состоит в постоянном усилии, и потому Я является рискованным. Явление Я для самого себя как *Я есть* – это уже отношение к собственному неизбежному исчезновению [113].

Временнóе – это существующее только во времени. Время принадлежит Я как своему началу. Время является вечной собственностью того, кто сам не вечен – таков парадокс темпорального измерения человека. Но экзистенция субъекта, реализуемая в его *судьбе,* может проявиться и так, что человек в большей или меньшей мере может оказаться собственностью времени.

Под судьбой обычно понимают временную последовательность событий жизни. В отличие от природных ритмов судьба не безлична, она всегда кому-то принадлежит. Опыт, время и судьба тесно связаны между собой. «Приобрести опыт – значит окунуться во время, разгадать свою судьбу и отыскать свое Я» [114].

Как остроумно заметил Л. Донскис судьба – это упорядоченность времени жизни в пределах, определенных промежутком между свидетельством о рождении и свидетельством о смерти [115].

В мифологии и философии преобладающими являются подходы к пониманию судьбы как независимого от самого человека течения жизни, смены событий. Это отражено в ряде трактовок судьбы у древних – как «фатум», «рок», «фортуна», «провидение». Вместе с тем, с развитием человека как субъекта, самости, личности акцент переносится на активность самого человека, его способность самому строить свою судьбу. Американская поговорка «No fair» – «Нет судьбы» как раз и означает, что не существует судьбы, кроме той, которую мы сами и творим. Но для того, чтобы понять, что мы «творим», необходимы критерии, позволяющие вписать нашу жизнь, как целостность в мировые процессы. М. Эпштейн отмечает, что религии, учение о карме, эзотерика, астрология дают закономерное объяснение началам и концам поступков людей, вписывая их в такие контексты, как предопределенность небом, звездами, воздаяние за совершенные поступки и т. п. При этом нить судьбы определяется временем, в котором человек живет, а также чередой событий, которые в его жизни происходят. М. Эпштейн выделяет три типа таких событий – поступок (событие, свершившееся по собственной воле человека), происшествие (события, совершенные не по воле человека) и свершение (не по воле человека и не по воле случая, а как результат активности человека, приведшей к закономерным результатам) [116]. Особенность последнего из них заключается в том, что свершение содержит в себе начало и конец и обнаруживает себя в судьбе [117]. То есть, только свершения, происходящие в течение жизни человека, составляют судьбу.

И далее автор раскрывает механизм вхождения свершений в темпоральную канву жизни, обеспечивая тем самым связь конечного и бесконечного, преходящего и вечного. «Если в конкретном жизненном материале мы постигаем закономерности мира, управляющие человеческой судьбой, то затем можем распространить их (в виде гипотезы) и на пред- и послежизненные моменты в цикле человеческого бытия. Тогда мы сможем указать черты свершения в каждом поступке, который совершается человеком, и в каждом происшествии, которое совершается с ним, протянуть звенья от конкретных житейских событий к законам судьбы, уходящим во мглу до рождения и после смерти. Тогда и учения о карме, влиянии звезд, о рае и аде приобретут конкретность и доказательность, которые свойственны наукам, изучающим посюсторонний мир» [118]. «Судьба, – заключает М. Эпштейн, – больше жизни, поскольку вводит в действие начала и концы, которые не вмещаются в пределы рождения и смерти… Вместе с тем, «судьба может быть длиннее или короче жизни, обнаруживаться в свершении на любом этапе» [119].

Спорным является вопрос о том, освобождает ли современная техногенная цивилизация человека от «нависания» времени, делая его не просто свободным в этом отношении, но и хозяином времени. Как представляется, В. М. Розин слишком оптимистичен, когда заявляет: «Европейское время начинает нависать над жизнью только тогда, когда разные концептуально-событийные реальности времени редуцируются к какой-нибудь одной: античного времени, естественно-научного или психологического» [120]. По мнению автора, в техногенной цивилизации время быстротекуще и не нависает над жизнью, а разумно организует ее, «техногенная цивилизация делает нас свободными и могущественными» [121].

В то же время А. В. Водолагин, сравнивая взгляды Гегеля и Хайдеггера на природу Dasein, выделяет суждение Гегеля о том, что указанный феномен «в силу пронизанности «абсолютной негативностью» не может явить чистый свет бытия. Оно по своей сущности – как конечное, определенное бытие – омрачено перспективой неизбежной гибели и поэтому как таковое есть», лишь тусклый свет и освещенная тьма» [122]. Хайдеггер в 1925 году добавил к этому: «жизнь мглиста – она снова и снова себя затуманивает» [123].

При поиске «бытия во всяком Dasein» Хайдеггер наткнулся на *ничто*, открывшееся ему в потрясающем человеческую экзистенцию страхе смерти. Именно в страхе смерти и только в нем приоткрывает и сама себя показывает природа первичного, мирового времени, прячущаяся от обыденного сознания, скрывающаяся от него за иллюзорной пеленой последовательности равнозначных мгновений «теперь». Хайдеггер говорит о пугливом по своей сути Dasein, цепляющемся за ускользающим «теперь», предпочитающем даже неполноценное настоящее *уже* не существующему прошедшему бытию и *еще* не существующему будущему. Ведь в нем полностью нивелируется ужасная природа времени – а именно, что оно есть, по выражению Гегеля, «самопорождение небытия» [124].

В прошлом ситуацию в какой-то степени спасало обращение к Абсолюту, благодаря чему нависание времени над существованием человека нивелировалось, хотя и в иллюзорной форме. Хайдеггеровская аналитика Dasein представляется А. В. Водолагину «изображением экзистенции, полностью утратившей связь с Абсолютом, переставшей вслушиваться в зов трансценденции» и тем более – принимать его в расчет. Это – свидетельство предельной секуляризации «несчастного сознания», для которого свет погас и наступила эпоха «мировой ночи» [125].

Как представляется, вопрос о «нависании» времени над судьбой человека – вечен и неразрешим до конца, как неразрешима проблема отчуждения, как экзистенциально всегда относительной оказывается свобода, как смысл жизни вечно сопровождается ее бессмысленностью.

Новые технические и технологические возможности, научные открытия и прочие новшества в определенных случаях могут ослаблять, но не в состоянии полностью устранить из жизни «нависание» времени. Ибо всегда остаются возможности для того, чтобы обстоятельства, а не сам человек определял свою судьбу, а главное, – неустранима смертность человека и страх перед неизбежным концом. Техногенная цивилизация, конечно, предлагает человеку новые варианты объяснения жизни и смерти, формы времяпровождения, возможности эскапизма в виртуальные миры. В результате эскапизм, как уход от действительности, в одном из своих вариантов призван удовлетворить стремление к бессмертию. Но если это и случается, то дело ограничивается изменениями в психологическом восприятии смерти и бессмертия, позволяя человеку за отведенный ему срок как бы проживать не одну, и несколько жизней [126]. Но, в конечном счете, это не освобождает от страха смерти и не предотвращает «нависания» времени.

**3.4. Мифология единого Бога у Томаса Манна**

Вся жизнь древнего человека была тесно переплетена с такой первоначальной формой духовности, как миф. В докладе по поводу своего романа «Иосиф и его братья» Томас Манн так объяснял наличие в индивидуальном духовном опыте стремления к мифологизации бытия. «В известном возрасте, – пишет автор, – начинаешь терять вкус ко всему чисто индивидуальному и частному, к отдельным конкретным случаям, к житейскому... На первый план выходит интерес к типичному, вечно человеческому, вечно повторяющемуся, вневременному – к области мифического» [127].

В этом типическом всегда многое от мифа ибо «типичное как и всякий миф – это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные естественные приметы» [128].

Миф – связывает, времена, жизнь и смерть, дозволенное и не возможное – через праздник. Кроме всего прочего, миф несет в себе время, объединяя настоящее, будущее и прошлое. Суть жизни, пишет Т. Манн, – настоящее и только в мифическом преломлении тайна ее предстает в прошедшем и будущем временах...» [129].

И далее: «...миф только одежда тайны, но торжественный ее наряд – это праздник, который, повторяясь, расширяет значения грамматических времен и делает для народа сегодняшним и былое, и будущее. Удивительно ли, что на празднике люди всегда распускались и по скрепленному обычаем праву доходили до непотребства, если тут происходит взаимопознанье смерти и жизни» [130].

Миф, по мысли автора, играет различную роль в социальном и индивидуальном бытии людей – если в жизни человечества мифическое представляет собой раннюю и примитивную ступень, то в жизни отдельного индивида это ступень поздняя и зрелая [131].

Однако в жизни человечества ранней цивилизации эти две ступени духовности взаимодополняли друг друга как и земной мир – мир реальный и воображаемый. Между ними происходили постоянное движение и взаимообмен.

Жизнь вообще представляет собой некую сферу, которая предполагает дополнение и соответствие. Она – единство двух половин, ... складывается из верхнего и нижнего, из небесного и земного полушарий, которые составляют целое таким образом, что все, что есть наверху, есть и внизу, а все, что происходит на земле, повторяется на небе и небесное вновь обретает себя в земном. Это взаимодействие двух половин, образующих вместе целое и сливающихся в округлость шара, равнозначно их взаимозамене, то есть вращению «...Небесное и земное не только узнают себя друг в друге, – в силу сферического вращенья небесное превращается в земное, а земное в небесное и из этого явствует, из этого следует та истина, что боги могут становиться людьми, а люди снова богами» [132].

«– Да, – замечает Т. Манн, – многое здесь возникает впервые – мысли, чувства, переживания, образы..., все то, что составляет содержательную канву духовного бытия людей. Того, что не забывается, не растворяется в забвении именно благодаря тому, что оно вплетается в бесконечный круговорот, соединяющий земное в небесное, профанное и сокральное, и при этом «эта всеобъемлющаяся первичность и небывалость является в то же время повторением, отражением, воспроизведением образца, она результат круговращения сфер, которое перемещает уходящие в звездный мир высоты вниз, на землю, и возносит все земное в высь, в область божественного, так что боги становятся людьми, люди – богами, земное находит свой прообраз в звездном мире, а человек ищет уготованный ему высокий жребий, выводящий индивидуальный характер из вневременной, первобытной схемы мифа, которую он делает осязаемой, зримой» [133].

«Шар катится и никогда нельзя будет установить, где берет свое начало какая-то история – на небе или на земле. Истине служит тот, кто утверждает, что все они соответственно и одновременны и одновременно разыгрываются здесь и там. И только нашему глазу кажется, будто они опускаются и вновь поднимаются. Истории опускаются, подобно тому, как Бог становится человеком, они становятся земными и, так сказать, омещаниваются,– в качестве примера можно снова припомнить историю, которой любили хвастаться люди Иакова, так называемую борьбу с царями, историю о том, как Авраам побил полчища царей Востока, чтобы освободить своего «брата» Лота. Ранние редакторы и ученые толкователи историй патриархов считают непреложной истиной, что этих царей Авраам преследовал, побил и отогнал за Дамаск не с тремястами восемнадцатью воинами..., а с одним лишь своим рабом Елиезером; что за них, за Авраама и Елиезера, сражались звезды, благодаря чему они победили и обратили в бегство врагов...» [134].

При этом сохраняется некая асимметричность между земным и небесным: «... то, что наверху, опускается вниз, но то, что происходит внизу, и не смогло бы случится, оно, так сказать, не додумалось бы до себя без своего небесного образца и подобья». В том-то и состоит заслуга Авраама, что в нем «стало плотью то, что прежде было звездной субстанцией, и когда он победоносно прогонял заефратских разбойников, он опирался и полагался на божественный образец» [135].

Идея единого Бога пришла Аврааму не сразу – сначала мысль пошла по уже проторенному предками пути. Исходной тут была мысль о том, кому, высшему, должен служить человек: «Чтобы приобрести какое-то уважение, какой-то вес у бога и у людей, нужно проникнуться познанием важности вещей – или хотя бы одной вещи на свете. Праотец проникся сознанием безусловной важности вопроса, кому должен служить человек, и замечательно ответил на этот вопрос: одному Всевышнему» [136]. Авраам начал с традиционного – он «подумал, что служить и поклоняться нужно одной земле, ибо она приносит плоды и поддерживает жизнь. Но тут он заметил, что она нуждается в дожде с неба. Тогда он взглянул на небо, увидел солнце во всем его великолепии, во всей мощи его благодати и проклятия, и решил было уже служить ему. Тут, однако, оно закатилось, и он убедился, что, значит, оно не может быть высшим в мире». Далее Аврам обратил свой взор к луне, звездам и точно также разочаровался в их сверхестественной силе. Авраам доискивался истины с такой озабоченной настойчивостью, что Господь Бог, глубоко расстроившись, сказал про себя: «Я помажу тебя миром радости обильнее, чем твоих сотоварищей!» [137].

«Так из стремления к высшему Авраам открыл Бога, и, уча других, сформировал его и придумал, и облагодетельствовал этим все заинтересованные стороны – Бога, себя самого и людей, чьи души, уча, завоевал. Бога – тем, что дал ему осуществиться в человеческом познании, себя же и своих прозелитов тем, что свел множественное и устрашающее неведомое к единому и успокаивающе известному, к определенному владыке, от которого шло все – и добро, и зло, и внезапное, ужасное и благодатно привычное, – к владыке, которого следовало держаться в любых обстоятельствах» [138].

Заслуга Авраама заключается в том, что он силой разума, имея к этому решимость собрал разные силы в одну и провозгласил его единым Богом: «раз и навсегда, а не только праздника, когда в льстивых гимнах приписывают всю силу и отдают все почести какому-то одному Богу, Мардуку, Ану или Шамашу, чтобы на следующий же день и в соседнем храме пропеть другому богу это же самое. Теперь тот же Авраам, смог послать молитву Богу: «Ты единственный и высочайший, без тебя не вершится никакой суд и ничего не решается, ни один бог на земле, ни на небе не в силах тебе противится, ты выше всего Сонма!» [139].

Авраам открыл и объяснил, что на самом деле это может быть высказано лишь одному, всегда одному и тому же, притом вполне известному, поскольку все шло от него, и делавшему, следовательно, известным начало всего на свете» [140].

Кроме всего прочего, переход от многобожия к единобожию был просто удобен. Раньше люди были озабочены, чтобы их благодарность и мольба дошли именно до того божества, которое «отвечало» за именно эту сторону бытия. Покаянную молитву они, как правило, начинали целым перечнем богов, всех, чьи имена им были известны, чтобы не пропустить нужного. Авраам же знал, кому надо возносить благодарность и перед кем каяться: «то был всегда только он, самый высокий, единственный, кто мог быть для человека настоящим богом и к кому по прямому назначенью попадали и крик человека о помощи, и его хвалебная песнь...».

Авраам рисковал, сводя многообразие божественного к единому Богу. Чтобы сделать это, нужно было обладать немалым мужеством. Даже Лот по этому поводу сказал: – Но ведь, если твой бог покинет тебя, ты будешь совсем одинок!

На что Авраам ответил:

– Верно, ты это говоришь. Тогда никакое одиночество, ни на небе ни на земле не может сравниться с моим одиночеством – оно будет совершенным. Но ведь зато если я умилостивлю Его, и он станет моим щитом, у меня не будет ни в чем недостатка, и я завладею воротами моих врагов!

Тогда Лот прибодрился и сказа ему:

– Если так, я хочу быть твоим братом... [141].

Сила Авраама заключалась в его духовной способности постичь Бога, его могущественные свойства и заразить своей верой и отвагой близких ему людей. При этом Авраам, конечно, не был творцом качеств Бога, объективно и изначально ему присущих. Но в известном смысле он оказался сотворцом Бога для Иудеев, ибо он эти качества познавал, и, мысля, осуществлял. Свойства Бога существовали объективно, вне Авраама, и одновременно в нем и благодаря ему: «Мощь его собственной души была в иные мгновенья почти неотличима от них, она, познавая, соединялась и сплавлялась с ними в одно целое, и отсюда произошел завет, заключенный потом господом с Авраамом и явившийся категорическим подтверждением факта внутреннего...» [142].

От этого двуединства зародился и своеобразный страх Авраама перед Богом: «Этот страх божий не был страхом в обычном смысле слова, он был не только дрожью и трепетом, но одновременно и чувством союза, доверия и дружбы». И иногда праотец обходился с Богом так, что это, если не учитывать особой сложности их отношений, должно было бы вызвать удивление земли и неба. Часто это выглядело как... панибратство [143]. Но в ответ на это Бог был «добродушен», он окутал себя «доброжелательным молчаньем» [144]. «Это молчанье, – замечает автор романа, – было выражением одной поразительной особенности, свойственной одновременно и объективному бытию Бога, и Авраамову душевному величию, порожденьем которого она, может быть и являлась, той особенности, что противоречие между миром жизни и праведностью заложено было в самом величии Бога, что он, Бог живой, не был добрым или был добрым лишь наряду с прочими качествами, а кроме того, и злым, что его живая природа включала в себя и зло, будучи при этом не просто святой, а самой святостью требует святости от других!» [145].

К этой мысли Т. Манн возвращается еще не раз: «Он был не добром, а всем вместе. И он был свят!» [146].

Свят был не своей добротой, а своей живой и сверх живой природой, свят своим величием и своей страшностью, он был жуток, грозен, смертельно опасен, так что всякая оплошность, всякая ошибка, малейшая неосторожность в обращении с ним могли иметь самые ужасные последствия» [147].

Обладая внутренней святостью, Бог Авраама требовал святости и от его последователей и верующих в него. «То, что он требовал ее самим фактом своего существования, придавало святому более значительный смысл, чем если бы она сводилось к простой мнительности; осторожность, к которой призывал, становилась в силу того, что он к ней призывал благочестием, а живая величавость Бога – мерилом жизни, источником чувства вины, богобоязненностью, которая была хождением в чистоте перед величием Бога» [148].

Т. Манн более подробно живописует процесс сотворения Богом человека, описание которого, как известно, в библейском «Бытии» ограничивается несколькими строчками: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» [149]. Правда, на следующей странице находим несколько иное прочтение акта творения человека: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» [150]. Схема, предлагаемая автором романа, выглядит так. В качестве первооснов бытия, из которых творился мир, Бог взял косную бесформенную материю и душу. Последняя имела божественное происхождение, обладала жизнью, но не знанием. Она была одержима желанием слиться с материей, произвести из ней формы, которые бы доставляли душе плотские наслаждения. Душа и спустилась вниз, дабы выполнить свое намерение, но материя сопротивлялась оформлению. И тогда стремясь помочь душе, вмешался Бог. Он создал в материи прочные долговечные формы и тем самым сотворил мир, чтобы душа получила плотскую радость от форм и породила людей.

Когда это случилось, душа в человеческой оболочке оказалась уснувшей. И тогда Бог, чтобы ее разбудить и заставить возвратиться назад, к Богу, посылает вслед Дух. Но последний мало того, что не справляется с поставленной задачей, он проявляет «известную слабохарактерность», ибо своей славой смертельного начала и разрушителя форм..., этой славой он очень тяготится и считает делом своей чести избавится от нее [151]. В результате, поддаваясь своей природной тяге к рассуждению и прорыву, который можно назвать недозволенной влюбленностью в душу и в ее страсти, он «говорит совсем не то, что собирался сказать, поощряет душу и ее увлеченье и прихотливо глумясь над своими чистыми целями, защищает формы и жизнь» [152].

Но дело в том, что душа и дух должны объединиться, ибо в том состоит тайна и тихая надежда Бога, в настоящем «приходе духа в мир души, во взаимопроникновение обоих начал» [153]. В отдельности, когда душа, слившаяся с природой, представляет принцип прошлого, а дух выступает принципом будущего, они представляют ущербное бытие: «выбор среди довольных и ублаженных кого-то одного родит в его груди тревогу сверхъестественно огромной беды, гонит его из ворот состоявшегося и данного в авантюрно-неведомое и уподобляет камню, который покатившись, кладет начала необозримому множеству перемен и свершений» [154].

Именно дух порождает творческое борение и горение человека, ибо печать духа состоит как раз в традиции духовного беспокойства, незнании покоя, пытливости, настороженности искателя, в горьком, полном сомнений раздумье об истинном и праведном, о подлинной воле всевышнего..., неутомимости и достоинстве... [155]. Бог – творец всего сущего. «Но как человек, убивший врага, прибавляет благодаря победе его качества к своим, так Бог, рассекая на части чудовище хаоса, усвоил, по-видимому, его естество и, возможно, только благодаря этому достиг законченности и совершенства, дорос до полного величия своей живой природы...» [156].

Да, Авраам и Бог были двуедины, это были «Я» и «Ты», которое тоже говорило «Я» и называло другого «Ты». Верно, что свойства Бога Авраам открыл благодаря собственному душевному величию – без него он не сумел бы открыть и назвать их, и они остались бы скрыты. Но поэтому Бог все-таки оставался вне Авраама и вне мира могущественным «Ты», которое говорит «Я»...» [157].

Бог непременно должен был быть гораздо больше своих творений и также непременно вне таковых... Он был пространством мира, но мир не был его пространством. Он был и в Аврааме, который познал Его благодаря Ему. Но это – то и придавало силу и вес собственному «Я», отнюдь не собиралось исчезнуть в Боге, слиться с ним, перестать быть Авраамом, нет, оно очень смело и твердо противостояло Ему – разумеется, на огромном расстоянии от него, ибо Авраам был только человеком, перстью земной, хотя и связанной с Ним познанием и освященной вещественным существованием Бога в качестве «Ты» [158].

Именно поэтому, благодаря неразрывной связи Авраама с Богом и одновременной относительной его самостоятельностью, ограниченной страхом божьим, благочестием, святостью, «с Авраамом и его заветом в мире появилось нечто такое, чего прежде в нем не было и чего народы не знали, – проклятая возможность нарушить завет, отпасть от Бога..» [159].

Обычно мы исходим из того, что Бог не человек, поэтому меняются люди, ему это не пристало. Только он может менять людей по своему усмотрению и своей божьей воле.

Но у Т. Манна это выглядит иначе. На протяжении длительного времени развития сюжета романа, его главные герои развиваются и изменяются – духовно, интеллектуально, чувственно, социально. Так, Авраам отказывается принести сына Исаака в жертву Богу, заменив его на животное. В докладе по поводу своего романа Т. Манн говорит, что «здесь мы видим человека, уже настолько далеко ушедшего в познании Бога, что он расстается с отжившем обычаем, выполняя волю божества, которое стремится приподнять и уже приподняло нас – над подобными предрассудками. Благочестие – это своего рода мудрость перед Богом». Но «и Богу свойственно развитие, он тоже [160] изменяется, идет вперед: от демонизма властителя пустынного космоса к одухотворенности и святости, – отмечает Т. Манн, – подобно тому, как он не может пройти этот путь без помощи человеческого разума, так и разум человека не может развиваться без Бога» [161].

И далее писатель дает следующие определения религиозности: это «внимание и послушание: внимание к внутренним изменениям, которые претерпевает мир, к изменчивой картине мира, представлений об истине и справедливости; послушание, которое немедля приспосабливает жизнь и действительность к этим изменениям, к этим новым представлениям и следует таким образом велениям разума» [162].

В связи с открытием единого Бога постепенно формируются также сопутствующие понятия, как «во грехе и праведности», «думать о Боге», «заботиться о Боге», и другие. Так в свете сказанного выше жить во грехе – значит «жить не так, как этого хочет разум, по невнимательности и из непослушания цепляться за устаревшее и отсталое и продолжать жить в этом заблуждении» [163].

Думать о Боге – значит не только стараться «выдумать» его, определить, что он такое, познать его, это прежде всего значит думать о том, чтобы выполнить его волю, с которой должны гармонировать наши помыслы, не упустить сделать то, чему пришла пора свершиться, чему уже пробил срок на часах истории, что требует век...» [164].

С мыслью о Боге переплетена и забота о Нем. Речь в данном случае идет о «праведном страхе перед грехом и безрассудством...»; ...тот, кто «заботится о Боге», тот озабочен мыслью: не продолжает ли он считать правильным и справедливым то, что некогда было истиной, но перестало быть, не живет ли он по этим, ставшим анахронизмом канонам; «забота о Боге» – это благочестивое смирение, уменье распознать дурное, устаревшее, все то, из чего человек уже внутренне вырос, что стало нестерпимым, невыносимым...» [165]. И наконец, заботиться о Боге, по мысли автора романа, – значит всеми силами своей души внимать велениям мирового разума, прислушиваться к новой истине и необходимости, и отсюда вытекает особое, религиозное понятие о глупости; глупости перед Богом, которая не ведает этой заботы или не пытается отдать ей дань... Благочестие, – заключает Т. Манн – это своего рода мудрость: мудрость перед Богом» [166].

Т. Манн убедительно показывает, что основные человеческие качества, ставшие основой высокоморального поведения и религиозного благочестия зарождаются именно в процессе общения между Богом и человеком, общения, которое все больше раскрывала святость Бога и духовно возвышала самого человека.

Усложняются отношения между индивидом и родом; пуповина, которая их связывает, постепенно истончается и отпадает. При этом какая-то немаловажная сторона индивидуальности этих людей еще находится в плену нерасчлененности коллективного бытия, свойственного мифу.

Но постоянный взаимообмен, взаимодвижение сбивает, как в некой посудине из сметаны или сливок сбивается сливочное масло, – человеческую индивидуальность, а затем и личность.

Таким образом, процесс становления человеческого в человеке был неразрывно связан с поиском высшего духовного начала, единого Бога. Наряду с этим выкристаллизовывалась индивидуальная и социальная духовность, проявлявшая себя тоже разнообразно. В частности, она произрастала в результате постоянного обмена между коллективным и индивидуальным, небесным и земным, осуществляясь идеально и реально, не теряя находок и достижений от великих до самых мелких и незначительных, обогащая человека и Бога, вернее, представления о нем. Эти достижения вплетались в бытие индивида и рода, поднимая духовно потомков над предками. Герои романа, осуществляя движение и обмен, в то же время «все время имеют Его в виду», постоянно соизмеряя земное и небесное. В результате помимо их намерений и желаний происходит переход от признания человека как центра мироздание к открытию Бога-Единого, всесильного и опасного, которого люди времен Иакова и его сына Иосифа почитают и боятся особой боязнью: «Поскольку величие Бога было чем-то до ужаса объективным и существовало вне Авраама, но в то же время в известной мере совпадало с его собственным Авраамовым душевным величием и было его порожденьем, то этот страх божий не был страхом в обычном смысле слова, он был не только дрожью и трепетом, но одновременно и чувством союза, доверия и дружбы; и действительно, иногда праотец обходился с богом так, что это, если не учитывать особой сложности их отношений, должно было бы вызвать удивленье земли и неба...– панибратство» [167].Этому способствовало и то, что «панибратские» выпады Авраама Бога, судя по всему, особенно не задевали, ибо он окутал себя «доброжелательным молчаньем» [168].

«Это молчанье было выражением одной поразительной особенности, свойственной одновременно и объективному бытию Бога, «Авраамову душевному величию, порожденью которого она, может быть и являлась, той особенности, что противоречия между миром и праведностью заложено было в самом величии Бога, что он, Бог живой, не был добрым или был добрым лишь наряду с прочими качествами, а кроме того, и злым, что его живая природа включала в себя и зло, будучи при этом не просто святой, а самой святостью, требуя святости от других!» [169].

Бог хотя и не был исключительно добрым, но всем вместе он был свят... Свят он был своей живой и сверхживой природой, свят своим величием и своей страшностью, он был жуток, грозен, смертельно опасен, так что всякая оплошность, всякая ошибка, малейшая неосторожность в обращении с ним могли иметь ужасные последствия [170]. «Бог был свят; но он и требовал святости, и то, что он требовал святости, и то, что он требовал ее самим фактом своего существования, придавало святому более значительный смысл, чем если бы она сводилось к простой мнительности; осторожность, к которой призывал, становилась в силу того, что он к ней призывал благочестием, а живая величавость Бога – мерилом жизни, источником чувства вины, благобоязненностью, которая была хождением в чистоте перед величием Бога» [171].

Действительно, Авраам и Бог были двуедины, это были «Я» и «Ты», которое тоже говорило «Я» и называло другого «Ты». Верно, что свойства Бога Авраам открыл благодаря собственному душевному величию – без него он не сумел бы открыть и назвать их, и они остались бы скрыты. Но поэтому Бог все-таки оставался вне Авраама и вне мира могущественным «Ты», которое говорит «Я»... Он [Бог-А.Ч.] непременно должен был быть гораздо больше своих творений и также непременно вне таковых... Он был пространством мира, но мир не был его пространством. Он был и в Аврааме, который познал Его благодаря Ему. Но это – то и придавало силу и вес собственному «Я», отнюдь не собиралось исчезнуть в Боге, слиться с ним, перестать быть Авраамом, нет, оно очень смело и твердо противостояло Ему – разумеется, на огромном расстоянии от него, ибо Авраам был только человеком, перстью земной, хотя и связанной с Ним познанием и освященной вещественным существованием Бога в качестве «Ты» [172].

Но люди времен Иосифа Прекрасного еще не совсем отделены от природы, коллектива, рока, ибо их индивидуальность не завершена, не полная. Например, сохраняется зависимость от рока, который всецело вершил судьбу человека в античном обществе: «Так как все происходит иначе, чем можно предполагать, року очень мешают заблаговременные человеческие опасенья, подобные заклинанию. Поэтому он сковывает опасное воображение и оно предвосхищает все, что угодно, только не рок, который не будучи, таким образом, отвращен догадливой мыслью, сохраняет свою стихийную, свою разящую силу во всей полноте» [173].

Т. Манн в качестве такого недооформленного, недоиндивидуализированного человека берет Иакова. Тот уже отделил себя от природы, противопоставил «Я» – «Ты», «нашим». Но частично «Я» здесь еще слито с «Мы». Прошлое не просто присутствует в настоящем, но довлеет над ним (по терминологии М. Хайдеггера время «нависает» над человеком). В результате человек подчиняется и строит свою жизнь по возможности в соответствии с конструкцией мифа, предания. Равно как и отклонение здесь – не признак творчества, а своего рода извращение, караемое тем или иным образом, прежде всего посредством наказания за отклонение, а то и за отказ от «веры отцов». Поэтому человек здесь, как правило, не стремится к творчеству нового, а к «повторению пройденного». И чем более человеческие поступки соответствуют мифологически-родовому пути, тем более удачной оказывается прожитая жизнь.

С другой стороны, нельзя считать, что человеческое «Я» – это нечто «абсолютно замкнутое, строго очерченное, не выходящее из четких границ плоти и времени». Разве многие элементы этого «Я» не принадлежат миру, который ему предшествовал и находится вне его, – вопрошает автор и продолжает,– разве констатация, что тот-то и тот-то есть тот самый и больше никто, не представляют собой допущенья, сделанного лишь для удобства и для порядка и умышленно пренебрегающего всеми переходами, которые связывают индивидуальное сознание со всеобщими? В конце концов идея индивидуальности находится в том же ряду понятий, что идея единства, целостности, совокупности, общности, и различие между сознаньем вообще и индивидуальным сознаньем далеко не всегда занимало умы в такой большой мере, как в том «сегодня», которое мы покинули, чтобы повести рассказ о другом «сегодня», чья манера выражаться давала верную картину его представлений, если понятие «личность» и «индивидуальность» оно обозначало лишь такими точными словами, как «религия» и «верования» [174].

Тем не менее, Иаков, подобно изваяниям Родена, представлял собой фигуру, наполовину выступающую из природно-космического и коллективно-природного мрамора. Он одновременно индивидуален, духовен, но в нем также есть нечто, идущее от предания, мифа, традиции.

Культ, которым Иаков окружает свои чувства и переживания,– горделивое, хотя и мягкое утверждение своего «Я»: Он сам – герой драматического повествования своей жизни. Это – патриархально-боголепная форма обособления и эмансипации человеческой личности.

Иосиф – другой. Он воплощает следующий этап становления индивидуальности – личности, освобожденной от пут коллективности, берущий на себя ответственность за собственные поступки, способный поступать не только вопреки родовой, но и любой другой природной зависимости. Он более дерзок и раскован. Иосиф не открывает Бога, он для него существует как безусловно высшее начало, но он уже знает, как обращаться с Богом. Далее, Иосиф не довольствуется ролью героя своей жизненной драмы, он, одновременно с тем и ее, режиссер, автор и сам рассвечивает и приукрашает ее. Нельзя сказать, что в нем нет ничего первобытно-коллективного (которое частично сохраняется пусть и виде рудиментов и в более цивилизованных человеческих особях), но этому противостоит причастность одухотворенная, целеустремленная. Его острый ум постигает ее и тешится ею. Освобождающаяся индивидуальность становится индивидуальностью художнической-восприимчивой, непостоянной и легко ранимой, предметом забот и тревог для нежно пекущихся о потомстве отцов. Смолоду это «Я» «преступно эгоцентрично, оно живет на свете, нимало не сомневаясь в том, что все должны и будут любить его больше самих себя, и даже не подозревая, какие беды может навлечь на него эта уверенность. Но благодаря своей доброжелательной и сочувственной натуре, от которой оно все же никогда не отрекается, он находит, вступая в пору зрелости, свой путь к общественному, становится благодетелем и кормильцем чужого народа и своих близких».

В результате «в лице Иосифа человеческое «Я» возвращается от высокомерного возведения самого себя в абсолют назад к коллективным началам, вливаясь в общество людей, так, что эта сказка разрушает противоречие между служением прекрасному и служением согражданам, между обособленностью личности и ее принадлежностью к обществу, между индивидом и обществом...» [175].

**3.5. Иосиф – божественный избранник.**

Разумеется, процесс становления в лице Иосифа человека цивилизованного и духовного не ограничивается формированием индивидуальности и обретением веры в единого Бога, одарившего человека своей способностью к творчеству и развитию. В данном случае автор романа сумел представить главного персонажа и окружающих его героев в цельности и совокупности все основных человеческих качеств и проявлений. Иосиф предстает в единстве интеллектуальных и чувственных, моральных и вероисповедальных качеств. Он не только способен преодолевать неблагоприятные обстоятельства, но покорить их себе, управлять ими, начиная от испытания любовью, ревностью, преодоления женских чар (чего, как известно, не смогли сделать Адам и Ева) и кончая соблазнами карьеры, власти, обидами на близких и дальних лиц.

Не только его создавали обстоятельства, как это было всегда с его предками с древнейших времен, а и сам Иосиф творил свой жизненный мир. Но это был процесс постепенного овладения временем и пространством: «…время тоже, вместе с пространством, придавало единообразие умонастроению и взгляду на мир, по настоящему новым в этом путешествии было для Иосифа, пожалуй, только сознание, что он и такие, как он, не одни на земле и не во всем исключение, что многое в помыслах отцов, в их тревожных обращениях к Богу и настойчивом размышлении было не столько их отличительным преимуществом, сколько данью времени и пространству и порожденной ими общности – при всех, конечно, существенных различиях в благословенности и успешности ее проявленья» [176].

Т. Манн отмечает при этом, что «у мира множество середин, для каждого существа – своя, и у каждого существа мир ограничен собственным кругом. Ты вот стоишь в каком-нибудь полулокте от меня, но вокруг тебя свой, особый мир, середина которого не «я», а «ты». Зато я – середина моего мира. Поэтому мы оба правы, каждый по своему. Ведь наши круги вовсе не так далеки один от другого, чтобы они совсем не соприкасались. О нет, напротив, бог глубоко содвинул их и скрестил, а поэтому, будучи совершенно самостоятельны, по собственной воле и куда вам заблагорассудится, вы, измаильтяне, являющиеся, кроме того, в скрещении кругов, средством, орудием, помогающим мне достигнуть места своего назначения» [177].

Но для отдельного человека значим и реален только свой жизненный мир: «Где ты, там и мир – узкий круг, в котором живешь, познаешь и действуешь, остальное – туман. Правда, люди всегда стремились переместиться, чтобы погрузилось в туман то, что примелькалось, и поглядеть на иное бытие. Сильно было среди них неффалимовское стремление – метнуться в туман и сообщать его жителям, которые знали только свой мир, о мире здешнем, и , наоборот, доставить домой любопытные сведения об их бытии» [178].

И уже в Египте эти представления Иосифа оформляются в некую целостность и завершенность, потому что «… на взгляд Иосифа, его «Я» и мир находились в согласии, составляя в известном смысле одно целое, так что мир был не просто миром, который существует сам по себе, а его, Иосифа, миром, который можно сделать добрей и приветливей. Обстоятельства были могущественны. Но Иосиф верил, что они подвластны личному началу, что оно определяет больше, чем безличная сила обстоятельств…» [179].

Однако молодого человека на первых порах переполняла гордыня, опасность которой для себя он еще не чувствовал, как будто предыдущий опыт предательства братьев не стал для него уроком. Быстро возвысившись на новом месте, он считал это наградой за свои предыдущие страдания. Поистине «смышленость… не защищает от глупости…» [180]. А ведь «улыбки и опущенные взоры, которыми сопровождают люди подобное возвышение, таят в себе много злости и всех приходится и так и этак задабривать, задабривать с умом, осторожностью и тонким искусством: еще одним требованием больше предъявляется в этом случае к бдительности и собранности. Совершенно невозможно, чтобы тот, кто, подобно Иосифу, растет, «…не перебил кому-то дорогу и не вторгся в чью-либо область, он не может этого избежать, потому, что ущемленье других необратимо связано с его бытием, и добрая часть его умственных сил всегда должна быть направлена на то, чтобы примирять с фактом своего существования оставленных в тени и придавленных» [181].

В Египте для Иосифа начиналось новое время – совершенно иное, чем в отцовском воплощении и совсем по иному складывались обстоятельства… «Ибо возврат есть видоизменение, и подобно калейдоскопу, где из одних и тех же стекляшек складываются непрестанно меняющиеся узоры, жизнь, играя, родит все новое и новое из одного и того же, образуя гороскоп сына из тех же частиц, что и планиду отца. Калейдоскоп – поучительная забава; как непохоже сложатся у сына стекляшки и камешки, составившие картину жизни Иакова, насколько богаче, сложнее, но и злосчастнее лягут они!» [182].

Иосиф, по мнению автора, – более поздний, более тонкий «случай», этот Иосиф. «Случай сына не только легкомысленней и остроумней, но и труднее, болезненней, интересней, чем случай отца, и нелегко узнать простые прообразы отцовской жизни в том их виде, в каком они возвращаются в жизнь Иосифа… события, которые назревают, – они пугающе-властно влекут нас к себе… Так случается, когда… будущее – это прошлое, когда все давно уже разыгралось и только вновь должно разыграться в доподлинном настоящем!» [183].

И хотя старик-торговец в беседе с Иосифом успокаивающе разглагольствовал о мудрости жизни, в которой выгоды и невыгоды почти всегда взаимно уравновешиваются и уничтожаются, благодаря чему создается промежуточное совершенство не слишком хорошего и не слишком плохого, над его молодым спутником уже сгущались тучи.

Тому способствовал ряд обстоятельств, как объективного, так и субъективного свойства. К неприятностям, которые угрожали Иосифу из-за его слишком быстрого «карьерного» роста в чужой земле, добавились испытания его целомудрия и моральной чистоты. Эта угроза исходила от жены его благодетеля Мут, которая влюбилась в Иосифа и жаждала взаимности.

Поэтому не случайно многие страницы романа посвящены таким темам, как красота, ее притягательность и опасность, любовь и симпатия, пол и дух, грех и ответственность и другим понятиям, им сопутствующим. Достаточно подробно анализируется понятие красоты, которое соразмерно с чувственной стороной жизни и прежде всего с таким явлением как любовь.

По мнению Т.Манна, среди людей бывают – те, кто преимущественно живут , полагаясь на свои чувства, а не на разум, хотя он у них может быть достаточно развиты. Сами по себе чувства по природе своей склонны к необузданности и избалованному самоублажению, чувство не хочет таиться, оно не признает умолчания, оно старается показать себя, заявить о себе, «выставиться», как мы говорим, перед всем миром, чтобы занять собой всех и вся…» [184]. В результате людям чувства свойственна внешняя выразительность, ибо она вытекает из тщеславия чувства, которое откровенно и без стеснения заявляет; выразительность – это порожденье большой и нежной души, где слабость и смелость, бесстыдство и нарочитость сплавляются в актерство высшей марки, которое внушает людям благоговенье, хотя и слегка весомей их» [185]. Люди чувства как бы бросают вызов окружающим и судьбе, живя в страхе и под угрозой несчастья.

Красота тщеславна и стремиться к приукрашиванию себя, к тому, чтобы достичь идеала, который в любом случае является недостижимым: «Красивые люди считают нужным усиливать естественную красоту и «прихорашиваться», вероятно, из какого-то послушанья отрадному своему жребию, в каком-то служенье природному дару, и служенью этому нельзя отказать в благочестии, а значит, и в правомерности, тогда как расфуфыренный урод – зрелище грустное и нелепое. К тому же ведь красота никогда не бывает совершенна, и как раз по этому она склонна к тщеславию, она стыдится того, чего ей недостает, чтобы достичь идеала, ею же установленного – а это стыд ложный, потому что тайна ее, собственно, и состоит в притягательности несовершенства» [186].

«Такая дерзкая воля, по-видимому, просто присуща разгулу чувства, ведь для всех очевидно, что он предполагает большую готовность к страданью и что нет большей неосторожности, чем любовь. Сказывающееся противоречивость природы состоит только в том, что подобную жизнь выбирают нежные души, неспособные нести взваленное на себя бремя, – и кому оно пришлось бы по силам, те и не думают подвергать опасности свое сердце, и поэтому с ними ничего не может случиться» [187].

Вообще-то, констатирует автор, – «…о красоте мы говорим без всякой охоты. Разве от этого слова и этого понятия не веет скукой? Разве красота – это не идея величественной бесчувственности, не блажь педантов? Говорят, она основана на законах; закон обращается к разуму, а не к чувству, которое у разума не ходит на поводу. Отсюда и унылость совершенной красоты, при которой нечего прощать. А чувство непременно хочет что-то прощать, иначе оно, зевая, отворачивается. Чтобы восторгаться только совершенным, нужно любить все головное и образцовое, а это – унылый педантизм» [188]. И далее: «Красота – это магическое воздействие на чувства, всегда наполовину иллюзорное, очень ненадежное и зыбкое именно в своей действительности…». Сколько обмана, мошенничества, надувательства связано с областью красоты. А почему? – вопрошает Т.Манн и отвечает, - Потому что это одновременно и в равной мере область любви и желанья; потому что здесь замешан пол, который определяет понятие красоты…»[189].

Красота и пол связаны между собой, ибо «человеческая красота как воздействие на чувства есть… не что иное, как волшебство пола, наглядность ждет пола, так что правильнее говорить о совершенном мужчине, об очень женственной женщине, чем о красивом мужчине или о красивой женщине… Случаи, когда красота торжествует над своей явной практической ненужностью и сохраняет безусловную действенность, крайне редки, но все же, несомненно, встречаются. Тут ввязывается в игру фактор молодости, волшебство, которое чувство очень сложно путать с красотой, отчего молодость, если только ее не лишают привлекательности слишком уж заметные недостатки, обычно и воспринимается просто как красота – причем и она сама так воспринимает себя, о чем ясно свидетельствует ее улыбка…» [190].

Разумеется, «жизнь глубока не только в духе, о нет, и в плоти тоже… Если понимать красоту как некое счастливое совершенство, вызывающее чистое восхищенье, как великолепный образ, заключать который в объятья значило бы, наверно, изведать небесное счастье, но который совсем не располагает к этому и скорей даже уклоняется от подобной мысли, потому что взывает к ясному уму, к глазу, а не к губам, не к руке – если он вообще к чему-либо на свете взывает. При всей своей чувственной полноте красота в этом случае сохраняет какую-то отвлеченность и духовность: она утверждает самостоятельность идеи, преимущество идеи перед явлением; не она продукт и орудие своего пола, а наоборот, пол – ее материал и средство». Пол и красота могут поменяться местами в том случае, если пол отнесется к красоте как к своему материалу и в ней воплотиться, а красота, следовательно, будет служить и казаться выражением женственности. Ясно, что это даст совершенно другой род красоты, вместо женской красоты мы будем иметь дело с красотой женственности. Это будет уже другой род красоты сомнительный, жутковатый, подчас даже близкий к уродству, но при этом обладающий притягательностью и обаянием красоты благодаря полу, который водворяется на ее место, заменяет ее и присваивает себе ее имя… Это уже не духовно почтенная красота, открывающаяся в женственности, а красота, в которой открывается женственность, проявление пола, ведьмовская красота».

Иосифу было семнадцать лет, он был красивый юноша, что было одним из источников ненависти к нему братьев. И он был красив не своей совершенной мужественностью и не своей практически не нужной женственностью… «В этой красоте может быть и то, и другое, можно быть красивым и прекрасным на удивленье и загляденье мужчинам и женщинам» [191].

Но этот красивый молодой человек обладал еще одним преимуществом перед другими – умом. Обычно «красота и знание редко соединяются на земле… Мы привыкли представлять себе ученость безобразной, а привлекательность серой, и серой непременно, – иначе вся привлекательность исчезнет – со спокойной совестью потому что привлекательность не только не нуждается в книгах, уме и мудрости, но даже рискует быть разрушенной и загубленной ими» [192]. Сочетание ума и красоты неизбежно может вызывать противоположное отношение к их обладателю: «Поэтому наглядное преодоление пропасти, существующей между духом и красотой, сочетание обоих отличий в одном лице словно бы разрешает противоречие, заложенное, как мы привыкли считать в человеческой природе, и невольно наводит на мысль о божественности беспристрастной гармонии с чистейшим восторгом, но оно может вызвать самые горькие чувства у тех, кто вправе считать, что они обидно меркнут в их свете» [193].

Для молодого и наивного Иосифа идеей, питающей и поддерживающей его восторженное жизнеощущение «было сожитие тела и духа, красоты и мудрости и взаимообуславливающее сознание того и другого» [194]. Иосиф думал, что сознание тела и красоты должно быть улучшено и усилено сознанием духа и «наоборот» [195].

Увы, в Египте его ожидали испытания именно в области взаимоотношения пола и духа. Иосиф остался жив, хотя и похищенный и проданный, он «не был отнят у времени..., рос и созревал..., материя его жизни менялась, сохраняя, однако свое счастливое благообразие.., поэтому облик Иосифа до некоторой степени уцелел…» [196]. Но противоречие между полом и духом осталось: всякая духовность и умственность лишь с грехом пополам, да и то недолго, сопротивляются нашему извечно-естественному. Как бессильны всякие почетные условности, всякие общественные соглашения перед глубиной, темной и безвольной совестью плоти, как трудно ее обмануть уму и рассудку…»[197].

Иосиф еще не умел (да и не хотел) преодолеть силу своей страсти, не подозревая, что это значительно усилит жизненные риски и невзгоды: «Нужно владеть своей страстью, управлять ею, а не быть ее жертвой. Обуздание собственного чувства существенно увеличивает виды на покорение предмета любви… Но влюбленный и знать об этом не хочет, и никакие преимущества, как возврат здоровья, свежесть и бойкость, составляющие преимущество даже применительно к цели, выше которой для него ничего нет, кажутся ему пустяком по сравнению с тем уроком, который он – так ему кажется – терпит при охлаждении своего чувства. Такое охлаждение вызывает у него душевную опустошенность, как у наркомана – отсутствие возбуждающего снадобья, и он изо всех сил стремится вернуть себе прежнее состояние новыми воспламенительными впечатлениями» [198].

Иосифу пришлось столкнуться с крайним проявлением женственности, доходящей до любовного безумия, выраженного в чувстве к молодому человеку со стороны жены своего покровителя и хозяина Мут [199].

«Любовное безумие, – отмечает автор романа, – самое большое безумье на свете, на примере которого удобней всего познать сущность безумья и отношение к нему его жертвы. Как ни страдает одержимый от своей страсти, он не только не способен ее не желать, но даже не в состоянии пожелать быть на это способным. Он прекрасно знает, что не видя предмета любви в течение более или менее длительного и, может быть даже, постыдно короткого срока, он избавится от своей страсти; но именно этого забвенья он больше всего и страшится; да ведь и всякая боль разлуки основана на тайном предвидении неизбежного забвенья, которое, когда оно придет, уже не вызовет боли и которое, следовательно, оплакивают заранее…» [200].

Особенно остро происходит это безумие у женщин, у которых «кровь пробуждается поздно, а без чрезвычайного повода, может быть, и вовсе не пробудилась бы, отдающаяся своему чувству, первому и последнему, с необыкновенной горячностью и предпочитая умереть, чем променять эту новую, блаженную в страданиях жизнь на свой прежний, кажущийся им теперь прозябанием покой» [201].

Такой любовью воспылала к Иосифу Мут. К чему у нее примешивалась и ревность. По мнению Т. Манна ревность как таковая имеет двойной смысл и выразиться может двояко: можно испытывать ревность к тому или иному лицу по той причине, что человек на всю полноту чувства которого притязаешь, слишком неравнодушен к нему; а можно ревновать это лицо по той причине, что ты сам остановил на нем свой выбор и не хочешь ни с кем делить его чувство» [202]. Третья возможность заключается в наличии того и другого, а это-то и есть совершенная ревность» [203]. Всего этого было в избытке в отношении Мут к Иосифу. Для самого же Иосифа вначале все это была лишь игра, рискованное предприятие. Иосиф чувствовал себя в определенной степени свободным в своих поступках. В качестве слагаемых того, что Иосиф так далеко зашел в своих отношениях с Мут, автор романа называет то, что молодой человек заигрывает с миром с сочувственным любопытством к запретному; он был также увлечен мыслью о своем посмертном имени и божественном состоянии, которое он в себе усматривал (то есть, Иосиф считал себя избранником божьим). Он самоуверенно озоровал, будучи убежденным, что играя с огнем, он успеет отпрянуть, когда придет нужда. Здесь сыграла роль и требовательность к себе, желание поставить себя в трудные условия, не давать себе поблажек, чтобы с честью выдержать испытания, показать высший класс добродетели, быть тем самым дороже духу отца. И, наконец, сыграло здесь свою роль тайное знание своего пути, догадка, что этот путь должен опять завершить малый оборот, чтобы исполнилось то, что предопределено [204].

Отношения с Богом и людьми в процессе очередного испытания, которое досталось Иосифу, его духу, целомудрию и благочестию, еще более одухотворились, укрепленные новым понимание добра и зла, греха и покаяния. Вообще-то отношения Иосифа с Богом отцов с самого начала складывались хорошо. «Бог Иосифа был подобен отцу. Он любил его как отца, и Бог его, Иосифа, любит как сына!» [205]. А в Египте бог Иосифа становится духовным богом [206]. Сам Иосиф понял, что «бог есть, бог живой…» Его целомудрие и было выражением этого понимания» [207]. Но природное его целомудрие «было отнюдь не следствием его обделенности, наоборот, оно основывалось на том, что мир и его, Иосифа, взаимоотношения с ним были пронизаны духом любви, всевлюбленности, которая тем более заслуживала столь емкого наименования, что не останавливалась у границ земного, а каким-то привкусом, какой-то нежной примесью, какой-то неуловимой, скрытой подоплекой выходила в любую, в том числе и в самую трепетную, самую священную сферу. И из того, что она туда входила, из этого-то и вытекало его целомудрие» [208].

Но Иосиф должен был пройти большой путь работы над собой, для того, чтобы преодолеть соблазн женских чар, чтобы удержаться от греховной связи и по новому понять природу самого греха и подлинного благочестия. Страницы романа, которые повествуют о причинах сохранения целомудрия Иосифа, показывают теснейшие связи новой религии единобожия и моральных норм, заповедей, которые со времен Моисея становятся главной заботой Бога, и как в ответ зарождались и закреплялись представления о совести, ответственности, представлявшие собой определенные этапы становления человеческого в человеке. В семи причинах целомудрия Иосифа видятся отголоски десяти заповедей Моисея и зародыши еще не произнесенной Нагорной проповеди Исуса Христа.

«Его воздержанность была не чем иным, как осторожностью, благочестием, религиозной деликатностью... Ибо Иосиф был обручен с Богом, он проявлял мудрую деликатность, он помнил о той особой боли, которую причиняет предательство одиноким. Второй причиной была верность Потифару – мужу искусительницы» [209]. Первое и второе были тесно связаны между собой, ибо «Потифар представлялся Иосифу низшим соответствием, телесным повторением неженатого и бездетного, одинокого и ревнивого Бога отцов» [210].

Кроме того, пробужденная его мужественность не желала превращаться в пассивную женственность под натиском мужских домогательств госпожи, что она хотела быть не целью, а стрелой страсти...» [211].

Далее Т. Манн объясняет поведение Иосифа духовной гордостью, принадлежа к молодой цивилизации, народу, который устремлен в будущее по отношению к стареющей, дряхлеющей цивилизации Египта. Таким же молодым и устремленным в будущее выступает здесь и древнееврейский Бог.

Сюда же прибавляются нравственное отмежевание от египтян и их страны, в которой просматривалось вместе с тем нравственное отмежевание от языческого распутства. Именно в любовном порыве Мут Иосиф видел такое распутство, хотя это была человеческая страсть и любовь. Но Иосиф решил, что не ему предначертано переступить запрет на распутство и союз со смертью, воплощением которого для него была Любовь Мут.

В ходе этих размышлений к нему пришло осознание греховности такой связи. Но «чтобы согрешить, надо обладать умом, по существу ум и дух – это не что иное, как понимание греха» [212]. И Бог помог в этом Иосифу, этот союз был взаимовыгоден. «Благодаря человеку, Бог этот понял, что ему отвратительны смерть, распутство, преисподняя..., а человек, в свою очередь, понял это благодаря Ему...» [213].

В результате его [Иосифа] отцы и их Бог отказались решительно от заглядывания в потустороннее и тем самым отмежевались от богов – мертвецов. Ибо только путем сравнения можно определить себя и узнать, кто ты, чтобы вполне стать тем, кем тебе положено быть» [214].

На фоне указанных выше качеств человека с востока, каким был для египтян Иосиф, самыми сильными были те почитания и запреты, связанные с предками (отцами), традициями, которые он принес в себе. В частности, одним из них был запрет на рассматривание обнаженного тела отца и матери: «Обнажение в простом и прямом смысле, физическом смысле слова было поначалу также невинно и нейтрально, как солнечный свет; это понятие покраснело лишь в переносном значении, обозначая бааловское и смертельно греховное созерцание близкого родственника. Но красота переносного значения перешла на невинно – прямое, сделав его в силу этого взаимодействия значений настолько красным, что оно стало служить синонимом всякого кровного греха – и действительно совершенного и совершенного лишь взглядом или желанием, так что «обнажением» в конце концов стали называть все запретное в области чувственности и плотского совокупления, но особенно... сыновнюю нескромность по отношению к отцу» [215].

Отношения между Мут и Иосифом не были нарушением каких-то основополагающих заповедей и запретов, но они задевали честь ее мужа и покровителя Иосифа. «Это была честь пола, честь петуха-мужа, состоящая в том, что супруга верна супругу в знак безупречности его петушиных свойств, благодаря которой она находит в нем такое полное удовлетворение своих желаний, что не допускает и мысли о близости с другими, не зная ни в чем отказа, даже не видит в домогательствах третьих лиц ничего соблазнительного» [216]. «В противном же случае честь пола оскорблена, петух становится рогоносцем, то есть каплуном, нежные ручки венчают его голову смешными рогами, и чтобы спасти все, что можно спасти, он должен пронзить в поединке того, от кого его жена ждала большего, а еще лучше убить заодно и ее, чтобы таким внушительным кровопролитием восстановить в собственных глазах и в глазах мира свое мужское достоинство» [217].

Конечно, обманутый муж не мог не отреагировать на донос карлика Дуду о якобы прелюбодеянии его жены и Иосифа. Но некоторое время Иосиф продолжал встречаться с женой Потифара и в этом его вела целая гамма побуждений; в том числе вина, долг, отвага, упрямство. Было здесь и любопытство, и легкомыслие, желание продлить свободу выбора между добром и злом [218]. На взгляд Иосифа, его «Я» и мир находились в согласии, и составляя в известном смысле одно целое, так что мир был не просто миром, который существует сам по себе, а его, Иосифа, миром который можно сделать добрей и приветливей. Обстоятельства были могущественны. Но Иосиф верил, что они подвластны личному началу, что оно определяет больше, чем безличная сила обстоятельств...» [219].

Перед нами переломный момент в формировании личности избранника Бога, который при всей сложности обстоятельств (в результате связи с Мут, он попадает в тюрьму) чувствует себя именно Избранным. Т. Манн пишет о том, что избранники бывают трех типов. Один из-за какого-то самоуничижительного, вечно сомневающегося смирения никак не могут поверить в свое избранничество и не доверяя своим чувствам, отвергают его с гневом и скорбью, – более того, чувствуют себя даже несколько уязвленными в своем неверии, если в конце концов все же возвысятся. И есть другие, для которых на свете нет ничего более естественного, чем их избранность, – сознательные любимцы богов, никаким своим возвышениям и успехам не удивляющиеся. Третий тоже существует на свете. Кто лицемеря перед Богом и перед людьми, притворяется недостойным даже перед самим собой и в чьих устах слово «милость» таит в себе не больше чванства, чем вся самоуверенность неудивляющихся» [220].

Иосиф, несомненно, относился ко второму типу избранных, и это помогало ему продвигаться по пути самотворчества. В большинстве случаев ему удается преодолевать обстоятельства и навязывать им свою волю.

Вот некоторые этапы на этом пути самоопределения активного «Я». В беседе с фараоном Иосиф приходит к мысли о том, что «Я» является связывающем звеном между обстоятельствами, в том числе в виде традиции и божественным началом: «...форма и традиция осуществляются не иначе как через «Я», не иначе как через единично-частное, которое, по-моему, и накладывает на них печать божьего разума. Ибо традиционные образцы идут из глубины, что внизу, и нас связывают. А «Я» от Бога и принадлежит духу, а дух свободен. Для цивилизованной жизни связывающие нас дальние образцы должны преисполниться божественной свободы нашего «Я» и не может быть цивилизация без того и другого» [221].

Иосиф и фараон рассуждают о единстве мира. Фараон говорит: «Свет – это средство, это сосредоточие роднящих лучей, которые расходятся на три стороны – к красоте, к любви и к познанию истины. Все они в нем едины, и свет – это их триединство» [222].

– Всякое бытие... – это творение, а творению предшествует дух, – вторит ему Иосиф.

Автор концентрирует представление о субъективных побуждениях человеческих поступков и действий, замыслов и планов: «Шаги и решения нашей жизни определены склонностями, симпатиями, строем и опытом души, которые окрашивают все наше естество и накладывают отпечаток на всякое наше действие, так что оно гораздо правдивее объясняется ими, чем теми разумными доводами, какие мы приводим в его пользу не только другим, но и самим себе» [223].

С помощью понятия симпатии в романе примиряются жизнь со смертью: «Симпатия – это встреча жизни и смерти. Истинная симпатия возникает только тогда, когда чувство смерти уравновешивается чувством жизни. Чувство одной лишь смерти родит оцепенение и мрачность; чувство одной лишь жизни родит плоскую обыденность, в которой тоже нет остроумия. Остроумие и симпатия возникают лишь в том случае, когда благоговение перед смертью окрашено и проникнуто приветливостью к жизни, а приветливость к жизни углублена и облагорожена благоговением перед смертью» [224].

Т. Манн раскрывает сложность, противоречивость, даже двойственность человеческих проявлений на примере такого похвального для каждого смертного качества, как благочестие. Автор романа определяет его так: «Благочестие есть доверчивое отождествление мира с историей собственного «Я» и его блага, и без непоколебимой до неприличия убежденности в особом и даже в безраздельном влиянии бога к этому «Я», без превращения своего «Я» и его блага в центр мирозданья – благочестия. Нет, напротив, таковы непременные условия этой очень сильной добродетели...». Поэтому, «себялюбие и самоуверенность – это лишь неодобрительные наименования того в высшей степени достойного одобрения и плодотворного качества, более красивое имя которому благочестия» [225].

Противоположностью благочестия, основывающегося на себялюбии и самоуверенности, является неуважение к себе, равнодушие к собственному «Я», равнодушие, от которого и миру ничего хорошего не приходится ждать. Кто пренебрегает собой, тот быстро опустится. Кто о себе высокого мнения..., тот кажется не скромным, но его нескромность будет благословеньем для многих. В этом-то и проявляется связь личного достоинства с достоинством человечества, – заключает Т. Манн [226]. Притязание человеческого «Я» на центральное положение в мире было предпосылкой открытия бога и лишь одновременно, если человечество, пренебрегая собой, вконец опустится, могут быть снова утрачены оба эти открытия [227].

Гармонию личного и общего автор усматривает в единстве проявлений благочестия и торжественности, которые выступают формами уважения к себе и почитания Бога: «...высокая оценка собственного «Я» вовсе не предполагает его обособленья, его изоляции, его безразличия ко всеобщему, внеличному и надличному, словом, ко всему, что выходит за пределы этого «Я», но в чем оно себя торжественно узнает. Если благочестие, – это сознание важности своего «Я», то торжественность – это расширение своего «Я», его слияние с вечно сущим, которое в нем повторяется и в котором оно себя узнает, – а такая утрата замкнутости и единичности не только не наносит ущерба его достоинству, не только совместима с этим достоинством, но и торжественно освящает его» [228].

Таким образом, проблема бытия и времени – одна из сквозных, вечных и для философии и для литературы. При этом просматривается тенденция эволюции трактовки указанного феномена от понимания времени как преимущественно внешнего условия бытия материи, как потока длительности, текущей равномерно и независимо от каких либо процессов, совершающихся в мире (Аристотель: «время – число движения»), до осознания многомерности времени, в том числе и в его субъективном, экзистенциональном проявлениях.

Особая роль в философском осмыслении времени как неотъемлемого атрибута человеческого бытия – Dasein принадлежит немецкому мыслителю М. Хайдеггеру, который в едином контексте рассмотрел фундаментальные экзистенциальные феномены – жизнь и смерть, судьбу, прошлое, настоящее и будущее, субъективное восприятие времени индивидом, врéменное и временнóе в Dasein и другие проблемы.

Исторический срез восприятия времени с привлечением не только философских, но и литературных источников (романы Т. Манна), позволяет зафиксировать постепенное ослабление зависимости человека от времени, от его «нависания» над судьбой индивида. Однако расширение зоны свободного распоряжения временем, управления им не способно обеспечить полной свободы субъекта, ибо фундаментальной основой «нависания» времени остается пока непреодолимый страх смерти, который является неизбежным для того, кто пришел в этот мир.

Обобщая, можно заключить, что Т. Манн сумел органично включить в текст эпического произведения собственные философские идеи, позволяющие более глубоко представить процесс становления человеческой духовности, места в нем мифологического сознания, представлений древних о времени и бытии. Время у Т. Манна выступает как действующее лицо во всем его многообразии проявлений как время физическое, историческое и индивидуальное.

Вместе с тем, интерпретация времени, осуществленная писателем-романистом перекликается с философскими идеями его современника М. Хайдеггера, что неудивительно, если рассматривать философию как квинтэссенцию культуры, переданную в понятиях, а художественную литературу – как отображение бытия в образах.

**Примечания**

1. Новейший философский словарь. – 2-е изд. – Мн.: Интерпресс сервис; Книжный Дом; 2001.– С. 589.

2. См.: Манн Г., Манн Т. Эпоха и жизнь: творчество. Переписка. – М.: Прогресс, 1988. – С. 374.

3. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. – М., 2003. – №3. – С. 30–41.

4. Філософія і література // Матеріали XI Харківських міжнародних Сковородинівських читань .– Харків.: Прометей-Прес, 2004. – 388 с.

5. Манн Г., Манн Т. Эпоха и жизнь: творчество. Переписка. – М.: Прогресс, 1988. – 496 с.

6.Грязнов Б. С. Проблема творчества в произведениях Томаса Манна // В кн.: Логика, рациональность, творчество. – М.: Наука, 1982. – С. 243–251.

7*.* Меркулов И. П. Истоки сакрализации теоретической науки // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 64–76.; Овчинников Н. Ф. Б. Л. Пастернак – поиски призвания (от философии к поэзии) // Вопросы философии. – М., 1990. – №4. – С. 7–23.

8. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.:Наука, 2002. – 452 с.

9. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия / Пер. с фр.– М.: Институт экспериментальной социологии; Спб.: Алетея, 1998. – С. 9.

10. См.: Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предистория. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 720 с.

11. Достаточно сказать, что цитируемая литература в монографии представлена 1963 названиями на русском и ряде европейских языков, а именной указатель включает около 400 имен.

12. См.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – 528 с.

13. Там же. С. 5.

14. См.: Вундт В. Введение в философию. – М.: ТОО «Черо», ТОО «Добросвет», 1998. – 354 с.

15. Там же. С. 29.

16. Там же. С. 21-23.

17. См.: Рассел Б. История западной философии. – М.: АСТ, 2010. – С. 10. Его же. Словарь разума, материи, морали. – К.: Port–Royal, 1996. – С. 304.

18. Рассел Б. История западной философии. – С. 10.

19. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали. – С. 305.

20. Рассел Б. История западной философии. – С. 12.

21. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали. – С. 305.

22. Рассел Б. История западной философии. – С. 10-11.

23. Тейчмен Дж., Эванс К. Философия: руководство для начинающих / Пер. с англ. – М.: Инфра – М. Изд-во «Весь мир», 1998. – С. 8.

24. Философия. Энциклопедия школьника / Обо всем на свете / Пер. с исп. – М.: Омега, 2008. – С. 7.

25. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. – 1999. – №9. – С. 116.

26. Там же. С. 118.

27. Там же. С. 119.

28. Там же. С. 121.

29. Там же.

30. Там же. С. 122.

31. Там же.

32. Там же.

33. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия. – С. 10. Обычно под концептом понимается как содержание понятия, его смысловая наполненность в отвлечении от конкретно-языковой формы его выражения. В постнеклассической методологии концепты стали рассматривать не только со стороны своей функциональной нагруженности внутри научной теории, но и как системообразующий элемент концепций, как особой формы организации дисциплинарного знания вообще. В номадологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари философия рассматривается как генератор концептов. Здесь последний вообще перестает представлять собой вспомогательный инструмент познания и приобретает статус начала философии» (См.: Новейший философский словарь. – Минск: Интерпрессервис – Книжный Дом, 2001. – С. 503.).

34. Ж. Делез и Ф. Гваттари, указ. соч. – С.14.

35. Сенокосов Ю. П. Призвание философа (вместо предисловия)/ Мамардашвили М. Как я понимаю философию.– М.: Прогресс, 1990.– С. 5.

36. См.: Мамардашвили М. Лекции о М. Прусте.

37. См.: Новейший философский словарь. – Минск: Интерпрессервис – Книжный Дом, 2001. – С. 587; Філософія: навч. посібник. – К.: Вікар, 1997. – С. 11, 13.

38. Губин В. Д. Философия / Учебник. – М.: Т. К. Велби, изд-во Проспект, 2005. – С.10.

39. Указ. соч. – С. 10.

40. Там же. – С. 11.

41. Там же.

42. Там же. – С. 14.

43. Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир: Курс лекций. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. – С. 7.

44. Там же. – С. 5.

45. Там же. – С. 4.

46. Там же.

47. Там же. – С. 4–5.

48. Канке В. А. Философия для технических специальностей: учебник. – М.: изд-во «Омега – Л», 2008. – С. 16.

49. Там же.

50. Там же. – С. 17.

51. Там же. – С. 20.

52. Кривуля О. М. Філософія: навч. посібник. – Х.: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2010. – С. 8.

53. Введение в философию: Учебник для высших учебных заведений. В 2-х частях. Ч. I / Под общей редакцией И. Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1990. – С. 40.

54. Там же. – С. 42.

55. Там же.

56. Манн Т. Иосиф и его братья. – М.: Правда, 1987. – Т. I–II. – С. 29.

57.Там же.

58. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.:Наука, 2002. – 452 с.

59*.* Манн Т. Иосиф и его братья. – С. 161.

60. Там же. – С. 163–164.

61. Манн Т. Иосиф и его братья. – С. 212.

62. Там же. – С. 162.

63*.* Там же. – С. 165.

64. Там же. – С. 114.

65*.* Там же. – С. 307.

66. Там же. – С. 308.

67*.* Там же. – С. 62.

68. Там же. – Т. II. – С. 495.

69. Там же. – С. 655.

70*.* Там же. – С. 118.

71. Там же. – С. 119.

72. Там же. – С. 209.

73. Там же. – С. 225.

74. Там же.

75. Там же.

76. Хайдеггер М. Бытие и время.

77. Там же.

78. Манн Т. Иосиф и его братья, С. 55.

79. Там же.

80*.*Киселев Г. С. «Вторая вселенная»: драма свободы // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 3–17; Салин Ю. С. Гносеологический релятивизм категории времени // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 66–79; Смолян Г. Н. Но след оставим // Человек: – 2005. – № 2. – С. 189–192.

81. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Наука, 2002. – 452 с.

82. См.: Манн Т. Признания авантюриста Феникса Круля – М.: Изд-во иностр. л-ры. 1956.– 374с.

83. Там же.

84. Там же, С. 271.

85. Там же.

86. Там же.

87. Там же, С. 272.

88. Там же.

89. Там же.

90. Там же, С. 273.

91. Там же, С. 274.

92. Там же.

93. Там же, С. 274.

94. Манн Т. Иосиф и его братья, Ч.V –VII,– С. 429.

95. Манн Т. Иосиф и его братья, I т. С. 62.

96. Там же, С. 523.

97. Там же, С. 524.

98. Манн Т. Иосиф и его братья, II ч. – С. 43.

99. Манн Т. Иосиф и его братья, I ч., С. 60.

100. Там же, С. 85.

101. Там же, С. 90.

102. Там же, С. 307.

103. Там же, С. 114.

104. Там же.

105. Там же, С. 118.

106. Там же.

107. Там же, С. 119.

108. Там же.

109. Там же.

110. Там же, С. 123.

111. Там же, С. 162.

112. Гоноцкая Н. В. Я и время. Основания темпоральной концепции «Я» // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С.73–83.

113*.* Там же. – С. 78.

114. Там же. – С. 78.

115. Донскіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ. – К.: Факт, 2010. – 312 с.

116. Эпштейн М. Поступок и происшествие. К теории судьбы // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 66.

117. Там же. – С. 66.

118. Там же. – С. 67.

119. Там же. – С. 68.

120. Розин В. М. Время в горизонте современной феноменологии (по материалам книги Франсуа Жульена «О времени». Элементы философии «жить») // Вопросы философии. – 2006. – № 7. – С. 149.

121. Там же. – С. 141.

122.Водолагин А. В. Тусклый свет экзистенции (Desein - анализ в работах Г. Гегеля и М. Хайдеггера) // Вопросы философии. – 2010. – №4. – С. 149.

123. Там же. – С. 149.

124. Там же.

125. Водолагин А. В. Указ. соч. – С. 150.

126. Труфанова Е. О. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 13–22.

127. Манн Т. Иосиф и его братья, –ч.V –VII, С. 704.

128. Там же.

129. Манн Т. Иосиф и его братья, I т. С. 62.

130. Там же, С. 63.

131. Манн Т. Иосиф и его братья, –ч.V –VII, С. 74.

132. Манн Т. Иосиф и его братья, I т. С. 165.

133. Там же.

134. Там же, С. 341-342.

135. Там же, С. 342.

136. Там же, С. 343-344.

137. Там же, С. 344.

138. Там же, С. 345.

139. Там же, С. 345.

140. Там же, С. 345.

141. Там же.

142. Там же, С. 346.

143. Там же, С. 346.

144. Там же, С. 347.

145. Там же.

146. Там же.

147. Там же, С. 347-348.

148. Там же, С. 348.

149. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. – Л.1990, с. 5. [Бытие:1:27]

150. Там же, 2:7.

151. Манн Т. Иосиф и его братья, I т. –С. 55.

152. Там же.

153. Там же, С. 59.

154. Там же.

155. Там же, С. 60.

156. Там же, С. 347.

157. Там же, С. 348.

158. Там же.

159. Там же, С. 348-349.

160. Манн Т. Иосиф и его братья, II ч. – С. 713.

161. Там же.

162. Там же.

163. Там же.

164. Там же, С. 114.

165. Там же.

166. Там же.

167. Манн Т. Иосиф и его братья, I т. –С. 346.

168. Там же, С. 347.

169. Там же.

170. Там же, С. 347-348.

171. Там же, С. 348.

172. Там же.

173. Там же, С. 421.

174. Там же, С. 114.

175. Там же, т.II. С. 713

176. Манн Т. Иосиф и его братья, I ч. –С. 578.

177. Там же, С. 527-528.

178. Манн Т. Иосиф и его братья, II ч. – С. 41.

179. Там же, С. 308.

180. Там же, С. 24.

181. Там же.

182. Манн Т. Иосиф и его братья, I ч. –С. 655.

183. Там же, С. 603.

184. Там же, С. 85.

185. Там же, С. 91.

186. Там же, С. 70.

187. Там же, С. 307.

188. Там же, С. 319.

189. Там же.

190. Там же, С. 320.

191. Там же.

192. Там же, С. 332.

193. Там же.

194. Там же, С. 333.

195. Там же, С. 334.

196. Там же, ч.II. С. 71.

197. Там же, С. 139.

198. Там же, С. 143-147.

199. Там же, С.194.

200. Там же, С. 143.

201. Там же.

202. Там же, С. 177.

203. Там же.

204. Там же, С. 184-185.

205. Манн Т. Иосиф и его братья, I ч. – С. 60.

206. Манн Т. Иосиф и его братья, II ч. – С. 181.

207. Там же, С. 176.

208. Там же, С. 176.

209. Там же, С. 177-178.

210. Там же, С. 179.

211. Там же.

212. Там же, С. 181.

213. Там же, С. 182.

214. Там же.

215. Там же, С. 183.

216. Там же, С. 216.

217. Там же.

218. Там же, С. 227.

219. Там же, С. 308.

220. Там же, С. 381.

221. Там же, С. 394.

222. Там же, С. 392.

223. Там же, С. 458.

224. Там же, С. 460.

225. Там же, С. 621.

226. Там же, С. 622.

227. Там же.

228.Там же.

**РАЗДЕЛ III**

**Философия и литература в истории культуры**

**ГЛАВА 4**

**Творчество и самотворчество человека в философской рефлексии и литературной образности мировой культуры.**

**4.1.Философская классика в литературном обрамлении:**

**древнекитайская «Книга перемен» и «Исповедь» Аврелия Августина как источники по философии творчества и самотворчества.**

Проблема творчества в современной философии постепенно выходит на первый план, обретая статус структурообразующей тематизации, претендующей на роль одного из «основных вопросов» философии [1]. Активно разрабатываются вопросы, связанные с раскрытием природы и сущности творчества, его психологических, интеллектуальных, духовных оснований, формированием, развитием и реализацией творческого потенциала человека, социальных условий и форм, видов проявления творчества и многие другие (см. работы: Г. С. Батищева, В. Д. Губина, Г. А. Давыдовой, В. Н. Николко, Б. В. Новикова, А. Т. Шумилина и др.). Историко-философский и культурологический анализ показывает, что человеческая культура и философская мысль – неисчерпаемый кладезь идей и практических приемов, навыков, способствующих расширению креативного потенциала человечества. При этом речь идет о необходимости аккумуляции в единой теории творчества идей и наработок представителей различных школ и направлений, порой диаметрально противоположных мировоззренческих установок [2]. Плодотворным оказался компаративистский подход, синтезирующий наработки религиозно-идеалистического и материалистического понимания творчества, использование которого позволило продвинуться в понимании индивидуальных и социальных механизмов формирования, развития, реализации творческого потенциала человека [3].

В общем виде в качестве целей творческого процесса можно рассматривать создание новых, отчуждаемых от человека результатов, в виде материальных и духовных ценностей, форм общения, а также саморазвитие человека, его телесности, деятельностного освоения мира, углубления и обновления психологических, интеллектуальных, духовных сил [4].

В данном контексте рассмотрим познавательный потенциал таких памятников мировой культуры, как древнекитайская «Книга перемен» и «Исповедь» Аврелия Августина (Блаженного) – видного христианского теолога и философа IV–V вв., представителя западной патристики.

В первом случае нас привлекает модель творческих актов и процессов, представленная в «Книги перемен», где творчество рассматривается в его наиболее общем виде как космическая сила [5]. «Исповедь» Августина предстает как конкретизация общих положений о творчестве, как яркое по форме и точное по содержанию изображение развертывания во времени этапов самотворчества, приложенного к судьбе отдельного человека.

В работах по философии и социологии творчества делались неоднократные попытки выявить ритмику творчества, выделить его основные этапы, присутствующие в любых видах креативной деятельности, безотносительно к субъектам творчества и характеру полученных результатов. Что касается ритмов творчества, то это связано с определением стадий, фаз, из которых состоит любой творческий акт или совокупность таких актов. Одна из первых теоретических моделей творчества как ритмического процесса как раз представлена в китайской «Книге перемен», относящейся к VII–VIII в. до н. э. Книга состоит из графических символов и комментариев к ним. В одном из вариантов восемь триграмм символизируют творчество как процесс, включающий Цянь (творчество), Чжэнь (возбуждение), Кань (погружение), Гень (пребывание), Сунь (уточнение), Лу (сцепление), Дуй (решение) и Кунь (осуществление, исполнение) [6].

Максимально возможное сочетание триграмм составляет 64 гексограммы, что соответствует 64 графическим символам всех возможных состояний мира. Каждый символ, каждая триграмма и гексограмма состоит из определенных сочетаний горизонтальных линий (прерывистых и непрерывных), которые соответствуют понятиям Янь и Инь, являющиеся исходными и основными в китайской философии. Они характеризуют исходные противоположности, состояния, которые находятся в постоянном взаимодействии и взаимопереходах: свет и тьму, солнце и луну; огонь и воду, активность и пассивность, небо и землю и т. п.

Янь превращается в Инь, Инь – в Янь. Взаимопереход обеспечивает естественный ход бытия, истории, культуры. И наоборот, нарушение естественного взаимодействия ведет к различного рода катаклизмам, катастрофам. Мир постоянно изменяется, а взаимодействие Янь и Инь порождает все разнообразие вещей и явлений в нем. Эти сущности порождают четыре символа, которые и дают начало восьми триграммам, а последние определяют счастье и несчастье, удачу и поражение, здоровье и болезнь. Первоосновой являются триграммы Цянь и Кунь: первая из них – Творчество – все порождает, вторая – Исполнение – определяет. Как отмечал исследователь «Книги перемен» Ю. К. Шуцкий, в ней «творчество рассматривается в его самом чистом виде. Это, в первую очередь, акциденция неба, как олицетворения творческой силы, которая лежит в основе всего существующего. Она, как универсальная сила, принципиально не может иметь никаких препятствий в своем развитии, которому способствует то, что эта сила является целиком стойкой». Совершенный человек может в своей деятельности проявить такое творчество, которое позитивно отразится в окружающем мире [7].

В диаметрально противоположных символах Цянь и Кунь (творчество и осуществление, исполнение) представлена продуктивная и репродуктивная составляющие творческого процесса, начальное и конечное его состояние. Между ними располагаются другие шесть состояний творчества, начиная с вхождения субъекта в творческий процесс, через переживание высших взлетов духа в ходе создания нового и завершая включением результата в культурно-социальный контекст. Говоря о начале творческого процесса, Ю. К. Шуцкий писал, что творчество имеет место в случае, когда активная деятельность превалирует над простым, пассивным бытием. При этом необходимо особое внимание, чтобы эта деятельность привела к позитивному результату. Наиболее ответственным является момент начала творчества: здесь важное значение имеет не сама творческая деятельность (ее по сути еще нет), а особое состояние замкнутости и сосредоточенности. Человек полон сил и энергии, но время для творчества еще не пришло. Такой человек в «Книге перемен» представлен в образе дракона, который «нырнул». Это – существо, наполненное силой и мощью, но еще не проявившееся, оно – прячется и еще не действует. Такое состояние характерно для всякого творчества и любого субъекта творчества на его начальном этапе.

В дальнейшем, творец, полный творческой энергии, как бы выходит из своего убежища, его творчество может проявиться перед всеми («дракон, который появился, находится на поле»). На этой позиции первая волна творческого акта достигает наивысшего проявления. Но если первые три стадии относятся к тому, что происходит внутри субъекта, то последующие разворачиваются во внешнем мире. Переход от внутреннего к внешнему в творчестве связан с возникновением кризиса, несущего риск творцу, который плодотворно действовал в течении всего первого периода («весь день»). Только полная сосредоточенность в течении всего периода будет способствовать преодолению кризиса. «При выходе к активной деятельности вовне, – пишет Ю. К. Шуцкий, – у человека, который подготовил его внутренне, как будто выскальзывает почва из-под ног, но как раз эта предварительная подготовленность делает возможным благоприятный итог» [8].

Только в позиции Сунь (уточнение) творческий субъект разворачивается во всей своей силе. Он до конца проявил себя вовне, и имея в себе достаточную энергетическую мощь, не нуждается ни в какой поддержке: «Он, как полный сил дракон, лежит в небе». В этой позиции, с такой высоты, тот, кто творит, легко может увидеть Совершенного человека, где бы тот ни находился. Ведь и сам творец становится Совершенным человеком, который реализовал свою творческую энергию в деятельности, что дает возможность оценить вклад субъекта творчества в развитие Космоса.

На этом собственно и завершается творческий процесс, ибо все последующие попытки продолжить творчество в избранном направлении будут выглядеть лишь ненужным «переразвитием». Если творчество достигло своего наиболее полного проявления, и больше уже создать ничего нельзя, то тот, кто все еще хотел бы «творить», выявил бы лишь только свою гордыню [9].

Кунь (исполнение) хотя и нельзя отделить от творчества, находится за его пределами, ибо символизирует репродуктивные усилия человека, и при этом творческий дух «дремлет», а преобладающей оказывается пассивная деятельность. «Исполнение, осуществление», как противоположность творчеству, вместе с тем не существует без последнего, имеет двойственную природу. «Даже наиболее напряженное творчество не может реализоваться, если нет той среды, в которой оно будет осуществляться. Но и эта среда, для того, чтобы осуществилось абсолютное творчество, должна быть абсолютно податливой и пластичной. Кроме того, она должна быть лишена всякой личной инициативы, должна в полном самоотречении лишь вторить и следовать за импульсами творчества. Но вместе с тем, она не может быть бессильной, иначе она бы была не в состоянии исполнить то, что является творческим замыслом. Поэтому она целиком самостоятельная сила, которая метафизически выражена в образе кобылицы, которая хотя и лишена нрава коня, но не уступает ему в способности к действию». Если творчество – это Небо, Свет, Совершенный человек, то Осуществление – это Земля, Тьма, Благородный человек, прислуживающие высшим творческим силам [10].

Таким образом, символы и тексты «Книги перемен» раскрывают механизм творческого акта как взаимодействия внутренних духовных потенций человека с внешним миром, средой осуществления творчества. Последнее в этих текстах в его наиболее широком понимании предстает как процесс космического масштаба, как основа любых изменений и развития. Главный упор здесь сделан на процессуальной стороне творчества.

В дальнейшем при изучении ритмики научного, художественного, технического творчества эти идеи «Книги перемен» подтвердились, и были конкретизированы и развиты.

Одним из важных направлений разработки проблемы творчества является выявление механизмов самотворчества. В качестве источников, дающих материал для теоретических обобщений, здесь могут быть использованы письменные свидетельства (дневники, письма, мемуары) и живые примеры, факты из жизни творческих личностей [11].

В европейской культуре именно в христианстве получает распространение теоретическая разработка и практическое осуществление моделей внутреннего саморазвития человека, как существа, способного к творческому диалогу с Богом. Уже у Филона Александрийского в общих чертах описаны возможные пути достижения земным человеком мира божественного. Бог у Филона – творец мира, он трансцендентен человеку, то есть, находится вне его повседневного бытия, **над** человеком. Последний способен к общению с Богом благодаря тому, что душа после смерти поднимается в высшие сферы, наслаждаясь покоем в обществе ангелов, Логоса, а то и самого Бога. Вместе с тем, осознать присутствие Бога можно и в земной жизни. Для этого душа должна освободиться от всех земных чувств и предпочтений. Этот путь связан не столько с жертвоприношениями, сколько с особыми внутренними состояниями души – покаянием, экстатическими переживаниями, верой, святостью и молитвой.

Указанные идеи были углублены в спекулятивной мистике неоплатонизма. В частности, Плотин реализацию предназначения человека видел на пути достижения и постижения Первоединого – Бога как источника и вершины иерархии бытия с помощью разума [12]. Прохождение этого пути требует сосредоточенности, проникновенности, последовательности. Чтобы видеть сверхчувственный свет Первоединого, человек должен очиститься от повседневных забот, а его разум – отречься от всех вещественных созерцаний. В результате можно достичь состояния раскрытия духовных чувств. Это состояние, о котором Плотин говорит так: «Часто я осознаю, что нахожусь вне тела и вне всех существующих вещей: я в небе самом и созерцаю чудесный свет и красоту» [13].

Важными здесь является утверждение об иерархичности духовного мира, где духовность человека не только занимает определенное место, но и способна слиться с более совершенными уровнями, проходя определенные этапы на этом пути. В дальнейшем получает развитие идея об иерархичности духовного мира отдельного человека. В этой связи в западном и восточном христианстве получили развитие учения о «глубинном мышлении», «внутреннем слове», «внутреннем человеке» [14].

Уже в наши дни углубленное изучение психологических и духовно – интеллектуальных механизмов творчества позволило сделать вывод о наличии трех уровней, на которых протекает творчество, – *эссенциального*, связанного с осознанно-интеллектуальной обработкой информации человеком-творцом, *виртуального*, охватывающего не только психологические механизмы неосознанного характера, но и такие компоненты, как воля, память во всех их проявлениях, а также – *трансцендентальные* выходы человека за пределы собственного индивидуального духовного мира в процессе творческой деятельности [15].

Особое место среди источников, дающих материал по самотворчеству, занимает так называемая исповедальная литература, задачей которой обычно является стремление автора дать достоверную картину целенаправленного саморазвития в каком-то определенном направлении или расширении своих творческих сил в целом. Открывает череду подобных исповедальных текстов в мировой философии и литературе «Исповедь» Аврелия Августина (Блаженного), в которой автор в форме блестяще написанной автобиографии, раскрыл собственное внутреннее развитие от ранней юности до окончательного утверждения собственного мировоззрения в русле ортодоксального христианства [16]. Автор сумел показать противоречивость становления личности. От констатации «темных» бездн души Августин приходит к выводу о необходимости «божественной благодати», которая способствует выходу личности из бесплодного тождества самой себе через религиозный «экстаз» к восхождению к трансцендентальному божественному началу, тем самым обеспечивая религиозное спасение человека [17]. Композиционно произведение строится вокруг этой идеи, что позволяет проследить основные этапы самотворчества автора и сделать обобщения и сравнения в пользу мысли о наличии единых механизмов творчества, независимо от его целей и направленности.

Тема «внутреннего слова» занимает значительное место в «Исповеди», где речь идет не только о разработке традиционной для европейской философии проблемы соотношения мышления и речи. Автор ставит вопрос значительно шире: понятие «внутреннее слово» охватывает всю актуальную мыслительную деятельность человека. В произведении делается попытка выявить структуру внутреннего духовного мира человека, пути самопознания и самотворчества человека, достижение состояния диалога, встречи» человека верующего с Богом. Как отмечает Т. А. Нестик, в самом широком смысле внутреннее слово у Августина – это всякий мыслительный образ, реальный или созданный нашим воображением, на котором сконцентрировано внимание человека [18]. Вместе с тем, это понятие отождествляется с разумом, душой, «внутренним человеком» [19].

«Узкий» смысл понятия внутреннего слова связан с мыслью, которая рождена истинным знанием, полученным путем мыслительного созерцания вечной истины. Последняя – такая мысль (Слово), которая не подчиняется времени и пребывает в душе вечно. Такие знания, считает Августин, существуют объективно по отношению к отдельному человеку, пребывая в Вечном Иерусалиме и наполнены божественным словом.

В становлении внутреннего слова участвуют три составляющие внутреннего духовного мира человека – Разум, Память и Воля – Внимание. Последнее имеет деструктивный характер относительно стремлений человека сосредоточиться на Слове и тем самым найти пути к Богу, ибо внимание «вместо того, чтобы сосредоточиться на едином и никогда уже не отклоняться, хватает один образ за другим, растрачивая свою силу… Внимание, эта волевая составляющая мышления, несовершенна, ослаблена, не может не перебегать от одного образа к другому… Это не схватывается сразу, а собирается вниманием как мозаика» [20].

Вместе с тем, Разум и Память у Августина выполняют конструктивно-творческую функцию. В «Исповеди» автор провозглашает своеобразный гимн Памяти, как сокровищнице образов, из которых разум конструирует определенные составляющие «внутренние речи» [21].

Память – это «сокровищница, куда занесены бесчисленные образы» всего, что было воспринято. Там же сложены и все наши мысли… Туда передано и там спрятано все, что забытьем еще не поглощено и не похоронено… Память сберегает все, что дал опыт, дают ощущения. Там встречаюсь я сам с собой, и вспоминаю, что я делал, когда, где и что ощущал в то время, когда это делал… [22]. Это – «святилище величины беспредельной», это – «сила моего разума» [23]. Память – это душа, это – сам человек, благодаря памяти человек и познает Бога. Мышление упорядочивает образы, которые продуцируются органами чувств и через «внутреннее созерцание». Последнее и является основным путем реализации творческой способности памяти в мышлении: «помыслить – как бы собрать то, что содержит в себе память беспорядочно разброшенным, и внимательно расставить спрятанное в ней, но заброшенное и разброшенное, расставить так, чтобы оно находилось в самой памяти как бы под рукой и легко появлялось при обычном усилии разума» [24]. То есть, память, по Августину, обладает творческой способностью, может распределять свои «запасы» переконстуировать их, дополняя, разводя, вообще изменяя. Это – вид конструктивной способности оперировать данными, которые сохраняются в памяти. С помощью памяти разум способен создавать свой собственный мир, независимый от реального опыта. Память собирает и внешний и внутренний опыт. Она вплетает в основу нити разного опыта, разных мыслей, объединяя прошлое с настоящим, создает «ткань будущего» [25]. Результат этой деятельности – «внутреннее слово» как самостоятельно найденное знание, которое возникает не благодаря внешним восприятиям, а через осознание в себе образов и представлений.

В «Исповеди» Августин раскрывает свою жизнь как реальное воплощение духовного самотворчества на пути достижения идеала – Бога. Молодые годы, как они поданы автором «Исповеди», выглядят как будто бы совершенно не связанные с дальнейшими духовными поисками. Но это не так – это был период поиска себя, накопления знаний, обретения опыта, активной умственной деятельности. Августин отмечает, что любовь к мудрости зародило в нем прочитанное произведение Цицерона [26]. И хотя первая попытка знакомства со Священным Писанием христианства была неудачной (юноше эти тексты показались скучными и непонятными), поиск продолжился. И хотя Августин «бродил далеко» от Бога [27], вместе с тем накапливалась информация, углублялся внутренний мир молодого человека, а внешний – переставал удовлетворять его.

Следующий этап духовного развития личности был, по словам Августина, – самым опасным: его душа «жила в напряжении и поисках», «в неспокойных размышлениях». Это было состояние «подвешенности в воздухе» [28]. В итоге родилось твердое понимание того, что Августин должен был «вопрошать и учиться», а не «обвинять и утверждать» [29]. То есть, произошла переоценка своего отношения к миру: молодой человек понял, что он еще знает мало (почти по Сократу: «Я знаю, что я ничего не знаю»), и потому необходимо примириться и продолжить поиск. Состояние «болезненности души» в определенной степени сохранилось и на этапе погружения в религиозную веру. Последняя рождается в душе Августина в результате длительных и мучительных размышлений о Боге, Человеке, Мире. Но это была еще не устоявшаяся, не окрепшая вера. Главные затруднения автор видел в том, что в его сознании земные, материальные интересы и потребности еще преобладали над духовным: «Я стоял выше этого (материального – А. Ч.) мира и ниже Тебя», – обращается Августин к Богу. Но уже становится ясно, что путь к спасению заключается в том, чтобы оставаясь «по образу Божьему», служить ему, одновременно господствуя над собственным телом [30]. Процесс продолжается: «Ты колол сердце мое шилом своим, чтоб не было мне покоя, пока не уверую в тебя внутренним зрением. Спадала сверхчувственность от тайного врачевания твоего, и… укрепившееся зрение души моей со дня на день восстанавливалось от едкой мази оздоравливающих страданий» [31]. Пребывание в христианской вере сопровождалось дальнейшим углублением и расширением духовного мира автора «Исповеди». Августин, обращаясь к текстам неоплатоников и Библии, как будто возвращается к самому себе, «вошел в глубины свои» [32]. И его посетило первое, еще неясное озарение: «Я увидел свет. И этот свет ослепил слабые глаза мои, ударив меня лучом твоим, и я задрожал от любви и страха». Итогом этого стало своеобразное знание о собственном незнании: «Я увидел, что я далек от тебя». Но уже было убеждение, что существует Истина, которую можно постичь разумом через свет, сотворенный Богом» [33].

Пришло время трезвого самоанализа того пути, который прошел автор [34]. Он видит, что начало его – в движении от удовлетворения потребностей тела к душе, которая ощущает через тело, а отсюда – к внутренней силе, которая получает весточки о внешнем от телесных ощущений. Но ведь так чувствуют и животные. Человеческие же возможности связаны прежде всего со способностью к размышлениям, суждениям о том, что воспринимается телесными чувствованиями. Но эти суждения – изменчивы, поэтому, поняв это, необходимо подняться к самопознанию, которое отвлекает мысль от привычного, освобождает от «противоречивых миражей», «стараться понять, какой свет направлен на человека». Результатом самоанализа и является пока что «стыдливое» и «мгновенное» озарение, которое еще не гарантирует твердых позиций относительно объекта верования. В результате, жалуется Августин, он не смог остановить свой взгляд на божественном и был отброшен назад «своей слабостью», возвратившись к своим привычкам. Но при нем осталось «любовное воспоминание и как будто желание пищи, известной своим запахом, вкусить которую еще не мог» [35]. Трудным для [Августина](/%D0%B0%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0) оказался переход от понимания, познания истины к деятельности: «Мне нравился путь…, но не было желания идти этим узким путем» [36]. «Я жил духом и телом» [37].

Автор безжалостен к себе, оценивая себя как нечестивца особого рода, – который «зная Бога, не хвалит его как Бога, и не испытывает к нему благодарности» [38]. Чтобы осуществилось сцепление между внутренними убеждениями и действием, необходимо было какое-то эмоциональное переживание, которое способствовало бы дальнейшему продвижению по избранному пути. Такую роль для Августина сыграл рассказ о двух агентах полиции, которые сразу и без сомнений приняли христианскую веру. Их поступок и оказался тем толчком, который всколыхнул душу Августина и заставил возненавидеть свою склонность к плоти и материальному миру и полюбить Бога. Автор отмечает: «Нужно только пожелать идти, и ты уже не только идешь, ты уже у цели, но желать нужно сильно, от всего сердца, а не бросаться туда-сюда со своей полубольной волей, в которой одни желания борются с другими, и то одно берет верх, то другое» [39].

Любовь к Богу у Августина носит возвышенный характер, ибо он любит не то, что можно воспринимать чувствами. Любит он «определенный свет и определенный голос, определенный аромат и определенную пищу, и определенные объятия – эти свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека, там, где в душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставляет замолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветер, где пища не теряет вкуса…, где объятия не размыкаются при пресыщении…» [40].

Глубокое переживание божественного способно время от времени порождать в глубине человеческой души чувства высокого подъема, переживания, связанные с озарением. Такое состояние Августин описывает, когда он пребывал у матери в Остии. Они вели беседы на религиозные темы. «И войдя в себя, думая и говоря о творениях твоих.., пришли мы к душе нашей и вышли из нее, чтобы достичь красоты неисчерпаемой полноты, где Ты вечно живишь Израиля пищей истины, где жизнь есть та мудрость, через которую возникло все, что есть, что было и что будет… И пока мы говорили о ней и желали ее, мы слегка прикоснулись к ней всем трепетанием нашего сердца. И вздохнули, и оставили там «печать духа», и возвратились к скрипению нашей речи, к словам, которые возникают и исчезают» [41].

Это было прикосновение самого Бога, его голоса, результат отречения от «волнений плоти», представлений о земле, воде, воздухе, молчание души, которая вышла из себя, полного молчания. Благодаря этому, собеседникам удалось «выйти из себя и быстрою мыслью прикоснуться к Вечной Мудрости, которая надо всем пребывает…» [42].

Таким образом, начиная с эпохи эллинизма и особенно в неоплатонизме и христианстве значительное внимание уделяется развитию духовного начала в человеке и ограничению грубых, животных инстинктов. Постепенно получает распространение презрительное отношение к телу и телесным наслаждениям, осознается краткосрочность и зрящность материальных ценностей, земной славы. Смысл жизни видится в очищении от пороков, в подготовке к неземному существованию, переход к которому (смерть) только и дает настоящую оценку человеку. А еще – ощущение постоянного присутствия в мире Бога, к которому каждый должен искать свой путь. Такая позиция стимулировала понимание человека как созданного Богом по своему образу, но он и подобен творцу именно с точки зрения способностей творить, в том числе творить себя, свой духовный мир. Плотин теоретически указал на эту возможность, Августин реализовал своей жизнью, обобщив свой опыт самотворчества в области религиозной духовности.

В «Исповеди» жизнь Августина предстает не только осуществляемая по религиозному сценарию, но и как развернутый во времени процесс самотворчества. При этом мы наблюдаем наличие типичных для любого творчества этапов его осуществления: подготовку, включение в процесс всех внутренних ресурсов личности; накопление и переработку информации; озарение; практическое осуществление цели.

После Августина по-новому прочитывается само понятие озарения, как высшего проявления творчества. Оно охватывает не только религиозный *экстаз* как выход из своего «Я» в непосредственный момент прикосновения к божественному началу. Это – самая высокая точка духовного переживания, которая также предполагает интеллектуально-умственные усилия, погружение в глубины собственного духа с тем, чтобы в определенный момент указанные три уровня духовного возбуждения (эссенциальный, виртуальный и трансцендентальный) слились воедино и дали не только нечто новое, ранее не существовавшее, но и яркие переживания, которые сходны с переживаниями, характерными для любого творческого вдохновения.

Важной также выглядит идея о духовно-деятельном характере самотворчества человека, в данном случае на избранном им пути к Богу (к идеалу, говоря нерелигиозным языком). С Августина в христианстве берет начало рассмотрение творчества и самотворчества человека как постоянного диалога, общения с Богом, с самим собой, с другими людьми.

Постепенно это способствовало распространению в европейской культуре и философии традиции рассматривать человека как существо универсальное, имеющее большие потенциальные возможности к выходу за рамки непосредственных условий существования, способного к творчеству и самотворчеству.

**4.2. Амбивалентность Эроса и творчества в древнегреческой**

**культуре и философии.**

Трактовка Эроса (Эрота) как олицетворения любви и секса или персонифицированного обозначения сексуального влечения [см.: 3; 4; 5; 8] прямо не указывает на его связь с творчеством. В более широком контексте интерпретировать образ бога любви позволяет обращение к древнегреческой мифологии, поэзии, философии. Уже в Дионисийских мистериях Эрос рассматривался как одна из первостихий, как одно из первых божеств («перворожденный») – космогоническое начало мира наряду с Геей, Тартаром, Эребой, Никтой. В один ряд с указанными божествами ставит Эроса Гесиод. По мнению А.Ф.Лосева, именно Гесиод „возможно впервые” извлек Эроса из культового мира и возвел на столь большую теогоническую высоту [11]. В мифах же Эрос еще не персонифицирован и не отделен от первобогов и их потомков. Все они в совокупности и каждый в отдельности представляют собой специализированные олицетворения мирообразующих потенций, таящие в себе силы и характеристики жизни и смерти, судьбы, гармонии и дисгармонии бытия.

Некоторое забвение Эроса в классический период древнегреческой цивилизации сменяется новым подъемом интереса к нему в поздней классике и особенно в эпохи Эллинизма и Рима. Изменяется и генеалогия бога любви. Если в VI-V вв. до н.э. он – сын Эроба и Ночи (Никты), а то и одно из воплощений самого Зевса, то в последующем в мифах и поэтических произведениях его родителями являются Ирида и Зефир, Афродита и Арес или Гермес [3; 11].

Постепенно меняются содержательные характеристики Эроса: в более древние времена он «перворожденный», «явленный», «сияющий» (у орфиков). Эрос – смелый стрелок, крылатый, многоискусный, владыка ключей эфира, неба, моря, земли, царства мертвых. В последующем формируется образ златокудрого, золотоволосого, подобного ветру мальчика, затем – юноши – самого юного из богов. Меняется и характер божества – он не только изящен, легок, весел, но вместе с тем капризный, жестокосердный, помыкающий людьми и даже собственной матерью – Афродитой. Внутренняя противоречивость характера бога любви дополняется непростыми отношениями с другими божествами, в которых Эрос проявляет себя как созидательная и деструктивная сила одновременно.

Если в мистериях Эрос представлен как творец, то в трагедии – как разрушитель. Эту двойственность Эроса отмечают многие исследователи. Так, О.Фрейденберг пишет, что в сущности, до римской поэзии Эрос означает не «любовь, а смерть природы, то-есть муку, зиму и холод, закат, падение светила, разлуку и дисгармонию. Всюду, где Эрос, там страдания» [9].

Разрушительные силы «дурного Эроса» запечатлены в античной лирике, в которой распространение получают мотивы неразделенной любви, роковой муки, увядания, разлуки. В трагедии указанные интерпретации Эроса достигают апогея. Бог любви представлен здесь преимущественно как воплощение всепоглощающей страсти, ведущей к несчастьям и смерти. Здесь эрос демонстрирует «ненависть и распри, нечистую страсть, проклятье, Аид, всякое распадение и разрушение» [9]. Например, в трагедиях Эврипида женский хор часто поет об Афродите и Эросе как о разрушительной силе. В противовес вводится мотив «умеренной любви». В «Антигоне» Софокла образ героини воплощает в себе Эрос в женском обличье, являющийся носителем «до-любви» в ее мифологическом значении, которая по сути совпадает со смертью, источником которой здесь является безудержная страсть, разрушительное вожделение, порождающие безумие:

О Эрос – бог, ты в битвах могуч!

О Эрос – бог, ты грозный ловец!

На ланитах дев ты ночуешь ночь,

Ты над морем паришь, входишь в логи зверей,

И никто из богов не избег тебя,

И никто из людей:

Все, кому ты являлся, – безумны! [7, с. 209].

Очевидно, что Эрос здесь, отнюдь, не златокудрый мальчик, он не осеняет чувств влюбленных (Антигоны и Гемона). Скорее, Эрот предпочитает вражду, силу, противостояние в бою, и движет им не любовь к жизни, а к смерти. В трагедии повторяются образы могилы, брачного ложа в виде склепа, свадьбы – смерти (В темный брачный чертог), усыпляющий всех, / Навеки уйдет Антигона…; О склеп могильный, брачный терем мой… и т.д.). Смерть и свадьба в мифологии и культуре древних греков – однопорядковые события. В том и другом случае речь идет о переходе человека в новое состояние, о крутом повороте судьбы. Поэтому достаточно часто смерть представлялась как свадьба. На женских надгробьях часто изображается сцена надевания сандалий, участвует в которой Афродита, а осуществляет – Эрот. Сандалии у греков использовались в качестве традиционного свадебного подарка и погребального дара. Двойственную роль играло и зеркало: умершая изображалась с зеркалом в руках, которое в то же время считалось обязательным для невесты [11]. Д.Ю.Молок приводит в качестве примера слова автора сонника (II в.н.э.) некого Артемиора, который говорит, что «свадьба и смерть считаются поворотными моментами в жизни человека и всегда указывают одно на другое. По этой причине брак во сне возвещает больному о смерти, поскольку одному и другому, умершему и брачующемуся, выпадает на долю одно и то же» [11]. Ф.Фрейденберг также отмечает, что для античности «свадьба – типичное изображение на саркофагах, брачные боги – боги смерти; похоронная процессия и свадебная процессия одинаковы; невесту приводят ночью при факелах, брачная постель уподоблена смертному ложу, и шествие вокруг алтаря аналогично погребальным обрядам» [11]. Устойчивая связь Смерти и Любви в персонифицированной мифологии послеклассических периодов истории культуры античности порождает представления о тесной связи между Эросом и Танатосом – богом смерти.

Эрос и Танатос сближает то, что сначала оба божества выполняли лишь узкую роль персонификации любви и смерти. Возникновение Танатоса как самостоятельного божества исследователи обычно связывают с «Теогонией» Гесиода, рассматривающего последнего в ряду порождений матери – ночи, в числе которых сон, судьба, раздор, злословие. Особо близки близнецы – Танатос и Гипнос – сон.

Культ Танатоса в последующем находит воплощение в фольклоре и поэзии, наделяясь присущими этому божеству атрибутами – темным плащом, крыльями, мечом. В Спарте, где в отличие от других земель Греции, Танатос почитался в числе наиболее важных богов, он изображался в виде крылатого юноши с погашенным факелом в руке. Тем самым бог смерти сближался с архаическим образом Эроса, которого также изображали как юношу с факелами и стрелами. Эта традиция была подхвачена и римлянами.

Двойственность Эроса обусловлена также его происхождением от Афродиты, образ которой также неоднозначен. Она – воплощение культа великой матери, матери богов. В эпоху патриархата и героизма Афродита выполняет новые функции богини любви и красоты вместо прежней, дикой, «зверино-сексуальной», настолько же порождающей, настолько уничтожающей. Афродита как и Эрос, – носители ипостаси дикой животной страсти, сил разрушения, несущих смерть. У римлян один из вариантов почитания Афродиты связан с культом Либитины – богини садов и виноградников, плодородия, которая в то же время является богиней погребения. Олицетворяя любовь и смерть, Либитина близка и Венере, и подземному миру мертвых. Вообще, у римлян связь Эроса и Танатоса становится явной: Купидон – сын Венеры и олицетворяет сексуальное желание и он же – символ жизни после смерти.

Выше уже упоминалось о воинственности Эроса, который, как и его мать, – может быть жестоким бойцом, вступать в поединок, носящий любовный характер или когда речь идет о схватке в бою. Несомненна связь военных и эротических мотивов, власти и физической потенции, например, в римской культуре. Здесь манифестируются связи между Марсом и Венерой, Аресом и Афродитой, «приносящей победу». Нередки изображения Афродиты и Эроса в воинском облачении. Главное оружие здесь – зачатие и рождение, побеждающие смерть.

В конце-концов, дуализация касается и самого понимания любви, которая дифференцируется на любовь «правильную» и «неправильную». Это выражается, в частности, в наделении Афродиты дополнительными эпитетами (Афродита – Пандемос, Афродита – Гетера, Афродита – Порна), что все более характеризует богиню как «блудницу», «общедоступную», «всенародную». В результате тема «блуда» оказывается символом спасения, а женское «божество производительности» – божеством эротической любви, или ее жрицей, или просто блудницей. Это ведет к возникновению культа Афродиты Гетеры и института гетер, как вестниц победы [9].

Таким образом, символика Эроса, который претерпевал достаточно значительные изменения в античной мифологии и поэзии, тем не менее сохраняла потенциал творческого начала в плане воспроизводства человеческого рода. При этом нельзя говорить, что уже здесь речь идет о сознательном понимании Эроса как проявления творческой активности человека и природы. Только у орфиков находим подобную характеристику бога любви.

Тематизация творческой природы Эроса, получившая частичное воплощение в художественной культуре и мифологии Древней Греции, развернутый вид приобрела в античной философии. Причем, проблемы творчества и Эроса получают развитие как в отдельности, так и в их органическом единстве у Платона и частично – у Аристотеля. Показателен в этом смысле диалог Платона «Пир». Чаще всего в философских текстах в последние годы цитируется определение творчества, которое автор вкладывает в уста собеседницы Сократа Диотимы: «творчество, – понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие – творчество, поэтому создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех тех, кто создает – их творцами… Но… они не называются творцами, а именуются по-другому, ибо изо всех разновидностей творчества выделена одна отрасль – отрасль музыки и стихотворных размеров, к которым принято относить название «творчество». Творчеством называется только она, а творцами-поэтами – только те, кто в ней действует» [5, с. 135]. Вместе с тем, В.А.Яковлев утверждает, что «в текстах Платона содержится достаточно большое количество прямых высказываний о природе и механизмах творчества» [10, с. 145].

То-есть, творчеством является всякий переход из небытия в бытие в результате деятельности людей и богов («широкий» смысл понятия). Но в обществе к творчеству относится прежде всего художественное творчество («узкий» смысл). Вместе с тем, Платон стремился связать воедино творчество божественное и земное. В первом случае создаются вечные ценности, вещи и их образы. Человеческое творчество зависит от божественного, носит ограниченный характер и проявляется в деятельности по созданию нового во всех сферах жизни. При этом универсальной активизирующей силой божественного и человеческого творчества выступает как раз Эрос. Этому способствует многоликость последнего: он нечто среднее меду богами и человеком, между мудростью и глупостью, между смертным и бессмертным. Он – «великий гений», его предназначение – «быть посредником и интерпретатором между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям – наставления богов и награды за жертвы. Пребывая посредине, он дополняет пространство между теми и другими, вследствие чего Космос объединен внутренними связями» [5, с. 132-133].

«Благодаря гениям возможны разные пророчества, искусство жрецов и вообще все, что касается жертвоприношений, таинств, заклинаний, пророчеств и гаданий» [5, с. 133]. Но роль гениев выходит далеко за рамки чисто религиозных обрядов и действий, ибо «сталкиваясь с людьми, боги общаются с ними только через посредничество гениев – во сне или наяву. И кто знает толк в этих делах, тот человек божественный, а обознанный во всем другом, будет ли это какое-либо искусство или ремесло – просто ремесленник» [5, с. 133]. Одним из таких гениев и является Эрос.

Но поскольку Эрос – сила творческая, как таковая он характеризуется еще более широко и неопределенно, нежели иные гении. Его амбивалентность и многовекторность определяется его происхождением, ибо Эрос – сын божества и земной женщины, воплощение богатства и бедности, спутник и слуга Афродиты. Эрос «всегда бедный, не прекрасный и не нежный, а брутальный, неаккуратный, не обутый и бездомный; он валяется на голой земле, под открытым небом, без дверей, на улицах, и как сын своей матери, избавляется от бедности» [5, с. 134]. Но как сын своего отца, Эрос «тянется к прекрасному и совершенному, он – храбрый, сильный, умелый ловец, замышляя хитрость, он желает содержательности и достигает ее» [5, с. 134].

Платон прямо рассматривает Эроса в качестве философа, с философией связывает творчество в узком значении этого понятия: всю жизнь Эрос занят философией, он – умелый маг, волшебник и софист [5, с. 134].

Эрос непостоянен и изменчив, он то живет и расцветает, то умирает, то оживает снова. Эрос – ни богатый, ни бедный, он – посредник между мудростью и глупостью, ибо боги не занимаются философией и не желают стать мудрыми, поскольку боги и так мудры. Кто мудр, к мудрости не стремится [5, с. 134]. Философией занимаются, те, кто находится посредине между мудростью и глупостью, таков и Эрос [5, с. 134].

И здесь впервые Платон связывает изначальную функцию Эроса быть гением любви с творчеством. Ведь мудрость, – пишет философ, – это одно из наиболее прекрасных благ в мире, а Эрос – это любовь к прекрасному, поэтому Эрос не может не быть философом, то-есть, любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между «мудрецом и глупцом» [5, с. 134].

Вполне справедливо А.Ф.Лосев отмечал, что самый яркий синтез философии и методологии дан у Платона в образе Эроса [2, с. 4].

Диотима спорит с Сократом относительно того, кем является Эрос – предметом или основой любви и выдвигает аргументы в пользу того, что речь идет об основе любви. Предмет любви должен сам носить в себе черты прекрасного, нечто, являющееся основой как раз и должно иметь тот промежуточный вид, который описан выше. Прекрасное, по Платону, и предмет любви, и условие совершенного творчества [1, с. 170].

Другими словами, творчество должно базироваться на любви и наоборот, и нести в себе потенциал незавершенности, позволяющей создавать нечто новое, ранее не бывшее, извлекать из небытия новые бытийственные формы. А именно такие возможности открывает любовь. А.Ф.Лосев сужая постановку вопроса о любви как основе творчества до познавательно-эстетического момента, вместе с тем совершенно справедливо замечает, что по мнению Платона только любовь к прекрасному открывает глаза на это прекрасное, и только понимаемое как любовь знание есть знание подлинное. В своем знании знающий как бы вступает в брак с тем, что он знает, и от этого брака возникает прекраснейшее потомство, которое именуется у людей науками и искусствами. Любящий всегда гениален, так как он открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего. Обыватель над ним смеется. Но это свидетельствует только о бездарности обывателя. Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, искусстве, в общественно-политической деятельности всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизни и которые чужды нелюбящему [2, с. 60-61].

В процессе диалога выстраивается такая логика связи любви и творчества, в результате которой эти связи соотносятся со всей системой жизнеосуществления человека и в конечном счете приводят не только к открытию другого «Я», но к построению собственной самости. «Зачем людям нужен Эрос? – вопрошает Диотима и сама же отвечает. – ибо Эрос есть любовь к прекрасному». Но чего хочет тот, кто любит прекрасное? Чтобы оно стало судьбой человека. При этом последний получает благо, ибо «прекрасное» и «благо» совпадают по своему содержанию. Тот, чья судьба – благо, оказывается в конце концов счастливым. Установка на благо и счастье присуща всем людям, однако это не объясняет, почему некоторые люди не любят.

В диалоге это объясняется тем, что, как и в случае с творчеством, в сознании людей существует подмена понятий: мы берем один вид любви и закрепляем за ним ее общее понятие, а иные называем по-другому. Но любовь имеет много разновидностей. Любое проявление стремления к овладению благом можно назвать любовью. В результате к разряду любви относится и корыстолюбие, и любовь к физическим упражнениям, к мудрости и т.п. Взятая в общем любовь – это вечное стремление к благу [5, с. 137-138].

Но это чувство должно иметь определенный результат, – любящие «должны родить прекрасное» как телесно, так и духовно. Отсюда Платон разделяет телесную и духовную любовь. Телесно речь идет о соединении мужчины и женщины ради рождения ребенка. Суть любви и заключается в желании родить и произвести на свет прекрасное – в данном случае дитя. Любовь обеспечивает связь между смертным существом, каковым является человек, и бессмертием. Ибо и «все смертное, в отличии от божественного, стареет и отходя, оставляет новое свое подобие». Именно «ради бессмертия сопровождает все на свете заботливая… любовь» [5, с. 139]. Любовь к прекрасному есть «эротическое» восхождение, так как не все прекрасные предметы в равной степени прекрасны и не все заслуживают равной любви.

Рядом с плотской, физической существует и духовная любовь, которую вынашивают «духовно беременные» люди. Их усилия могут быть направлены на разные объекты, в том числе на управление государством и домашним хозяйством. Но особое значение имеет стремление к самосовершенствованию. «Кто смолоду вынашивает духовные качества, сберегая чистоту до прихода мужественности, но чувствуя горячее желание родить, тот… точно так же имеет везде прекрасное, в котором он мог бы освободиться от ноши, ибо в безобразном он вообще ничего не родит…» [5, с. 139]. Залог полноты любви и достижения наивысших результатов заключается в ее целостности. «Субъект радуется прекрасному телу, но больше радуется прекрасному телу в соединении с прекрасной, благородной, одаренной душой» [5, с. 140]. Юноша, общаясь с человеком, развитым телесно и духовно, обеспечивает и собственное саморазвитие в творчестве, способность рождать прекрасное и бессмертное в том, к чему у него есть способности. Существует определенная иерархия целей – ценностей, на которые может быть направлена любовь-самотворчество.

«Кто хочет избрать верный путь, должен начинать со стремления к прекрасным телам в молодости… Человек полюбит в начале одно такое тело и родит в нем прекрасные мысли… Потом поймет – красота одного тела родственна красоте других тел. И если стремиться к прекрасному, то видишь, что красота у всех тел неодинакова. Поняв это, он будет любить все прекрасные тела, а любовь к одному телу ослабнет» [5, с. 141]. Следующие этапы саморазвития будут связаны с переносом акцента с тела на душу, которую человек будет ценить больше, чем красоту тела. Последовательно сменяя друг друга, далее следует ценность красоты обычаев и порядков, науки. Но высшей ценностью является мудрость.

И тогда человек, «стремясь к красоте во всей ее многогранности, не будет… рабом чьей-то привлекательности, а выйдет в открытое море красоты и, созерцая ее в необратимом стремлении к мудрости, щедро рождать чудесные речи и мысли, пока, наконец, набравшись тут сил и совершенствуясь, не увидит то единственное знание, что относится к прекрасному» [5, с. 141].

«Кто став на путь любви, будет последовательно созерцать прекрасное, тот, дойдя до конца этого пути, вдруг увидит, что-то действительно прекрасное по своей природе, то самое…, ради чего и были созданы все предыдущие труды – что-то, во-первых, вечное, т.е. то, что не имеет ни рождения, ни гибели, ни роста, ни разложения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, не в чем-то, не для кого-то и в сравнении с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и в сравнении с чем-то безобразное. Прекрасное это появится перед ним не в виде какого-то лица, рук или частей тела, не в виде какой-то вещи или знания, ни в чем-то другом, или это животное, земля, небо или еще что-то, а само по себе, всегда в самом себе однородное; все другие разновидности прекрасного причастны ему таким образом, что они возникают или исчезают, а его остается ни больше, ни меньше и никаких влияний он не испытывает» [5, с. 142].

В результате, „тот, кто благодаря правильной любви к юным поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал осваивать собственно прекрасное, тот, наверное, достиг цели” [5, с. 142].

Платон отмечает, что процесс саморазвития может осуществляться человеком как самостоятельно, так и под воспитательным руководством со стороны. Но в любом случае начиная с отдельных проявлений прекрасного, «надо все время, будто по ступеням, подниматься вверх ради самого прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а потом – от прекрасных тел к прекрасным обычаям, от них – к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, что есть учением собственно о прекрасном…» [5, с. 142].

«И в созерцании прекрасного самого по себе… только и может жить человек, который его познал» [5, с. 142]. В таком случае отходит на второй план любовь к золототканной одежде, к красивым мальчикам и юношам, к любимым. «Тот, кто родил и вскормил истинное благо, тому выпадает любовь богов, если кто-то из людей и бывает бессмертным, то как раз он» [5, с. 142].

Таким образом, в древнегреческой культуре и философии закладываются мифологические и философско-методологические основы традиции рассматривать любовь и творчество как тесно связанные между собой проявления активности в космическом масштабе и на уровне человека. Любовь есть специфический вид творчества, творчество невозможно без любви. Но последняя многолика, как многолик ее распространитель и хранитель Эрот, она может быть животной и одухотворенной, любовью – страстью и романтической любовью. По Платону творческой есть лишь та любовь, которая способна к восхождению от низших форм к высшим, венцом такой иерархии является любовь к прекрасному.

**4.3.И. Кант в зеркале восточнославянской культуры.**

Иммануил Кант принадлежит к тем мыслителям прошлого, о котором вспоминают не только в юбилейные годы, под влиянием его учения развивается европейская и мировая философия вот уже третью сотню лет. Особая страница – кантиана в контексте восточноевропейской культуры в целом (прежде всего русской и украинской), имея в виду не только философию, но и художественное слово, прозу и поэзию, систему образования и просвещения, развитие науки.

Для философии творчески стимулирующим является тот «коперникианский» переворот, который Кант совершил во взглядах на познание в стремлении преодолеть недостатки метафизического материализма и акцентировав внимание на место и роль субъекта в этом процессе. Справедливой остается оценка, которую в свое время дал Канту Гете, поставив его на первое место среди современных ему философов. По мнению великого немецкого поэта, своей «Критикой чистого разума» Кант «совершил бесконечно многое», он оказал человечеству великую услугу, проведя границу, дальше которой человеческий дух проникнуть не способен, и оставив в покое неразрешимые проблемы [31, с. 233].Несмотря на продолжавшиеся десятилетиями попытки реставрации позиций материализма XVII века под видом защиты чистоты «марксизма-ленинизма», а самого Канта представить исключительно как идеалиста и агностика, развитие новейшей науки, принципов, ею продуцируемых, свидетельствует скорее о правоте и прозорливости «кенигсбергского мудреца», чем о противоположном. Более того, до сих пор существуют проблемы, к решению которых человечество не готово морально и духовно, а есть и непостижимые принципиально.

Что касается развития культуры в целом, в том числе просвещения, художественной литературы, то и здесь есть свои кантианцы, которые по тем или иным поводам обращаются к личности и учению немецкого философа, для кого это выступает важным раздражителем и стимулом собственного творчества.

Не прерывается интерес к личности Канта, хотя изменяются декорации на исторической арене, по-новому могут прочитываться его размышления о «вечном» мире, о задачах просвещения, но значимым остается моральный облик мыслителя, его щепетильность и скромность, неуклонное следование выработанным правилам да и просто его человеческая порядочность.

Следует отметить, что русская кантиана, да еще взятая в столь широком контексте влияния на культуру в целом, необъятна. В данной статье ограничимся лишь некоторыми ее аспектами. Прежде всего, при подготовке статьи были использованы работы биографического характера, написанные В. Ф. Асмусом, А. В. Гулыгой, И. С. Нарским [1; 6; 19].

За последние 10–15 лет в журнале «Вопросы философии» опубликовано более десятка статей отечественных и зарубежных авторов, посвященные личности и учению Канта. Среди них выделяется серия статей академика Теодора Ильича Ойзермана, недавно отметившего свой 100-летний юбилей. В частности, он во многом по-новому подходит к освещению идей немецкой классической философии и личностей ее наиболее выдающихся представителей – Канта и Гегеля [20; 21; 22; 23]. Привлекают внимание также выступления в журнале немецких авторов А. Хеллера, Г. Хорста, Н. Хинске [26; 27; 28].

Различным сторонам творчества Канта, влиянию его идей на развитие философской мысли в ХХ–XXI веках посвящены статьи российских философов П. П. Гайденко, М. Мамардашвили, К. М. Долгова, С. С. Хоружего [3; 4; 7; 16; 29; 30]. Следует также отметить статьи В. А. Лекторского, Ф. Т. Михайлова, А. С. Мясникова, О. П. Панафидиной [14; 17; 18; 24].

Непосредственным стимулом к собственным размышлениям о судьбе кантовской философии в восточноевропейской (точнее – русской и украинской) культуре послужили работы А. Н. Круглова, который глубоко исследовал место и роль философии Канта в России в конце XVIII – начале XIX веков, а затем расширил поле научно-теоретического анализа до раскрытия роли и места Канта и кантовской философии в русской художественной литературе [12; 13]. Работа, проделанная А. Н. Кругловым, выглядит настолько объемной и фундаментальной, что кажется, будто бы здесь ничего другого не остается, как лишь следовать за автором. К счастью, это оказалось не совсем так: фундаментальная библиографическая база, широчайший охват творчества русских поэтов и писателей за последние 200 лет, имеют и обратную сторону. Появляется возможность заполнить неизбежно возникающие при этом лакуны, высказать собственные суждения. Как представляется, хорошие возможности имеются для расширения объекта исследования за счет распространения анализа на украинскую культуру, литературу и философию.

Автор данной статьи не ставил перед собой столь значительной цели. Его претензии скромны: представить некоторые результаты размышлений на заданную тему, как носящие вполне самостоятельный характер, так и опирающиеся на уже имеющиеся разработки.

«Кенигсбергский затворник» – Иммануил Кант, всю жизнь проживший в одном городе и, по его же словам, боявшийся перемены мест, более всего из представителей немецкой классической философии был тесно связан с Россией. В период Семилетней войны (1756–1763гг.) он на несколько лет становится подданным Российской империи. В этот период он вынужден обращаться к императрице Елизавете Петровне с прошением о занятии вакансии профессора в Кенигсбергском университете. Философ имел свое представление о царствовании Екатерины II, хотя и старался дипломатично не оценивать ее действий и правления, удивлялся вместе с просвещенной Европой сумасбродным выходкам Павла I [13, с. 39].Кроме того, в период оккупации и вынужденного российского подданства философ имел возможность близко наблюдать нравы русского офицерства из оккупационных войск. Эти наблюдения частично легли в основу высказываний о характере русского народа, о нравах, царящих в отношениях между русскими дворянами и их крепостными, между самодержавной властью абсолютистской монархии и подданными. Не всегда эти обобщения достаточно точны, но во всяком случае они свидетельствуют о постоянном интересе мыслителя к России и российскому народу.

Как представляется, А. Н. Круглов не совсем прав, когда заявляет о том, что Канта в суждениях о русских «не очень интересовало то, что он мог видеть перед своими глазами, ибо он исходил из своих спекулятивных построений». Так, «просвещенный» Фридрих Великий по собственной инициативе вел бесконечные войны, а Кант в то же время считал необходимым «обуздать», не Фридриха и не Наполеона, а русских [13, с. 329]. Однако Н. И. Костомаров, которого трудно заподозрить в антипатриотизме, в «Русской истории в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» так описывает поведение русской армии под командованием С. Ф. Апраксина на начальном этапе войны во время похода в Восточную Пруссию.

Русские вступили в Пруссию 22 июня 1757 года. Поначалу ряд городов сдавались русским, но те не выполняя договоренностей, силой заставляли прусских солдат переходить на службу в русское войско, а мирных обывателей отправляли в Россию «для заселения пустых земель». В результате началось партизанское сопротивление оккупантам. Командующий русскими войсками разрешил поступать с сопротивляющимися по своему усмотрению. И тогда русские «тотчас без разбора, кто прав, кто виноват, стали обращаться с поселянами самым варварским образом. Они не только грабили крестьянские пожитки, кололи для своего прокормления и угоняли для продажи своему войску крестьянский скот, но самих людей подвергали страшным, бесчеловечным мукам: одних удавливали петлей, других живьем потрошили, похищали у матерей маленьких детей и убивали, сжигали дотла крестьянские жилища…». Пойманным партизанам русские «отрубали на руках пальцы и потом отпускали» [11, с. 968].

Понятно, что Кант, проживая в Кенигсберге, не мог не знать об этих зверствах. Не добавляли ему пиетета перед русскими и наблюдения за русскими солдатами (как правило, крепостными) и их командирами из дворянства.

Но его имя и учение стали известны в России не сразу. Пожалуй, можно согласиться с мнением, что прорыв в этом отношении был совершен Н. М. Карамзиным, который после путешествия в Европу (1789–1790гг.) начал публикацию «Писем русского путешественника». 19 июля 1789 года любознательный молодой человек (автору было 23 года) прибыл в Кенигсберг, тогдашнюю столицу Пруссии, и не имея рекомендаций, осмелился посетить Канта – этого «глубокомысленного, тонкого метафизика, который опровергает и Мальбранша и Лейбница, и Юма и Боннета», Канта, которого один из его современников называл «всесокрушающим» [10, с. 52].

«Меня встретил маленький, худенький старичок, – пишет Карамзин, – отменно белый и нежный. С полчаса говорили мы о разных вещах: о путешествиях, о Китае, об открытии новых земель». Карамзин удивляется историческим и географическим познаниям немецкого философа, которые, казалось, «могли бы одни загромоздить магазин человеческой памяти». Затем разговор перешел на природу и нравственность человека. Карамзин по памяти записывает монолог Канта относительно посмертной судьбы человека и о нравственном законе в его душе [10, с. 52].

Кант далее дал характеристику своим друзьям-почитателям и также неприятелям. По поводу последних философ якобы заметил: «Вы их узнаете и увидите, что они все добрые люди» [10, с. 53].

Кант записал гостю титулы двух своих сочинений («Критика практического разума» и «Метафизика нравов») и вписал имя гостя в свою карманную книжку, пожелал, чтобы «решились все сомнения» гостя, и они расстались.

Карамзин в заключение отмечает, что эта весьма для него любопытная встреча и беседа продолжалась около трех часов, и что Кант «говорил скоро, весьма тихо и невразумительно», и собеседнику приходилось его слушать «с напряжением всех нервов слуха». Заканчивается отрывок словами: «Домик у него маленький, и внутри приборов немного. Все просто, кроме… его метафизики» [10, с. 54].

Дополнительные свидетельства отношения Канта к русским и к России мы находим как в произведениях философа, в записях его лекций, сделанных слушателями, а также в письмах и черновых заметках философа [13, с. 387–429].

Тематически это тексты А. Н. Круглов сгруппировал следующим образом: высказывания о России вообще, ее природных условиях, климате, рельефе, хозяйстве; о характере и облике русского народа и народов, населяющих Россию, о быте и нравах россиян. Из более, чем 125 высказываний философа 50 касаются России в целом, еще около 60 – посвящены раскрытию характера русского и других народов, проживающих на территории российской империи, и еще около 15 – представляют личные наблюдения, мифы о русских, их нравах и способностях.

Из положительных суждений о русских встречаются чаще следующие: они воинственны, дисциплинированны, мужественны, закалены, нелегкомысленны, хорошие солдаты, честные и добросовестные, солдаты редко дезертируют из войска.

Но чаще характеристики выглядят двусмысленно: послушны, но исполнительны как машины; не любят изменений, из них выходят хорошие тюремщики, хорошие солдаты, но абсолютно …послушные, безынициативные…

Далее – «обучаемые, но сами плохие учителя». «Русские – дети, они – ученики, но не учителя и не ученые…». «Русские много пьют, даже дети, но кто выживает, растет здоровым человеком».

Русские могут сделать все, но не превосходно. Крестьяне сами все делают, значит нация глупа. Они развиваются, но не настолько развиты; русские глупы, ибо выполняют приказы; русские всему учатся, но не делают покрывал, художники делают копии, но не способны к оригинальному творчеству... Твердая нация, но рабы, обучаемы, но в них нет тайны.

Относительно России в целом философ пользуется достаточно надежными источниками, свидетельствами тех, кто Россию знал, побывал в ней. Вместе с тем, в высказываниях о национальном характере русских, о привычках и нравах Кант использует и недостоверные знания, личные впечатления о представителях русской армии во время Семилетней войны, а то и распространяемые в то время сплетни, мифы и слухи.

Из общего числа кантовских характеристик русских и России только 13% носят положительный характер, 14% – нейтрально-информационный и 55% – характеризующих негативно Россию и русских.

Большинство высказываний философа, концентрируются в пределах физической географии и антропологии – наиболее известных из лекционных курсов, которые читал Кант. Кстати, именно эти курсы послужили основанием для избрания философа в 1794 году иностранным членом Санкт-Петербургской академии наук [13, с. 388–389]. Положительных или нейтральных высказываний о России и русских у Канта как раз больше всего в указанных выше курсах: сведения о природных условиях, промыслах, ведении хозяйства и т. п. Недостоверные сведения и негативные оценки разбросаны во всех видах источников. Чаще всего Кант утверждает, что русские недостаточно умны, даже глупы, что они не способны творить, ленивы, малоспособны к развитию [13, с. 387–429].

Вот один из образчиков подобной характеристики: «Русский может всему научиться. Однако до сих пор они еще не делали покрывал, хотя они производят роскошные изделия из золотой и серебряной парчи. Их произведенные в Туле стальные изделия также мало чем уступают английским. Они подражатели и поэтому могут, пожалуй, научиться всему, но ничему научить сами – во всем подражают – ничего не делают самостоятельно. Так, они могут хорошо рисовать, но ничего не могут сами открыть, своих учителей они охотно берут из-за границы. Хотя Россия 80 лет находится в процессе цивилизирования, из их университетов еще не вышло ни одного выдающегося ученого…» [13, с. 415].

И даже качества вроде бы привлекательные философ рассматривает как недостаток, подтверждающий его умозрительную схему: «Русский обладает большой сноровкой все мастерить самому» Но это, скорее, свидетельство незрелости народа [13, с. 414]. Таким образом, русские – глупые, ленивые, пьяницы, коварные. «Россия – страна коварства». Русские и поляки – славяне, а в славянах – много азиатчины и варварства.

В качестве аргументов для подтверждения своих выводов философ часто берет непроверенные факты, а иногда сам выдумывает примеры: так, его собственное измышление заключается в том, что русские лучше будут пахать землю, чем сидеть за ткацким станком как немцы – намек на то, что у русских неразвито ремесленное производство ибо им этим противно заниматься.

Из текста в текст перекочевывает как свидетельство глупости русских байка о том, что якобы в Санкт-Петербурге выстрел пушки извещает о запрете переходить Неву по льду и того, кто уже прошел какую-то часть пути, вынуждают возвращаться назад. Кант использует русские поговорки и

пословицы: у русских по одежке встречают, по уму провожают. Вторая побасенка о том, что в русских семьях битье мужем жены является признаком любви, сам Кант вынужден в конце-концов опровергнуть как выдумку. В этом же ряду сообщение о том, что русские коровы не дают молока, если рядом нет теленка, или что у русских неразвита торговля с Китаем, потому что реки в Сибири текут на север, а не на юг.

Своеобразным итогом кантовских «Критик» является его высказывание относительно звездного неба и нравственного закона, наполняющие душу философа неординарными чувствами: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне», – завершает И. Кант свою «Критику практического разума» [9].

Здесь, как отмечает С. А. Мальцева, Кант рассматривает человека как феноменальное существо, конечное, но наделенное разумом, и как таковой он «структурно открыт бесконечному (Идее), оказывается посвящен в тайны этого бесконечного» [2, с. 825].

В данном афоризме символически представлены итоги двух кантовских «Критик»: теоретический разум, познание, постижение звездного неба (мироздания) дают возможность человеку установить связь с бесконечностью. Но это – внешняя связь, по-стижение, он сам в себе – целая вселенная, то есть, человек и внешне связан с бесконечностью (через звездное небо), но и внутренне бесконечен – духовно. Ядром этой внутренней бесконечности и выступает нравственный закон в душе. Внешне связующим звеном является Идея, внутренне – нравственность, индивидуальная духовность. И эти две удивительные и возвышенные вещи соединяют размышления и чувства, здесь и происходит целостное восприятие мира и себя в этом мире.

Далее Кант отмечает: «И то, и другое нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их пред собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования» [2, с. 825]. Указанное Кантом единство восприятия и постижения непосредственно дано каждому из нас, независимо от уровня развития или образования (их нет необходимости искать и только предполагать как «окутанное мраком» или «лежащее за пределами моего кругозора»). Кант определяет эту непосредственность тем, что «я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с осознанием своего существования». То есть, такое состояние доступно каждому. Но как это освоить?

«Первое понимание начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности» [2, с. 825].

Как следует из вышеприведенного, для каждого человека все начинается с простого наблюдения за миром, которое дает толчок к ощущению своей связи с окружающим миром и может перерасти в размышления об этом, а может так и остаться на уровне чувственности. В благоприятном случае эти связи с миром постепенно расширяются, укрепляются все более и более: «с мирами над мирами» и «системами систем», в безграничности их временного существования.

«Второе понимание, пишет Кант, – начинается с моего невидимого «Я», с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком, с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной, но и во всеобщей и необходимой связи» [2, с. 825].

Осознание себя как нравственного существа, по Канту, начинается с представлений о внутреннем «Я», о личности, что, собственно, и представляет индивида в бесконечном мире. Но оно (представление) двойственно, неизбежно ограничено – «ощущается только рассудком», но при этом субъект познает себя не только в случайной, но и во всеобщей и необходимой связи. Таким образом, «Я» – субъект, смотрю, как в зеркало, в бесчисленное множество других миров, а мое «Я» отражается в них.

Таким образом, эти два взгляда как бы направлены в противоположные стороны. Взгляд на «звездное небо» – это постижение через бесчисленное число миров моей единичности, конечности, это уничтожает мое значение как животной твари, которая родившись, затем снова должна отдать планете Земля (точке во Вселенной) ту материю, из которой я возник, но какое-то время эта материя была наделена жизненной силой. Проще говоря, связь со звездным небом поддерживает осознание смертности человека – наиболее распространенное последствие ощущения бесконечности космоса (отсюда – страх, удивление, благоговение перед бесконечными мирами, отверзающимися в небе).

Нравственный закон, наоборот, возвышает меня, приближает к небу как мыслящее существо, через мою личность и независимо от моей животной природы и даже от моего чувственного восприятия мира.

Эти два закона одновременно разделяют и объединяют человеческое существование и звездное небо дает простор для различного их толкования: Кант делает упор на их разъединяющей функции, последователи философа часто обращают внимание на то, что эти законы выполняют функцию и объединяющую. Указанные две стороны бытия, представленные образами «звездного неба» и «нравственного закона», создают «своеобразный коридор», следуя по которому человек должен быть огражден от уныния в силу осознания своей никчемности перед бесконечной холодностью мира, и вместе с тем, не впадая в гордыню от собственных познавательных способностей. – «Что в таком случае есть наука? – вопрошает Кант и отвечает: – Это узкие ворота, которые ведут к мудрости. Наука – не только то, что делают, но и то, что должно служить путеводной звездой для учителей, чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти и предохранять других от ложных путей. Но хранительницей истин науки всегда должна выступать философия» [2, с. 825–826].

Таким образом, в указанных образах представлены основные выводы кантовской философии. И одновременно это – форма популяризации тяжелых для восприятия «Критик» философа, наглядные образы, вдохновляющие многих авторов на прозаические и поэтические строки, прославившие не только немецкого философа, но и их самих.

Если возвратиться к кантовым формулировкам и комментариям по поводу «звездного неба» и «нравственного закона», то бросается в глаза, что философ восхищается, удивляется, благоговеет перед открывающимися величием мироздания в его макро- и микро- проявлениях (все-таки человек с его духовностью и ядром ее – нравственным законом – выступает в качестве микрокосмоса). Но какие переживания здесь являются преобладающими? Наверное, восхищаться и удивляться можно тем и другим, а вот благоговеть, скорее, пристало перед звездным небом, которое своей явной бесконечностью и непостижимостью где-то граничит с Божественным Провидением, и как бы переводит эту небесную Непостижимость на язык человеческих чувственных восприятий. И, с другой стороны, не по-христиански выглядит благоговение перед человеком, созданным по образу и подобию Божьему. Это как раз бы и была та гордыня человека, по словам Н. Бердяева, возводящего самого себя в некое подобие божества, в человека-бога как противоположности Бого-человеку И. Христу.

Совершенно очевидно, что в этом смысле Кант противопоставляет две указанные сферы. При всем восхищении небом и нравственностью, философ устанавливает барьер между познанным и неопознанным, между явлением и сущностью (вещью для себя). Это касается как звездного неба, так и природы нравственного закона: последний есть, и все тут, он упорядочивает отношения между людьми и отношения внутри самого человека.

Разумеется, Кант не случайно разделил звездное небо и нравственный закон – это соответствует общему духу его учения на расчленение и анализ в «Критиках» (рассудок, разум практический, разум теоретический); на разделение явления и «вещи самой по себе» и т. д.

Но человеческое восприятие этим кантовым расчленением удовлетвориться не может. Тем более поэт в своем воображении. В нас всегда в сознании (разуме) присутствует два начала – к расчленению, разделению, анализу и синтезу, объединению, стремления к целостности. В детском сознании эти начала неосознанны, интуитивны, чувственны, но они есть. То есть, человек, и даже еще не вооруженный теоретическим разумом, способен и имеет право и на восхищение, и на испуг (ужас) перед непостижимостью бесконечного мира, и на ощущение собственной связи с этой бесконечностью. Нас охватывает одновременно ужас непостижимости бесконечного мира, перед которой отдельный человек – песчинка, затерянная среди миллиардов себе подобных, величия неба и ничтожества «Я», и одновременно чувство единства с этим звездным миром. Звезды – это одновременно пропасть между Я и небом, и мостик, нас связующий. Поэтому отдельный человек, не связанный логикой некой философской доктрины, вправе обратить внимание на связь между мной и небом, и на различие между ними.

Интересные эпизоды из жизни русского поэта – Михаила Юрьевича Лермонтова в связи с Кантом приводит в своем исследовании А. Н. Круглов. Будучи сосланным в Действующую армию на Кавказ, М. Ю. Лермонтов подружился с сосланным туда же декабристом В. Лихаревым. По воспоминаниям Н. И. Лорера (также сослуживца обоих офицеров), «Лихарев был одним из замечательных людей своего времени, он отлично знал четыре языка и говорил и писал на них одинаково свободно…» В последнем деле он был убит, где он был в стрелках с Лермонтовым, тогда высланным из гвардии. Сражение подходило к концу, и оба приятеля шли рука об руку, споря о Канте и Гегеле, и часто, в жару спора, неосторожно останавливались. Но горская пуля метка, и винтовка редко дает промахи. В одну из таких остановок вражеская пуля поразила Лихарева в спину навылет и он упал навзничь [13, с. 50].

А. Н. Круглов пишет, что такая ситуация современнику кажется неправдоподобной. Но тогда это не было редкостью. И автор приводит примеры, когда по свидетельству участников второй мировой войны, они в условиях смертельной опасности уделяли внимание штудированию работ классиков философии [13, с. 50–52].

И в этом нет ничего удивительного: ведь М. Ю. Лермонтов был воспитанником Московского университета, и вполне мог на равных с сослуживцем Лихаревым вести беседу на философские темы.

Правда, прямых влияний кантовой философии на творчество великого русского поэта А. Н. Круглов находит не так уж много. В частности, он называет стихотворение «Небо и звезды» (1831 г.), где поднимается тема звездного неба и морального закона, а также размышления о человеке, его становлении, об отношениях с обществом в «Герое нашего времени» [13, с. 50–52].

В данном случае я хотел бы воспроизвести свои впечатления от стихотворения М. Ю. Лермонтова «Выхожу один я на дорогу» [15, с. 215], положенное затем композитором Е. Шашкиной на музыку и получившее дополнительную популярность уже как романс.

Поэт написал это стихотворение в последний год своей жизни – в 1841г., т. е. 27-ми лет отроду. Во всех отношениях возраст не мальчишеский, тем более для рано проявившегося поэтического таланта М. Ю. Лермонтова. В 1840 году состоялся указанный выше диалог с Владимиром Николаевичем Лихаревым о Канте.

Но эти параллели – Лермонтов и Кант – придут ко мне позже. Сначала воспроизведу мои детские переживания. Как будто это было воспоминание, по Платону об идеях, подлинное содержание (и суть) которых мне было неизвестно, неясно и весьма смутно проявлялось в мои 6–7 лет. Их в иных последующих жизненных и профессиональных ситуациях я бы, возможно, и никогда не вспомнил, и не соединил их воедино – ни Лермонтова с Кантом, ни свои переживания с ними обоими…

Не так давно я слушал этот романс в исполнении известного русского баса Б. Штоколова. И вдруг меня как будто громом поразило: при прослушивании первых шести строчек из глубин памяти всплыло лето начала 50-х годов прошлого века. Я вспомнил, что нечто подобное я пережил, будучи 6–7 летним мальцом. Конец июля–начало августа, теплый, звездный вечер, переходящий в ночь. С родственниками на подводе мы возвращаемся из гостей. Дорога идет выгоном, откуда до нашего дома метров 300–400. Родственники торопятся домой и высаживают меня с напутствием, чтобы я бежал прямо по дорожке вниз и никуда не сворачивал. Дорога мне знакома, по ней я пробегал не один раз. Но все это было днем. В ночь, даже такую светлую – звездную и лунную – мне предстояло преодолеть это расстояние впервые.

И вот я один в степи. Передо мной блестит натоптанная до блеска тропинка. В высокой траве вовсю заливаются кузнечики. Комочки земли, колючая вызревшая трава и бурьяны покусывали мои босые ноги…

Ярко светила луна, звезды сияли во все небо (никакое искусственное освещение в те времена не умаляло их света, и звезды как бы перемигивались друг с другом). Вместе с тем в небе царил свет полной луны. Редкие кусты отбрасывали причудливые и оттого страшноватые тени. Все вместе – звезды и луна – как бы заполняли серебристым сиянием пространство вокруг меня – от земли и до самой глубины небес. Все это сопровождалось симфонией звуков, воспроизводимых как бы не только армией кузнечиков, а самими землей и небом. За всю последующую жизнь такое мне довелось слышать лишь в южной степи, когда свои рулады выводили цикады примерно в такое же время года. Но в тот момент мне хватило и наших скромных, но голосистых кузнечиков.

Мою душу охватил одновременно ужас и какой-то мне непонятный душевный подъем. Я чувствовал, что я не должен поддаться страху, моя главная задача – попасть домой. И я продолжал бежать…

Поэт в стихотворении как бы выразил мое состояние и тогдашнее мое место в этом звездном мире:

**Выхожу один я на дорогу**

**Сквозь туман кремнистый путь блестит…**

Я не выходил, я стремглав бежал по тропинке, которая, действительно, блестела, и казалось, что я один–одинешенек в этом звездном мире. Путь этот хоть и не был кремнист, но уж точно тернист – в ямах и колдобинах, которые днем и не замечались вовсе, а тут они грозили поранить мои босые ноги. Тумана не было, но даль застилала ночная дымка.

**Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу**

Ночь действительно была одновременно и тиха, и наполнена своими звуками, шорохами. Все дневные звуки как бы заснули, ушли. Я испытывал трепет перед раскинувшимися надо мной безбрежными небесами. Но этот трепет был неосознанным, каким-то чувственно-телесным. Увы, Бог отсутствовал в моих переживаниях, как в силу моего возраста, так и потому что окружал меня преимущественно безбожный человеческий мир. Разумеется, я не мог знать, кому внемлет пустыня. Ибо в страхе божьем воспитан не был. Взамен я смутно чувствовал, что эта «пустыня» подчиняется чему-то более высокому. Чувства страха, даже ужаса переходило в то, что поэт называет благоговением.

**И звезда с звездою говорит.**

Это наиболее понятная для детского восприятия строка: звезды, действительно, мерцая, как бы перемигивались между собой, переговаривались на одном лишь им понятном языке. И этот язык был чем-то доступен и мне, но снова лишь на уровне ощущений.

Все это, конечно, я осмыслил потом, в зрелом возрасте, когда благодаря исполнению романса в памяти всплыл этот давний эпизод, а строки М. Ю. Лермонтова одновременно предстали как воплощение кантовского образа звездного неба.

Завершается первая смысловая часть стихотворения строками, усиливающими чувство благоговения перед звездным небом и торжественность его восприятия в сознании читателя:

**В небесах торжественно и чудно!**

**Спит земля в тумане голубом…**

Седьмая–восьмая строки знаменуют поворот от неба к человеку, его внутреннему миру:

**Что же мне так больно и так трудно?**

**Жду ль чего? Жалею ли о чем?**

Было бы наивно ожидать от гениального поэта прямого повторения кантовской формулировки нравственного императива. Более естественным для его лирического героя выглядит обращение к таким темам, как любовь, судьба.

Вопреки ожиданиям, героя не охватывает ни ужас перед непостижимостью космоса, ни тоска относительно собственной затерянности в этих бесчисленных мирах. А именно этого следовало бы ожидать, если бы автор следовал исключительно в русле кантовской рефлексии. Лирическому герою, оказывается «больно» и «трудно» из-за того, что его ничто уже не волнует, что он исчерпал свои желания.

Здесь несомненен поворот на индивидуальное бытие, на потери и чувства земные, а не небесные. Но именно оттого, что герой все испытал, он пресыщен и ни о чем не жалеет, и ничего уже не ждет. В результате жизнь его теряет смысл. Но сохранилось еще любопытство и он жаждет свободы, чтобы «забыться и заснуть».

Речь здесь не идет о смерти как о полном слиянии с вечностью, а именно о сне, при котором бы «в груди дремали жизни силы» и «чтоб дыша вздымалась тихо грудь». Нервом, ведущим мотивом этой формы бытия у М. Лермонтова является любовь:

**Чтоб всю ночь, весь день мой слух лелея**

**Про любовь мне сладкий голос пел…**

А над героем при этом

**Чтоб вечно зеленея**

**Темный дуб склонялся и шумел.**

Здесь автором совершен обычный для поэзии образный поворот к земному бытию в его любовно-чувственной форме. Это – тоска по вечному блаженству, которое приносит «сладкое пение любви». И чтоб под дубом можно было укрыться от палящих лучей солнца и отдохнуть. Дуб здесь – символ защищенности одновременно от непогоды, зноя и холода, и от судьбы.

Кантовский моральный закон остался вне внимания автора.

**Примечания к 4.1.**

1. Яковлев В. А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. – 2003. – №6. – С. 142–154.

2. См.: Нестик Т. А. Тема «внутреннего слова» у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 112 – 125; Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35 – 118; Хоружий С. С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два компонента в сравнительной перспективе // Вопросы философии. – 1999. – №3. – С. 55–84.

3. См.: Чаплигін О. К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз). – Х.: Основа, 1999. – 277 с.; Его же. Человек и творчество. – Х.: ХНАДУ, 2011. – 604 с.

4. Там же.

5. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». – М. Л.: Изд-во Восточ. л-ры, 1960. – 424 с.

6. И. Цзин: древняя китайская «Книга перемен». – М.: ЭКСМО, 2009. – 560 с.

7. Шуцкий Ю. К. Указ. соч. – С.

8. Там же. – С. 200.

9. Там же.

10. Там же. – С. 201

11. См.: Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка – король жизни // Пер. с польск. – М.: Правда, 1990. – 656 с.

12. Плотин. Эннеады. – Спб.: РХГИ, 1995. – 326 с.

13. Цит. по: Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. С. Е. Сергиенко. Вступит. Статья А. А. Столярова. – М.: Ренессанс,СП. ИВО-СИД, 1991.– 465 с.

14. Нестик Т. А. Тема «внутреннего слова» у Августина: мышление и время // Вопросы философии. – 1998. – № 10. – С. 112 – 125.

15. Хоружий С. С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. – 1998. – № 3. – С. 35–118.

16. Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1991. – 465 с.

17. Там же.

18. См. : Нестик Т. А. Указ. соч. – С. 117.

19. Там же. – С. 115–116.

20. Августин Аврелий. Исповедь – М.: Ренессанс, СП ИВО-СИД, - 1991. – 465 с.

21. Там же. – С. 243–250.

22. Там же. – С. 243–244.

23. Там же. – С. 245.

24. Там же. – С. 247.

25. Там же. – С. 459–460.

26. Там же. – С. 90.

27. Там же. – С. 93.

28. Там же. – С. 148.

29. Там же. – С. 147.

30. Там же. – С. 176.

31. Там же. – С. 177.

32. Там же. – С. 179.

33. Там же. – С. 181.

34. Там же. – С. 184–185.

35. Там же. – С. 185.

36. Там же. – С. 190.

37. Там же. – С. 197.

38. Там же. – С. 191.

39. Там же. – С. 204.

40. Там же. – С. 214.

41. Там же. – С. 228.

42. Там же. – С. 229.

**Примечания к 4.2.**

1. Асмус В.Ф. Платон. – М.: Мысль, 1975. – 220 с.

2. Лосев А.Ф. Жизненный и творческий путь Платона. Вступительная статья // Платон. Собр. соч. в 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 3-63.

3. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. – М.: Вече, 2008. – 464 с.

4. Новейший философский словарь.

5. Платон. Бенкет // Читанка з історії філософії. У 6-ти кн. І. Філософія Стародавнього світу. – С. 131-142.

6. Платон. Собр. соч. в 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – 860 с.

7. Софокл. Антигона // Античная драма. – М.: Худож. лит., 1970. –С. 179-230.

8. Тахо-Годи А.А. Эрот // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – М.: Сов. энциклопедия, 1992. – Т. 2. – С. 668-669.

9. Фрайденберг О. Миф и литература древности. – М., 1998.

10. Яковлев В. А. Философия творчества в диалогах Платона // Вопросы философии. – 2003. – № 6. – С. 142-154.

11. Б/а Отрывок из работы. Танатография Эроса в поэтическом сборнике Ш.Бодлера „Цветы зла”. // http://www.po-drugomu.ru/articles/erostanos/.

**Примечания к 4.3.**

1. Асмус В. Ф. Кант. – М.: Наука, 1973. – 536с.
2. Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. – Т.3. – Спб.: Пневма, 2011. – С. 824–826.
3. Гайденко П. П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременности вещей в себе // Вопросы философии. – 2003. – №9. – С. 134–150.
4. Гайденко П. П. Трансформация кантовской теории времени в наукоучении Фихте. Время как продуктивная способность воображения // Вопросы философии. – 2004. – №1. – С. 137–146.
5. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С. 235–267.
6. Гулыга А. В. Кант. – М., 1977.
7. Долгов К. М., И. Кант: критика вкуса и эстетическая критериология // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С. 42–52.
8. Кант И. Критика теоретического разума. – М.: ЭКСМО, 2010. – 736 с.
9. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6-ти т. – Т. 4.– М., 1965.
10. Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. – М.: Правда, 1988. – 544с.
11. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – М.: ЭКСМО, 2009. – 1024с.
12. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце ХVIII – начале XIX веков. – М., 2009.
13. Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. – М.: Канон, РООН «Реабилитация», 2012. – 480с.
14. Лекторский В. А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С. 11–21.
15. Лермонтов М. Ю. Собр. соч. в 6-ти т. – Т.1. – М. – Л., 1959.
16. Мамардашвили М. Кантианские вариации / Под ред. Ю. П. Сенокосова. – М., 1997.
17. Михайлов Ф. Т. Кант versus Modern Psychology // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С. 22–41.
18. Мясников А. С. Проблема права на ложь (прав ли был Кант?) // Вопросы философии. – 2007. –№6. – С. 130–141.
19. Нарский И. С. Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1976.
20. Ойзерман Т. И. Философия Канта как радикальная революция метафизики и ее новое обоснование // Вопросы философии. – 1992. –№11. – С. 115–128.
21. Ойзерман Т. И. Амбивалентность великих философских учений (к характеристике философских систем Канта и Гегеля) // Вопросы философии. – 2007. – №10. – С. 121–137.
22. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель как исторические личности // Вопросы философии. – 2006. – №11. –С. 140–154.
23. Ойзерман Т. И. Этикотеология Канта и ее современное значение. – 1997. –№3. – С. 103–117.
24. Панифидина О. П. Трансцендентализм И. Канта и немецкий идеализм (к вопросу о некоторых стереотипах экспликации кантовской теоретической философии) // Вопросы философии. – 2001. – №4. – С. 177–186.
25. Соловьев В. С. Кант / Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М.: Мысль. – С. 441–479.
26. Хеллер А. Иммануил Кант приглашает на обед // Вопросы философии. – 1992. – №11. – С. 119–148.
27. Хинске Н. Кантовские антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // Вопросы философии. – 2005. –№2. – С. 144–157.
28. Хорст К. Кант в историческом контексте // Вопросы философии. – 2007. – №12. – С. 158–165.
29. Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. 1. Контуры До–Кантова человека // Вопросы философии. – 2005. – №1. – С. 52–63.
30. Хоружий С. С. Неотменимый антропоконтур. 2. Кантовы антропотопики // Вопросы философии. – 2005. – №2. – С. 72–102.
31. Эккерман Н. П. Разговоры с Гете в последние годы его жизни. – М., 1981.

**РАЗДЕЛ IV**

**Эхо философско-литературного стояния на отечественной почве.**

**ГЛАВА 5**

**А. И. Герцен как литератор и философ.**

В достопамятные советские времена любой школьник – старшеклассник, а тем более студент исторического факультета университета, просто был обязан знать, кто такой Александр Иванович Герцен, каково его место в революционном движении в России. В голове прочно отложились чеканные фразы о том, что он «звал Русь к топору», звоня в свой «Колокол», что принадлежал к «поколению дворянских, помещичьих революционеров», что «восстание декабристов разбудило и «очистило» его», а он, в свою очередь, в философии «встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени.» [1] и т.д. и т. п. Из «Былого и дум», пожалуй, главного труда А. Герцена помнилось, что автор вместе со своим другом Н. П. Огаревым на Воробьевых горах дали клятву посвятить жизнь освобождению простого народа от оков рабства.

Следует признать, что в студенческие годы тезисы ленинской статьи «Памяти Герцена» без труда находили место в наших молодых головах, в том числе и те, которые гласили, что Герцен «вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед – историческим материализмом» [2].

Справедливости ради следует сказать, что статья Ленина, приуроченная к 100-летнему юбилею Герцена, была написана живым, понятным языком (в отличие от некоторых других ленинских, прежде всего философских изысканий типа «Материализма и эмпириокритицизма»), оттого и запоминалась легко. Правда, чаще всего дело этим и ограничивалось – поверхностным запоминанием. Трудов Герцена, как правило, не читали, хотя тогда они издавались пусть и не часто, но многомилионными тиражами, о «Былых и думах» слышали, кто-то их и читал, но речь в основном шла о первых четырех книгах – частях. О последующих знали, но больше понаслышке.

После окончания университета я два года заведовал школьным отделом сельского райкома комсомола и вслед за другими, более шустрыми коллегами, получил возможность приобщаться к книжным новинкам в день завоза литературы в местный книжный магазин. Однажды я почти по инерции приобрел «Былое и думы», изданные в Минске в серии «Школьная библиотека» тиражом 200 000 экземпляров, что, конечно, с лихвой перекрывало потребности не только белорусских, но и украинских школьников. К тому же в 1971 году это было уже пятым изданием труда Герцена, не считая иных изданий в других городах необъятной страны. Тогда-то я обратил внимание на издательское представление книги, в котором значилось, что она охватывает жизнь А. Герцена в России в 1812 – 1847 годах. А несколькими строками выше отмечалось, что эта художественная автобиография писателя является одновременно и летописью общественно-политической жизни не только России, но и Западной Европы 30 – 60 годов XIX века.

Короче, книгу я приобрел, может, и полистал... и надолго забыл о ней, испытывая некое удовлетворение от того факта, что я ее имею в своей личной библиотеке. Со временем число таких непрочитанных томиков росло. Утешение я находил и нахожу в высказываниях известных библиофилов. В то время таковым авторитетом был известный российский литературовед, писатель В. Б. Шкловский, о котором сегодня сведения можно почерпнуть лишь в электронных да бумажных энциклопедических изданиях. Высказывания Виктора Борисовича под рукой нет, поэтому воспроизвожу по памяти. А писал он примерно следующее – не спешите расставаться с книгами из личной библиотеки. Ведь приобретали вы их не случайно, и возможно к ним еще обратитесь. Еще более определенно высказался известный итальянский философ, публицист, писатель Умберто Эко: «Приятно допускать, что библиотека не обязательно должна состоять из книг, которые мы читали или когда-нибудь прочтем. Это книги, которые мы можем прочесть. Или могли бы прочесть. Даже если никогда их не откроем».

Возвратиться к Герцену уже в новейшее время способствовали два обстоятельства. Во-первых в библиотеке кафедры, где я работаю уже много лет, хранился двухтомник произведений А. Герцена, 1948 года издания. Здесь помещены статьи автора о дилетантизме в науке [3], хотя и ознакомился я с ними уже после того, как сам опубликовал свои размышления ни эту тему, они и дали даже дополнительный стимул для последующей разработки темы [4]. Во-вторых, в руки, почти случайно попалось продолжение мемуаров А. Герцена (V – VIII части), изданных уже в 1986 году в Киеве как перепечатка московского издания 1973 года[5].

И мне, наконец, открылась та сторона деятельности А. И. Герцена, о которой помалкивали и школьные учителя, и университетские профессора – о его взаимоотношениях с революционными эмигрантами 50-х годов, которые наводнили Англию и Швейцарию после поражения европейской революции 1848 года. В их числе были Маркс со своими последователями – их Герцен называет «марксидами».

**5.1. Герцен и «марксиды». Об истории одного «недоразумения**».

Естественно, что А. Герцен в первую очередь, прибыв в Рим, а затем в Париж, отдает должное тем, кого он хорошо знал, к кому испытывал симпатию, был связан личным знакомством или знал по их опубликованным трудам. А кто-то был просто известен среди европейских и русских прогрессивно настроенных образованных кругов. Маццини, Ледрю-Роллен, Кошут, Луи Блан, Арман Барбес, Станислав Верцель, Алоизий Бернацкий... Зарисовки об этих людях проникнуты симпатией и представляют собой исторические портреты, составленные не из чужих пересказов, а проникнутые живыми личными чувствами и переживаниями автора – их современника и живого свидетеля происходящих событий. С радостью он встречает М. Бакунина, своего давнего знакомого, общается не только с революционерами, политиками, но и с представителями творческой интеллигенции (А. Мицкевичем, В. Гюго), с известными теоретиками социализма (Ж.-П. Прудон) и теми, кто стремился эти идеи воплотить в жизнь (Р. Оуэн).

Следует сказать, что первые годы эмиграции Герцена не были благоприятны в отношении обустройства личной жизни, но особенно тяжело он пережил поражение революции в Европе в 1848 году.

Он приходит к весьма пессимистическому выводу о том, что «человек – лишь удобрение для истории». И далее: «Войти в будущее как элемент не значит еще, что будущее исполнит наши идеалы... Современная западная мысль войдет, воплотится в историю, будет иметь свое влияние и место, так, как тело наше войдет в состав травы, баранов, котлет, людей...» [6].

В конце 1849 года, пишет Герцен, «я был ошеломлен этими мыслями, и несмотря на то, что каждое событие, каждая встреча, каждое столкновение, лицо – наперерыв обрывали последние зеленые листья, я еще упрямо и судорожно искал выход» [7].

Результатом было глубокое разочарование и неизбывная тоска, охватившая автора воспоминаний: «Я был несчастен и смущен, когда эти мысли начали посещать меня, я всячески хотел бежать от них... Я стучался, как путник, потерявший дорогу, как нищий, во все двери, останавливал встречных, и расспрашивал о дороге, но каждая встреча и каждое событие вели к одному результату – к смирению перед истиной, к самоотверженному принятию ее...» [8].Поражение революции и жизнь в изгнании не способствовали установлению взаимопонимания и поддержки в среде эмигрантов. Особенно отличалась в этом разношерстная немецкая эмиграция. Это были люди преимущественно с тяжелым, скучным и сварливым характером, с отсутствием общепринятой светскости, с школьным доктринерством, с излишней фамильярностью, простодушием [9]. Впрочем, замечает Герцен, они и сами не очень сближались, «считая себя, с одной стороны, гораздо выше прочих по научному развитию... и, с другой, – чувствуя перед другими неприятную неловкость провинциала в столичном салоне и чиновника в аристократическом кругу» [10].

По словам А. Герцена, «немецкая эмиграция представляла такую же рассыпчатость, как и ее родина. Общего плана у немцев не было, единство их поддерживалось взаимной ненавистью и злым преследованием друг друга» [11]. При этом лучшие из немецких изгнанников, люди энергические, люди чистые, люди умные... уезжали в Америку. Те, кто был кроток, по праву прятались за делами, за лондонской далью. Остальные, исключая двух – трех вожаков, раздирали друг друга на части с неутомимым остервенением, не щадя ни семейных тайн, ни самых уголовных обвинений [12].

С откровенным сарказмом описывает Герцен встречи с Арнольдом Руге, по его словам, известным московскому университетскому кругу сороковых годов своим изданием философского журнала, из которого русские революционно настроенные студенты «черпали философский радикализм». В лондонской эмиграции автор при посещении А. Руге нашел его «брюзгливым стариком, озлобленным и злоречивым», перессорившемся с оппозицией. Был он поглощен сплетнями, пересудами. Характерно, что «в постоянной связи с ним были два – три бездарнейших газетных корреспондента, грошовых фельетониста, этих мелких мародеров гласности, которых никогда не видать во время сражения и всегда после, майских жуков политического и литературного мира, каждый вечер с наслаждением и в усердием копающихся в выброшенных остатках дня» [13].И вот с ними, отмечает А. Герцен, Руге составлял статейки, подзадоривал их, давал им материал и сплетничал на несколько журналов в Германии и Америке [14].

Герцен отобедал и провел у Руге весь вечер. И все это время тот «жаловался на эмигрантов и сплетничал на них» [15].

Не добавили Руге славы и лекции, которые он читал через год в Лондоне о философском движении в Германии. Лекции были плохи, берлински-английский акцент неприятно поражал ухо, все греческие и римские имена лектор произносил на немецкий манер и английские слушатели его просто не понимали. Так что на вторую лекцию пришли десять человек, на третью – человек пять...

К другому немецкому эмигранту Готфриду Кинкелю Герцен относится в целом с большей симпатией, считая его «одним из замечательнейших» людей, человеком «безукоризненного поведения, работавшего в поте лица своего».

Он был одним из глав сорока сороков лондонских немецких расколов. Автор мемуаров так описывает Г. Кинкеля: «Глядя на него, я всегда дивился, как величественная, зевсовская голова попала на плечи немецкого профессора, и как немецкий профессор попал сначала на поле сражения, потом раненый, в прусскую тюрьму... Лондон его нисколько не изменил и «он остался немецким профессором». Высокий ростом, с седыми волосами и бородой с проседью, он сам по себе имел величавый и внушающий уважение вид» [16]. Но Кинкель к тому же подыгрывал своему образу, и в результате в нем прибавлялось какое-то официальное помазание, елейность [нем. Salbung], что-то судейское и архиерейское, торжественное, натянутое и скромно-самодовольное... Кинкель в молодости много занимался богословием; освободившись от него, он остался священником в приемах».

Соответствующей была у Кинкеля и манера общения: обдуманная и плавная речь, правильная и избегающая крайностей – шла какой-то назидательной беседой; он с изученным снисхождением выслушивал другого и с искренним удовольствием – самого себя [17].

Эти, в общем-то простительные для профессора слабости, не мешали ему читать публичные лекции по эстетике в Лондоне и Манчестере, тем самым зарабатывая себе на жизнь. «Этого ему не могли простить голодно- и праздношатающиеся в Лондоне освободители тридцати четырех немецких отечеств. Кинкель был постоянно обругиваемым в американских газетах, сделавшихся главным стоком немецких сплетен, и на тощих митингах… ругали его всего более соотечественники, не имевшие никогда уроков, всегда просящие денег взаймы, никогда не отдающие занятого и постоянно готовые выдать человека за шпиона и вора – в случае отказа. Кинкель не отвечал. Писаки лаяли, лаяли и стали, по-крыловски, отставать, только еще изредка какая-нибудь нечесанная и шершавая шавка выбежит из нижнего этажа германской демократии куда-нибудь в фельетон никем не читаемого журнала – и зальется злейшим лаем…» [18].

Маркс в своей работе «Великие мужи эмиграции» много места уделяет Кинкелю, характеризуя его как человека внутренне фальшивого, умеющего ловко скрывать буржуазную сущность под маской показного демократизма и свободомыслия.

В начале 60-х годов от былой «революционности» Кинкеля, действительно, ничего не осталось – он примкнул к национал-либералам и кончил свои дни в Цюрихе в качестве заурядного профессора. Впрочем, после амнистии 1861 года в Пруссии многие бывшие лидеры немецких эмигрантских группировок благополучно возвратились на родину и превратились в национал-либералов и сторонников политики Бисмарка.

Невооруженным взглядом видно, что А. Герцен относится к Кинкелю с гораздо большей симпатией нежели непримиримый Маркс. Следует также отметить, что и между Герценом и Марксом отношений сразу не сложились. Кто здесь виновен более, судить со стороны и по прошествии затруднительно. И насколько конфликт, который со временем углублялся, а не затухал, можно назвать «недоразумением», как характеризовал его позже Г. В. Плеханов в статье «Герцен – эмигрант». Он писал: Только с Марксом и его кружком (марксидами по его выражению) у него, как нарочно, были дурные отношения. Это произошло вследствие целого ряда печальнейших недоразумений. Точно какая-то злая судьба препятствовала сближению с основателем научного социализма того русского публициста, который сам всеми своими силами стремился поставить социализм на научную почву» [19].

Нелегкие времена переживали все, в том числе Маркс и его сторонники. Они вынуждены были эмигрировать из Германии, а с осени 1849 года оказались в Англии. Попытка перетрясти также пребывающий в кризисе Союз коммунистов привел лишь к расколу в составе центрального комитета этого союза, а вскоре он и вовсе союз перешел под влияние противников Маркса – Виллиха и Шаппера. Последние настаивали на поддержании коммунистами тесных связей с «лагерем буржуазно-демократических деятелей революции», которые «дюжинами создавали в Лондоне будущие временные правительства» и всерьез обсуждали вопрос о том, «чтобы добыть путем революционного займа в Америке необходимые средства на осуществление европейской революции» [20].

Лагерь эмигрантов с самого начала распался на ряд враждующих между собой группировок, во главе которых стояли – Руге, Кинкель, Струве, Гейнцен и др. Ожидая со дня на день нового революционного взрыва в своих странах и на континенте в целом, они, действительно, завязали тесные связи с созданным Маццини Европейским демократическим комитетом и создали в Лондоне ряд союзов и обществ. Хуже того, лондонская «вольница», как называет эмигрантов А. Герцен, превратилась в сборище «учителей и комиссионеров, ходебщиков и хожалых, ораторов и эпистопаторов, ничего не делающих фактотумов и вечно занятых трутней, воров и шпионов» [21].

Еще до личного знакомства у А. Герцена сложилось негативное мнение о Марксе. В его представлении последний предстает как такой, кто не гнушается оклеветать даже человека, которого он хорошо знает. Это уже серьезное обвинение, по поводу которого необходимо так или иначе объясняться. Речь идет о том периоде жизни Маркса, когда он возглавлял «Новую Рейнскую газету» и в ней была помещена информация, из которой следовало, что М. Бакунин, с которым Маркс действительно в то время был связан достаточно тесными отношениями, был якобы русским шпионом [22].

Речь шла об истории, согласно которой якобы писательница Жорж Санд слышала от Ледрю-Роллена, в прошлом министра внутренних дел Франции, о существовании компрометирующей Бакунина переписки. Разумеется, выяснилось, что никакого разговора о Бакунине между Ж. Санд и Ледрю-Ролленом вообще никогда не было.

Маркс попытался выкрутиться из щекотливой ситуации, сославшись на то, что статейка о Бакунине была помещена «во время его отсутствия».

Герцен пишет, что тем самым редактор немецкой газеты перещеголял не только французов, но и английских издателей газет, которые хоть и несравненно менее церемонны, не посмели бы свалить вину на своих сотрудников [23].

Через год после переезда Герцена в Лондон марксова партия еще раз «возвратилась на гнусную клевету против Бакунина, который сидел в это время в Алексеевском равелине» (т.е. в тюрьме – А. Ч.) [24].Было сделано это через посредство Давида Уркуарта, «помешавшемся на двух идеях: во-первых, что Турция превосходная страна, имеющая большую будущность…, и во-вторых, – что русская дипломатия, самая хитрая и ловкая во всей Европе, подкупает и надувает всех государственных людей, во всех государствах мира сего и преимущественно в Англии» [25].Он об этом «печатал статьи и брошюры, делал предложения в парламенте, проповедовал на митингах». Сначала на него сердились, отвечали ему, бранили его, потом привыкли, обвиняемые и слушавшие стали улыбаться, не обращали внимания… наконец, разразились всеобщим хохотом. Дело дошло до того, что этот шут гороховый обвинил Кошута и Маццини в шпионаже в пользу России, и речь его была прервана…

А. Герцен отмечает, что человек, думавший и открыто говоривший, что от Гизо и Дерби до Эспартеро, Кобдена и Маццини – все русские агенты – был клад для шайки непризнанных немецких государственных людей, окружавших – неузнанного гения первой величины – Маркса. Они из своего неудачного патриотизма и страшных притязаний сделали какую то высшую школу [Hochschule] клеветы и заподозревания всех людей, выступавших на сцену с большим успехом, чем они сами [26].

Д. Уркуард имел тогда большое влияние на «Morning Advertiser» – один из журналов, рассчитанных и имевших большую циркуляцию в питейных домах и кабаках. С Уркуардом и публикой питейных домов «вошли» в журнал марксиды и их друзья – «где пиво, там и немцы». И вот в этом журнале и появилась статья «Был ли Бакунин русский агент или нет?», положивший начало новому витку полемики между двумя русскими эмигрантами Герценым и Головиным, с одной стороны и Марксом и его сподвижниками, с другой. Протест Герцена против клеветнических утверждений недоброжелателей Бакунина обратил почему-то на него гнев Маркса. В результате немцы спохватились и стали окружать Герцена такой же грубой неприязней, как окружали прежде грубым ухаживанием. И дописались до того, что стали отзываться о нем, «как о дерзком варваре, осмеливающемся смотреть на Германию сверху вниз» и третировали его в ряде статей в американской прессе [27]. Масла в огонь неприязни к Герцену со стороны Маркса подлил факт не приглашения последнего на обед, который дал американский консул в Лондоне «для врагов всех существующих правительств», но не для немцев – последних американский консул на обед почему-то не пригласил.

Вообще-то Герцен не был знаком с Марксом, и ненависть последнего к русскому эмигранту «была чисто платонической: Герцена приносили в жертву фатерланду – из патриотизма. В американском обеде их бесило отсутствие немца – за это они наказали русского» [28].

Короче, Маркс вынужден был оправдываться повторно по поводу клеветы на Бакунина, и делал это так же неуклюже, как и в первый раз, заявляя, что он вынужден был поместить в своей газете клеветнический материал: «Поступая таким образом, мы лишь выполнили долг, лежащий на публичной печати, которая должна проявлять строгую бдительность по отношению к общественной деятельности» [29].

В неопубликованном газетой письме Маркса «Morning Advertiser» он оправдывается еще более странно: «разве не «глупый друг» тот кто не может понять, почему «консервативные газеты не захотели *опубликовать* клевету, которая *тайно* распространялась против Бакунина в Германии, в то время как самая революционная газета Германии была обязана опубликовать ее» [30]. Спрашивается, разве этот долг нельзя было выполнить другим способом, например, предварительно выяснив мнение самого Бакунина, что, впрочем, и было в конце-концов сделано.

К. Маркс был прекрасно осведомлен о репутации и предназначении «Morning Advertiser» – газеты трактирщиков, престарелых, сирот и банкротов, как он сам ее характеризовал [31]. И несколько странноватой, двусмысленной выглядит концовка его статьи – опровержения, направленной в редакцию как будто осуждающего его однофамильца – клеветника «К. М.»: «то, поскольку он исходит из навязчивой идеи, будто революции на континенте благоприпятствуют тайным замыслам России, он должен если он хочет быть последовательным, осудить не только Бакунина, но и любого континентального революционера как русского агента. В его глазах сама революция является русским агентом. Почему бы не быть им Бакунину?»

Разумеется, для изощренного ума этот текст звучит как осуждение пресловутого «К. М.» Но зная, для кого предназначена газета, Маркс не мог не понимать, что читатель неискушенный да еще одурманенный пивными парами, может подумать, что может и взаправду этот Бакунин – русский шпион? И не скрывается ли за этим желание скомпрометировать опасного идейного противника, а в будущем и врага Марксовой гегемонии в I Интернационале, из которого его потом пришлось исключить? Конечно, это всего лишь предположение, но в отношении А. Герцена со стороны Маркса недоверие возрастало и углублялось. Причем, следует заметить, что сам Герцен как будто не давал для этого повода. Так, шестая глава «Былого и дум» с неприглядными характеристиками деятелей немецкой эмиграции при жизни Герцена не публиковалась [32].Наверное, тут сыграло роль и то, что Герцен, будучи коротко знаком с Бакуниным, приехав за границу первым делом желал общаться именно с ним. Вот как он сам описывает их первую встречу в Париже: «Я его встретил на углу какой-то улицы; он шел с тремя знакомыми и, точно в Москве, проповедовал им что-то, беспрестанно останавливаясь и махая сигареткой. На этот раз проповедь осталась без заключения: я ее прервал и пошел вместе с ним... Я был вне себе от радости!» [33].

В другом месте А. Герцен так характеризует М. Бакунина: «В этом человеке лежал зародыш колоссальной деятельности, на которую не было запроса. Бакунин носил в себе возможность сделаться агитатором, трибуном, проповедником, главой партии, секты, ересиархом, бойцом... Везде он увлекал бы массы и потрясал бы судьбам народов...» [34].

Учитывая, что они были единомышленниками с университетских лет, не удивительно, что Герцен воспринимал любую несправедливость, направленную против друга, а тем более – оскорбительные подозрения – как оскорбляющие лично его.

Можно поставить вопрос по-другому. Герцен был старше Маркса, вращался и формировался как мыслитель в среде российской революционной интеллигенции 30 – 40-х годов. В отличие от нынешних времен, языкового барьера между европейскими мыслителями и российскими практически не существовало: все, что публиковалось на Западе, почти сразу прочитывалось россиянами. И, конечно же, скажем, Прудон или Р. Оуэн были известны и авторитетны для Герцена значительно больше, чем тот же Маркс, который только в 1848 году опубликовал свой «Манифест коммунистической партии», а после поражения революции 1848 года и раскола Союза коммунистов, на какое-то время затерялся среди многочисленных группировок немецкой эмиграции. К тому следует добавить, что Герцен и Маркс свои теоретические социалистические и коммунистические размышления строили на совершенно разном социально-историческом материале, соответственно, на примере России, где пролетариата не было и в помине, и на опыте передовых европейских стран – прежде всего Англии и Франции, поэтому и позиции их не могли быть идентичными.

В то же время молодой Герцен осваивал диалектику Гегеля, как он признавал, в том числе и по работам Прудона. При этом он признавал, что многим был обязан Прудону в своем развитии [35].Характеризуя учение Прудона, Герцен признает, что тот «по преимуществу диалектик, спорщик (контроверсист)... Сила его не в созидании, а в критике существующего» [36].Чтение Прудона, как и чтение Гегеля, дает особый прием, оттачивает оружие, дает не результаты, а средства... В большей части социальных сочинений важны не идеалы, которые почти всегда или не досягаемы в настоящем, или сводятся на какое-нибудь одностороннее решение, а то, что достигая до них, становится вопросом. Социализм касается не только того, что было решено прежним эмпирически-религиозным бытом, но и того, что прошло через сознание односторонней науки, не только юридических выводов, основанных на традиционном законодательстве, но и до выводов политической экономии. Он встречается с рациональным бытом эпохи гарантий и мещанского экономического устройства как с своей непосредственностью, точно так, как политическая экономия относилась к теократически-феодальному государству» [37].

Как представляется, в данном случае Герцен указывает не только на утопизм Прудона, но и на судьбу всяких идеалов, которые неизбежно далеки от действительности и тем более от воплощения их в жизни. Тем самым, эти выводы можно post factum распространить и на самонадеянную уверенность Маркса в том, что его «научный социализм и коммунизм» может быть реализован и воплощен в действительности.

Главное, в чем для Герцена силен Прудон, это «в отрицании старого общественного быта», и в том, что «он такой же поэт диалектики, как Гегель,– с той разницей, что один держится на покойной выси научного движения, а другой втолкнут в сумятицу народных волнений, в рукопашный бой партий» [38]. И хотя именно в практической сфере Прудон допускает многочисленные ошибки, тем не менее «его сочинения составляют переворот не только в истории социализма, но и в истории французской логики. В диалектической дюжести своей он сильнее и свободнее самых талантливых французов» [39]. Если те (Леру, Консидеран) привыкли «играть вперед подтасованными идеями, ходить в «известном наряде, по торной дороге к знакомым местам», то Прудон «часто ломится целиком, не боясь помять чего-нибудь, по пути не желая ни раздавить, что попадется, ни зайти слишком далеко...» [40].

Эта самостоятельность мысли, умение предвидеть события, вольнодумство и непочтительность к общественным кумирам вызывают зависть и ненависть со стороны многих. Поэтому «он остается одиноким между своими, более пугая, чем убеждая своей силой» [41]. Эти свои – деятели французского революционного движения более «риторы», чем деятели, они «стремятся «снять личность стадом», у них пристрастие к *приравниванию*, к единству военного строя, к централизации, то-есть к деспотизму» [42].

До приезда в Париж личные отношения Прудона и Герцена, по признанию последнего, были ничтожны – они встречались всего два раза у Бакунина [43]. Но когда вскоре Прудону потребовалось 24 тысячи франков под залог для получения разрешения на выпуск журнала, Герцен, не задумываясь, внес требуемую сумму, хотя и понимал, что дело это безнадежное: реакционное правительство к этому времени нашло способ борьбы с неугодными журналами путем больших штрафов и арестом редакторов. Просуществовал очередной журнал Прудона всего лишь полгода [44].

Герцен видел и понимал причины поражения революции, когда писал, что ее «победила не редакция»: революция пала под ударами своих детей, и что всего хуже, без их сознания; героизма, юношеского самоотвержения было больше, чем разумения, и чистые, благородные жертвы пали, не зная за что» [45].

Те, кто уцелел, оставались «в раздоре между собой, в личных спорах, в печальном самообольщении, разъедаемые необузданным самолюбованием, останавливались на своих неожиданных днях торжества и не хотели ни снять увядших венков, ни венчального наряда, несмотря на то, что *невеста* обманула» [46].

В результате «несчастья, праздность и нужда внесли нетерпимость, упрямство, раздражение... Эмиграция разбивалась на маленькие кусочки, сосредоточием которых делались имена, ненависти, а не начала. Взгляд, постоянно обращенный назад, исключительное, замкнутое общество – начало выражаться в речах и мыслях, в приемах и одежде; новый цех – цех выходцев – складывался и костенел рядом с другими... Явились добровольные мученики, страдавшие по званию, несчастные по ремеслу... При всем этом сознание не двигалось ни на шаг, мысль дремала... Если бы эти люди были призваны звуком новой трубы и нового набата, они, как девять спящих дев, продолжали бы тот день, в который заснули» [47].

Сказанное относилось и к группе эмигрантов, составлявших кружок Маркса. Заочная полемика, переходящая в колкие выпады между Марксом и марксидами; с одной стороны, и Герценом, с другой, – не утихала, а наоборот нарастала, в том числе усилиями не только самого Маркса, но и включением в нее его сторонников. Одним из таких публицистов был некий Колаген, у которого Герцен впервые опубликовал свой труд «О развитии революционных идей в России» [48]. К марксидам, пишет Герцен, вскоре присоединился «рыцарь с опущенным забралом» Карл Блинд – «тогда fumalus Маркса, теперь его враг» [49]. В комментарии к «Былым и думам» отмечается, что Маркс познакомился с Блиндом в 1849 году. В дальнейшем Блинд вплоть до 1853 – 1854 г.г. в парижской и лондонской эмиграции много общался с Марксом. В 1854 году отношения между ними становятся все более натянутыми. Маркс прямо ставит Блинда в один ряд с идейно враждебными ему Руге и Геггом [50].

В конце 50-х годов Блинд окончательно переходит в лагерь либеральной буржуазии, выступает как открытый сторонник Бисмарка и враг социализма.

Как видим, все это произошло позже, а в 1853 году Блинд находился под влиянием Маркса. И в его корреспонденции в нью-йорские журналы было сказано по поводу участия Герцена в обеде, который давал оппозиционно настроенным эмигрантам американский консул, следующее: «На этом обеде был русский, именно А. Г. *выдающий* себя за социалиста и республиканца. Г. живет в близких отношениях с Маццини, Кошутом и Саффи... Со стороны людей, стоящих во главе движения, чрезвычайно неосторожно, что они допускают русского в свою близость. Желаем, чтобы им не пришлось слишком поздно раскаяться в «этом» [51].

Герцен отмечает, что как со стороны Блинда, так и со стороны Маркса, «эта ненависть была чисто платоническая...» безличная, что его «приносили в жертву фатерлянду – из патриотизма» [52]. Подлило масло в огонь и то, что на обед не был приглашен никто из немцев [53].

Конечно, следует согласиться с тем, что в конце 40-х – начале 50-х годов Маркс не имел в своем распоряжении данных, которые давали бы возможность судить о сильных сторонах революционной деятельности Искандера за границей и в России, о том, как глубоко и органически Герцен был связан с развитием русской передовой мысли, какое влияние он оказывал на пробуждение революционной активности новых слоев русской интеллигенции [54]. Но вместе с тем, как представляется, сыграла свою роль «немецкая» гордыня и предубежденность против России и россиян, которых не избежали Маркс с Энгельсом. К Герцену у них развивалась «крайняя настороженность и даже враждебность» [55]. Они распространяли на всех русских без разбору свою негативную оценку России как «тюрьмы народов» и «жандарма Европы». Поэтому не удивительно, что вскоре после заочной полемики вокруг «дела Бакунина», дело дошло до личных столкновений, а взаимная неприязнь зашла так далеко, что сделала *навсегда* (подчеркнуто мной – А. Ч.) невозможным их сближение[56].

Конфликт разгорелся при подготовке международного митинга, который организовал лидер английских чартистов Джонс в память «великого революционного движения 1848 года». На афише митинга имя Герцена стояло рядом с именами других представителей международной эмиграции, в том числе Маркса. Однако Маркс, участвующий в предварительных переговорах по организации митинга, совершил де-марш, отказавшись выступать на нем, если слово будет дано и Герцену[57].

Сначала организатор митинга Э. Джонс получил письмо от какого-то немца, протестовавшего против участия в митинге А. Герцена. Он писал, что тот известный панславист, что как-то писал о необходимости завоевания Вены, которую назвал славянской столицей, что Герцен проповедует русское крепостное состояние – как идеал земледельческого населения [58]. Джонс оставил без внимания эту немецки-патриотическую клевету.

Но, оказалось, что это была лишь «разведка боем». На следующем заседании комитета Маркс «объявил, что он считает мой выбор несовместимый с целью комитета, отмечает А. Герцен, – и предлагал выбор уничтожить» [59]. Джонс, естественно, отказал в этом, мотивируя отказ тем, что комитет по желанию одного члена не вправе принимать такое решение, и что пусть Маркс сформулирует свои обвинения и предложит их на обсуждение комитета.

«На это Маркс сказал, что он меня лично не знает(!), что он не имеет никакого частного обвинения (!!), но находит достаточным, что я русский, и притом *русский, который во всем, что написал, поддерживает Россию*, – что, наконец, если комитет не исключит меня, то он, Маркс, со всеми своими принужден будет выйти» [60].

При голосовании Маркс остался «в страшном меньшинстве». Он встал и со своими присными оставил комитет и не возвращался более [61].

«Марксиды», как и следовало ожидать, после избиения в комитете, затаили злобу и попытались мелко отомстить Герцену, затеяв скандал вокруг публикаций на немецком и английском языке первых частей «Былого и дум», в том числе «Тюрьмы и ссылки», название которой издатели перевели как «Моя ссылка в Сибирь». Известная уже «Morning Advertiser» завела по этому поводу рубрику «Дело Герцена», как будто речь шла об уголовном деле. Дошло до того, что стали высказываться публично сомнение в самой ссылке Герцена: «В Вятке и Новгороде Г. Г. был на *императорской* службе, – где же и когда он был в ссылке» – цитирует Герцен «Morning Advertiser» [62].

Через четыре года Маркс, по мнению Герцена, анонимно опубликовал в Аугсбургской газете (самом черножелтом журнале в Германии) статью, в которой обвинил целую группу европейских деятелей (К. Фогт, Кошут, С. Телеки, Пульский и пр.) в шпионаже в пользу Наполеона III. Тут же было напечатано: «Г., по самым верным источникам, получает большие деньги от Наполеона. Его близкие сношения с Palais Roval’em были и прежде не тайной...» [63].

Поэтому, пишет Герцен, я был почти обрадован, когда тощий Лондонский журнал «Herr man» поместил статейку, в которой говорится, – не смотря на то, что я десять раз отвечал, что я этого никогда не писал, – что я «рекомендую России завоевать Вену и считаю ее столицей славянского мира» [64].

То, есть, байка о Вене – выглядела детской шалостью по сравнению с клеветническими инсинуациями на тему о шпионаже в пользу Бонопарта или России.

Совершенно очевидно, что Герцен не заслуживал такого отношения к себе со стороны Маркса. Конечно, можно объяснить это, как это сделал Г. В. Плеханов, в статье. «Только с Марксом и его кружком (с «марксидами», по его выражению) у него, как нарочно, были дурные следствием «целого ряда печальнейших недоразумений» [65]. Однако ведь Герцен был человеком, корни деятельности которого уходили в русскую почву, социальная обстановка обусловившая формирование его мировоззрения и характер его политической деятельности, резко отличались от той, в которой действовал Маркс. Герцен исходил из опыта отсталой крестьянской страны, в которой капитализм был развит слабо и революционная роль пролетариата еще совершенно не выявилась [66].

Но этой специфики Маркс не хотел (и/или не мог?) понимать и воспринимать. В этом случае в его поведении воедино слились немецкое презрение к «русским варварам» с интеллектуальным эгоизмом и гегемонистскими устремлениями Маркса, а также с вытекающей отсюда нетерпимостью к инакомыслию. Впрочем, по отношению к Герцену достаточно было и первых двух мотивов, чтобы в его лице у Маркса на всю жизнь запечатлелся образ врага.

Очередной всплеск неприязни Маркса к Герцену вспыхнул при известии о польском восстании 1863-1864 гг. Он почему-то был уверен, что по отношению к повстанцам Герцен может занять проимперскую, пророссийскую позицию. В письме к Энгельсу Маркс писал: «… теперь Герцену и Ко представляется случай доказать свою революционную честность, хотя бы в той мере, в какой это совместимо с пристрастием ко всему славянскому» [67].

Герцен же, естественно, встал на сторону восставших и тем самым, по словам В. И. Ленина, «спас честь русской демократии» [68]. Впрочем, он не собирался (и не должен был) кому бы то ни было что-то доказывать: это была его позиция русского революционного демократа, не раз проявленная в острых политических ситуациях. А со стороны Маркса здесь сквозило ставшее уже традиционной недоверие к опасному, по его мнению, сопернику. И в дальнейшем он не упускает случая уязвить Герцена, когда пишет тому же Энгельсу: «Герценовские» солдаты кажется действуют обычным образом» [69]. В редакционных примечаниях к письму находим пояснение: «Говоря о «герценовских солдатах», Маркс подразумевает надежды Герцена на революционные выступления в русской армии против царя совместно с поднявшими восстание поляками» [70]. Пусть даже Герцен заблуждался на этот счет, но это не заслуживает такого осуждения и даже злорадства со стороны Маркса.

Вообще, судя по всему, для Маркса было характерно не только паразитирование на дружеских чувствах (известно, что длительное время Энгельс вынужден был платить своеобразную денежную дань патрону, финансово обеспечивая жизнь Маркса и его семьи), но и любил за чужой счет «добывать каштаны из огня». Так, он достаточно долгое время использовал ядовитое перо Уркарда и «уркардистов», которые клеветали на Герцена, будучи хорошо осведомленным о подмоченной репутации возглавляемой Уркардом газеты «Morning Advertiser». Некоторое время он по сути поощрял выпады против Бакунина и Герцена в подозрении их в шпионаже в пользу России. Но теперь, как бы открещиваясь от бреда, который несли Уркард и сотрудники его издания, пишет: «Уркардисты, вероятно, решат что польское восстание вызвано петербургским кабинетом в качестве «диверсии» против задуманного Уркардом вторжения на Кавказ» [71].

В другом месте он прямо считал газету – «предназначенным для толпы органом Пама» (английского премьера Пальмерстона) [72].

Хотя политические воззрения Уркарда и Маркса не имели между собой ничего общего, тем не менее последний считал возможным использовать того в своих интересах.

Дело в том, что Уркард в течении долгих лет «разоблачал» в печати и в английском парламенте происки российских дипломатов на Балканах. Поскольку и Маркс в начале 50-х годов «приложил перо» к этой теме, то его отдельные статьи, напечатанные в органе чартистов «The peoples Paper», были затем помещены в провинциальных газетах уркардистов.

Как видим, претензии Герцена к Марксу во многом были справедливы, и никакого искажения деятельности Маркса, как уверяют авторы редакционных примечаний к «Былому и думам» в действительности не было, скорее наоборот. Соответствующей была и реакция А. И. Герцена, который ставил Маркса и «марксидов» в своем анализе эмиграции 50-х годов почти в конце выстроенной им иерархии непосредственно перед разного рода проходимцами, шулерами от политики, ворами и шпионами [73]. Он писал: «От *серной шайки*, как сами немцы называют марксидов, естественно и недалеко перейти к последним подонкам, к мутной гуще, которая оседает от континентальных толчков и потрясений на британских берегах и пуще всего в Лондоне» [74].

Остается пока без ответа еще один важный вопрос, требующий пояснения – отношение Герцена к роли Запада и России в будущих социалистических преобразованиях, в которые Герцен верил всей душой и которые он стремился приблизить своей деятельностью.

Как уже отмечалось, революцию 1848 года он встретил с воодушевлением, но ее поражение и последовавшая затем реакция, произвели гнетущее впечатления на А. Герцена: романтические ожидания сменились глубоким разочарованием и даже унынием. Тем более, избавлению от иллюзий способствовали не только отношения, которые складывались внутри революционной эмиграции, но и те противоречия, которые обнажались по мере эволюции западного капитализма.

Автор констатирует, что взгляды русских на Европу неверны: «Мы знаем Европу только литературно…, судим с первого взгляда, по книжкам и картинкам» [75]. При этом А. Герцен выделяет, по крайней две причины такой ситуации: во-первых, русским знаком только верхний, образованный слой западного общества. А он лишь «накрывает собой тяжелый фундамент народной жизни», сложившийся веками, выведенный инстинктом, по законам, мало известным в самой Европе. Западное образование не проникает в эти циклопические работы, которыми история приросла к земле и граничит с геологией… Массы сельского населения после религиозных войн и крестьянских восстаний, не принимали такого действительного участия в событиях: они ими увлекались направо или налево, как нивы – не оставляя ни на минуту своей почвы [76].

Да и тот слой, который нам знаком, отмечает далее А. Герцен, – мы знаем исторически, несовременно… Вообще западные люди не соответствуют нашему понятию о них,… они гораздо *ниже* его» [77]. И далее автор поясняет: «Рыцарская доблесть, изящество аристократических нравов, строгая чинность протестантов, гордая независимость англичан, роскошная жизнь итальянских художников, искрящийся ум энциклопедистов и мрачная энергия террористов – все это переплавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, мещанских. Они составляют целое, то есть замкнутое, оконченное в себе воззрение на жизнь, со своими преданиями и правилами, со своим добром и злом, со своими приемами и своей нравственностью низшего порядка» [78].

Прообразом нового мира становится купец, господа заменились хозяевами. Но купец сам по себе – лицо стертое, промежуточное; посреди между одним, который производит и другим, который потребляет, он представляет нечто, вроде дороги, повозки, средства [79].

Мещанин, в терминах Герцена, – буржуа, представитель так называемого третьего сословия, предприниматель. Автор объясняет различие между ними и, например, рыцарем таким образом: «Рыцарь был больше *он сам*, больше *лицо* и берег, как понимал свое достоинство, оттого-то он, в сущности, и не зависел ни от богатства, ни от места, его личность была главное. В мещанине личность прячется или не выступает, потому, что не она главное: главное – товар, дело, вещь, главное – собственность» [80].

«Рыцарь, говорит Герцен, был страшная невежда, драчун, бретер, разбойник и монах, пьяница и пиетист, но он был во всем открыт и откровенен, к тому же он всегда готов был лечь костьми за то, что считал правым, у него было свое нравственное уложение, свой кодекс чести, очень произвольный, но от которого он не отступал без утраты собственного уважения или уважения равных» [81].

Купец, конечно, – человек мира, а не войны, упорно и настойчиво отстаивающий свои права, но слабый в нападении, расчетливый, скупой, он во всем видит торг и как рыцарь вступает с каждым встречным в поединок, только меряется с ним – *хитростью*. Его предки, средневековые горожане, спасаясь от насилий и грабежа, вынуждены были лукавить: они покупали покой и достояние уклончивостью, скрытостью, сжимаясь, притворяясь, обуздывая себя. Его предки, держа шляпу и кланяясь в пояс, обсчитывали рыцаря; качая головой и вздыхая, говорили они соседям о своей бедности, а между тем потихоньку зарывали деньги в землю. Все это естественно перешло в кровь и мозг потомства и сделалось физиологическим признаком вида людского, называемого средним состоянием [82].

Далее Герцен отмечает, что пока этот класс, который потом назовут средним классом, «пока он был в несчастном положении и соединялся с светской закраиной аристократии для защиты своей веры, для завоевания своих прав, он был исполнен величия и поэзии. Но это было ненадолго и Санчо Панса, завладев местом и запросто развалясь на просторе, дал себе полную волю и потерял свой народный юмор, свой здравый смысл, вульгарная сторона его натуры взяла верх» [83].

В результате влияния на жизнь мещанства все в Европе переменилось: «Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, изящные нравы – нравами чинными, вежливость – чопорностью, гордость – обидчивостью, парки – огородами, дворцы – гостиницами, и открытыми для *всех* (то есть для всех имеющих деньги)» [84].

При этом устаревшие, но по-своему последовательные понятия об отношениях между людьми были потрясены, а нового сознания *настоящих* отношений между людьми не было раскрыто. «Хаотический простор этот особенно способствовал развитию всех мелких и дурных сторон мещанства под всемогущим влиянием ничем не обуздываемого стяжания» [85].

К этому добавились сумбурные моральные правила плюс тяга к золоту, – и «передовые» страны Европы «дошли до нелепостей» [86]. Вся нравственность в буржуазно-мещанском мире свелась к тому, что «неимущий должен всеми средствами приобретать, а имущий – хранить и увеличивать свою собственность, флаг, который поднимают на рынке для открытия торга, стал хоругвию нового общества. Человек de facto сделался принадлежностью собственности, жизнь свелась на постоянную борьбу из-за денег» [87].

Вслед за экономическим состоянием произошли изменения и в политической сфере; которая тоже превратилась в торг и рынок, в меняльные лавки – редакции журналов, избирательные собрания, камеры. Англичане дошли до того, что стали называть свою англиканскую церковь Old Shop, т.е. старая лавка [88].

Разложение коснулось и важнейших завоеваний буржуазного строя – партийной системы и парламентского представительства. Все партии и оттенки мало-помалу разделились на два главных лагеря: «с одной стороны, мещане-собственники, упорно отказывающиеся поступиться своими монополиями, с другой, – неимущие мещане, которые хотят вырвать из их рук их достояние, но не имеют силы, то есть, с одной стороны *скупость,* с другой, – *зависть*...». В результате – «место лица в той или другой стороне определяется внешними условиями состояния, общественного положения» [89].

Под эти общественные классы, группы постепенно подстраивается и политическое правление: «одна волна оппозиции за другой достигает победы то есть собственности или места, и естественно переходит со стороны зависти на сторону скупости». Для этого перехода ничего не может быть лучше, как бесплодная качка парламентских прений: «она дает движение, и пределы, дает *вид* *дела* и форму общих интересов для достижения своих личных целей» [90].

Как видим, А. Герцен уже тогда прекрасно понимал сущность буржуазного общества и так называемой парламентской демократии, по поводу которой и сегодня в украинском обществе не только «ломаются копья», но и идет жестокое противостояние под видом защиты общественных (национальных) интересов «для достижение личных целей». Об этом же примерно в то же время писал и К. Маркс, но в форме теоретических статей и книг: о расслоении общества на два непримиримых (антагонистических) класса, о классовой борьбе, о лицемерии буржуазной демократии. А. Герцен же в «Былых и думах» прежде всего художник слова и соответствующим образом он живописует «прелести» мещанского капитализма. Характеризуя нравы западного «передового» общества, он отмечает, что во всем европейском глубоко лежат две черты, явно идущие с прилавка: «с одной стороны, лицемерие и скрытность, с другой, – выставка etelage (хвастовство). Подать товар лицом, купить за полцены, выдать дрянь за дело, форму за сущность, умолчать какое-нибудь условие, воспользоваться буквальным смыслом, казаться вместо того, чтобы быть, вести себя *прилично*, вместо того чтоб вести себя *хорошо*, хранить внешний Respectabilitat (благопристойность) вместо внутреннего достоинства» [91].

Лицемерие и продажность в этом обществе стало тотальным, охватывая все: образование, быт, саму человеческую личность. Все измеряется деньгами. Даже истина определяется «сложением и вычитанием, ее можно прикидывать на счетах и метить булавками». Таким образом, «мещанское растление пробралось во все тайники семейной и частной жизни» [92] ибо «мещанство ни к чему не обязывает, кроме обязанности иметь собственность. Его Евангелие коротко: наживайся, умножай свой доход, как песок морской, пользуйся и злоупотребляй своим денежным и нравственным капиталом не разоряясь, и ты сыто и почетно достигнешь долголетия, женишь своих детей и оставишь о себе хорошую память» [93].

Разумеется, что Герцен так воспринимая ситуацию в «передовых европейских странах» того времени да еще будучи разочарованным в их революционном потенциале, не рассматривал такого рода ситуацию как перспективу для России. А. И. Герцен был, конечно, социалист, но его мировоззрение формировалось на русской почве. Пребывая в 30-х годах в России (когда ни Маркс, ни «марксиды» на западе просто не существовали как теоретики), живя и в глубинке, и в столицах, Герцен сталкивался и наблюдал жизнь разных слоев населения, и достаточно обоснованно пришел к выводу, что единственной реальной силой, способной хоть как-то противостоять угнетению, да и то в будущем – могло быть лишь крестьянство. И не в своем индивидуализме, а будучи объединенной в общину. Именно через общину, считал А. Герцен, можно было осуществить социалистическое переустройство российского общества. В более широком контексте ему виделось объединение всех славянских народов как определенной гарантии против реставрации старых порядков (как это случилось во Франции после революций 1879, 1830 и 1848 годов).

Приехав на Запад, А. Герцен с восхищением следил за перипетиями революционной борьбы в Германии, Франции и других странах, вдохновляясь в своих надеждах на социалистическое будущее своей родины. Но поражение революции 1848 года не только разочаровало его, но еще более укрепило в правильности упования на крестьянскую революцию в России. Не вдохновляла и пестрая толпа европейских эмигрантов, заполонивших Англию и Швейцарию, которые сидели сложа руки и ожидали, что когда-то им удастся возвратиться на родину при этом обязательно в роли победителей. Особенно убого выглядела немецкая эмиграция, расколовшаяся, как и Германия в то время, на многочисленные группировки и проявлявшая по отношению к друг другу и представителям других стран враждебность, доходящую до неприличия. В 40-е – 50-е годы XIX века Маркс со своими «марксидами» никак и ничем не выделялись на этом фоне, разделяли предрассудки и подозрительность ко всем русским, характерные для всех немцев – эмигрантов. И отнюдь не было тогда понятным, что их идеи и действия имеют хоть какую-нибудь перспективу. Так их и воспринимал Герцен.

Таким образом, становится понятной вся несправедливость отношения Маркса к Герцену, а складывалось это отношение не как «недоразумение», а как вытекающее из всей совокупности черт того же Маркса, помноженное на немецкое неприятие всего русского и русских людей – этих выходцев из «варварской» страны.

Понятно, что в условиях обожествления Маркса и марксизма, которое сохранялось у нас до начала 90-х годов XX века, о справедливой оценке, истинных причинах и характере разногласий и личной неприязни Маркса к Герцену и речи не могло идти, поэтому и вторая часть «Былого и дум» печаталась у нас значительно реже, чем первая, и комментаторы соответствующего текста мемуаров Герцена вынуждены были каким-то образом «подправлять» нелицеприятные для господствующей моноидеологии и для ее основоположников высказывания русского писателя, публициста и революционера.

Если учитывать, что философией А. Герцен занимался в основном в молодые годы и то урывками, то судя по написанным в 1842 – 1845 годам статьям «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», в этот период как философ он явно обгонял совсем молодых тогда Маркса и Энгельса (им было тогда соответственно не более 25-27 лет). Правда, ни тот, ни другой этих работ Герцена так и не прочитали – напечатанные на русском языке при жизни Герцена они не переиздавались.

Справедливости ради следует отметить, что постепенно взаимный интерес, хотя и с определенной настороженностью друг к другу возрастал. Так, Герцен к концу 60-х годов, по словам Ленина, «все яснее чувствовал и осознавал силу первого Интернационала и международного рабочего движения. В 1868 году, давая отповедь своим российским идейным противникам – либералам во главе с Катковым, которые пытались утешить себя тем, что якобы «времена социализма прошли», Герцен указывал на Брюссельский конгресс Интернационала, на «движение немецких рабочих» и другие признаки революционного подъема [94]. В письме к Огареву 29 сентября 1869 года Герцен, касаясь враждебных отношений, установившихся между ним и Марксом, отмечал: «Вся вражда моя с Марксом из-за Бакунина».

И сам Маркс делал хоть и маленькие шажки навстречу Герцену. Так , во втором издании первого тома «Капитала» (1872 г.) он снял довольно резкое ироническое замечание в адрес соперника, помещенные в первом издании этого труда в 1867 году [95]. Однако, замечают комментаторы «Былого и дум», как показывает «Письмо в редакцию «Отечественных записок» (1877 г.), по нему трудно судить о том, в какой мере этот факт отражает изменение оценки Герцена Марксом [96].

В качестве аргумента в пользу А. Герцена в примечаниях также отмечается, что Маркс проявил интерес к творчеству Герцена изучая русский язык по «Былому и думам» [97]. Хотя, разумеется, это можно понимать и так, что на тот момент у Маркса под рукой не было других книг на русском языке.

**5.2. Дилетантизм в науке и философии: история и современность.**

По мере становления европейской науки как самостоятельной формы духовной жизни в период позднего Средневековья и Возрождения возрастало и сопротивление этому новому феномену, прежде всего со стороны католической церкви (суды инквизиции, преследование философов и ученых, таких как Д. Бруно, Г. Галилей). На что ученый мир реагировал не менее ожесточенно, но в основном в доступных формах: в сфере познания и мировоззрения. Наиболее радикальным ответом здесь был «научный атеизм», мировоззрение, отрицавшее существование бога как такового, а позже – и претензии церкви на вмешательство в общественную жизнь.

Постепенно ученые убеждали истинностью собственных открытий в противовес религиозным откровениям Священного писания и проповедям столпов церкви. К середине XIX века старые враги науки как бы ушли в тень, хотя и не исчезли вовсе. Но возникла новая опасность – растворение истин науки в разного рода дилетантизме, опасность которого усиливалась оттого, что дилетанты прикидывались «друзьями науки», но вредили ей иной раз больше, чем откровенные противники.

Одним из первых об опасности дилетантизма для судеб науки и философии заговорил немецкий философ Гегель, отмечавший субъективизм как характерную черту людей нового времени, которые зачастую следуют решению, которое им подсказывает «их собственная сообразительность», они решения «черпают только из себя, субъективная воля кладет… предел всем доводам, выставляемым размышлением, и определяет себя к действию». А при наличии потребности в познании истины такой субъективизм ведет к догматизму, а от него – и к дилетантизму. Догматизм в философском смысле заключается в том, что «удерживаются односторонние рассудочные и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или–или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен *или* бесконечен, но непременно *лишь одно* из этих двух. Истинное, спекулятивное есть, напротив, как раз то, что не имеет в себе таких односторонних определений и не исчерпывается ими, а как тотальность совмещает в себе те определения, которые догматизм признает в их раздельности» [4, с. 139].

Так воспринимает мир в его понятиях мышление дилетанта. «Борьба разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком» [4, с. 140]. Чтобы жизнь, практика не увела науку (а с ней и философию) в стан дилетантизма, Гегель и пишет свою «Энциклопедию философских наук», включавшую «Науку логики», «Философию природы» и «Философию духа», которая при всех упованиях автора не выполнила задачу создания единой и целостной системы науки. Однако размышления Гегеля привлекли к себе внимание философской и общественной мысли. Одним из тех, кто подхватил дух, а иногда и букву гегелевской философии и пафос борьбы против дилетантизма, был молодой российский писатель, публицист, философ А. И. Герцен. Возвратившись из ссылки, в 1842– 1843 годах он пишет четыре статьи, объединенных общим заголовком «Дилетантизм в науке» и публикует их в журнале «Отечественные записки» [5, с. 12–90].

Об основной задаче, которую ставил перед собой автор, он пишет в дневнике той поры: «…Хочется написать пропедевтическое слово желающим приняться за философию, но сбивающимся в цели, праве, средстве науки. По дороге тут следует указать весь вред добрых людей, *любящих* пофилософствовать. Враги науки не так опасны, как все полу-пиэтисты, полу-рационалисты» [5, с. 294].

Современную ему эпоху А. Герцен характеризует как переходную, в результате чего происходит становление научного мировоззрения. При этом «старые убеждения, все прошедшие миросозерцания потрясены, но они дороги сердцу. Новые убеждения, многообещающие и великие, не успели еще принести плоды… Множество людей остались без прошедших убеждений и без настоящих. Другие механически спутали долю того и другого и погрузились в печальные сумерки» [5, с. 13].

Набравшая силу наука провозгласила примирение в сфере мышления. Но жаждавшие этого раскололись: «одни не верят науке, не хотят ею заняться, не хотят знать, почему она так говорит, не хотят идти ее трудным путем». Другие нашли внешнее примирение и ответы на беспокоящие их вопросы, при этом усваивая букву науки и не касаясь ее живого духа [5, с. 12, 13].

Но они поверхностны, все им в науке кажется ужасно легким, они не видят проблем и ответы ищут в своих «священных книгах». Их Герцен называет философами – мохаммеданами (то есть, последователями пророка Мохаммеда) [5, с. 13] за их догматизм.

К числу дилетантов относятся также «истые поклонники позитивизма», потерявшие дух за подробностями, «остающиеся при рассудочных теориях и аналитических трупоразъятиях» [5, с. 14].

Кроме них, к дилетантам автор относит и тех, кто вообразил, что наука легка, что стоит захотеть знать – и знаешь. Но наука им не далась, за это они и рассердились на нее. Они не вынесли с собою ни укрепленных дарований, ни постоянного труда, ни желания чем бы то ни было пожертвовать для истины [5, с. 15].

Возле дилетантов доживают свой век романтики – «эти запоздалые представители прошедшего, глубоко скорбящие об умершем мире». Они не хотят иметь дела с новым иначе как с копьем в руке. Верные преданию средних веков романтики похожи на Дон Кихота и скорбят о глубоком падении людей, завернувшись в одеяло печали и отчаяния. «Они готовы признать науку, но требуют, чтобы наука признала за абсолютное, что Дульцинея Тобосская – первая красавица» [5, с. 15]. То есть, чтобы наука признала как реально существующие их романтические фантазии.

Дилетанты не понимают науку, потому что подходят к ней «замысловато», «с задними мыслями», испытывая ее, предъявляя ей свои требования, не жертвуя при этом ничем. В результате наука остается для дилетантов «бессмысленным формализмом, логической головоломкой, не заключающей в себе никакой сущности» [5, с. 17].

В своем достаточно обширном труде А. Герцен подробно рассматривает черты и особенности дилетантизма, среди которых поверхностность и субъективизм, а также механицизм, вера, а не знание, разделение природы и знания о ней, мышления и чувства, как инструментов познания и ряд других. Здесь рассматриваются также недостатки, присущие самим ученым – «цеховая профессионализация», формализм, сложность языка науки и пр.

Прошло более 170 лет после написания А. И. Герценом цикла статей против дилетантизма. С тех пор миновали целая эпоха, обозначенная в том числе как эпоха научного и технико-технологического прогресса. Ряд положений критики дилетантизма в современных условиях устарело, видоизменились и сам дилетантизм и обстоятельства, ему сопутствующие или противодействующие. Но осталась востребованной и актуальной необходимость преодоления дилетантизма.

По сравнению с XIX веком неизмеримо возрос уровень образования масс, о которых А. Герцен писал, что им недоступна теоретическая философия [5, с. 13]. Кроме того, и сама философия приблизилась к массам, признав право на существование наряду с теоретической и практической философии, а также мировоззренческую значимость здравого смысла и обыденного уровня сознания людей. Но удивительно – с возрастанием уровня образования масс разросся и дилетантизм.

Например, появление Интернета, Википедии и других информационных ресурсов – это несомненное благо, революция в информационном обеспечении потребностей индивида и общества. Но и здесь «научное поле» зарастает бурьянами, плодя недостоверную, а то и лживую информацию, которая с невероятной скоростью разносится средствами массовой информации. И все попытки (правда, бессистемные и спорадические) бороться с этим «виртуальным мусором» пока безуспешны.

Одним из источников дилетантизма А. Герцен называл *интерес*, который толкает многих к занятию наукой. Интерес не исчез, но он видоизменился. Еще в том, бывшем более четверти века назад прошлом, от которого ныне стремятся избавиться так, будто его и не было, занятие наукой обуславливалось больше интересом к содержанию научной деятельности, ну, и разумеется ее престижностью и материальной заинтересованностью. Сегодня приоритеты не те: бал правит интерес к форме, к мундиру науки. Сюда толпой ринулись соискатели степеней и званий из числа политиков, олигархов, других желающих. Ведь нынче за деньги можно купить не только диплом о высшем образовании (а у многих их по два–три в кармане), но и кандидатские и докторские диссертации, почетные звания. Вполне легально действуют фирмы, предлагающие «под ключ» изготовить за соответствующую плату любой текст – от студенческих рефератов и выше.

Казалось бы, большой беды в этом нет: «Чем бы они не тешились…». Глядишь, из некоторых могут получиться неплохие лекторы и специалисты, как это было, когда в науку зачастили отставные партийные, комсомольские, реже – профсоюзные чиновники, которые готовили диссертации в высших партийных, комсомольских и профсоюзных школах под опекой «дядек» – профессионалов, обязанных по окончанию пребывания подопечного в этой школе отчитаться об успешной подготовке диссертанта.

Кстати, и профессиональный статус рядовых обществоведов поддерживался, правда, не заграничными командировками, но обязательным полугодовым пребыванием в Институтах повышения квалификации, которые имелись при ведущих университетских центрах при сносном материальном обеспечении. Сегодня же «повышение квалификации» превратилось в пустую формальность и проходит скорее на бумаге. Но беда в том, что этот вид коррупции проник в стены высшей школы, где изготовление «научных трудов» «под заказ» становится вполне доходным делом. А главное, что этот «бизнес» не встречает отпора со стороны тех, кто добивался всего своим трудом. Как следствие нашествия дилетантов в науку изобретаются хитроумные способы плагиата, присвоение чужих идей и прочее. Особенно легко распространяются такие явления в сфере социально-гуманитарных наук и философии.

А. И. Герцен писал по этому поводу, что философия по сравнению с конкретными науками находится в беззащитном положении: ее «не охраняют ни формулы, ни частоколы, возводимые специальными науками около своих огородов» [5, с. 18]. Чрезвычайная всеобъемлемость делает философию уязвимой извне. «Чем всеобъемлемее мысль и чем более она держится на всеобщности, тем легче она для поверхностного разумения, потому что частности содержания не развиты в ней и их не подозревают» [5, с. 18].

В философии, отмечает А. Герцен, как в море «нет ни льда, ни хрусталя, все движется, течет, живет, под каждой точкой одинаковая глубина, в ней, как в горне, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшее в ее безначальный и бесконечный круговорот, и, как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо» [5, с. 18].

Оттого дилетанты «подходят храбро, без страха истины», без движения к преемственному труду человечества, работавшего около трех тысяч лет, чтобы дойти до настоящего развития. Они «скользят с пренебрежением по началу, полагая, что знают его, не спрашивают, что такое наука и что она должна дать, а требуют, чтобы она дала им то, что им вздумается спросить… Их темное предчувствие говорит, что философия должна разрешить все, примирить, успокоить, в силу этого от нее требуют доказательств на свои убеждения, на всякие гипотезы, утешения в неудачах и бог весть чего еще требуют» [5, с. 19].

Дилетантов поражает и удаленный от пафоса и личностей характер науки, они удивлены, обмануты в ожиданиях. Их заставляют трудиться там, где они искали отдыха, и трудиться в самом деле. Наука в результате перестает им нравиться, и они берут отдельные результаты, не имеющие никакого смысла в той форме, в которой они берут, привязывают их к позорному столбу и бичуют в них науку [5, с. 19].

Отмеченный выше субъективизм дилетантов особенно процветает именно в отношении философии и эстетики, ибо для них безусловно, что у каждого – своя философия и свой вкус. Но это значит не что иное, как отрицать философию и эстетику. Дух для человека заключается в том, *что* тот понимает *насколько* понимает. Нет понимания – и дух для индивида не существует, но не для человечества.

Беда в том, что к философии дилетанты приступают со своей «маленькой» философией, основывающейся на обыденном опыте, на рассудочном мышлении. И здесь удовлетворяются все мечты, все прихоти воображения.

Дилетанты не в состоянии понять, что в философии и науке важным критерием истинности выступает суд разума, а не чувств, и ищут его именно в чувственной сфере, больше всего доверяя своим переживаниям. Приступая к философии, они хотят знать все наперед, разрешить все трудные вопросы, получить в готовом виде все определения. При этом все эти ответы и определения должны быть краткими и ясными, чтобы все содержание философии было дано в нескольких сентенциях и чтобы это была «легкая наука» [5, с. 21].

Таковы негативные последствия теоретичности философии. Другие науки в этом смысле гораздо счастливее: у них есть предмет, «непроницаемый в пространстве и сущий во времени». Природа – это царство видимого закона [5, с. 20]. Здесь редко услышишь такие вопросы: «страх показаться невеждой держит в узде». В философии другое дело: «тут никто не церемонится. Предметы все знакомые – ум, разум, идея и прочее. У всякого есть палата ума, разума, и не *одна*, а *много* идей» [5, с. 21].

Более отважные дилетанты, по мнению Герцена, идут далее – они задают вопросы, на которые решительно нечего сказать, потому что вопрос заключает в себе нелепость. Ведь для того, чтобы задать дельный вопрос, надобно быть сколько-нибудь знакомым с предметом, обладать «предугадывающей проницательностью» [5, с. 22].

В современных условиях дилетантизм в науке по-прежнему процветает, хотя и несколько в иных формах. Если во времена А. Герцена речь, скорее, шли об издержках становления и распространения влияния научного знания, в результате чего и возникал дилетантизм, то сегодня мы сталкиваемся с ситуацией избыточности научного знания, что способствует распространению прежде всего лженаучных знаний, маскирующихся под науку. Если «алхимия, астрология и всякие оккультные изыскания всегда претендовали на истинность, на постижение, на особое постижение реальности. Поэтому они отстаивали свое существование либо рядом с наукой (как особая или альтернативная наука) либо даже в качестве более глубокого знания» [9, с. 3], то сегодня ситуация в этом смысле мало изменилась: различные мистические и оккультные учения продолжают иметь влияние в обществе, особенно в кризисные периоды.

Но в результате «постмодернистской чувствительности» – теряется принципиальное различие между знанием и незнанием, между истиной и ложью, между наукой, не наукой и псевдонаукой. Наука, ее истинность размывается. А то, что традиционно называлось наукой, – оказывается одной из сфер профессиональной деятельности, которая имеет определенное прикладное значение в создании возможностей для проектирования новых технических систем, но претензии которой на обладание истиной не имеют оснований. В таком случае, отмечает В. А. Лекторский, «и наука, и астрология, и хиромантия, и оккультные изыскания рассматриваются как равноправные элементы конструирования культурной реальности, в которой они существуют наряду с шоу-бизнесом и другими способами зарабатывания денег» [9, с. 4].

Часто масло в огонь подливают и сами ученые. В условиях коммерциализации науки, нехватки финансирования фундаментальных исследований, они обещают сенсационные достижения в результате наличия достаточных денежных средств на их разработку.

Кроме того, сегодня «исчезает пафос поиска истины а торжествует игровое» отношение к жизни. Но гораздо легче «играть в разного рода псевдонаучные игры» [5, с.4].

Что касается философии, то здесь ситуация еще более запутанная и противоречивая. В силу своего предмета, содержания, уровня обобщения эмпирических фактов философия всегда стремилась оторваться от повседневности, ускользнуть в высоты абстрактного теоретизирования. Ответом на это были многочисленные попытки приблизить философскую мысль к практике, жизни. В недавнем прошлом вопрос о практичности философии решался просто – она являлась частью господствующей моноидеологии, и как таковая просто была обязана обслуживать практические потребности общества. Например, каждый, кто претендовал на место в профессиональной иерархии, должен был не только разработать некий минимум теоретических положений, но и внедрить их в практику. Впрочем, в этом была своя логика: поскольку философия определялась как наука, постольку ее «онаучивание» и могло осуществляться путем такого внедрения. Однако, как известно, философия опосредованно связана с практикой, по иному, нежели наука. Это хорошо видно при характеристике взаимосоотношения про­фессионализма и дилетантизма в философии и в науке.

Чтобы успешно справляться с ролью квинтэссенции культуры, философия обязана не только обобщать существующие тенденции в последней и продуцировать на этой основе новые идеи, но и обладать каналами обратного влияния на культуру. Упорядочение околофилософского пространства может осуществляться различными способами, в том числе благодаря деятельности философствующих дилетантов, способных к восприятию философских идей, имеющих вкус к рефлексии.

Философия редко развивалась исключительно в рамках профессиональной деятельности и имена философов-профессионалов, за исключением отдельных эпох, мало что говорили рядовому обывателю. Обычно философские идеи пропагандировали, внедряли в культуру писатели, педагоги, политики, религиозные деятели.

В философии, как и в науке, профессионализм также неоднороден: здесь есть свои генераторы идей, систематизаторы, комментаторы, популяризаторы. Не хватает разве что экспериментаторов. Но в философии значение, например, популяризаторов большее, чем в науке, и круг их значительно шире.

Каждый человек – сам себе философ, но не каждый – сам себе ученый. Для нормальной жизнедеятельности боль­шинству людей достаточно обыденных знаний о многих явлениях дей­ствительности, что не мешает им пользоваться плодами развития научной и технической мысли как бы автоматически. Включая телевизор или компьютер, каждый из нас, как их пользователь или зритель, не задумывается о том, как электромагнитный сигнал преобразуется в картинку.

С философией дело обстоит иначе. Наличие ее обыденного уровня и размытость предметно-содержательных границ стимулирует стремление дилетантов приобщиться к философской мысли, дать ей жизнь в смежных формах духовности (в литературе, искусстве).

Таким образом, дилетантизм выступает как необходимая (и неизбежная) форма связи профессионального философствования и массового сознания, как средство поддержания доверия к философии, как практически значимому духовному феномену. Нет нужды каждый раз напоминать о философском значении классической русской литературы (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др.) или западного философского романа (Т. Манн, Г. Гессе и др.). Вместе с тем, в отношении к философии заложены противоречия, проявляющиеся в том, что, с одной стороны, существует иллюзия легкости продуцирования философских идей, с другой, – незнание порождает раздражение, недовольство абстрактностью философской мысли, стремление подвести ее под стереотипы здравого смысла. Отсутствие знаний может восполняться домыслами, мифологемами.

Подобные отклонения легко локализуются, а противоречия разрешаются в периоды стабильного развития духовной жизни общества. Иное дело в переломные времена, когда значительно возрастает роль иррациональных начал в культуре, распространяются оккультизм и мистика. Именно такой период переживает наше общество, который российский исследователь А. Чучин-Русов метко назвал эпохой «апокалипсиса под наркозом» [13]. Можно также сослаться на мнение канадского физика К. Сагана, который примерно то же говорил относительно культуры Запада в целом [14].

Эти тенденции характерны не только для современной культуры в целом, они проникают в ткань самой философии, порождая причудливые сочетания философских по форме и мистифицированных, мифологизированных по сути идей, теорий, образов, а также, способствуя воспроизводству старых и новых форм дилетантизма [7; 8; 12]. К последним относятся и постмодернистские попытки деконструкции текстов и смыслов, нередко превращающиеся из средства творческого развития философии в ее разрушение. Например, в «Манифесте исторического маньеризма» С. Экштут дает свой вариант предотвращения «недуга бытия» и восстановления «вывихнутого сустава времени», призывая отказаться от рациональных средств достижения истины и всецело полагаться на воображение и интуицию, мистическое видение мира [11].

На двух страницах текста автор подвергает пересмотру устоявшиеся каноны научных исследований в области истории и других гуманитарных наук, такие как объективность, достоверность и истинность, доказательность. Он предрекает возвращение к рубежу XVI–XVII вв. (т. е. в средневековье), когда «тяга к потустороннему и неземному… потеснит гуманистический оптимизм… Воображение и интуиция, связь с мистикой станут новыми опорами для деятельности ученого» и «субъективная основа творчества властно заявит о себе», а «изучение объекта исследования станет диктоваться внутренним чувством мастера и подчиняться ему» [11, с. 180]. «Творец будущего станет искать адекватные средства выразить свою озабоченность, растерянность и отчаяние перед лицом этого мира» [11, с.180]. Среди особенностей «науки будущего» – отказ от строгого детерминизма и закономерностей, господство случайности, отсутствие строгой логики (настанет господство «эластичной логики»). При этом монография «утратит былую важность», а «рецензия, аннотация, тезисы, реферат и главное – эссе будут повышены в чине и выйдут из тьмы некоторого пренебрежения».

Это можно было бы рассматривать как розыгрыш, как «прикол», если бы не высказывалось совершенно серьезным тоном, и, главное, если бы не имело последователей.

Совершенно справедливо «манифест» С. Экштута А. Х. Горфункель называет «манифестом торжествующего дилетантизма» [6, с. 133–134]. К сожалению, приходится констатировать, что такого рода «играми» заняты не только «шуты гороховые» с подходящими фамилиями, но и представители цеха ученых, стимулированные не относящимися к науке и философии побуждениями.

Сегодняшняя ситуация в философии напоминает ту, что имела место в поэзии и изобразительном искусстве начала XX века, когда экспериментаторству подверглись слово и художественный образ, форма и содержание произведений. Но это была пора формотворческих игр профессионалов, породивших В. Маяковского, П. Элюара, М. Шагала, П. Пикассо.

В нашем же случае речь идет о слиянии разных по содержанию, но одинаково разрушительных для рациональной философии тенденций. Пока профессионалы ведут «игру в бисер», понемногу балуясь постмодернистской деконструкцией, рационализированным мистицизмом, специфически понятой и усвоенной восточной мудростью, новые дилетанты оккупируют гносеологическое пространство философии и ведут себя дос­таточно агрессивно. На поверхность духовного бытия поднялись наряду с изобретателями философского «вечного двигателя» [См.: 8], которых и ранее было немало, философствующие магнаты [3], а также оракулы «нового сознания», пара­зитирующие на диалоге между философскими системами Запада и Востока, наукой и религией, знанием и верой [12].

Как правило, сами эти авторы нередко кажутся достаточно неординарными, ищущими личностями, общительными и экспрессивными. Но, к сожалению, мысли, ими продуцируемые, почти всегда являются перепевами услышанного или прочитанного, излагаемые по законам логики, ведомой только рассудку самого автора. Это часто игра со словом, ведущая к созданию новых комбинаций известных идей при опоре на фантазию автора, а не на рефлексию. Спутником такого псевдо-философствования являются эклектика и догматизм. Здесь воспроизводится логика догматического сознания: в виде аксиом берутся ряд положений, являющихся предметом веры автора, над которыми надстраиваются самые разные факты и аргументы – от научных до псевдонаучных.

В результате рождаются оракульского рода тексты, отличающиеся субъективизмом, закрытостью для окружающих. Но во многих случаях происходит поглощение реалистического философского знания мистическим откровением и фантастическими конструкциями.

Таким образом, с одной стороны, интерес к философии со стороны непрофессионалов – та питательная среда, благодаря которой последняя функционирует как активное ядро культуры, с другой, – наступление дилетантизма в переходные эпохи предс-тавляет собой серьезную угрозу для существования философии как таковой. В этих условиях диалог между профессионалами и дилетантами особенно необходим, невзирая на объективные и субъективные трудности его ведения. Но этот диалог должен предполагать «сохранение лица» профессиональной философии, отстаивание принципиальных позиций, а также охват рефлексией новых явлений и проблем культурной эволюции общества, в том числе и тех, на которых паразитируют дилетанты.

**ГЛАВА 6**

**Василий Розанов – «странник, вечный странник и везде только странник»**

Вынесенные в заголовок слова принадлежат самому В. В. Розанову [3, с. 78] и вполне адекватно характеризуют творчество этого оригинального и неоднозначного мыслителя конца ХIХ – начала ХХ веков. Он действительно находился в постоянном движении, поиске, был тем, «который от всего ушел и никуда не пришел». Философ и публицист, В. Розанов постоянно мигрировал между «правыми» и «левыми» в политике, между школами в философии, между «небом» (религиозной духовностью) и «землей» (телесностью, сексуальностью). В своих, ставших знаменитыми «Опавших листьях», автор писал: «Душа моя какая-то *путаница*, из которой я не умею *вытащить ногу*» [2, с. 331], таким образом характеризуя раздвоенность собственного творчества.

И даже само движение у него сочетается с желанием покоя: «Двигаться хорошо с запасом большой тишины в душе… Но и сидеть на месте хорошо только с запасом большого движения..»[3, с. 65]. И здесь автор в пример приводит Канта: «Кант всю жизнь сидел: но у него было в душе столько движения, что от «сидения» его двинулись миры» [3, с. 65].

Источник этого движения В. Розанов видит в многообразии своих душевных порывов. Говоря о своем становлении как личности, автор отмечает, что *образно говоря*, в его душе уживались совершенно разные животные: шакал и тигр, благородная лань и вымистая (с большим выменем) корова [3, с. 104]. Он признается: «Никогда ни в чем я не предполагал даже такую массу *внутреннего движения*, из какой собственно сплетены мои годы, часы и дни. Несусь как ветер, не устаю, как ветер. Куда? Зачем?» [3, с. 73]. Наконец, самохарактеристика завершается образом дыма, который также постоянно находится в движении: «Господь надымил мною в мире».

Авторы, которые и в прошлом, и сегодня не обходили и не обходят вниманием фигуру Василия Розанова, достаточно разнообразны в оценках и характеристиках философа: «один из крупнейших русских мыслителей, человек, крайне оригинальный взглядов, особенно в области сексуальной» (М. Горький); «ужасающе современный философ» (английский писатель» Д. Г. Лоренс). П. Струве и Вл. Соловьев соглашались, что В Розанов «большой писатель», но «с органическим пороком цинизма». Естественно, что В. И. Ленин рассматривал философа как человека «известного своей реакционностью», и ставил философу в вину в то, что он «отказался от шестидесятничества» и всегда был готов «прислуживать правительству». Наиболее беспощаден был в своей оценке Л. Андреев [См.: 12, с. 12–13]. Завершил этот парад характеристик русский религиозный философ и друг В. Розанова Павел Флоренский, предложивший на могиле В. Розанова поместить библейское «Праведны и истинны все пути твои, Господи» [См.: 12, с.13].

Почти 70 лет вокруг фигуры Василия Васильевича Розанова и его творчества царил своего рода «заговор умолчания». О нем вроде бы и вспоминали – как об одном из представителей русской религиозной философии конца XIX – начала ХХ века, о его эпатажном стиле философствования. А произведения мыслителя, по словам исследователя его творчества В. Щербакова, «оказались искусно и прочно забетонированными… в интеллектуальных моргах нашего «социалистического» отечества» [19, с. 597–598].

И вот в 90-е годы ХХ века наступило «второе пришествие» творчества философа и публициста. Особенно «урожайным» выдался 1990 год, когда в печать вышли сразу пять книг сочинений В. Розанова [См.: 1; 2; 3; 4; 5]. Возможно, в этом была определенная доля случая, а может произошло по отмашке «сверху». Как живой свидетель состояния умов того времени, отмечу, что это был период, когда активно терпела крах господствующая ранее идеология, рушились духовно-идеологические кумиры и ценности, а образовавшиеся пустоты некем и нечем было заполнить. В. Розанов в этом отношении подходил более, чем «чистые» философы или православно-религиозные авторитеты начала ХХ века. Он был подчеркнуто прям, резок, многозначен, его взгляды были хотя и противоречивы, но зато всем понятны. Сочный и простой язык Розанова – публициста как бы обращался к тому здравому смыслу, который третировался в теоретической философии от Гегеля и до последователей Маркса и Ленина, но которого так не хватало в пору ломки казавшихся ранее незыблемыми основ. В результате на смену одним -*измам* приходили другие, не менее абстрактные, и спасением от «бесплодного теоретизма» оставался только здравый смысл, на который в свое время опирался В. Розанов. Особо успокоительно для обывателя звучали его слова, написанные в грозные революционные годы в ответ на вопрос: что делать?

«– Как что делать: если это *лето* – чистить ягоды и варить варенье, если *зима* – пить с этим вареньем чай» [3, с. 287].

В 1910 году в работе «Когда начальство ушло» В. Розанов характеризует свое невмешательство в происходящие политические события следующим образом:

«Я давно для себя решил, что «домашний очаг», «свой дом», «своя семья» есть единственно святое место на земле, единственно чистое, безгрешное место: выше церкви, где была инквизиция, выше храмов – ибо в храмах проливалась кровь» [1, с. 14]. Эту установку на приоритетность личного, индивидуального перед общественным в период хаоса и анархии, разгула «революционного» броженная В. В. Розанов повторяет не раз. «Я открыл истину, – пишет философ в «Уединенном», – частная жизнь выше всего. Я открыл это первым.

Просто сидеть дома и хотя бы ковыряться в носу и смотреть на закат солнца.

Ей-ей. Это – общей религии: все религии пройдут, а это останется – просто сидеть на стуле и смотреть вдаль… [3, с. 64].

В «Опавших листьях» читаем: «Крепче затворяй двери дома, чтобы не дуло. Не отворяйте ее часто. И не выходи на улицу…Не сходи с лестницы своего дома – там зло… Дальше дома зло уже потому, что дальше – равнодушие» [1, с. 524]. И призыв: «Ах, люди: пользуйтесь каждым вечерком, который выйдет ясным. Скоро жизнь проходит, пройдет, и тогда скажете: «насладился бы», а уж нельзя: боль есть, грусть есть, «некогда»! [3, с. 86]. Или: умиротворяющее: «Если у тебя выпадает, дружок, поудобнее минутка к вечеру, – когда тени гуще и длиннее, и тебя не заметут ни проходящая жена, ни пробегающие дети,– сядь и отдохни в уголке

Птичка летала...

Птичка устала...

Ты тоже «Я» средь мира побудь «сам» и «один». Вынь хлебца, запасенный кусочек. Посоли «пережженной солью». И отдохни просто и эгоистично» [3, с. 118].

Его подход откровенно декларируется как позиция «русского обывателя», для которого эстетика или индивидуалистическое «не нравится» могут стать решающими аргументами в отношении к любым идеям, институтам и событиям.

В. В. Розанов был многолик. В нем было намешано всего и помногу: русскости, религиозности, философичности, публицистичности. Он был обращен и к интеллигенту, и к мещанину, к верующему и к скептику, отравленному наукой и атеизмом…

При жизни В. Розанов опубликовал более 30 книг и перед смертью успел составить план собрания сочинений в 50-ти томах. Правда, оно так и не было издано, лишь в наши дни был опубликован 30-ти томник [6]. Литературно-публицистическое и философское наследие В. Розанова впечатляет разнообразием тематики и жанров. Пытаясь зафиксировать темы над которыми работал философ, я насчитал их более 50-ти. Среди наиболее часто повторяющихся, например, в «Опавших листьях» – связанные с рассмотрением места религии в обществе, характеристикой христианства и других конфессий. Много внимания автор уделяет творчеству писателей и журналистов, дает развернутые характеристики им как личностям, а также литературе и литературному процессу. Значительное место в творчестве В. Розанова занимает самохарактеристика и самоанализ собственной жизни, переживаемых чувств, отношений с другими людьми. Проблемы пола, семьи, смерти, болезней также в центре внимания философа.

Василий Васильевич Розанов (1856–1919) – весьма колоритная и противоречивая фигура в русской философии и публицистике конца XIX – начала ХХ веков. Уже первым своим философским трудом («О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания») [8] доселе никому не известный 30-летний провинциальный учитель гимназии надеялся вполне по-гегелевски, которому он явно подражал, произвести фурор в философских кругах. Но взамен он получил жестокое разочарование: увесистый том в 800 страниц никто не заметил и никак на него не откликнулся. Всего было издано 600 экземпляров книги, которую никто так и не раскупил. Из магазина автору вернули куль нераспроданных книг. Другой куль за 15 рублей был продан на Сухаревском рынке как упаковочный материал для книг других авторов [См.: 16, с. 525].

Биограф В. Розанова Э. Геллербах писал в 1922 году о его неудачном философском опыте: «В целом вся работа является результатом хорошо усвоенного гегельянства. В отдельных местах прорывается своеобразие автора, но все же трудно узнать в этой книге Розанова: вся она тяжелая, тусклая насыщенная чем-то схоластическим. В ней нет ни тени того блестящего, острого стиля, которым отмечены позднейшие труды Розанова» [Цит. по: 19, с. 602]. Долгое время указанная оценка, подчеркивающая ученический, эпигонский характер первого философского опыта мыслителя, была преобладающей. Тем более, это подтверждало то, что в период обучения В. Розанова в гимназии и Московском университете как раз был «в моде» Гегель, а античные авторы, которым также подражал начинающий философ, как известно, рассматривались как классика не только в философии, но и при изучении древних языков, истории.

Однако проделанная работа не была совершенно бесплодной: сама постановка проблемы понимания в то время выглядела достаточно новой и оригинальной. Автору в период засилья научного рационализма удалось сделать вывод о том, что наука имеет свои пределы, а понимание как таковое выходит за рамки научного познания, что это – общая характеристика познавательного отношения человека к миру. Этот вывод не только был важен сам по себе, но главное, что он позволил В. Розанову перейти к разработке темы понимания в рамках художественно-философско-публицистического подхода к конкретным темам (вопросы религии, литературного процесса, пола, семьи, человеческого существования) [15, с. 525].

Современные исследователи творчества В. Розанова отмечают удивительную близость его позиций с учением основоположника «понимающей» психологии, представителя «философии жизни», одного из предшественников экзистенциализма и творца герменевтического метода немецкого философа Вильгельма Дильтея (1833–1911).

Общим у обоих мыслителей было то, что понимание приобретало значение некоего проникновения в собственный внутренний мир («в себя – самонаблюдение») и постижения чужого мира («вживание» в него, «сопереживание», «вчувствование») [18, с. 653]. Тем самым, открывался путь понимания процесса познания как целостного, включающего рациональную и внерациональную компоненты.

После неудачного опыта написания книги В. Розанов не стремился издавать фундаментальные философские труды, а, как правило, составлял публикации из отдельных статей, афоризмов, заметок, часто помещая в них и чужие материалы как бы наполняя свои произведения диалогическим многоголосьем «за» и «против». Это придавало основному сюжету необычайную тональность, драматическое напряжение. Сам В. Розанов так характеризовал свой метод: «Истина трудна и добывается прилежанием. Посему я собираю здесь с величайшей любовью взгляды «pro» и «contra»». Широко использовал философ и жанр комментариев, когда приводимый им документ, чужую статью или письмо «окружал сетью тончайших догадок, пояснений, вскриков, намеков», писал исследователь творчества философа Г. Адамович [Цит. по: 16, с. 526].

В. Розанов, исходя из разработанного им учения о понимании, был направлен сердцем – вовнутрь себя, умом – вовне. В результате и складывается его собственный стиль: «высокая автофилософия, одухотворенная, теплая личная философия, в которой между мыслителем и предметом нет высокой и глухой стены, которую называют объективностью, абстрактностью» [19, с. 604].

Вместе с тем, в своем творчестве В. В. Розанов еще раз обратится к философии, но уже к социальной, написав книгу «Природа и история», где, в частности, отмечал, что есть два типа философов – с университетских кафедр, философствующие «по службе», по должности и так называемые «сектантские философы, олицетворяющие темные, бродящие философские искания» [10, с. 9].

Для первых всегда характерно, что их «работа, безличная в такой степени, что имя, на ней написанное, так же ничего не выражает, как если бы на ней не было вовсе никакого имени». Она выражает, скорее, «нужду кафедры, свидетельствует о знаниях автора, и, так сказать, составляет «литературное прибавление» к устному магистерскому или докторскому изданию, более документальное и более прочное, а следовательно, официально более веское» [Цит. по: 10, с. 9].

Характеристика несколько обидная для «официальной философии» и продиктованная в некоторой мере тем, что ученые мужи университетских кафедр не признали в нем коллегу, но вполне точная. Ее можно отнести и к большинству трудов современных вузовских философов.

«Сектантскую» ветвь русской философии В. Розанов описывает следующим образом: «Не имея наружного декорума и даже часто плана», она в высшей степени полна «жизненного пороха»: этой взрывчатости, самогорения, порыва мысли и всего около действительности, около «природы вещей…». «…Эта философия тесно связана с нашей литературой, в то время как первая создана исключительно с учебными нуждами, с задачами преподавания старинной педагогической дисциплины».

Понятно, что себя В. Розанов относит к «философам-сектантам»: он не был ограничен связями с университетскими кафедрами, не принадлежал ни к какой философской школе. По замечанию Е. В. Барабанова, он мыслил как досократики: его мысль занята «архе», «первоначалами», представлениями вне всяких философских традиций, в дилетантском и эклектическом смещении проблем гносеологии и герменевтики, естествознания и трансцендентальной философии, натурализма и психологизма [10, с. 10].

Сам В. Розанов в письме к В. И. Герье так описывает работу над своим философским произведением «О понимании»: «Я писал свое сочинение без книг, без совета, что оно такое, кто я сам – я этого в значительной степени не знаю. И только одна боязнь, что я умру, не высказав то, над чем столько продумал и с чем связал столько своей жизни, огорчений и радостей, заставила меня издать его» [Цит. по: 1, с.10].

Вместе с тем, следует сказать, что в своих философских работах В. Розанов затрагивает ряд интересных и важных проблем. Одна из них – тема потенциальности, о которой философ планировал написать книгу [19, с. 607].

Однако дело ограничилось лишь набросками и заметками по этому поводу. В сноске к книге «Литературные изгнанники» (1913) философ писал: «Потенция – это незримые, полусуществующие, четверть существующие формы (существа) около зримых (реальных)».

Мир как он есть – лишь частица и минута «потенциального мира», который и есть настоящий предмет полной философии и полной науки. Его интерес: переход из потенциального в реальный, законы этого перехода и условий перехода, вообще всего, «что находится в стадии такого перехода» [19, с. 607]. В. Розанов понимает мир как «подлинный в своей реальности и трансцендентальной возможности или потенции» [19, с.607].

В данном случае автор, видимо, стремился развить учение Аристотеля, который впервые в европейской философии дал анализ взаимодействия потенциального и актуального. Переход от одного к другому осуществляется ввиду наличия в материи двух моментов: отсутствия, отрицания, «лишенности» формы и наличия «чего-то», в чем заложены возможности формы.

Другими словами, то, из чего возникает форма, является чем-то средним между отсутствием формы и формой действительной, которая существует реально. Это «среднее» между отсутствием бытия формы и ее действительным бытием является бытием в возможности или «потенциалом». Но «бытием в возможности владеет и то, чего нет, но не возникает то, бытие чего невозможно». Между возможностью и действительностью существует различие: «Среди несуществующего что-то существует в возможности; но, его нет, потому что оно не существует в действительности» [9, с. 238].

Действительным является лишь то, в чем заложена возможность. «Материя, таким образом, есть бытие в возможности, потому что может приобрести форму, а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма». Таким образом, «там, где начало возникновения имеется в самом возникающем, и в возможности есть то, что при отсутствии каких-либо внешних препятствий становится сущим в действительности через себя. Когда же что-то, благодаря тому, что имеет начало в самом себе, становится способным перейти в действительность, оно уже такое в возможности» [9, с. 243, 246].

Переход возможности в действительность – это механизм осуществления всякого движения. «Я под движением, – отмечает Аристотель, – понимаю осуществление сущности в возможности так таковой. А совершается движение тогда, когда имеет место само осуществление, и не раньше, и не позже». И далее: «Движение является осуществлением того, что есть в возможности, когда оно при осуществлении действует не как таковое, а поскольку оно может быть приведено в движение» [9, с. 289].

В конце концов Аристотель, характеризуя процесс оформления материи, вводит понятие возможности (dynamic, dynaton) и действительности, которые позже схоластами средневековья были переведены как «потенциал» и «акт» (потенциальное и актуальное). Актуальную действительность Аристотель обозначает не одним, а двумя терминами – «энергия»: и « энтелехия» первый преимущественно обозначает процесс, деятельность, осуществление перехода от возможности к действительности, второй – акцентирует внимание на осуществлении, результате такого перехода. Действительность – это и процесс, и результат всякого изменения, превращения потенциального в актуальное. Таким образом, переход потенциального в актуальное посредством приложения определенной энергии – универсальный механизм всякого возникновения, развития, впрочем, как и уничтожения, исчезновения.

В дальнейшем учение о соотношении возможности и действительности развил Гегель в своей «Науке логики», которого В. Розанов знал так же хорошо. Однако у самого В. Розанова изложение концепции потенциальности выглядит несколько упрощенно. Но потенциальность у русского философа важна и в другом (а для него, возможно, наиважнейшем) значении – как возможность рождения, как проблема пола, рода и семьи, которая постепенно становится основной в его литературно-философском творчестве.

Как видим в определенной степени переход В. Розанова от философии к публицистике и журналистике носил вынужденный характер, хотя первоначально он и был увлечен философией. Молодой журналист сотрудничал во многих изданиях, часто противоположной идейной направленности. И наряду с необходимостью публиковать статьи «на злобу дня», у него постепенно вырабатывается собственный стиль изложения материала, оригинальный и новый по форме.

Этот стиль В. В. Розанов нашел не сразу. Сам себя он иногда называл газетно-журнальным поденщиком, ибо писал статьи по любому поводу и для разных изданий.

Обычно, как вспоминается, работа в газете – своего рода соковыжималка, которая высасывает духовные и интеллектуальные соки и портит стиль, засоряя его штампами. Здесь вечно поджимает время, потому что есть своя ритмика работы и обычно материал «был нужен вчера». Но вместе с тем, постоянное нахождение в гуще событий позволяет не отрываться от жизни, избавляет от кабинетного изоляционизма, абстрактной зауми, взгляд сам сосредотачивается на земных, повседневных вещах и явлениях. Если в этой суматохе найти «золотую середину» то может и получится нечто «оригинальное, ясное, понятное, смесь «высокого» стиля и публицистической ясности. Нечто подобное вышло и у В. Розанова. В числе находок, принадлежащих ему, – афористичная форма изложения материала, фиксирование пути мысли от ее зарождения до реализации. А также – ряд тем, которые обычно рассматривались как бытовые, потому и не заслуживающие внимания серьезных публицистов. Одной из таких тем у В. Розанова является тема пола, семьи, брака.

Биографические моменты к разным авторам приходят по-разному. Одни уже в начале творческого пути стремятся воссоздать обстановку детства и юности, путь своего взросления и становления как личности (так появляются произведения автобиографического характера). В других случаях биография вспоминается когда жизнь нажита, опыт накопился, когда появляется возможность и желание «остановится и оглянуться» и зафиксировать почему-то то, что давно кануло в лету.

У В. Розанова это обращение к перипетиям собственной жизни было вызвано драматически складывающейся личной жизнью: неудачный брак с Сусловой, обретение душевного покоя с В. Д. Бутягиной и непризнание, в соответствии с церковными правилами, этого брака равно как и невозможность зарегистрировать собственных детей как «законнорожденных» – все это переплелось в тугой и, казалось, неразрешимый клубок и длительное время отравляло личную жизнь философа.

Розановские работы часто напоминали черновые наброски, как будто были написаны «для себя»: они пестрели сокращениями, многоточиями, умолчаниями, недомолвленностями. Вместе с тем, каждый отрывок представлял собой уже запечатленный момент авторской мысли, а вывод, результат мышления как бы совпадал с процессом его поиска. Автор, приоткрывая «интимную» жизнь мысли, в некоторой степени выступает и героем своего произведения, поэтому в последнем как бы сливается философское и литературно-художественный аспекты. Этому способствует то, что В. Розанов пользуется не чисто философскими понятиями, а образами – понятиями, когда отдельный образ при повторении в разных контекстах приобретает значение некоторого термина. Также значение у него имеют ремарки, помещенные в конце отдельных фрагментов и обозначающие время, место или действие, при которых рождалась данная мысль и соответствующая запись. Так, в постскриптуме к «Уединенному» помещены рассуждения о нумизматике, за занятиями которой часто у философа рождались новые мысли.

Таким образом, ремарка перерастает в описание метода, подхода к интересующей проблеме, «вхождения» в саму мыслительную деятельность. Вместе с тем, отдельный афоризм в контексте всего произведения утрачивает свою исключительность и непреложность. Любой отрывок у В. Розанова демонстрирует не то «как автор думает именно сейчас», не только к каким выводам пришел, автор как бы передает «настроение мысли». В целом как раз через недомолвки, через умение максимально наполнять смыслом не только слова, но даже способ записи путем широкого использования скобок, кавычек, курсива философ показывает возможности несистематического мышления, нерациональных форм отношения человека к миру. Мысль у него часто рождается из бытовых мелочей, в дрязгах и нелепостях повседневной жизни, о чем часто свидетельствуют используемые ремарки: «за набивкой табаку», «в купальне», «за истреблением комаров», «перебирая в пепельнице окурки» и т.п.

От этой ориентации на обыденность где не требуется четкого «продумывания мысли до конца» идут многочисленные у Розанова противоположные высказывания о самых разных вещах и проблемах (мыслитель не связан обязательством придти к четким и однозначным заключениям: один раз подумал «так», другой – «этак»). Это нельзя рассматривать как непоследовательность, скорее, это – стремление к целостному рассмотрению предмета, не подвергая его расчленяющему анализу логики. В конечном счете, это можно рассматривать и как аппеляцию к высшему, божественному началу, способному объединить любые разноречивые стороны, суждения, ощущения, поступки в единый, целостный процесс.

В результате В. Розанов пишет свои книги как бы не для читателя, обходясь без него, ибо автор демонстрирует опыт интимного общения с тем, кто Управляет Миром («Главизна Мира»), и рождает вечную само противоречивость, понимает не только язык мыслей, но и чувствований, ощущений и вожделений (включая и умолчания) лучше тебя самого.

Примерно 100 лет назад В. Розанов публикует два произведения – «Уединенное» и «Опавшие листья» (короб 1 и короб 2), которые закрепили за ним репутацию зачинателя нового жанра в русской литературе, опирающегося на доверительность, интимность, предельную откровенность позиции автора. Написаны они не в традиционной форме завершенного повествования, а в форме собраний отдельных отрывков, афоризмов, случаев, фрагментов. Эти тексты идут «прямо с души» автора, без предварительной обработки, «без заранее поставленной» цели: «Я пишу без читателя. – Просто потому, что нравится…Книжку можно и не читать, а продать со скидкой 50% букинисту [3, с. 26]. И еще: «Читатель может не церемонится со мной. С читателем гораздо скучно, чем одному…Он разинет рот и ждет, что ты ему положишь…,имеет вид осла перед тем, как зареветь… Пишу для каких-то «неведомых друзей» и хоть «ни для кому» [3, с. 26].

«Из безвестности приходят мысли и уходят в безвестность» [3, с. 27].

В. Розанова так характеризует «лабораторию» собственного творчества: «Всякое движение души у меня сопровождается *выговариванием*. И всякое выговаривание хочу непременно *записать.* Это – инстинкт. Не из такого ли инстинкта родилась литература (письменная)» [3, с. 54].

Поэтому можно согласится с выводом о том, что главная ценность философского наследия В. В. Розанова заключается не в решении отдельных философских проблем, а в постановке огромного их числа и в разработке подходов к их решению. Причем, проблемы – не абстрактного характера, а из числа насущных, сопровождающих человека от рождения и до смерти. Впрочем, и сами эти пункты – начала и конца земного человеческого бытия в центре внимания Розанова – философа.

\*\*\*

Сложные отношения В. Розанова – писателя, публициста и философа – к славе, известности, почитанию. В «Уединенном» и в других книгах разбросаны его заметки по этому поводу. Здесь мы встречаем: «Слава – змея. Да не коснется никогда меня ее укус» [3, с. 79]. Жесткая, четкая установка, почти как жизненное кредо, выстраданное и продуманное философом. Но какая-то нарочитость сквозит в этих словах. Зачем шокировать публику, отказываясь от «укуса» славы? Но она ведь не так просто дается в руки, поэтому – пусть и «не коснется». А хочется, ох, как хочется славы. И еще при жизни. Да и посмертно не помещает. Иначе зачем было описывать могильный памятник самому себе так подробно, просто как восточному сатрапу?

В «Мечте в щелку» автор описывает собственную смерть, приготовления к похоронам, сами похороны и какой бы памятник он хотел видеть на своей могиле. «Это должна быть высокой, сажени в полторы, кирпичной кладки стена с заостренными гвоздями наверху, какие устраиваются в заборах, через которые никто не должен перелезть… В этой стене вокруг могилы главная и упорная моя мечта…Разделенность с живущими, как и с «окружающей жизнью». Должны быть убраны всякие надписи на стене, а тем паче…на могиле, вообще никакой «прописи паспорта» не должно быть около тела…Само тело должно быть не просто в земле, а в свинцовом ящике, и вообще червей, гнили и растаскивания костей – не нужно…

Сверху – никакого соединения стен кирпичных, т.е. никакого потолка. При полном исполнении моего желания стены должны бы быть не вертикальными, а отвесно – пологими, раздающимися вширь к верху…И последнее – чтобы земля была засеяна какими-нибудь возобновляющимися цветами, т.е. чтобы умирая, они осыпали на землю семена, которые и без посадки, без углубления в землю, вырастали бы к следующей весне новыми цветами» [3, с. 106-107].

 Хотя в «Опавших листьях» отношение к посмертной памяти и к памятнику на могиле прямо противоположное:

 «– Какой вы хотели бы, чтобы вам поставили памятник? Только один: показывающий зрителю кукиш» [2, с. 524].

В другом месте В. Розанов причисляет себя к плеяде российских писателей и философов первой величины: к поколению Буслаевых, Ключевских, Соловьевых, для которых, по его мнению характерны «спокойная вера», и Толстых, Розановых, Мережковских, (сумятица и буря, злость и нервы).

Не то, чтобы это не было дозволено или «права не имеет», но как-то не очень скромным выглядит себя самого приписывать к кругу известных, заслуженных и прославленных, если славы действительно не хочется…

Или еще: «Там, может быть, я и дурак» (есть слухи), может быть, и «плут» (поговаривают), но только той широты мысли, *неизмеримости* «открывающихся горизонтов» – ни у кого до меня как у меня не было. И «все самому пришло на ум» – без заимствования даже йоты. Удивительно. Я прямо удивительный человек. И снова: «Почему я так не желаю известности. И так (иногда) тоскую, что ничего не вышло из моей литературной деятельности, никто за мной не идет, не имею «школы»? [3, с. 81]. Сколько тоски и недоумения в этих раздумьях, вполне понятных и приемлемых для человека масштаба Розанова.

Поэтому и вывод, который за этим следует, также вполне вытекает из предыдущих суждений философа: «Желание влияния» есть очень благородное чувство: «*иметь себя, другом всех и иметь себе другом целый мир»* [3, с. 81]. Но затем пессимистическое: «судьба бережет тех, кого она лишает славы» [3, с. 83]. И «никакого интереса к реализации себя, отсутствие всякой внешней энергии и воли к бытию». Я – самый не реализующийся человек [3, с. 83]. В. Розанов постоянно терзается вопросами: «что-то я, или надутый пузырь? Каков итог жизни? Что вышло? Ничего особенного. И особенно как-то *ненужно*, чтобы что-нибудь вышло. Безвестность – *почти* самое желанное» [3, с. 87-88]. Правда, откровенно? Если бы не эта безвестность, которая *почти* самое желаемое. Все-таки автор (или герой?) надежды не теряет, и известность «*почти*» желает.

Конечно, можно на это посмотреть и с другой стороны: ведь автор стремится быть искренним, и показывает нам, насколько человек может быть противоречив: с одной стороны, он вроде бы и не хочет славы, избегает даже ее, а с другой, – его порой одолевает гордыня, неподобающая глубоко верующему человеку. Порой в его высказываниях скользит хвастовство, бахвальство, подстать пушкинскому: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!». Правда и в случае с Василием Розановым это самолюбование имеет под собой основание в виде литературного творчества.

Вместо выводов

Тексты В. Розанова по особому настраивают и как бы заставляют думать по розановски… Летает по квартире муха, случайно залетевшая с балкона в комнатное тепло! И укусить не успевает: либо сама собой подохнет, не найдя чем поживится, либо все-таки найдет выход и улетит прочь, либо, пожалев ее, поймаешь и отпустишь восвояси–лети, живи, сколько тебе Бог послал.

Но она успевает напомнить о родном деревенском доме и житье в нем. И дома уже нет, остались только немногочисленные фотографии, нет и близких, с кем жизнь начинал, а мух помнишь, особенно было их много к концу лета и были тогда они кусачи. Спасение можно было найти, особенно в светлое время суток, только накрывшись с головой одеялом.

Такие же ощущения родительского дома навеивают стрекотанье кузнечика, петушиное «ку-ка-ре-ку» и «ко-ко-ко» курицы, кряканье утки по осени, «му-му-му» домашней коровы. Но противно козье блеяние – слишком надоедливы и хитры были эти непоседливые рогатые бестии…

Так и тексты у В. Розанова – могут напомнить о далеком и приятном, о домашнем тепле и уюте, что уже давно кануло в лету и лишь усилием воли может быть поднято на поверхность памяти из забвения.

**ГЛАВА 7**

**«У-блюдочный» коммунизм в мире «лишних» людей Андрея Платонова**

Одной из важнейших и сквозных в произведениях Андрея Платонова была тема построения нового общества, интерпретация коммунистической идеи как таковой и ее практического воплощения усилиями чевенгурцев и героями других повестей и рассказов писателя.

Случилось так, что мое знакомство с творчеством А. Платонова началось со сборника повестей и рассказов, переведенных на украинский язык и изданных в Киеве в 1986 году [1]. По правде сказать, особого впечатления содержание сборника не произвело. Не добавила его и верноподданническая статья – предисловие О. Кузьменко, который напирал на то, что писатель раскрыл «сущность гуманизма советской литературы», сумел показать «воспитание высшего типа человека при социализме» по сравнению с предыдущими эпохами, а также «изображение жизни в условиях отчуждения человека от человека (дореволюционное время) и изображение жизни в новых условиях, после революции», как «вновь найденного ощущения человека человеком» [2]. Но чем-то книга меня задела, оставила некую «занозу» в душе. Пожалуй, из общего ряда произведений писателя выделялись (для меня, во всяком случае) два рассказа – «Вдохновение» и «Возвращение». В первом речь идет, говоря высоким слогом, о массовом героизме краснофлотцев, пожертвовавших своими жизнями во имя Родины. Писатель же показывает этот в общем-то рядовой, но трагический эпизод войны, как трудную работу, которую выполняют обычные в гражданской жизни люди, и выполняют ее до конца. Даже на фоне глубоких и талантливых произведений о войне других авторов, этот рассказ выглядел особенно впечатляющим.

«Возвращение» также поражает правдивостью изображения жизни в послевоенную пору, поднимая тему раннего взросления детей той поры, понимания супружеской верности и неверности, когда судьба делала самые невероятные зигзаги, победы чувства долга над вроде бы справедливыми обидами, нанесенными самым близким человеком. И все повествование течет как бы само по себе, без излишней патетики и педалирования общественно-политических мотивов.

Чуть позже – в 1988 году сначала в журнальном варианте [3], а затем и в сборнике «Избранного» были опубликованы основные произведения А. Платонова, и в том числе «Чевенгур» [4].

Роман «Чевенгур» произвел впечатление какого-то взрыва в голове. Поразительным было все – слог, каким изъяснялись автор и его герои, отсутствие затейливых сюжетных ходов, которое не мешало поглощать текст запоем, и поразительной узнаваемостью ситуаций и реалий, как удаленных во времени, но знакомых по рассказам старших–родственников и просто знакомых о революционной и послереволюционной поре, о временах раскулачивания и колхозной коллективизации, так и о событиях, которые происходили на моих глазах в 50–70-е годы прошлого столетия.

Первые попытки осмыслить богатство идей писателя носили достаточно смутный характер, но поддерживались потоком публикаций подобного характера [5], к которым хотелось добавить и свое слово. Но время шло, а планы не реализовывались…

Ситуация сдвинулась с мертвой точки, когда в собственной голове образовался некий сплав из фрагментов освоенной книжной мудрости, переосмысления личного опыта, обдумываемых и додумываемых житейских ситуаций и впечатлений. Некоторые результаты такого синтеза и представлены ниже.

**\*\*\***

Во времена строительства социализма и коммунизма, того, который потом окрестят «застойным», а существующую систему «административно-командной», партия блюла «чистоту своих рядов», и преференции на членство в ней отпускались строго очерченными нормами: рабочие и крестьяне должны были быть в большинстве, все прочие (в том числе учителя и педагоги высшей школы, врачи, инженеры – словом, служащие и интеллигенция) – принимались в кандидаты в партию строго по разнарядке. Обучался я на «идеологическом» историческом факультете Харьковского университета, куда поступил через год после отстранения от власти Н. Хрущева, который, в частности, ввел порядок, чтобы высшее образование получали преимущественно те, кто имел стаж работы на производстве. И среди студентов на нашем курсе и на старших были, конечно, те, кто отслужил в армии, оттрубил не один и не два года на производстве и там поступил в партию. Как правило, в университете пополнить «партийные ряды» могли единицы из числа тех, кто активно делал комсомольскую и партийную карьеру. У остальных такие активисты вызывали разные чувства – от легкой зависти до презрения, если оный субъект слишком уж старался подфартить начальству, а некоторые не брезговали и сотрудничеством с грозным КГБ.

И для того, чтобы поступить в аспирантуру, стать преподавателем в вузе, обязательно нужно было заиметь заветный партийный билет. Поэтому большинство тех, кто стремился стать на эту стезю, приобретали эту красную книжечку уже за пределами университета после его окончания. На своей памяти помню только один случай, когда беспартийной да еще еврейке (а было это в пору активной борьбы с сионизмом и массовой эмиграцией евреев из СССР), но совсем безобидной девушке, дали возможность защитить кандидатскую диссертацию и благополучно утвердили ее в ВАКе СССР. Подозреваю, было это сделано не только и не столько из-за поддержки аспирантки довольно влиятельными людьми, но и как бы в пику «буржуазной» пропаганде: мол, посмотрите, никакого антисемитизма у нас нет.

Что касается меня, то мне очень помогли редактор газеты, в которой я работал к тому времени, когда сдал документы в аспирантуру при кафедре философии университета, Илларион Яковлевич Посохов, и другие коллеги-коммунисты. Я пришел к редактору и честно объяснил, что без членства в партии мне аспирантуры не видать. Мой собеседник все понимал и без объяснений, и в аспирантуру я был зачислен уже числясь кандидатом в члены партии, в которой я пробыл до августа 1991 года.

Но это будет потом. Пока же я, отработав первую учебную четверть в школе, куда был направлен по распределению, перешел в райком комсомола на должность заведующего отделом школьной молодежи и пионерии. Районный центр находился за 25 километров от родного села, я был холост, как говорится, не имел ни кола, ни двора, ночевал, когда как – то приезжал домой, чтобы рано утром отправиться на автобусе или на «попутке» на работу, то в командировке по району, то спал на диване в Доме пионеров, ключ от которого предоставила сердобольная директриса.

В один из вечеров мне и пришлось идти домой со знакомым попутчиком. Был он на два года старше меня, такой же как я, «безотцовщина» и в полном смысле слова «дитя войны», но к тому времени он был коммунистом и возвращался из центра села с занятия в системе партийной учебы. Я, как выпускник университета и комсомольский работник, слыл знатоком в политике и идеологии и должен был иметь ответы на любые, в том числе, и трудные вопросы.

И здесь следует сделать одно отступление. Тема «безотцовщины» у Платонова также одна из ведущих. Как после гражданской, так и после Отечественной войн нас, рожденных неизвестно от кого и неизвестно зачем, были тысячи, если не сотни тысяч. В «Чевенгуре» они изображены в виде «прочих». Жили «прочие» на свете, как живут «травы» на дне лощины: на них сверху весной рушатся талые воды, летом – ливни, в ветер – песок и пыль, зимой их тяжело и душно нахлобучивает снег; всегда и ежеминутно они живут под ударами и навалами тяжестей, поэтому травы живут в лощинах горбатыми, готовыми склониться и пропустить через себя беду [6]. О таком существовании в народе говорят также: «Живут, как бурьян при дороге, кто идет, тот и скубет».

Пытаясь преодолеть свою заброшенность и безотцовщину, сбиваясь в компании таких же полусирот, мы соревновались в том, кто правдоподобнее расскажет о якобы своем отце и о том, как он погиб на фронте. Как правило, в этих рассказах они были сплошь офицерами – у кого лейтенант, у кого – майор, и орденоносцами. На самом же деле мало кто из них заслужил сержантские «лычки» и в лучшем случае носил на груди скромную медальку.

И поистине, наших сил «хватало для жизни только в текущий момент…», жили мы «без всякого излишка, потому что в природе и во времени не было причин ни для… рождения, ни для… счастья…» После рождения мы оказались «в мире прочими и ошибочными». Для нас «ничего не было приготовлено, меньше чем для былинки, имеющий свой корешок, свое место и свое даровое питание в общей почве» [7].

Появившиеся на свет «нечаянные прочие» были обречены на беззащитность и одиночество: «Оставшийся маленький прочий должен был самостоятельно делать из себя будущего человека, не надеясь ни на кого, не ощущая ничего, кроме своих теплящихся внутренностей; кругом был внешний мир, а прочий ребенок лежал посреди него и плакал, сопротивляясь этим первому горю, которое останется незабвенным на всю жизнь».

Особо нетерпимо, как выше отмечалось, было отсутствие отца: «Подрастая, ребенок ожидает отца, он уже до конца насыщается природными силами и чувствами матери, ребенок обращается любопытным лицом к миру, он хочет променять природу на людей, и его первым другом–товарищем, после неотвязной теплоты матери, после стеснения жизни ее ласковыми руками, – является отец. Но ни один прочий, ставший мальчиком не нашел своего отца и помощника, и отец не встретил его – уже рожденного и живущего, поэтому отец превращался во врага и ненавистника матери – всюду отсутствующего, всегда обрекающего бессильного сына на риск жизни без помощи – и оттого без удачи» [8].

«…Жизнь прочих была безотцовщиной – она продолжалась на пустой земле без того товарища, который вывел бы их за руку к людям, чтобы после своей смерти оставить людей детям в наследство – для замены себя, у прочих не хватало среди белого света только одного – отца» [9].

Почти каждый из числа росших без отцов «сделал из себя человека личными силами», но при этом мы были «самодельные люди». Писатель показывает сложность такого самоделанья: «неудивительна трава на лугу, где ее много и она живет плотной самозащитой и место под нею влажное – так можно выжить и вырасти без особой страсти и надобности. Но странно и редко, когда в голую глину или в странствующий песок падают семена безымянного бурьяна, движимого бурей, и те семена дают следующую жизнь – одинокую, окруженную пустыми странами света и способную находить питание в минералах» [10].

Борясь «против рвущего с корнем встречного ветра чужой, враждебной жизни» прочие были способны чаще создать из себя «самодельных людей неизвестного назначения». Лишь у немногих эта борьба рождала «ум, полный любопытства и сомнения, быстрое чувство…», рождала «надежду, уверенную и удачную, но грустную, как утрата» [11]. Немудрено, что в дальнейшем жизнь у выросших без отцов складывалась несладкой: лишь единицы добились в ней чего-то путного, а большинство прозябало в нищете и забвении, кто-то до срока сгинул на стройках коммунизма, кто-то «в местах не столь отдаленных».

Возвращаясь к той давней встрече следует сказать, что курс научного коммунизма, который нам читали в вузе, мягко говоря, не вдохновлял: невооруженным взглядом были видны громадные прорехи между теорией и практикой. Дисциплину недолюбливали не только мы, но и преподаватели-историки. Читала эту дисциплину относительно молодая, но заметная в университете дама, ввиду своей неуемной активности и энергии да еще и потому, что она была женой одного из уважаемых университетских начальников. На наши вопросы она достаточно вразумительных ответов не давала, больше брала апломбом и напором. На свою беду, однажды она устроила дискуссию на тему строительства коммунизма, пригласив в помощь эрудированного, но едкого на язык коллегу-историка. И тот часа два не столько поддерживал тезисы о светлом будущем для всего человечества, сколько потешался над скудомыслием псевдонауки.

В общем, теоретически я насчет коммунизма вооружен кое-как был, но увязать идеи с реальной жизнью на селе никак не удавалось. И на прямой вопрос моего случайного попутчика о том, что же такое коммунизм, я смог промямлить только первые пришедшие на ум заученные тезисы вроде того, что это, мол, «социально-справедливое общество», что будем мы в нем «всесторонне и гармонично развитые», что это будет время «когда свободное развитие каждого будет условием развития всех»…

Как показалось, деликатно помалкивающего собеседника я мало убедил. И тогда он задал свой второй вопрос, поразивший меня на многие годы:

– Ты скажи мне, что будут делать в коммунизме такие дураки, как я?

Понятно, что в глубине души он не считал себя таким уж дураком. Ну, да – университетов не кончал, теорий не усваивал, профессией какой-то выдающейся не владел. Был как все селяне: построил хату, женился, родил детей, работал в колхозе, правда, не шофером и не механизатором, а «с наряда» – то есть, куда бригадир пошлет. Относился он к самой низкой прослойке колхозной рабочей силы.

Меня и самого какое-то время мучил вопрос о том, как будут жить при коммунизме увечные, некрасивые, глупцы. И ответа я нигде не находил – в «умных» книгах об этом умалчивали, а больше говорилось о высоких материях, «о перемене труда», о «материальном изобилии»! «Хрущевская» Программа КПСС налегала на показатели экономического роста, на ликвидацию дефицита в предметах потребления, а ракет, танков, самолетов у нас и тогда уже было в изобилии.

На этот вопрос ни тогда, ни тем более теперь ответа я не имею. Но читая и перечитывая в том числе и произведения А. П. Платонова, я еще и еще раз вспоминаю слова ныне уже ушедшего из жизни земляка, который и не подозревал, что коммунизмом как раз и был тот «застойный социализм», в котором жили я и мой знакомый колхозник. А я и сегодня поражаюсь точности и глубине постижения А. Платоновым метаморфоз неразвитого сознания при столкновении с непостижимой для него идеей коммунизма.

**\*\*\***

Термин «ублюдочный» по отношению к коммунизму в изображении А. Платонова пришел не сразу. Хотелось найти наиболее точное выражение его сути, и такое, понятие что отличалось бы от уже приевшихся и использованных другими авторами эпитетов типа «утопический», «мифологизованный» и т. п.

На первый взгляд, использование терминов «ублюдок», «ублюдочный», характеризует объект рассмотрения предельно уничижительно, и может свидетельствовать, скорее, о личном неприятии коммунизма как теоретического конструкта и реального социального движения. Однако дело не в личных симпатиях и антипатиях.

Во-первых, сам термин приобрел предельно негативную окраску под влиянием дублеров-переводчиков американских боевиков и блокбастеров, где налево и направо развешиваются подобные ярлыки отрицательным или неугодным для положительных героев героям. В результате действительно приобрело широкое распространение в обыденной речи презрительное именование человека «с низкими инстинктами, выродка», как ублюдка [12].

Но в «Словаре» Д. Н. Ушакова мы встречаем и более «мягкие» варианты интерпретации указанного термина, в том числе такие, как «уродливый и неполноценный». Родственным ему является слово «убогий» как «крайне бедный, находящийся в нужде, нищий, нищенский, жалкий, свойственный бедняку», а также «немощный» [13]. Переносное значение термина «ублюдочный» вообще лишено того оценочно-негативного смысла, который отмечен выше: это – «весьма скудный, бедный по содержанию, крайне посредственный» [14].

Поэтому характеризуя коммунизм в представлении героев «Чевенгура», как «ублюдочный», я рассматриваю его как прежде всего незрелый, неразвитый, примитивный, соответствующий неразвитости их умственного развития.

Но здесь же скрыто и другое значение, опирающееся на игру слов: ублюдочность буквально можно понимать как «находящийся у блюда», то есть, коммунизм – это форма общественной жизни, обеспечивающая сытое существование для всех обитателей «рая на земле». В этой связи вспоминается, что в свое время Никита Хрущев, который придя к власти, стал активно вояжировать по странам и весям и, пропагандируя достижения СССР, разглагольствовал и о скором построении коммунизма. И где-то в Швейцарии или Швеции, когда корреспондент спросил, как он представляет себе коммунизм, Никита Сергеевич простодушно и незамысловато ответил что-то вроде того, что коммунизм – это когда у людей вдоволь хлеба, масла и других продуктов, одежды, жилья. И будто бы тот, кто задал вопрос, недоуменно развел руками: так у нас все это давно есть, а вот коммунизма еще нет.

Уже в наши дни создатели телевизионного фильма вложили в уста также не шибко теоретически подкованного Генсека, «дорогого Леонида Ильича» Брежнева, фразу которую он якобы произнес в ответ на идеологическую трескотню о коммунизме кого-то из своих соратников:

– Какой там коммунизм, тут бы людей досыта накормить…

И, наконец, наличная амбивалентность термина «ублюдочный», заключается в том, что все-таки он несет в себе уничижительно-негативное и позитивное содержание, и как бы переносит и на коммунизм свою двойственность. В результате коммунизм у А. Платонова выглядит одновременно уничтожением, жестокой расправой с «бывшими» (в разряд которых в конечном счете попадают все неугодные и неудобные) и творчеством чего-то нового, ранее невиданного. Но это творчество под стать своим творцам выглядит кособоким и косоруким, явно недоделанным. Оттого и оно ублюдочно.

Тем не менее, и 60-е, и в 70-е годы пропагандистский аппарат работал на полную мощность. Доказывалось, что коммунизм – это общество изобилия материальных благ и продуктов питания. Строились планы развития народного хозяйства на пять, на семь лет, на более дальнюю перспективу, был запущен лозунг: «Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!» Причем, были расписаны и конкретные сроки его достижения, последним из которых назывался 1980 год.

\*\*\*

Как это выглядело на деле в одном из районных городков Харьковщины, где я работал в газете, на примере обеспечения потребностей населения в пассажирских перевозках, я помню хорошо. Тогда многое было в дефиците, в том числе и транспорт. В редакцию частенько захаживал тогдашний секретарь партийной организации местного автотранспортного предприятия. В числе прочего делился планами, как к указанному сроку удастся ликвидировать дефицит автобусов на маршруте, обеспечивавшим перевозку людей в областной центр. На линиях тогда преобладали отечественные маловместительные ПАЗы, потрепанные жесткие ЛАЗы. Выручали венгерские «Икарусы» в городском исполнении, которые пассажиры называли «сараями» за их вместительность. Было и несколько мягких «Лазов» и «Икарусов». Во исполнение плана улучшения обслуживания пассажиров был запущен лозунг «Каждому пассажиру – по мягкому месту!», который из-за его двусмысленности вскоре был снят. Но задача осталась и решать ее планировали за счет замены всех автобусов на мягкие. Но от дефицита не избавились и в 1980, и в 1990 году. А позже вообще наступила разруха, и проезд в любых автобусах стал многим не по карману из-за того, что большинству потенциальных пассажиров просто нерегулярно платили зарплату.

Ситуация начала меняться, когда о коммунизме забыли, а выгодный маршрут перехватил частник. За эти годы он сменил уже два поколения автобусного парка и маршрутных такси, но добился того результата, о котором только мечтали наивные строители коммунизма: теперь действительно каждый может совершать вояж в город в относительно комфортных условиях – сидя, а не стоя на одной ноге и будучи сдавленным со всех сторон телами других пассажиров.

И еще один пример, хорошо иллюстрирующий нравы этого самого коммунизма и тех, кто находился тогда «у блюда». В ту пору в ходу был такой анекдот. В один захудалый колхоз привезли дефицитные резиновые сапоги. Всего две пары. На общем собрании поднялся председатель колхоза и говорит: одну пару сапог заберу я, мне надо рано утром на ферму по грязи ходить – следить, чтоб доярки молоко не воровали. У секретаря парторганизации сапоги уже есть. В таком случае вторую пару отдадим моей теще. Голосуем, но предупреждаю – кто против кандидатуры тещи, тот против Советской власти!

А. А. Зиновьев пытался уверить нас, что это и был тот самый коммунизм, о котором многие мечтали [15]. Но коммунизм не изобилия, а нехватки многих основных ресурсов, в том числе и человеческих. И одним из первых, кто забил тревогу по этому поводу, был Андрей Платонов, который по горячим следам показал, куда неразвитое сознание может завести общество, извращая и мифологизируя не понятую и непонятную обыденному рассудку идею марксова коммунизма.

**\*\*\***

Тексты А. Платонова с трудом поддаются комментированию: они часто говорят сами за себя и как бы требуют брать их целиком, не расчленяя. Мысль автора одновременно прозрачно – ясная и стилистически усложненная, с необычными ракурсами, извилинами и поворотами, порожденными мыслительными и чувственными загогулинами в головах героев. Вот Копенкин лишь сутки прожил в Чевенгуре «обнадеженным, а потом устал от постоя в этом городе, не чувствуя в нем коммунизма». Оказывается, Чепурный нисколько не знал вначале, «как жить для счастья». Раздумья на природе ничего не дали, и он «обратился за умом к Карлу Марксу». Думал – «громадная книга в ней все написано», и организовал чтение той книги вслух. Речь, видимо, идет о «Капитале» Маркса. Прокофий читал, а Чепурный положил голову и слушал «внимательным умом». После чтения Чепурный ничего не понял, но ему полегчало.

Оказывается, Чепурного интересовал труд К. Маркса с целью узнать, как ликвидировать «класс остаточной сволочи». Вместе со своим собеседником они приходят к парадоксальному выводу: «раз у Карла Маркса не сказано про остаточные классы, то их быть не может (а речь о вдовах, приказчиках, сокращенных начальниках, о сыновьях уже расстрелянных буржуев)» [16]. «Близ домов… грелись чуждые люди: старушки, сорокалетние молодцы расстрелянных хозяев в синих картузах, небольшие юноши, воспитанные на предрассудках, утомленные сокращениями служащие и прочие сторонники одного сословия» [17].

«Завидев бредущего Чепурного, сидельцы тихо поднялись и, не стукая калиткой, медленно скрывались внутрь усадьбы, стараясь глухо пропасть» [18].

Противоречие между отсутствием у Маркса указаний относительно «остаточной сволочи» (то есть, между теорией и практикой) собеседники решают в пользу практики: наука еще не кончена, и только развивается [19].

В конечном итоге Чепурный остался доволен принятым решением и ему стало хорошо: «класс остаточной сволочи будет выведен за черту уезда, и в Чевенгуре наступит коммунизм, потому что больше быть нечему» [20]. И он взял в руки сочинение Карла Маркса, с уважением потрогал густо напечатанные страницы и неожиданно заключил: – «Писал-писал человек, а мы все сделали, а потом прочитали – лучше бы и не читали!» [21]. Оставив на книге свой письменный след – резолюцию поперек заглавия, Чепурный «бережно положил книгу на подоконник, с удовольствием чувствуя ее прошедшее дело» [22].

Здесь «Капитал» Маркса, как Библия для крестоносца или судьи-инквизитора: главное для них совершить праведный, по их мнению суд, искоренить крамолу, а оправдания в священных книгах можно и не искать, тем более, что их там просто нет.

**\*\*\***

«Прокофий, имевший все сочинения Карла Маркса для личного пользования, формулировал всю резолюцию, как хотел, – в зависимости от настроения Клавдюши и объективной обстановки». Объективная же обстановка и тормоз мысли заключался для Прокофия в темном, но в связном и безошибочном чувстве Чепурного. Как только Прокофий начинал наизусть сообщать сочинение Маркса, чтобы доказать поступательную медленность революции и долгий покой Советской власти, Чепурный чутко худел от внимания и с корнем отвергая рассрочку коммунизма.

– Ты, Прош, не думай сильней Карла Маркса, он же от осторожности выдумывал, что хуже, а раз мы сейчас коммунизм можем поставить, то Марксу тем лучше…

– Я от Маркса отступиться не могу, товарищ Чепурный, – со скромным духовным подчинением говорил Прокофий. – Раз у него напечатано, то нам идти надо теоретически буквально.

Пиюся молча вздыхал от тяжести свей темноты. Другие большевики тоже никогда не спорили с Прокофием: для них все слова были бредом одного человека, а не массовым делом.

– Это, Прош, все прилично, что ты говоришь…, только скажи мне, пожалуйста, – не уморимся ли мы сами от долгого хода революционности? Я же первый, может, изгажусь и сотрусь от сохранения власти: долго ведь нельзя быть лучше всех!

– Как хотите, товарищ Чепурный! – с твердой кроткостью соглашался Прокофий.

– Да не я хочу…, а как вы все хотите, как Ленин хочет и как Маркс думал и день и ночь. Давайте дело делать – очищать Чевенгур от остатков буржуазии… [23].

Показательны в этом отношении и размышления Чепурного о Ленине, несущие в себе черты мифологические и религиозные одновременно.

Одно успокаивало и возбуждало Чепурного: есть далекое тайное место, где-то близ Москвы, или на Валдайских горах, как определил по карте Прокофий, называемое Кремлем, там сидит Ленин при лампе, думает, не спит, и пишет. Чего он сейчас там пишет? Ведь уже есть Чевенгур и Ленину пора не писать, а влиться обратно в пролетариат и жить…

Чепурный «знал, что Ленин сейчас думает о Чевенгуре и о чевенгурских большевиках, хотя ему неизвестны фамилии чевенгурских товарищей. Ленин, наверное, пишет Чепурному письмо, чтобы он не спал, сторожил коммунизм в Чевенгуре и привлекал к себе чувство и жизнь всего низового безымянного народа – чтобы Чепурный ничего не боялся, потому что долгое время истории кончилось и бедность и горе размножились настолько, что, кроме них, ничего не осталось, – чтобы Чепурный со всеми товарищами ожидал к себе в коммунизм его, Ленина, в гости, дабы обнять в Чевенгуре всех мучеников земли и положить конец движению несчастья в жизни. А затем Ленин шлет поклон и приказывает упрочиться коммунизму в Чевенгуре навеки».

Чепурному сразу же захотелось кого-то послать пешком к Ленину в его Кремль с депешей из Чевенгура.

– Вот где, наверное, уже старый коммунизм – в Кремле – завидовал Чепурный… – Там же Ленин… [24].

\*\*\*

Эти размышления Чепурного напомнили мне рассказы дальнего родственника, который в годы Великой Отечественной войны служил в обслуге знаменитых «Катюш», защищал Москву.

И часто, подвыпив, Петро Федотович входил в раж и в лицах изображал встречу со Сталиным во время кровопролитных боев за столицу:

– Стоим насмерть, по колено в крови. Вдруг вижу – товарищ Сталин! Подходит. Я сначала оробел,а он говорит:

– Не дрейфь, Петро! – и протягивает мне руку.

Я в ответ тоже руку под козырек и говорю:

– Здравствуй, товарищ Сталин!

– Как думаешь, победим немца?

– Так точно, товарищ Сталин!

И он на прощанье пожал мне мою руку…

Конечно мало кто верил в этот рассказ, но грозный рукодитель страны после этого становился почему-то близким и понятным простым людям, а особенно фронтовикам.

**\*\*\***

Жеев спросил у Чепурного – что такое коммунизм? Кирей говорил мне – коммунизм был на одном острове в море; а Кеша – что будто коммунизм умные люди выдумали…

Чепурный сначала засомневался отвечать, а потом вспомнил, что в Чевенгуре, «уже находится коммунизм» и сказал:

– Когда пролетариат живет себе один, то коммунизм у него сам выходит. Чего ж тебе знать…, когда надо чувствовать и обнаруживать на месте! Коммунизм же обоюдное чувство масс; вот Прокофий приведет бедных – и коммунизм у нас усилится, – тогда его сразу заметишь…

– А определенно неизвестно? – допытывался своего Жеев.

– Что я тебе, масса, что ли? – обиделся Чепурный. – Ленин и то знать про коммунизм не должен, потому что это дело сразу всего пролетариата, а не в одиночку… Умней пролетариата быть не привыкнешь…» [25].

Реальность коммунизма оказалась довольно суровой. «Отвыкшие от жен и сестер, от чистоты и сытного питания, чевенгурские большевики жили самодельно – умывались, вместо мыла, с песком, утирались рукавами и лопухами, сами щипали кур и разыскивали яйца, а основной суп заваривали с утра в железной кадушке неизвестного назначения, и всякий, кто проходил мимо костра, в котором грелась кадушка, совал туда разной близкорастущей травки – крапивы, укропу, лебеды и прочей съедобной зелени; туда же бросалось несколько кур и телячий зад, если вовремя попадался телок, – и суп варился до поздней ночи, пока большевики не отделаются от революции для принятия пищи и пока в супную посуду не нападают жучки, бабочки, комарики. Тогда большевики ели – однажды в сутки – и чутко отдыхали.» И так жили, пока не заканчивались припасы, накопленные убитыми или изгнанными старыми хозяевами.

Повторялось это в романе несколько раз – в коммуне, где верховодил рыцарь Пашинцев, и в Чевенгуре, особенно быстро рай закончился, когда в опустошенный город прибыли и прочие. Они поели оставшиеся запасы и вынуждены были перейти на подножный корм и насыщались этим варевом.

И в степи выросли самостоятельно подсолнухи, гречиха и просо, а по чевенгурским огородам всякий овощь и картофель. Чевенгурская буржуазия уже три года ничего не сеяла и не сажала, и растения размножались сами по себе от своих родителей и установили меж собой особое равенство пшеницы и крапивы: на каждый колос пшеницы – три корня крапивы. Чепурный надеялся, что этот интернационал обеспечит всем беднякам обильное питание без вмешательства труда и эксплуатации.

Казалось, что природа отказалась угнетать человека трудом и сама дарит неимущему едоку все питательное и необходимое… [26].

Наступит осень – и пролетариат положит себе во щи крапиву, а рожь соберет вместе с пшеницей и лебедой для зимнего питания…

Поначалу так и было. Отдельные чевенгурцы приловчились питаться одной дикой травой.

Но в конце Чепурный вынужден пахать степь и привлечь к этой работе других коммунаров.

**\*\*\***

Вождь и масса – эта тема тоже интересует автора «Чевенгура». Но здесь же рядом сожаление человека о сытой жизни, чем и пытается прельстить вождь своих голодных попутчиков. Где есть масса людей, пишет А. П. Платонов, – там сейчас же является вождь. Масса посредством вождя страхует свои тщетные надежды, а вождь извлекает из массы необходимое. Тормозная площадка вагона, где уместилось человек двадцать, признала своим вождем того человека, который втиснул всех на площадку, чтобы влезть на нее самому. Этот вождь ничего не знал, но обо всем сообщал. Поэтому люди ему верили – они хотели достать где-то по пуду муки, и вот им нужно заранее знать, что они достанут, дабы иметь силы мучиться. Вождь говорил, что все непременно муку обменяют: он уже был там, куда люди едут. Он знает эту богатую слободу, где мужики едят кур и пшеничные пышки. Там скоро будет престольный праздник и всех мешочников обязательно угостят.

– В избах тепло, как в банях, – обнадеживал вождь. – Бараньего жиру наешься и лежи себе, спи! Когда я там был, я каждое утро выпивал по жбану квашонки, оттого у меня ни одного глиста теперь нету. А в обеде борщом распаришься, потом как почнешь мясо глотать, потом кашу, потом блинцы – ешь до тех пор, пока в скульях судорога не пойдет. А пища уж столбом до самой глотки стоит. Ну, возьмешь сала в ложку, заманишь ее, чтобы она наружу не показалась, а потом сразу спать хочешь. Добро! [27].

Дванов слушал вождя в испуге опасной радости [28].

– Господи, да неужели ж вернется когда старое время? – почти блаженно обратился худой старичок, чувствовавший свое недоедание мучительно и страстно, как женщина погибающего ребенка.

– Нет, тому, что было, больше не вековать! Уж выпил бы я сейчас хоть рюмочку – все бы грехи царю простил! [29].

У А. Платонова герои-коммунары удивительно мало пьянствуют, они в этом смысле проявляют себя настоящими аскетами. Однако представители масс остро сожалеют о минувших временах, когда «казенка» была доступна и готовилась «санитарно».

– Что, отец, аль так хочется [выпить водки – А. Ч.]? – спросил вождь.

– И не говори, милый! Чего я только не пил? Тут тебе и лак, и политура, за одеколон большие деньги платил. Все понапрасну: карябает, а души не радует! А помнишь, бывало, водка – санитарно готовилась, стерва! Прозрачна, чисто воздух божий – ни соринки, ни запаха, как женская слеза. Бутылочка вся аккуратная, ярлык правильный – искусная вещь! Хватишь сотку – сразу тебе кажется и равенство, и братство. Была жизнь!

Все слушатели вздохнули с искренним сожалением о том, что ушло и не остановилось.

В жалобах и мечтах ехали люди в то позабытое утро… [30].

Оказывается и коммунизм в своем бытии не всесилен, он может быть и слаб, и беззащитен.

**\*\*\***

Коммунизм Чевенгура был беззащитен в эти степные темные часы, потому что люди заращивали силою сна усталость от дневной внутренней жизни и на время прекратили свои убеждения [31]. Примитивное понимание коммунизма вообще характерно для большевиков Чевенгура. Так, бродяга Луй понимал его в буквальном смысле как физическое по земле перемещение. Луй, чевенгурский пешеход, шел в губернию полным шагом. От ходьбы и увлекающей свежести воздуха Луй оставил всякие сомнения мысли и вожделения; его растрачивала дорога и освобождала от излишней вредной жизни. Еще в юности он своими силами додумался – отчего летит камень: потому что он от радости движения делается легче воздуха. Не зная букв и книг, Луй убедился, что коммунизм должен быть непрерывным движением людей в даль земли. Он сколько раз говорил Чепурному, чтобы тот объявил коммунизм странствием и снял Чевенгур с вечной оседлости [32].

Луй подбивал членов ревкома немедленно стронуть Чевенгур вдаль. Но те не соглашались. Луй убеждал их: – «Надо, чтобы человека ветром поливало, иначе он тебе опять угнетением слабосильного займется, либо само собою все усохнет, затоскует… А в дороге дружбы никому не миновать – и коммунизму делов хватит!»

Прокофий выдумал формальный отвод делу Луя: в целом одобряя это предложение («считать движение людей неотложным признаком коммунизма»), но отложить до окончательного кризиса буржуазии, а пока следует ограничиться завоеванной у буржуазии площадью.

Луй не соглашается: «на оседлости коммунизм не состоится: нет ему ни врага, ни радости!»

Прокофий предложил – «пусть Луй уходит и освобождается» ибо «движение – дело масс» и нечего у них под ногами мешаться.

Луй поблагодарил и «ушел искать необходимости куда-нибудь отправиться из Чевенгура» [33].

«После губернии решил Луй не возвращаться в Чевенгур, и добраться до самого Петрограда, а там – поступить на флот и отправиться в плавание, всюду наблюдая землю, моря и людей, как сплошное питание своей братской души» [34].

Частично пожелание Луя исполнилось в Чевенгуре: дома здесь передвинули и улицы исчезли – все постройки стояли не на месте, а на ходу [35].

**\*\*\***

Но постепенно даже самые верные сторонники коммунизма по-чевенгурски стали выражать сомнения относительно правильности выбранного пути. Первым стал сомневаться Копенкин, который в разговоре с Чепурным замечает:

– Уж дюже хорошо у тебя в Чевенгуре, – печально сказал он. – Как бы не пришлось горя организовывать: коммунизм должен быть едок, малость отравы – это для вкуса хорошо. Чепурный согласился. [36].

Встретив на реке Гопнера, Луй упрекает его: – «Река течет, ветер дует, рыба плывет, а ты сидишь и ржавеешь от горя! Ты двинься куда-нибудь, в тебя ветер надышит думу – и ты узнаешь что-нибудь» [37].

Луй уже привык быстро расставаться с людьми, потому что постоянно встречал других – и лучших.

Для Гопнера Луй был похож на садовое дерево: в теле Луя не было единства строя и организованности – была какая-то неувязка членов и конечностей, которые выросли изнутри его с распущенностью ветвей и вязкой крепостью древесины [38].

Для другого неуемного делателя механических изделий, рукодела Гопнера коммунизм также есть не что иное, как некое техническое изделие.

**\*\*\***

Гопнер сообщил Саше и Захару Павловичу о том, что в Чевенгуре организовался полный коммунизм [39].

Гопнер звал Сашу в Чевенгур:

– Мы там смерим весь коммунизм, снимем с него точный чертеж и приедем обратно в губернию; тогда уже легко будет сделать коммунизм на всей шестой части земного круга, раз в Чевенгуре дадут шаблон в руки.

Захар Павлович сомневается: – «Смотрите ребята, рабочий человек – очень слабый дурак, а коммунизм далеко не пустяк. В вашем Чевенгуре целое отношение людей – неужели там враз с этим справились?» [40].

– А чего же? Власть на местах изобрела нечаянно что-нибудь умное, вот и вышло, будь оно проклято. Что ж тут особенного? – убежденно спорил Гопнер.

Захар Павлович продолжал сомневаться:

–…Человек тебе не гладкий матерьял. Паровоз от дурака не поедет, а мы и при царе жили…, и продолжил, – из железа я тебе, что хочешь сделаю, а из человека коммуниста – никак! [41]

– Кто их там делал, они сами, проклятые, сделались! – возражал Гопнер [42].

**\*\*\***

Чепурный рассуждал о коммунизме как о явлении космического уровня: – «Теперь жди любого блага… Тут тебе и звезды полетят к нам, и товарищи оттуда спустятся, и птицы могут заговорить, как ожившие дети. – Коммунизм – дело нешуточное, он же светопредставление» [43].

**\*\*\***

Захар Павлович отверг революцию и всем мастеровым говорил, что у власти опять умнейшие люди дежурят, – добра не будет. В октябре 1917 обрадовался, – Там дураки власть берут, – может хоть жизнь поумнеет [44].

Копенкин засомневался, коммунизм ли они построили, когда умер ребенок.

– Какой же это коммунизм? – окончательно усомнился Копенкин… – От него ребенок ни разу не мог вздохнуть, при нем человек явился и умер. Тут зараза, а не коммунизм.

Копенкин вышел в чистое поле, чтобы до конца доглядеть чевенгурских людей и заметить в них, что такое коммунизм, которого Копенкин никак не чувствовал. Даже не завершенную музыку Копенкин рассматривал как свидетельство отсутствия коммунизма.

По дороге Копенкин встретил Чепурного, который находился близ умершего ребенка.

– Обожди, – попросил Чепурный. – Может, он без нас скорее оживет.

– Отчего он умер? Ведь он после революции родился – спросил Копенкин.

Прокофий поучал:

– Все люди, товарищи, рождаются, проживают и кончаются от социальных условий, не иначе.

– Стало быть ребенок от твоего коммунизма помер? – строго спросил Копенкин. – Ведь коммунизм социальное условие. Оттуда его и нету. Ты мне теперь за все ответишь, капитальная душа! Ты целый город у революции на дороге взял…

Чепурный стоял не боялся, он мучался совестью, что от коммунизма умер самый маленький ребенок в Чевенгуре и не мог себе сформулировать оправдание.

– Это правда, Прош? – Правильно, – ответил тот.

– Что же нам делать теперь? Значит, у нас капитализм? А, может, ребенок уже прожил свою минуту? Куда ж коммунизм пропал, я ж сам видел его, мы для него место опорожнили [45].

**\*\*\***

Кто же такие строители коммунизма у А. Платонова? С одной стороны, это те рабочие и крестьяне, которые по определению классиков и вождей составляли основу угнетенной ранее массы. Ее нужно было освободить, привлечь и направить на путь строительства светлого будущего. Были тут и попутчики из числа бывших специалистов («спецов») и поросль новых интеллигентов-инженеров, техников, организаторов и руководителей средней руки, окончивших старые вузы и новые втузы.

Буржуи, полубуржуи, им сочувствующие, просто пассивные мещане в счет не принимались, они подлежали уничтожению: буквальному, безжалостному, повсеместному.

Но оказалось, что новые хозяева жизни и «человеческий материал» (В. Ленин), из которого надо было ленить «нового человека», были небезгрешены. В текстах произведений А. Платонова находим более десятка не совсем благоприятных эпитетов, характеризующих его героев. Они «странные», «нечаянные», «самодельные», «мелкие», «увечные инвалиды» и даже «придурковатые». И здесь же более нейтральные эпитеты, даже имеющие библейские корни: это люди «терпеливые», «нищие духом». Автор широко использует понятие «прочие» люди, относя его не к главным героям, а к попутчикам и тем неимущим, которые способны занять пустующее место, оставшееся после расстрелянных и изгнанных буржуев и полубуржуев.

Платонов, видимо, сознательно избегает термина «лишние» люди, который к тому времени прочно вошло в лексикон литературоведов и вполне подходило для большевистской власти. Ведь речь шла о тех, кто в «старой» жизни не нашел себя, хотя были и образованы и энергичны, но не могли реализовать свой творческий потенциал в силу социального гнета в царской России. Вся эта армада – от Печорина до Базарова, от «народников» до разночинцев-революционеров так бы и пропала в толще времени, не случись революции. И А. Платонова как будто показывает творческий подъем пореволюционных лет. Но тут же читатель, как бы нечаянно, без нажима и почти неосознанно приходит к выводу о том, что «лишние» не исчезли, а их стало даже больше.

1917 год взабаламутил, перемешал общество, и «лишние» также были перемещены. Часть из них пыталась приспособиться к новым порядкам и искренне стремились участвовать в развернувшемся социальном творчестве. Часть с удовольствием участвовала в революционной смуте и даже становилась во главе ее. Другие ошибочно приняли сторону побежденных и либо сгинули в пожаре гражданской войны, либо канули в безвестность в эмиграции. Массы, ставшие хозяевами жизни, мстили за свои былые унижения всем подряд, правым и виноватым, и теперь уже в новые «лишние» записывали и мещан, и интеллегентов-попутчиков, делая их «лишенцами» – то есть, лишая всех гражданских прав.

Избавление это шло долго и мучительно – с кровью, массовыми расстрелами, арестами, пытками. Как делал это Пигося в «Чевенгуре», как делали это по приказу Сталина, Троцкого и тьмы других командующих рангом пониже на фронтах гражданской войны.

Пачками расстреливали дезертиров и мобилизованных в белую армию рабочих и крестьян, разного рода членов банд, топили в баржах белых офицеров, уничтожали казаков, всех, кто не успел сесть на иноземные пароходы в Крыму и на Дальнем Востоке. И долго потом обнаруживали и тоже расстреливали бывших белых офицеров, махновцев, петлюровцев, крестьян-повстанцев.

Потом пришла очередь бывших «военспецов», «буржуазных» инженеров, писателей и поэтов, ученых. Добрались к 1937 году до ставших лишними старых и новых партийных кадров, совработников, командиров Красной Армии – от верхушки и, как говорят, до командиров полков. Все они подлежали быть приговоренными к «высшей мере социальной защиты» как витиевато назывался расстрел.

Потом был опыт китайской культурной революции и уже на наших глазах – полпотовский эксперимент в Камбодже по очистке общества от «лишних» элементов с тем, чтобы с оставшимся населением можно было строить коммунизм.

Таким образом, коммунизм придумали бывшие лишние интеллигенты – немецкого, еврейского, русского происхождения. Но реализовывали эти утопические идеи пришедшие к власти придурки и бездельники, тоже своего рода «лишние» в человеческом сообществе, которые творили и «вытворяли», «отчебучивали» не только в «Чевенгуре» А. Платонова, но и в окружающей реальной жизни.

\*\*\*

И здесь снова не обойтись без личных воспоминаний и размышлений об увиденном и услышанном. В разные годы жизни – в детстве, и уже в достаточно сознательном возрасте мне не раз встречались люди, схожие с персонажами произведений А. Платонова – бывшие комсомольские активисты, уполномоченные, селькоры, члены комбедов и просто бандиты, ставшие потом блюстителями порядка.

Лет с 6–7 я пристрастился убегать из дому – якобы к своим тетям и дядям, проживавшим неподалеку, но за пределами видимости бдительного дедушки и мамы, если она была не на работе, а занималась неотложными делами в хате и по двору. Один из маршрутов пролегал к тете Федоре, которая была гостеприимна и угощала, чем бог послал, а двоюродная сестра Галя, старше меня на шесть лет, возилась со мной, а я с удовольствием листал ее учебники, разглядывая картинки в них, а потом и читая текст. Но больше всего привлекало то, что прямо за огородом родственников располагался довольно, как тогда казалось, просторный «ничейный» луг, на котором мы с приятелями играли в прятки, в «войнушку». Под развесистыми вербами здесь было прохладно в самый жаркий день, рядом располагались кусты и запущенный сад, а на противоположной стороне луга, за кустарниками пряталась придавленная временем к земле избушка под соломенной крышей, где проживали дед и бабка нашего приятеля. Иногда оттуда раздавались звуки гармоники – это дед развлекал себя и старуху «сербиянкой», «полькой», «гопаком» и другими мелодиями.

Иногда дед Фетис выходил «в люди» – в видавших виды выгоревших штанах неопределенного цвета, босиком, в рубахе-косоворотке с расстегнутым воротом, подпоясанной какой-то бечевкой. Одеяние дополнялось полувоенным картузом с треснутым лакированным козырьком, который дед фасонно носил набекрень, напялив его на седые как лунь, но хорошо сохранившиеся кудри. Маленький, сухонький, он шествовал мимо нас с каким-то особым достоинством, едва удостаивая нас вниманием на обязательные наши приветствия.

Как потом я узнал, большим начальником он никогда не был, но в первые годы советской власти состоял в членах комбеда, будучи бедняк-бедняком. Вроде бы и вреда от него было немного, во всяком случае в рассказах дедушки он не фигурировал в качестве яростного борца с зажиточными крестьянами и активного участника раскулачивания в 30-е годы. А вот какие комбедовцы были хозяевами жизни, поведал мне дядя Петя, который относился к ним с явным презрением. Он рассказывал, что в комитете этом действительно собралась голь перекатная, записные бездельники, которые напропалую пьянствовали, играли в карты, и если, поступила директива из сельсовета или района, выполняли задачи по экспроприации крестьянской собственности. Пьянство было их способом жизни. Как только заканчивался самогон, они снаряжали «гонца», как правило, в дальние села, куда не доходила рука власти, боровшейся против самогоноварения. Будучи молодым и веселым, Фетисок бежал на задание, а добыв заветные бутылки, наполненные мутноватой жидкостью, не просто возвращался к веселой компании, а разыгрывал целый спектакль: привязывал бутылки бечевкой, выстраивая их цугом и тащил за собой. Особенно эффектно это выглядело зимой, когда бутылки лихо скользили по снегу. Правда это или нет – теперь не узнать, но во всяком случае приведенный пример иллюстрирует нравы тех, кто были никем, и вдруг стали хозяевами жизни под стать героям произведений А. Платонова.

Подобных «активистов» я встречал еще живыми и в пору моей комсомольской юности, и в период работы на журналистской ниве. Вот некоторые из типажей, подобных чевенгурским активистам. В редакцию газеты частенько захаживал тихий, скромный старичок, приносивший небольшие заметки, фиксировавшие происходящие в городе и на селе события и именовавший себя то рабкором, то селькором. Он приглашался и на торжества, посвященные Дню печати, юбилеям газеты. Естественным выглядело мое желание узнать, кем был этот селькор в прошлом. В ответ услышал от более старшего коллеги:

– Да никем!

Оказывается в пору своей комсомольской юности этот товарищ, занимая какую-то незначительную должность в районе, тем не менее назначался уполномоченным в колхозы, чтобы «учить» хлеборобов, как им хозяйствовать на земле. Но он оказался одним из тех, кого иронически называли «упал намоченный» в прямом и переносном смысле: на село он приезжал, чтобы напиться до бессознательного состояния, и в таковом уже не контролировал своих физиологических отправлений.

Другой «комсомолец 20-х годов», как он сам себя называл, день начинал с обхода районных инстанций – райкомов партии и комсомола, редакции газеты. Ходил в неизменный военной форме с погонами подполковника, любил сидеть в президиуме и стоять на трибунах в дни революционных праздников. Иногда «толкал» идеологически выдержанные, но безграмотные речи. Действительно, в свое время он поступил в комсомол, пошел служить в армию, но оказался не на фронте, а на Чукотке – служил в охране лагерей политзаключенных. Там и пробыл до выхода в отставку, очень сожалея, что не дослужился до полковника и не получил права носить соответствующие погоны и папаху. Проживал «бобылем», хозяйства никакого не имел, и выходы в свет заменяли ему все. Был он часто не в меру назойлив, и некоторые работники райкома комсомола, потешаясь над его якобы значительностью в борьбе с «врагами народа», случалось ехидно спрашивали:

– А расскажите, Василий Николаевич, как вы Тухачевского шашкой зарубили?

По-военному дисциплинированный и вышколенный быть послушным и незаметным в отношениях с начальством (а таковыми он, судя по всему, считал и работников райкома комсомола) Василий Николаевич неизменно отмалчивался в ответ.

Одно время в городе соорудили галерею портретов героев и участников гражданской войны. Попросили местных художников написать их портреты-копии с фотографий. Вышло солидно и красиво. Но через какое-то время случилось ЧП – один из портретов был изрезан то ли бритвой, то ли еще каким-то острым орудием.

Вначале этому не придали особого значения: попросили художника написать дубликат. Но прошло еще какое-то время, и этот портрет тоже был безнадежно испорчен. Как оказалось, этот «борец» за Советскую власть длительное время возглавлял банду, наводившую ужас на обитателей города и окраин. Когда новая власть стала укрепляться, его со товарищами просто взяли и записали в сотрудники милиции. Душ он, видимо, погубил немало и через пятьдесят лет выжившие родственники замученных мстили таким образом душегубу.

\*\*\*

Интересно сравнить форму и стиль произведений таких в общем-то разных авторов, как В. Розанов и А. Платонов. У обоих изложение материала ни на кого не похоже и как бы имитирует бытовую окрашенность, идет подчеркнуто не «от ума», а «от сердца» и жизни. Но словарь Андрея Платонова настолько неповторим, что чуть ли не каждое слово – филологическое открытие автора и его героев. Этот язык как бы находится между литературным языком и местными наречиями людей, проживающих в выдуманных писателем местах. И он тебе не совсем знаком только потому, что ты просто не бывал в этих краях.

У В. В. Розанова язык как бы нарочито приближен к реально существующему, на котором разговаривали и разговаривают образованные круги русского и русскоязычного населения. Неясно только, автор на нем пишет потому, что привык к газетно-журнальному слогу, или делает это несколько нарочито, избегая и, возможно, презирая высокую теоретичность. Новых слов и оборотов не выдумывает, оперируя при этом больше образами-понятиями, которые свободно движет в ту и другую сторону – от понятий к образам и от образов к понятиям, хотя и в рамках общепринятого.

Отсюда попытки зафиксировать мысли и идеи обоих писателей приводят к разным результатам. У Андрея Платонова, кажется, нельзя пропустить ни одного слова без потери смысла. Он выглядит «не конспектируемым» в привычном значении. У Василия Розанова иначе: кажется, что мысли его предельно ясны и запоминаемы, схватываемы сознанием мгновенно. Возникает представление, что прочитав отрывок или тем более афоризм один раз, я способен сразу и безошибочно воспроизвести его. Ан нет, впечатление обманчиво: запоминается общая канва текста, сама мысль, а конкретное словесное оформление не дается, настолько многообразны словарный запас и количество синонимов, которыми пользуется автор. А слова у В. Розанова всегда очень точные и «сочные».

У А. Платонова каждое слово как кремень, у В. Розанова – как песчинка, но все они из одного материала: и кусочки кремня, и песчинки складываются в сюжетную канву написанных авторами произведений.

У Платонова – почти все вопреки общепринятому, у Розанова – почти все как «у всех», и даже хочется это немного подправить, пока не удостоверишься, что от любого исправления этот текст только сделается хуже.

Один местный поэт, уже в наши дни вознамерился печатать в каждом номере местной газеты так называемые афоризмы, понимая под ними любые зарифмованные строки вне зависимости от того, имеют ли они необходимую глубину мысли или нет.

А. Платонов и В. Розанов оба, хотя и по-разному, такой полет мысли демонстрируют: один творя новые словесные конструкции, своего рода советский «новояз», другой используя слова известные и простые, но составляя из них новые и оригинальные, подлинно философские и афористичные смыслы.

**Примечания.**

**к главе 5**

*А.И. Герцен как литератор и философ.*

1. См.: Ленин В. И. Памяти Герцена. – Полн. собр. соч., Т.21. – с. 255–262.

2. Там же.

3. Герцен А. И. Дилетантизм в науке// Избранные философские произведения.– В 2-х ч. – часть I. – М.: ОГИЗ. Госуд. изд-во полит. л-ры, 1948. – 392 с.

4. См.: Чаплыгин А. К. Дилетантизм как условие и антитеза философского практицизма// Практическая философия и правовой порядок. Сборник научных статей. – Харьков. Центр образовательных инициатив, 2000. – С.303–307; Его же. Дилетантизм как условие и антитеза философской рефлексии// Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV российского философского конгресса (Москва, 24 – 28 мая 2005 г.) – Т.З. – М.: Современные тетради, 2005. – С 416; Его же. Дилетантизм в науке и философии: история и современность // Філософія спілкування. Філософія. Психологія. Соціальна комунікація. – Харків, 2015. – №18. с. 199–205.

5. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII.– К.: Изд-во худож. л-ры. «Дніпро», 1986. – 934 с.

5.1. Герцен и «марксиды».

Об истории одного «недоразумения».

6. Указ. соч., С. 104.

7. Там же.

8. Там же, С. 104–105.

9. Там же, С. 459–460.

10. Там же, С. 460.

11. Там же.

12. Там же.

13. Там же, С. 460–461.

14. Там же, С. 461.

15. Там же.

16. Там же, С. 462.

17. Там же, С. 462–463.

18. Там же, С. 463.

19. См .: Плеханов Г. В. Герцен – эмигрант// Сочинения., Т. XXIII,– С. 433.

20. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т.21. – С. 230.

21. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII, С. 484–508.

22. Герцен А. И. Былое и думы. Ч. V – VIII, С. 462–463.

23. Там же, С. 463.

24. Там же, С. 467.

25. Там же.

26. Там же, С. 468.

27. Там же, С. 469.

28. Там же, С. 470.

29. Маркс К. Михаил Бакунин// К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., – т. 9,– С. 296–297.

30. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.,– Т. 28, – С. 242.

31. См.: Маркс К. Владельцы живых и соблюдение воскресного дня. – Клан рикард// К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.,– Т.10.,– С. 621–623.

32. См.: Примечание к главе VIII шестой части «Былого и дум» – С. 864.

33. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII, С. 9.

34. Там же, С. 277–278.

35. Там же, С. 160.

36. Там же.

37. Там же, С. 161.

38. Там же.

39. Там же.

40. Там же.

41. Там же.

42. Там же.

43. Там же, С. 166.

44. Там же, С. 167–168.

45. Там же, С. 98.

46. Там же.

47. Там же.

48. См. прим., С. 869.

49. Там же.

50. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 28.– С. 287.

51. Герцен А. И. Былое и думы. Часть V – VIII, С. 469.

52. Там же, С. 470.

53. Там же.

54. Там же, С.862.

55. Там же, С.863.

56. Там же.

57. Там же.

58. Там же, С.479.

59. Там же.

60. Там же.

61. Там же.

62. Там же, С.475.

63. Там же.

64. Там же.

65. Плеханов Г. В. Герцен – эмигрант// Сочинения., Т. XXIII,– С. 493.

66. См.: Герцен А. И. Былое и думы, часть V – VIII., С. 862.

67. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т.30, С. 266.

68. См.: Ленин В. И. Памяти Герцена. – Полн. сбор. соч., Т.21. – С. 260.

69. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Письмо Маркса Энгельсу в Манчестер, 13 февраля 1863 г.// Соч. – Т.30, – С. 265–266.

70. Там же, С. 613.

71 См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч.,– Т.30,– С. 266.

72. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч.,– Т.29, – С. 99; Т.10, С. 621–622.

73. См.: Герцен А. И. Былое и думы, часть шестая, гл. VIII немцы в эмиграции.– С. 466–475.

74. Герцен А. И. Указ. соч., С.485.

75. Там же, С.105.

76. Там же, С.106.

77. Там же.

78. Там же, С.106.

79. Там же.

80. Там же.

81. Там же.

82. Там же, С.107.

83. Там же.

84. Там же.

85. Там же.

86. Там же, С.108.

87. Там же.

88. Там же.

89. Там же.

90. Там же.

91. Там же, С.109.

92. Там же, С.110.

93. Там же.

94. См.: прим. к «Былому и думам», С. 864.

95. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – Т.22, – С. 448.

96. Там же, Т.19, С. 116–122.

97. См.: Прим. на С. 864.

5.2. Дилетантизм в науке и философии:

история и современность

1. Автономова Н. С. Заметки о философском языке: традиции, проблемы, пер­спективы // Вопросы философии. – 1999. – №11. – С. 13–25.

2. Ахиезер А. С. Об особен­ностях современного философствования (взгляд из России) // Вопросы филосо­фии. – 1999. – №8. – С. 3–18.

3. Благотворительный фонд защиты и поддержки авто­ров интеллектуальной собственности им. Н. А. Куцина. Аннотационный сборник работ, представленных на конкурсы. 1995–1998 гг. – Х., 1999. – 149 с.

4. Гегель. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. – Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

5. Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Избранные философские произведения. В 2-х т. – Т. 1. – М.: ОГИЗ. Госуд. изд-во полит. литературы, 1948. – 392 с.

6. Горфункель А. X. Манифест торжествующего маньеризма // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 133–134.

7. Мамаева Т. Непознанная экономика будущего. – X., 1998.

8. Познахирев В. С. Образование и рынок (мнение потребителя) // Удосконалення кон­цепції приватної освіти в Україні та проблема організації науково-дослідної робо­ти в приватних вузах. Тези всеукраїнської науково-практичної конференції. – X.: ХГІ НУА, 1995. – С. 44–48.

9. Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы «Круглого стола»). Выступили В. А. Лекторский, А. Ф. Зотов, В. Н. Порус, А. П. Огурцов, И. Т. Касавин, Д. М. Фельдман, Б. И. Пружинин, С. С. Гусев // Вопросы философии. – 2001. – №6. – С. 3–31.

10. Семченко В. Н. Очередные сумерки Миневры (Ответ «историо­софскому маньеристу») // Вопросы философии. – 1998. – №10. – С. 134–135.

11. Экштут С. А. Манифест исторического маньеризма // Вопросы философии. – 1998. – №1. – С. 180–181.

12. Чернышева Е. Мера вечности. – X.: Крок, 1996. – 288 с.

13. Чучин-Русов А. Е. Но­вый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика // Вопросы философии. – 1999. – №4. – С. 24–41.

14. Sagan C. The Dragons of Egen. – N. Y., 1977. – Р. 247.

**к главе 6**

1. Розанов В. В. Религия и культура // Сочинения. – Т.1. – М.: Правда, 1990. – 636с.
2. Розанов В. В. Уединенное // Сочинения. – Т.2. – М.: Правда, 1990. – 712с.
3. Розанов В. В. Сочинения. – М.: Советская Россия, 1990. – 592 с.
4. Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. – М.: Искусство, 1990. – 608 с.
5. Розанов В. В. Сумерки просвещения. – М.: Политиздат, 1990. – 624 с.
6. Розанов В. В. Собрание сочинений в 30-ти томах / Сост. И общая ред. А. Н. Николюкина. – М. – Спб., 1994. – 2010.
7. Розанов В. В. Собрание сочинений в 8-ти томах / Сост. П. П. Апрышко. – М., 2012.
8. Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – Спб., 1995.(Сочинение переиздано в 1996 году, благодаря усилиям В. Г. Сукача).

\* \* \*

1. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1975.
2. Барабанов Е. В. В. В. Розанов // Розанов В. В. Религия и культура // Сочинения. – Т.1. – М.: Правда, 1990. – С. 3–16.
3. Ерофеев В. В. Разноцветная мозаика розановской мысли // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. Литературно-эстетические работы разных лет. – М.: Искусство, 1990. – С. 6–36.
4. Налепин А. Н. «Книга – это быть вместе» // Розанов В. В. Сочинения. – М.: Советская Россия, 1990. – С. 3–24.
5. Наследие В. В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции / Сост. А. Н. Николюкин. – М., 2009.
6. Настоящая магия слова: В. В. Розанов в литературе русского зарубежья. – Спб., 2007.
7. Николюкин А. Н. Василий Васильевич Розанов. М., 1990.
8. Розанов Василий Васильевич // Русская энциклопедия. – М.: Книжный клуб. – Книговек, 2014 – С. 525–527.
9. Розановская энциклопедия. – М., 2008.
10. Сукач В. В. Жизнь Василия Васильевича Розанова «Как она есть» // Москва. – 1991. –№10, 11; 1992. – №1.
11. Щербаков В. В. Второе пришествие В. В. Розанова // Розанов В. В. Сумерки просвещения. – М.: Политиздат, 1990. – С. 595–621.
12. Фатеев В. А., В. В. Розанов. Жизнь. Творчество. Личность.– Л., 1991. – 368 с.

**к главе 7**

1. См.: Платонов А. П. Назустріч людям. Повісті; оповідання. – К.: Дніпро, 1986. – 470 с.

2. Кузьменко О. Відчуття людини людиною // Платонов А. П. Назустріч людям. – С. 5.

3. Впервые роман «Чевенгур» был опубликован в №3–№4 журнала «Дружба народов» в 1988 году.

4. Речь идет о следующем издании: Платонов А. П. Ювенильное море: посети, роман. – М.: Современник, 1988. Через два года этот томик практически без изменений перепечатало харьковское издательство «Прапор».

5. См.: Карасев Л. В. Знаки покинутого детства («постоянное» у А. Платонова) // Вопросы философии. – 1990. – №2. – С. 26–43; Его же. Вверх и вниз (Достоевский и Платонов) // Вопросы философии. – 2000. – №6. – С. 34–47; Михеев М. Ю. Чувство ума и мыслимость чувства у Платонова // Вопросы философии. – 2001. –№7. – С. 59–76; Меньшикова Е. Р. Трагический парадокс юродства, или карнавальный гротеск Андрея Платонова // Вопросы философии. – 2004. – №3. – С. 111–132; Баршт К. А. Истина в круглом и жидком виде: Анри Бергсон в «Котловане» Андрея Платонова // Вопросы философии. – 2007. – №4. – С. 144–157; Его же. Мнемоническая вечность Андрея Платонова // Вопросы философии. – 2008. – №1. – С. 80–108; Гюнтер Ханс. По обе стороны утопии. Контексты творчества А. Платонова. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 216 с.; Порус В. Н. Бытие и тоска: А. П. Чехов и А. П. Платонов // Вопросы философии. – 2014. – №1. – С. 19–33; Евлампиев И. И., Колычев П. М. Личность и бытие: метафизика человека в прозе А. Платонова и ее истоки // Вопросы философии. – 2014. – №3. – С. 112–122 и др.

6. Платонов А. П. Избранное. – Х.: Прапор, 1990. – С. 184.

7. Там же. – С. 380.

8. Там же. – С. 381.

9. Там же. – С. 382.

10. Там же. – С. 381.

11. Там же. – С. 382.

12. См.: Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка. – М.: Буколика-Росса, 2008. – С. 1033.

13. Там же.

14. Там же.

15. См.: Советское общество и советский человек. А. Зиновьев. Евангелие от Ивана // Вопросы философии. – 1992. –№11.

16. Платонов А. П. Избранное. – С. 349.

17. Там же. – С. 350.

18. Там же.

19. Там же. – С. 349.

20. Там же.

21. Там же.

22. Там же. – С. 350.

23. Там же. – С. 354.

24. Там же. – С. 364.

25. Там же. – С. 374.

26. Там же.

27. Там же. – С. 240.

28. Там же. – С. 241.

29. Там же.

30. Там же.

31. Там же. – С. 327.

32. Там же.

33. Там же. – С. 328.

34. Там же. – С. 329.

35. Там же.

36. Там же. – С. 330.

37. Там же. – С. 342.

38. Там же. – С. 343.

39. Там же. – С. 344.

40. Там же.

41. Там же.

42. Там же.

43. Там же. – С. 369.

44. Там же. – С. 206.

45. Там же. – С. 399.

**Наукове видання**

**Чаплигін** Олександр Костянтинович

**ФІЛОСОФІЯ ТА ЛІТЕРАТУРА**

**Частина перша**

**Монографія**

(російською мовою)

В авторській редакції

|  |  |
| --- | --- |
|  | **Чаплыгин Александр Константинович –** доктор философских наук, профессор, академик Транспортной академии Украины, заведующий кафедрой философии и педагогики профессиональной подготовки Харьковского национального автомобильно-дорожного университета.Специализируется в области социальной философии, философской антропологии, философии науки, техники и технологии. Автор более 300 публикаций. Его перу принадлежат монографии «Творчій  |

потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз)»– Харків,1999; «Человек и творчество». – Харьков, 2011; «Философия в культуре: актуальные контексты» (2014.) «Моя Сковородиана» (2015); «Синергетика як сучасне світобачення» (в соавтор..) – Харків, 2016, а также учебных пособий «Методологічні принципи та проблеми сучасного природознавства» – Харків, 2008; «Основи філософії науки» – , 2010; «Основи філософії техніки та технології» – Харків, 2013 (все – в соавторстве с С. П. Мовчаном). Отмечен Грамотой Министерства образования и науки Украины (2000 г.) знаком «Відмінник освіти України» (2006 р.). Является кавалером Почетного знака ХНАДУ I-III степени «За видатні заслуги перед колективом».

1. 1Автору статьи удалось зафиксировать собственное состояние и содержание сна в дневниковой записи 1990 года, возможно, связанное с прочтением этого места книги Ю. Карякина. Привожу эту запись: «…снится сон. Высокое недостроенное здание – деревянное, остов сложен из толстых бревен. В нем я живу – наверху, в пахнущей свежими стружками и древесной смолой комнатке, куда забраться можно по приставной лестнице. И некий Вечный Строитель, близкий не мне, а маме, уже с раннего утра хлопочет по хозяйству.

А я здесь лишь гость – прихожу на ночь, поспать. Страшит высота, мучает мысль: как достроить недостроенное…

И возвратившись к вечеру, вижу вроде бы новую укладку бревен, и окрашены они белой краской… Я удивляюсь расторопности Строителя, а на душе – глубокая, всеохватывающая и неизъяснимая тоска…». [↑](#footnote-ref-1)