



**XXI Свято-Троицкие ежегодные
международные академические чтения
в Санкт-Петербурге
26-29 мая 2021 года**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ ЧТЕНИЙ

проф. Д. К. Богатырёв (председатель), проф., член-корреспондент РАН
В. В. Багно, проф. Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания),
проф. В. В. Головин, проф., прот. Григорий Григорьев,
монс. М. Инглот (Рим, Италия), проф. И. В. Кондаков, акад. РАО
А. А. Корольков, проф. Я. Красицкий (Вроцлав, Польша),
д-р теол. В. А. Мартинович (Минск), проф. М. А. Маслин, проф. М. Пизери
(Аоста, Италия), проф. Р. В. Светлов, д-р богосл. архим. Сергей (Акимов)
(Минск), проф. М. Ю. Смирнов, проф. И. П. Смирнов (Констанц, ФРГ),
проф., заслуженный деятель науки РФ Л. Е. Шапошников

ОРГКОМИТЕТ ЧТЕНИЙ

Д. В. Масленников (председатель), А. А. Алтуфьева, Л. В. Богатырева,
проф. О. В. Богданова, д. ф. н. Г. В. Вдовина, проф., д. ф. н. В. А. Гуторов,
свящ. Х. М. Вегас Мольа, В. А. Егоров (отв. секретарь), проф. А. А. Ермичев,
иером. Кирилл (Зинковский), иером. Мефодий (Зинковский),
свящ. Михаил Легеев, свящ. Димитрий Лушников, свящ. Игорь Лысенко,
проф. И. Б. Руберт, К. В. Преображенская (зам. председателя)

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**XXI СВЯТО-ТРОИЦКИЕ ЕЖЕГОДНЫЕ
МЕЖДУНАРОДНЫЕ АКАДЕМИЧЕСКИЕ
ЧТЕНИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
26-29 МАЯ 2021 ГОДА**

СБОРНИК ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ

Часть 2

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2022

Представлено к печати оргкомитетом
XXI Свято-Троицких ежегодных международных академических
чтений в Санкт-Петербурге

Статьи публикуются
без издательского редактирования

Сборник материалов XXI Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге, 26–29 мая 2021 г. Часть 2. / Отв. ред. В. А. Егоров. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2022. — 174 с.

ISBN 978-5-907505-73-5

Свято-Троицкие чтения — ежегодный форум, который включает в себя научно-теоретические и практические мероприятия, направленные на осмысление истории и современных проблем религии, культуры и образования в ценностно-гуманитарной перспективе. За прошедшие годы Чтения стали заметным событием в богословской, философско-культурологической, религиоведческой научно-педагогической жизни Санкт-Петербурга и Северо-Запада России, приобрели не только межрегиональный, но и международный статус. В настоящее время Чтения являются признанным местом общения представителей религии, философии и науки, академической площадкой для научного, межрелигиозного, межконфессионального, а также общественно-конфессионального взаимодействия в образовательной среде.

ISBN 978-5-907505-73-5

© Коллектив авторов, 2022
© Издательство РХГА, 2022

ДОСТОЕВСКИЙ: ОТ КЛАССИКИ ДО ПОСТМОДЕРНИЗМА

Вербельчук Н. А.

БЕЗУМИЕ И НЕРАЗУМИЕ В РАБОТАХ М. ФУКО И Ф. М. ДОСТОЕВ-
СКОГО 7

Гаевская Н. З.

ТЕМА ЮРОДСТВА И МОТИВ УЛИЧЕНИЯ
В ПОЭТИКЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 17

Джабраилов Р. И.

КРИЗИС ГУМАНИЗМА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Н. Н. СТРАХОВА 23

Железняк Д. Р.

«НЕДОВОПОЩЕННОСТЬ» ИЛИ ПРИНЦИПИАЛЬНАЯ
«НЕВОПЛОТИМОСТЬ» ОБРАЗА КНЯЗЯ МЫШКИНА
В КОНТЕКСТЕ ПАРАДИГМЫ «ПОРОГА» 38

Зензера И. В.

КАТЕГОРИЯ ОБРАЩЁННОСТИ
В ЭПИСТОЛЯРНОМ ЖАНРЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО 44

Кривошапова Н. В.

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО
И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ О ЯЗЫКЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА 48

Куракина О. Д.

ВСЕЛЕННАЯ ДОСТОЕВСКОГО
ГЛАЗАМИ ХРИСТИАНСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ Н. О. ЛОССКОГО 55

Монкевич М. А.

«НИКТО ЕВАНГЕЛИЯ НЕ ЗНАЕТ...» ЗАВЕЩАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО... 62

Монкевич М. А.

МОТИВ БЛАГОЧЕСТИВОГО СОРЕВНОВАНИЯ У ДОСТОЕВСКОГО 71

<i>Плеханова И. И.</i> АВТОРЕФЛЕКСИЯ НАИВА: ТИП ГЕРОЯ, МОДЕЛЬ ТВОРЧЕСТВА И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ПРАКТИКА («ИДИОТ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО)	84
<i>Саранцева М. Е.</i> «ГРАНИЦА» КАК УСЛОВИЕ ВСТРЕЧИ-ДИАЛОГА АВТОРА И РЕЦИПИЕНТА	94
<i>Спиваковский П. Е.</i> ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В МЕТАРЕЛЯТИВИСТСКОМ КОНТЕКСТЕ.....	99
<i>Суслов А. В.</i> РЕЦЕПЦИЯ ЭСТЕТИКИ ДОСТОЕВСКОГО В ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.....	105
<i>Чистобаев А. В.</i> ФИГУРА ДОСТОЕВСКОГО В РЕЦЕПЦИИ РАДЗИНСКОГО	113
<i>Шилина Г. А.</i> УБИЙЦЫ И «ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЕ ШЛЮХИ» САРТРА И ДОСТОЕВСКОГО: ТРАНСФОРМАЦИИ СВОБОДЫ.....	120

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

<i>Амосов А. В.</i> ПАТОЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ЛОГИКИ И ВЕРЫ. ИХ ОСОБЕННОСТИ, ДЕМАРКАЦИЯ И ВЛИЯНИЕ НА ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА	134
<i>Егоров В. А.</i> РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РФ	142
<i>Егоров В. А., Лаптев И. С., Монкевич М. А., Панньяавудхо Топпер бхиккху, Цыс В. А.</i> СВЕТСКИЙ И ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ: PRO ET CONTRA. ЭВТАНАЗИЯ КАК ВЫЗОВ	149
<i>Кравцов И. В.</i> МАГИЧЕСКИЙ, МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И ДРУГИЕ ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРИТАЦИИ ПЕТРОГЛИФОВ В ПЕЩЕРНОМ КОМПЛЕКСЕ ЛААС ГИИЛ В СОМАЛИ.....	165

ДОСТОЕВСКИЙ: ОТ КЛАССИКИ ДО ПОСТМОДЕРНИЗМА

УДК 130.2

Вербельчук Надежда Андреевна,
студентка кафедры культурологии факультета
социокультурных коммуникаций
Белорусского государственного университета,
verbelchuck.n@yandex.ru

БЕЗУМИЕ И НЕРАЗУМИЕ В РАБОТАХ М. ФУКО И Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье рассматривается феномен безумия в произведениях Ф. М. Достоевского и в работе «История безумия в классическую эпоху» М. Фуко. Безумие и литература объединяются стремлением к раздвоенности и единству одновременно. Также оба явления входят в исключенные обществом в классическую эпоху.

Ключевые слова: безумие, классическая эпоха, изоляция, патология, психиатрия.

Verbelchuk N. A.
MADNESS AND INSANITY
IN THE WORKS OF M. FOUCAULT AND F. M. DOSTOEVSKY

The article discusses the phenomenon of insanity in the works of F. M. Dostoevsky and in the work «Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason» by M. Foucault. Madness and literature are united by the desire for duality and unity at the same time. Also, both phenomena are included in the excluded by society in the classical era.

Keywords: insanity, classical era, isolation, pathology, psychiatry.

«Безумие и Неразумие. История безумия в классическую эпоху» — диссертация, которую М. Фуко писал под руководством Жоржа Каннингеяма. А. В. Дьяков писал:

«Оригинальность подхода М. Фуко заключается в том, что он предлагает рассматривать становление безумия в классическом (и постклассическом) психиатрическом дискурсе» [4, с. 83].

Предисловие к первому изданию «Истории безумия» М. Фуко начинается со следующей фразы:

«Паскаль: „Люди столь всенепременно помешаны, что полагать обратное — не более чем иной поворот безумия“. А вот еще один пассаж, Достоевский, из „Дневника писателя“: „Засадив соседа в сумасшедший дом, не убедишь себя в собственном здравомыслии“» [6].

Б. Паскаль и Ф. М. Достоевский упомянуты не случайно. Первый ассоциируется с разумом и знанием, в то время как последний смог разглядеть все проявления безумия в повседневной жизни и перенести их на бумагу. Так М. Фуко подводит к главной цели своей работы: показать соотношение Безумия и Разума.

В работе «История безумия в классическую эпоху» исследователь рассматривает видоизменения безумия и его форм на примере изоляции из социума, при которой:

«...изолировали не каких-то — чужих, которых не распознавали раньше просто потому, что к ним привыкли, — чужих создавали, искажая давно знакомые социальные обличья, делая их странными до полной неузнаваемости» [7, с. 91].

Сама изоляция, возникая изначально в связи с появлением проказы и нуждой, имеет ряд символических значений, которые после того, как болезнь исчезла, переносятся непосредственно на саму фигуру безумца. По мнению М. Фуко, таким образом общество может исключать из своей структуры того или иного неподходящего индивида:

«Все формы этого исключения сохраняются, хоть и наполняются, в рамках совершенно иной культуры, совсем новым смыслом...» [7, с. 15].

М. Фуко начинает свой рассказ о безумии с эпохи Средневековья, где прокаженные были социально исключены, заточены в лепрозории. Несмотря на то, что проказа постепенно исчезала, традиция социального отчуждения сохранялась, заменяя прокаженных на тех, кто считался сумасшедшим.

Стоит отметить, что, несмотря на то, что безумие устрашало людей, а сам безумец подвергался изгнанию и заключению (города отправляли безумцев за границы, в Нюрнберге их заключали в тюрьму), само явление безумия и фигура безумца не были отчуждены. Отношение к нему было неразрывно связано с парадигмой христианских ценностей, что можно чётко проследить, посмотрев на ритуалы и философские учения. В понятии безумия «разумное» и «неразумное», рациональное и иррациональное начала существовали в непрерывной связи. Безумие — не изолированное явление в рассматриваемую эпоху, оно:

«Включено в бесконечное круговое движение и неотделимо от разума: оба утверждаются и отрицаются друг в друге» [7, с. 52].

Вскоре после упадка лепрозориев исключёнными из социума стали больные венерическими заболеваниями, однако, в отличие от лепры, эти заболевания были связаны с областью медицины. И моральная оценка поведения того или иного человека стала чисто медицинской проблемой. Однако сам процесс оформления безумия как причины для изоляции человека был сформирован не сразу. Сначала власть в сознании людей формирует образ безумцев и маргиналов как людей, находящихся в пограничном состоянии. Связано это с двумя причинами: формированием образа «корабля дураков» и подменой понятий в культурном измерении.

В эпоху Возрождения безумие все больше романтизировалось: безумцы, по мнению социума, осознавали темные, скрытые истины, которые разумные люди не могли видеть. Умалишенный был знаменем, которое предвещало скорый конец света или надвигающуюся опасность. Опыт безумия в эпоху Ренессанса, как справедливо отмечает М. Фуко, носит двойственный характер: с одной стороны, безумие является символом зверя внутри человека, который хочет вырваться на свободу; с другой стороны, оно воплощает некое труднодостижимое, сокрытое знание. С одной стороны — трагическое безумие мира, с другой — критическое сознание человека. Поскольку искусство и литература продолжали пользоваться идеей безумия, оно стало соединяться со слабостью и самосознанием.

В XVI веке понимание безумия начало развиваться непривычным образом: оно стал двояким. Безумие теперь стало напрямую соотноситься с разумом, в результате оба явления стали неразрывными друг от друга понятиями:

«На всякое безумие находится свой разум, его судья и властелин, а на всякий разум — своё безумие, в котором он обретает собственную убогую истину (*vérité dérisoire*)» [7, с. 56].

Безумие и разум получают основание друг в друге, постоянно отрицая друг друга. Безумие теперь — лишь одна из форм разума, которая существует лишь в пределах разума. Человек сам по себе, как отмечает М. Фуко, неразумен и, всячески отрицая своё неразумие, он теряет способность к рациональному использованию разума.

По мере того как угроза и романтизм безумия ослабевали, начинало постепенно развиваться «классическое» понятие безумия. Само явление безумия попадает в сферу исключения, его попросту игнорируют. Вместо того, чтобы отправлять сумасшедших на кораблях, общество решило просто отправлять безумцев в психбольницы. Если в эпоху Возрождения безумие отзывалось эхом на каждом углу, то в классическую эпоху его заставили замолкнуть. Классическая эпоха относится к периоду, когда безумие больше не было чем-то, что

«в теории постоянно представляло угрозу для связи между субъективностью и истиной» [7, с. 81].

Классическая эпоха строила безумие как нечто, что должно быть за закрытыми дверями.

Главная человеческая ценность, постулируемая культурой — труд. Именно он к концу XVII в. стал главным мерилом социальной и моральной благонадежности человека, следовательно, все тунеядцы рассматривались как опасная для социума личность, которая подлежит немедленному исправлению, человеку давался статус «антиобщественного элемента».

«Изолировали не каких-то «чужих», которых не распознавали раньше просто потому, что к ним привыкли, — чужих создавали, искажая давно знакомые социальные обличья, делая их странными до полной неузнаваемости. ...Одним словом мы можем сказать, что именно этот жест породил понятие отчуждения и сумасшествия (alienation)» [7, с. 96].

На смену традиции отлучения прокажённых в классическую эпоху приходит изоляция. Как лепрозорий нес не только медицинскую функцию, но и ограничительную, функцию отлучения, так и изоляция несёт в себе политические, социальные, экономические, религиозные и моральные значения. По мнению М. Фуко, каждое из этих значений так или иначе принадлежит структурам, существовавшим в классическую эпоху.

Практика изоляции, по мнению М. Фуко, свидетельствует о том, что между человеческим и нечеловеческим началами в жизни человека начинают устанавливаться новые связи (например, социально-экономический характер восприятия безумца). Начиная с эпохи Средневековья, где фигура безумца подвергалась сакрализации не только из-за наличия болезни, но и из-за его причастности к нищете (в большинстве случаев). Однако в Новое Время люди приходят к выводу, что нищете надо не возвеличивать, а с ней надо бороться. Также чувствительность к безумию из религиозной становится социальной, а фигура безумца соотносится с нормами правопорядка. Теперь безумие подразумевает под собой вину, безумие не просто отрицается и отчуждается, оно «обретает самосознание» благодаря комплексу специальных операций.

В классическую эпоху меняется и сам подход к определению безумия. Раньше его рассматривали в качестве противоположности нормальных для общества понятий, например, разум или порядок. Теперь же всё переходит в правовой аспект. Врач наделяется безграничной властью ввиду способности обуздать безумца. Фигура врача олицетворяет одновременно и отца, и судью, и сам закон, превращая зарождающуюся психиатрию (в рамках клинической практики) в науку о нравственном воздействии.

Вскоре изоляция, первоначально неоднородное ввиду смешения безумцев, больных и неудобных социуму людей пространство, стало со временем однородным, тем самым формируя концепт Неразумия, приобщившего безумцев к понятию вины. Получается целая развёрнутая система: наказание является лечением от мучительного чувства вины, наказание порождает собой огромный комплекс репрессивных терапевтических средств:

«Если тело следует лечить, чтобы уничтожить заразу, то плоть необходимо карать, ибо именно она отдаёт нас во власть греху; и не только карать,

но и упражнять ее, умерщвлять, не боясь оставить на ней болезненные раны, ибо здоровье слишком легко превращает наше тело в орудие греха» [7, с. 107].

В мире, где осуществляется ограничение свободы, должны существовать органы власти, которые будут принимать правильные для социума решения и активно ограничивать людей, основываясь на оценке нормальности. Теперь функцию врача берёт на себя судья. Вместе с решением о заключении он также выносит медицинское заключение о состоянии человека, сводя таким образом весь смысл болезни к соотношению понятий «норма» и «патология». И сама медицина, благодаря такому переносу функций, становится ближе с юридической областью.

Благодаря классической эпохе был сформирован фундамент для образования психопатологии XIX и XX столетий, утверждавшей понятие «нормального человека», предшествующего любому опыту болезни. Нормального человека по определению в природе не существует, он обнаруживается на пересечении понятий «человек общественный» и «правовой субъект». И сам безумец, по мнению М. Фуко, становится таковым не из-за болезни, а из-за того, что он не находится на пересечении данных понятий, однако хорошо вписывается в пересечение ещё двух понятий: «юридическое знание» и «общественный приговор об изоляции».

М. Фуко отмечает, что те же самые тенденции отмечаются в практиках классической эпохи, где признание безумных производится в двух учреждениях: больница и изолятор. В соответствии с этим диагноз безумия ставится двумя способами: правовым и «принадлежавшим к непосредственным формам социального восприятия» [7, с. 121].

Главным в определении безумия являются отнюдь не медицинские показатели.

М. Фуко отмечает, что сама тема безумия может быть поднята только в рамках литературы. Безумие и литература объединяются стремлением к раздвоенности и единству одновременно. Также оба явления входят в исключенные обществом в классическую эпоху, в результате чего пришлось

«... ждать два столетия, прежде чем Христос снова обретет славу своего безумия в Достоевском и Ницше, когда скандал восстановит свою силу проявления и неразумие перестанет существовать не более чем публичное посрамление разума» [6].

Исследуя произведения Достоевского, мы встречаемся с разнообразнейшими проявлениями безумия: от странностей в поведении до клинических аномалий, не говоря о концентрированном использовании лексики, относящейся к области психиатрии. В. Ф. Чиж отмечал, что больше всего безумцев в своих произведениях описал именно Ф. М. Достоевский, создавая галерею умалишенных.

Ф. М. Достоевский в своих произведениях дает многогранное изображение безумия. Его произведения показывают, что вся палитра безумия не может быть сведена к одной формуле, он

«превратил мораль и метафизическое смущение в человеческую славу имманентности» [5].

Интерес Ф. М. Достоевского к безумию неслучаен: он интересовался психологией и читал работы современников по этой теме. Он был заядлым читателем газет и был заинтригован историями из реальной жизни своих сограждан. Писатель искал личные интервью с субъектами новостных репортажей, чтобы узнать больше об их душевном состоянии. Он ведет рассуждения о безумии в знаменитой сцене суда, где выносится приговор Дмитрию Карамазову (также М. Фуко отмечает, что делают вывод о безумии пациента не клиники, а судебные инстанции).

Один из интересных аспектов творчества Ф. М. Достоевского — тот факт, что персонажи объявляют друг друга безумцами. Причем это они делают не только с использованием бытовых слов, а еще и медицинскими терминами. Погружаясь в произведение, читатель сам может анализировать психическое состояние героев. Они становятся врачами друг друга, деля выводы на основе поступков персонажей: гнев, резкий смех и т. п. Так, в произведении «Братья Карамазовы» Смердяков описывает героев так:

«Сумасшедший он человек со всеми своими детьми» [1, с. 15].

Персонажи «Преступления и наказания» каждый раз «диагностируют» невменяемость Раскольникова, например, Соня Мармеладова и Свидригайлов. Но самым интересным «врачом» является Разумихин, который дает противоречивые характеристики состояния героя, таким образом давая читателю самому поставить диагноз.

В творчестве Ф. М. Достоевского безумие понимается в терминах глубокой психологии: неразрешенные и непризнанные личные конфликты всплывают на поверхность как симптомы психического заболевания.

Новаторство Ф. М. Достоевского состоит в том, что он не изолирует персонажа, объявляя его безумцем, в отличие от классических произведений мировой литературы, наоборот, он активно использует его безумие для движения сюжета. По мнению исследователей, это связано с объявлением безумцем П. Я. Чаадаева и произведением «Горе от ума».

Также Ф. М. Достоевский показывает безумие как неспособность вписаться в социум, здесь ярко проявляется концепт безумия как навязанный кем-то извне. В этом плане интересно произведение «Записки из подполья». Герой утверждает, что любое знание — это болезнь, выступая таким образом против повальной институционализации всех сфер жизни и отказываясь от категорического императива.

Произведение «Записки из подполья» интересно в плане дискурса М. Фуко тем, что именно здесь главный герой, имени которого мы не знаем, сознательно переживает нравоучительное изгнание из социума. В произведении Ф. М. Достоевского этот отказ от жизни в обществе лежит в основе мировоззрения героя, где он отрицает общество как конструкт, в работе М. Фуко человек на протяжении всей истории

«отвергает катафатический дискурс об индивиде» [7, с. 34].

Такая параллель еще раз доказывает тезис исследователя о том, что безумие в Классическую эпоху ушло из всех сфер, кроме литературы и медицины.

В обществе, в котором он живет, он видит корреляцию между правом и моралью, соединившихся в сложный аппарат, который

«посредством инженерной системы морали сделал тело обладателем шрамов от наказания, которое исходит из моральной справедливости» [7, с. 128].

Таким образом, подчеркивается разница между биологическим понятием «болезнь» и социальным понятием «болезни», здесь мы как раз и видим параллель с «Историей Безумия». Однако это не единственная общая черта, как утверждает исследователь Томас С. Фиддик:

«...в „Записках из Подполья“ параллельны многочисленные современные представления о психических заболеваниях, особенно концепции обсессивно-компульсивного, мазохистского, параноидального, шизофренического, эпилептического и „отстраненного невротика“, а также садизма вытесненной враждебности» [9].

Подпольный человек утверждает:

«Видите ли-с: рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями» [2, с. 81].

Именно данная фраза критикует всю внешнюю мораль, где акцент смещается на тело и его импульсы. Пока эти моральные принципы, созданные во внешней среде без прямого согласия человека, существуют и функционируют, безнравственность становится потребностью и возможностью свободно выражать себя, это же и подтверждает М. Фуко:

«Но на протяжении всего периода, в течение которого классицизм поддерживал фундаментальный выбор в качестве условия для осуществления разума, безумие раскрывается в свете свободы» [7, с. 129].

В своих произведениях Ф. М. Достоевский подчеркивает, что безумие — социальный конструкт, который опирается на мнение окружающих людей, текущее и изменчивое состояние. Т. Брэкен и Ч. Томас утверждают, что этот временный аспект психического опыта часто игнорировался психопатологами, которые использовали статическую модель. Само развитие безумия в произведениях Ф. М. Достоевского: оно постепенно раскрывается вместе с сюжетом. И если в начале персонаж не вызывает никаких подозрений, то в конце его безумие не подвергается сомнению. Также, когда персонажи романов сходят с ума, это со-

проводятся характерными признаками, они бессвязно болтают, у них начинается бред и т. п.

Исследователи видят в Лизе Хохлаковой, героине произведения «Братья Карамазовы» истероидный тип личности и сумасшествие. Проявляется оно ярче всего во сне, где она сначала играет с бесами, а потом крестится. Это явление, которое М. Фуко называл «ничто неразумия». Но, несмотря ни на что, к концу она побеждает свою болезнь:

«Безнравственные поступки, совершенные ею в воображении, на наш взгляд, нужны ей, чтобы научиться бороться со злом по пути к добру, выработать в изоляции болезни «противоядие к плохому» [10, с. 105].

Отец Ферапонт — также интересный персонаж для анализа. Он видит чертей у игумена, а другие герои называют его юродивым. Здесь снова проявляется стремление Ф. М. Достоевского к диагностике безумия другими персонажами, подобно врачу у М. Фуко.

В основе его описания безумия находится предположение о том, что оно является проявлением морального, духовного кризиса — его персонажи ведут борьбу с глубинными вопросами и в процессе этого теряют рассудок. Один из таких персонажей — Иван Карамазов. Он чувствует ответственность за «косвенное» убийство своего отца. И чем ближе суд, тем менее стабильно психическое состояние. Пик морально-духовного кризиса Ивана — сцена, где в его комнате появляется черт. Внутри героя происходит борьба, он пытается убедить себя, что всё происходящее не реально. Здесь подтверждаются слова М. Фуко о том, что безумие в классическую эпоху — лишь одна из форм разума, которая существует лишь в пределах разума. Человек сам по себе, как отмечает М. Фуко, неразумен и, всячески отрицая своё неразумие, он теряет способность к рациональному использованию разума.

Иван Карамазов показывает свое безумие с помощью галлюцинаций и образа черта, который мечтает стать

«толстой семипудовой купчихой и всему поверить, во что она верит» [1, с. 117].

Символ, который показывает, что внутри Ивану не хватает веры, а его внутреннее состояние нестабильно.

В основе внутреннего духовного кризиса также находится моральная вина за поступки. С самого начала романа «Преступление и наказание» душевное равновесие Раскольникова нарушается. Ему снится ужасный сон о лошади, забитой до смерти, — сон, который перекликается с его собственными внутренними терзаниями. После совершения убийств Раскольников становится еще более встревоженным, отражая глубокий моральный и духовный кризис, в который он погрузился. Он вспыльчив и подозрителен, его поведение непредсказуемо, он бредит и говорит сам с собой в людных местах. По своей сути кризис Раскольникова носит духовный характер, о чем свидетельствует следующий отрывок:

«Он, конечно, не мог, да и не хотел заботиться о своем болезненном состоянии. Но вся эта непрерывная тревога и весь этот ужас душевный не могли пройти без последствий. И если он не лежал еще в настоящей горячке, то, может быть, именно потому, что эта внутренняя непрерывная тревога еще поддерживала его на ногах и в сознании, но как-то искусственно, до времени. Он бродил без цели. Солнце заходило. Какая-то особенная тоска начала сказываться ему в последнее время» [3, с. 97].

В произведениях Ф. М. Достоевского мы видим, что фигура врача заменяется фигурой судьи, который выносит приговоры на основании вменяемости пациента. Саму психологию он высмеивает, подчеркивая, что она освобождает человека от ответственности за свои действия. Так, на суде Раскольникову объявляют:

«Наконец, некоторые (особенно из психологов) допустили даже возможность того, что и действительно он не заглядывал в кошелек, а потому и не знал, что в нем было, и, не зная, так и снес под камень, но тут же из этого и заключали, что самое преступление не могло иначе и случиться как при некотором временном умопомешательстве, так сказать, при болезненной мономании убийства и грабежа, без дальнейших целей и расчетов на выгоду» [3, с. 401].

В процессе над Дмитрием Карамазовым Ф. М. Достоевский показывает разнящиеся мнения многочисленных экспертов, подчеркивая, что психологию можно использовать для оправдания или осуждения.

Ф. М. Достоевский — один из величайших писателей мировой литературы. Ф. Ницше отмечал:

«Достоевский был единственным психологом, у которого мне было чему поучиться» [4, с. 289].

Именно поэтому его упоминает в самом начале своей работы «Безумие и неразумие. История безумия в классическую эпоху» М. Фуко. Литература, попав в сферу исключения в классическую эпоху, помогает выявить в нашем мире признаки безумия и вовремя его обезвредить.

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 14. — 511 с.
2. Достоевский Ф. М. Записки из подполья / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 5. — С. 99–179.
3. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание / Ф. М. Достоевский // Полное собрание сочинений: В 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т. 6. — 423 с.
4. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. — СПб.: Алетейя, 2010. — 672 с.

5. Кузнецов О. Н., Лебедев В. И. Болезнь или развитие?: Оптимизм «симфонии истерий» в романе «Братья Карамазовы» // Достоевский и современность: Тез. выступ. на «Старорусских чтениях». — Новгород, 1991. — Ч. 2. — С. 101–115.
6. Новое литературное обозрение. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22246/ (дата обращения: 14.05.2021).
7. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко / пер. с фр. И. К. Стаф. — М.: АСТ, 2010. — 698 с.
8. Чиж В. Ф. Достоевский как психопатолог / В. Ф. Чиж // Болезнь Н. В. Гоголя. — М.: 2002. — С. 287–383.
9. Beveridge Allan. “Is everyone mad?” The depiction of mental disturbance in the work of Dostoyevsky [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/advances-in-psychiatric-treatment/article/is-everyone-mad-the-depiction-of-mental-disturbance-in-the-work-of-dostoyevsky/93AA567E56C90363B561FCB6077AE6F8> (дата обращения: 14.05.2021).
10. Macedo Heitor O’Dwyer de. Clinical Lessons on Life and Madness: Dostoevsky’s Characters. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.levada.ru/2017/10/26/oktyabrskie-rejtingi/> (дата обращения: 14.05.2021).

УДК 821.161.1.0.

Гиевская Надежда Зеноновна,
соискатель Русской христианской гуманитарной академии,
lovich2000@mail.ru

ТЕМА ЮРОДСТВА И МОТИВ УЛИЧЕНИЯ В ПОЭТИКЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В XX веке в русской литературе сформировалась целая группа тематических мотивов юродства: юродствования, мнимого безумия, шутовства, скоморошества, уничижения, нищеты; мотивы продолжили свое формирование и приобрели топологические характеристики. Уличение юродивого осмысливается в художественном пространстве в философском и психологическом дискурсе и является структурным компонентом мотива обличения, главного мотива, раскрывающего тему подвига мнимого безумия Христа ради, находящего выражение не только в литературной традиции, но и в современном художественном процессе.

Ключевые слова: мотив, юродство, уличение, маска, узнавание, тема, проповедь.

Gaevskaya N. Z.
THE THEME OF HOLY FOOL AND THE MOTIVE OF THE PROVIDENCE
OF THE FACE IN THE LITERARY SYSTEM OF F. M. DOSTOEVSKY

In the XX century, a whole group of thematic motives of Holy fool was formed in Russian literature: foolishness, imaginary madness, buffoonery, humiliation, poverty; the motives continued their formation and acquired topological characteristics. The unmasked of the Holy fool is conceptualized in the artistic space in the philosophical and psychological discourse and is a structural component of the motive of the denunciation, the main motif on the topic of Christian heroism imaginary madness for the sake of Christ, finding expression not only in literary tradition but also in modern artistic process.

Keywords: motive, Holy fool, unmask, recognition, theme, sermon.

«Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» — эти слова из послания апостола Павла определяют парадигму исследований культуры христианской эпохи. От лжемудрости низового галлюцинаторного видения к прозрению истины в духовном стремлении, одним из кото-

рых является юродство, суть которого есть претерпевание состояния мнимости, обращение человека к прозрению личных грехов и их преодолению. Мотивы юродства, образы юродивых стали традиционными для русской прозы с начала XIX века. Яркое воплощение они находят в творчестве Ф. М. Достоевского.

Мотив — устойчивый формально-содержательный компонент литературного текста, он может быть выделен не только в пределах одного или нескольких произведений писателя, но и в контексте всего творчества [3, с. 69]. Современные исследователи связывают понятие мотива с художественным мирозерцанием и личностью автора, с анализом целостной структуры произведения. В выявлении устойчивости и индивидуальности смыслового наполнения и движения мотив обретает художественное значение и ценность [8, с. 286]. В философском дискурсе мотив определяется как повторяющийся комплекс идей и эмоций. Современная культура стремится к синтезу, философский мотив соединяется с психологическим и становится мыслительной моделью, повторяющейся в одинаковых ситуациях, прародина мотива — коллективное бессознательное. Мотив имеет символический характер и стремится к онтологическим значениям. Динамический мотив сопровождает изменение в ситуации, может становиться причиной человеческих переживаний или опыта в символической форме. Формирование мотива является результатом процессов социальной актуализации, когда актуальные идеи и проблемы находят отражение в теме, раскрывающейся в определенных мотивах. Социальные феномены осмысляются в культурном пространстве, на определенном этапе накопления факторов социальной ментальной значимости осмысление переходит в духовно-эстетическую сферу, фиксируя значение в художественных образах, тексте и произведениях. Формируется так называемый нарратив. Эти процессы в полной мере относятся к феномену русского юродства как социально-религиозному.

Юродство — культурный и религиозный феномен социальной действительности, проявляющийся в определенных паттернах поведения и свойствах личности; социальный топос, вид служения. К. Г. Исупов, современный петербургский философ, историк русской и мировой культуры, сосредотачиваясь главным образом на христианском понимании этого феномена, определяет юродство как самораскрытие в человеке стыда формы правды, ее эпатирующее людей явление. Юроду позволены вещи, непредставимые в рамках нормированного социально-ролевого поведения [2].

В русской прозе XIX века сформировалась целая группа тематических мотивов: юродства, юродствования, мнимого безумия, шутовства, скоморошества, уничижения, нищеты; мотивы приобрели топологические характеристики. Особое выражение тема юродства находит в романах Ф. М. Достоевского «Бесы», «Братья Карамазовы», «Идиот». Тему юродства в творчестве Ф. М. Достоевского исследовали Т. А. Касаткина, И. А. Есаулов, К. Г. Исупов, И. И. Евлампиев. Исследователи выделяют обличение во грехах как одну из центральных целей юродского поведения и юродивых на страницах романов писателя, что совпадает и с богословско-апологетической традицией толкования смысла юродства. Мотив обличения становится одним из главных мотивов, раскрывающих тему

многого безумия героев и мира. К. Г. Исупов пишет: «Классический юрод — это трагический лицедей, антигерой-обличитель обиденного мира и его мнимых ценностей» [2]. Антинаправленность как вектор смысловых бинарных оппозиций в сюжетах романов Ф. М. Достоевского и в характерах героев юродивых позволяет обнажить мнимость и кажимость мира профанного, овеществленность повседневности.

А. Панченко замечает, что юродивый «не имеет ничего общего с бунтом, радикализмом или реформаторством. Он не посягает на социальный порядок, он обличает людей, а не обстоятельства. Это, в сущности, резонер, консервативный моралист» [5, с. 93]. Путь юродивого есть путь мирской, земной. С. А. Иванов говорит о роли обличения в поведении юродивого: «Юродивый везде обличает условный характер тех институций, которые, хоть и призваны обеспечить божественный порядок, но сами при этом неизбежно остаются земными» [1, с. 14]. Юродство находит деятельное проявление в социальном, формируя уникальные механизмы парадоксального взаимодействия с миром, в частности обличение, которое отмечается исследователями как одна из функций юродивого. Мотив обличения в романах Ф. М. Достоевского носит характер осуществления в повседневном, не-сакральном. «Скольжение смысла: между обличением... своей собственной души и обличением... других» как особенность сферы мотива, отмечается Н. В. Поньрко [6, с. 220].

Мотив обличения в своей структуре состоит из узнавания, уличения и проповеди. И если узнавание имеет скорее психологический характер, то уличение родственно поведенческому паттерну, а проповедь словесному гомилетическому действию.

Узнавание — психический процесс, находящийся на стыке памяти, мышления и восприятия, позволяющий оперативно интерпретировать образы как уже знакомые, имеющие определенные связи в памяти [7, с. 41]. Узнавание — это акт познания. Мы узнаем вещи не столько по их признакам, сколько по тем чувствам, которые они в нас возбуждают. Мотив узнавания сопровождается противопоставленным ему и связанным с ним мотивом сокрытия [4, с. 8]. Идентификация объекта или человека часто представляется затрудненной. Эту затрудненность символизирует маска, скрывающая человека от других. Так для героев романа «Бесы», у которых под маской измученная душа и бес, узнавание — одно из основных, трагических испытаний, определяющее их романную судьбу. С одной стороны, опасность, риск узнавания преследует героев, с другой стороны — они сами мучительно стремятся быть узнаваемыми. Узнавание как покаяние для Ставрогина, юродивая женитьба на Марье Лебядкиной как поступок по грехам его, делающий возможным опосредованное узнавание главного героя. Снятие масок становится сюжетным механизмом в романах писателя, мотив уличения динамичным мотивом сюжета. Уличение — снятие всех масок и личин, разоблачение.

Узнавание в своей высшей степени становится прозрением, уличение наказанием. Необходимо отметить, что уличение как один из элементов структуры обличения — прием более точечной, адресной направленности. Одной из целей уличения юродивого становится своего рода проверка, испытание героев произ-

ведения. Элементы юродского поведения присутствуют в образных характеристиках многих персонажей, в частности князя Мышкина. Его поведение, речь, сам образ уличают окружающих, создают ситуацию, заставляющую открыть истинное лицо, иногда безвестное и для самих героев, не знающих себя. Чаще всего сюжетный мотив применяется для обозначения ситуации. Мотивы-формулы сближают различные феномены и позволяют обозначить более сложную парадоксальную ситуацию. Мотив уличения юродивого может восприниматься как мотив — формула, имеющий два вектора реализации мотива: уличение во грехе и уличение как открытие личности, лица и лика. Такая мотивная ситуация дает и автору, и читателю надежду на решение эсхатологической задачи и спасение человека. Для Достоевского возможность спасения для героя — это спасение для самого автора и для читателя.

Мотив уличения таким образом входит в систему топикки юродства. Уличение выявляет грех, направлено на грех, значение понятия уличение связано с самим концептом греха. В концепте греха сконцентрировано смысловое содержание тематического ряда улика-уличить-лицо. Смысловое ядро концепта греха — непопадание в цель, значение уличения трансформируется от проявления лица до проявления цели и расширяет значение до отвращения от греха. Толкование мотива связано с пониманием внешнего и внутреннего в сюжете. Так в уличении грех осмысливается от нормативного значения до связи с личным опытом в подвиге и ментальными установками. Уличение выявляет грех, становится ясной структура концепта греха: чувственный образ в эмоциональном восприятии и интерпретационное поле в развитии сюжета. Мотив тяготеет к онтологии, к онтологическим значениям. Бытийное содержание юродства сообщает бытийные смыслы мотиву, уличение во грехе становится этапом бытийного взросления человека.

Для понимания цели мотива, а именно для постановки каких проблем в художественном пространстве служит мотив, важен механизм его освоения, а именно то, что понятие о грехе не только мыслится, но и переживается, входя на этом этапе в личный опыт, задействуя в процессе освоения глубинные структуры опыта как религиозного, так и культурного. Так переживание греха порождает напряжение и надрыв в душе Мити Карамазова, тогда как умозрительный грех Ивана делает невозможным его переживание, что иссушивает душу героя, лишает чувственности. Над судьбой героев романа «Братья Карамазовы» царит знак юрода в образе Лизаветы Смердящей, не от мира сего пришедшей в этот мир. И как бы Федор Карамазов, отец семейства, не пытался своим ложным юродством поверить юродскую юдоль Лизаветы, он не сможет этого сделать, действия его разрушительны и абсурдны, тогда как истинное юродство преображающе.

Мотив уличения стал традиционным для русской литературы, в частности в связи с темой совести и соблазна. Особенно ярко это прослеживается в романах писателя, где карнавал страстей преодолевается актом страдания и переживания. Именно в этот момент происходит уличение читателя — читателю становится стыдно, не по себе, тревожно. Мы читаем о Лизавете и отце семейства

Мармеладовых, о брате Лебядкине и самой Марии Лебядкиной, и состояние переживания стыда в уличении нарастает до аффекта, порождая фрустрацию. В сферу мотива попадают не только читатели, но и сам автор и его герои, уличение становится механизмом динамики сюжета. В акте совести человек выходит за границу своего «Я», и одновременно обретает абсолютную свободу. Именно совестливость свидетельствует о богоподобии человека. В Послании к Коринфянам Апостола Павла мы читаем: «Совесть глаголю не свою, но другого: всякую бо свобода моя судится от иния совести».

Уличение связано также с мотивом страдающего ребенка. В художественном мире Достоевского происходит сближение образов детей и детей Божиих, ибо юродивые есть как дети. От страниц рассказов до отрывка «Мальчики» из романа «Братья Карамазовы», вновь и вновь мы соприкасаемся с богословием детства. Надо отметить, что только самые парадоксальные мысли имеют шанс стать свидетельством, понятным и открывающимся даже младенцам. Об этом говорит богословие детства. Мотив страдающего ребенка отличается высшей искренностью. Искренний открывает в себе то, что может быть соблазном для других: что может нанести ему вред, уничтожить его судьбу, стереть его как бытие. Постижение требует от субъекта искренности. Не разума, не интеллекта, не социальных ролей — масок социальной лживости, но искренности.

Уличению свойственна ламентация эмоциональный подъем, особенно эмоциональный момент речи и энергичный в поступке и действии, что находит выражение и в энергичном наполнении сферы мотива и объясняет ее роль в романном пространстве. Прием уличения становится основным механизмом культурного функционирования феномена юродства, при этом проявление феномена происходит в пространстве широкого характерологического спектра, носящего провокационный характер: от иронии, смеховых элементов до гротеска, игры антиномий, параксизма ужаса и трагического безумия. Цель приема уличения культурное определение, оно формируется как попытка выхода из состояния неопределенности, в которое попадает субъект, в данном случае и герой и читатель в результате фрустрации, в ходе которой наблюдается поведенческая аффективность субъектов, направленная на провокацию скандала. Скандал проявляется как ноумен и как процесс, в котором унижение и поношение создают предельно высокий эмоциональный фон. Для творчества Ф. М. Достоевского культурный механизм скандала традиционен, образ юродивого занимает в структуре скандала центральное место от инициатора до объекта поругания. В эмоциональном пространстве аффекта и надрыва формируются предпосылки к возникновению импринтинга и пробуждению архетипической памяти, и как следствие обращение читателя к культурному коду. Необходимо отметить, что творческий процесс способствует возникновению феномена остенсии — воплощения нарратива в жизнь. Формирование сферы мотива продолжается, соединяясь в художественном процессе с абсурдом, гротеском и мотивами предельного. В текстах мотивы юродства раскрываются в квазичеловеческих образах, характеристиках, поведении, страстях, провоцирующих человека на узнавание, в котором достигаются пограничные

состояния, ощущение катастрофической реальности, самого ада, когда возникают вопросы о пределах человеческого.

Так мотив уличения юродивого осмысливается в художественном пространстве романа Ф. М. Достоевского в философском и психологическом дискурсе. Уличение и сегодня обращает читателя к нравственной переоценке, возрастанию в преодолении соблазнов этого мира, поиску духовных ориентиров. Таким образом мотив уличения юродивого находит выражение не только в литературной традиции, но и в современном культурном процессе. Опыт подвига юродивого фиксируется в культурном коде.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. — М., 2005. — С. 19.
2. Исупов К. Г. Космос русского самосознания. [Электронный ресурс]. — <http://russculture.ru/kosmos-russkogo-samosoznaniya/> (дата обращения: 1.06.2017).
3. Краснов Г. В. Мотив в структуре прозаического произведения. К постановке вопроса // Вопросы сюжета и композиции. Вып. 4. — Горький: Изд-во ГГУ, 1980. — С. 69.
4. Культура сквозь призму идентичности. — М.: Индрик, 2006. — С. 8.
5. Панченко А. М. Лихачев Д. С. Смерхвой мир Древней Руси. — Л-д., 1976. — С. 93.
6. Поньрко Н. В. Автор стихов покаянных и распевщик юродивый Стефан // ТОДРЛ. Т. 54. 2003. — С. 220.
7. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. — СПб., 1998. — С. 41.
8. Теоретическая поэтика: понятия и определения / Автор-составитель Н. Д. Тмарченко. — М.: РГГУ, 1999. Культура сквозь призму идентичности. — С. 286.

УДК 130.2

Джабраилов Руслан Ильгарович,
магистр философии, аспирант Национального исследовательского
университета «Высшая школа экономики»,
ruslan.dzhabrailov.1996@mail.ru

КРИЗИС ГУМАНИЗМА В АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Н. Н. СТРАХОВА

Статья рассматривает особенности понимания кризиса человеческого существования на примерах Достоевского Ф. М. и Страхова Н. Н. Заявленная проблема лежит не только в строго светской, секулярной форме, но и в области религии, сакральной сфере, играющей одну из основополагающих ролей в трудах этих мыслителей. Главная проблема — рассмотрение категории «человек» по отношению к «нигилизму» и так называемых нигилистах второй половины XIX века в Российской Империи. Достоевский и Страхов представляют собой прекрасный пример реакции на это явление образованной части русского общества, которые во многом предвидели губительность борьбы нигилистов с традиционными ценностями («семья», «общество» и «государство»). Одинаково осознавая пагубность нигилизма и его влияние на общество, они расходятся в подходах к решению этого явления: Достоевский уповает на «истину», лежащую в религии, а Страхов пытается справиться с нигилизмом посредством философии.

Ключевые слова: Достоевский, Страхов, нигилизм, гуманизм, Бог, человек.

Dzhabrailov R. I.
**THE CRYISIS OF HUMANISM IN ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF
DOSTOEVSKY F. M. AND STRAKHOV N. N.**

The article considers features of understanding crisis of the human existence in the works of Dostoevsky F. M. and Strakhov N. N. The topic is present not only in secular, but also in the field of religion (i. e. sacred sphere), which plays one of the fundamental roles in the works of these thinkers. The main problem is considering to category «man» in relation to «nihilism» and so called nihilists of the second half of the 19th century in the Russian Empire. Dostoevsky and Strakhov are an excellent example of the reaction conservative part of Russian society to the «nihilism», who foresaw the destructive struggle of nihilists with traditional values («family», «society» and «state»). They differ in approaches to solving this phenomenon, equally aware of the perniciousness

of nihilism and its impact on society: Dostoevsky relies on the «truth» in the realm of religion, and Strakhov tries to analyze nihilism through philosophy.

Keywords: Dostoevsky, Strakhov, nihilism, humanism, God, man.

В начале работы дадим определение таким понятиям, как «гуманизм» и «антропологическое измерение» с тем, чтобы последовательнее перейти к мыслителям, вклад которых в анализ этого явления и его последствий выглядит наиболее показательно. Гуманизм происходит от латинского слова *humanus*, что означает «человеческий». Римский мыслитель Цицерон определяет гуманизм как развитие нравственных и культурных способностей человека в их высшей, эстетически законченной форме. Есть другой срез «гуманизма», наиболее характерный для современного мира. Здесь хочется привести трактовку «гуманизма» Американской ассоциации гуманистов (оригинальное название — *American Humanist Association*). Эта организация была создана в 1941 году как некоммерческая общественная организация, продвигающая в первую очередь идеи светского и религиозного гуманизма (под этим термином понимается также либерально-религиозный гуманизм, представляющий собой нечто среднее между религией и светским мировоззрением). Слоган этой организации гласит: *Good without a God* (Хорошо без Бога — перев. авт.) В ней сказано, что гуманизм — это прогрессивная жизненная позиция, утверждающая без помощи веры в сверхъестественное нашу способность и обязанность вести образ жизни в целях самореализации и стремлении принести большее благо человечеству.

Категории «прогрессивная», «сверхъестественное», «благо» и «человечество» пока оставляем за скобками, ибо они слишком неохватны и абстрактны для интерпретации и уж тем более для понимания. Обратимся к ещё одному относительно современному источнику, раскрывающему понятие гуманизм, к Международному гуманистическому и этическому союзу (сокращённо МГЭС). Исходное наименование — *International Humanist and Ethical Union*, IHEU. Основан союз в 1952 году, официальный сайт организации — <https://humanists.international>. По мнению этой организации, гуманизм — «демократическая и этическая жизненная позиция», которая призывает строить общество на принципах разума и свободного поиска. Атрибутами, если пользоваться философской терминологией, гуманизма будут: не-теистичность и непринятие «сверхъестественного» взгляда на окружающий нас мир. На этом пока остановимся и постараемся отделить зёрна от плевел: гуманизм античный (как было показано на примере Цицерона) и гуманизм пост-античный, христианский гуманизм (проявляющийся в нашей светской жизни) — это совершенно разные по своему уровню и трактовке вещи. Достоевского и Страхова как наследников этого христианского гуманизма мы отнесём, разумеется, ко представителям второй категории этого гуманизма (если так можно выразиться).

Категория «антропологическое измерение» в этом отношении, как мы увидели, неотделима от гуманизма. В современном мире он требует от нас выстраивать нашу жизнь благотельно, демократично, прогрессивно и вне теологических рамок. При этом нельзя ни вспомнить знаменитую цитату Достоевского,

произнесённую им сквозь уста Ивана Карамазова: «Если Бога нет, всё позволено». Автор этой статьи не говорит о том, что, если кто-то отрицает роль сверхъестественного фактора в своей жизни или просто недостаточно религиозен, тот глуп, плох или невежественен, нет. С другой же стороны, почему для гуманности, для того, чтобы быть человечным люди должны разделять современные понятия «демократии» и «прогресса», играющими в наше время такую фундаментальную роль. Антропологическое измерение не исчерпывается этими понятиями гуманности, и даже можно сказать больше: если ради гуманности будет поставлена дилемма лишить человека жизни или, возьмём менее радикальный вариант, ради общего «блага» необходимо будет сделать любого индивида (или же нескольких) средством для достижения этого собственного блага, то тогда о каком антропологическом измерении и человечности вообще можно говорить? Как уже можно видеть, проблема кризиса гуманизма, а также неординарность трактовки этой проблемы, касается не только одного человека, но и общества в целом, из чего можно сделать вывод о ней как о проблеме не только философской антропологии, но и политической философии совместно с социальной философией как отраслями цельного философского знания.

В этом отношении фигуры Достоевского и Страхова — это примеры писателя и философа, пытающиеся осмыслить происходящие их времени процессы как реакцию на деструктивную роль нигилизма в жизни общества и конкретного человека. Актуальны их мысли и для людей XXI века, ещё больше увязших в процессах вечной «демократизации» и «прогресса», к которым на сегодняшний день добавляются такие явления, как «информатизация», «цифровизация» и «модернизация». Всё это — следствия единого комплекса проблем, затронутых вышеупомянутыми русскими мыслителями второй половины XIX века. Для анализа самого кризиса человеческих отношений и возможных путей выхода из сложившихся ситуации были выбраны работы, наиболее полно отразившие взгляды авторов на кризис гуманизма в форме набирающего силу нигилизма. У Страхова это будут «Письма о нигилизме», у Достоевского его неоконченная работа «Борьба нигилизма с честностью». Работа готовилась с 1864 года как часть произведения «Крокодил» (1865 г.), изначальный замысел состоял в полемике по поводу эмансипации женщин. Закончена была работа в 1873 году, опубликована лишь в черновом варианте 19 февраля 1931 года. Характерно, что эпиграфом к «Письмам» стала фраза из «Преступления и наказания»: «Помutilось сердце человеческое», принадлежащая Порфирию Петровичу Лужину. Такой недвусмысленный реверанс в сторону Достоевского подчёркивает общность взгляда на страховский анализ явления «нигилизма». С самого начала произведения заявляется, что автор чувствует «бесполезность своего труда». Историческим фоном, прекрасно иллюстрирующим дальнейшую экзистенциальную проблематику, является убийство царя Александра II народовольцами в 1881 году. По Страхову, отсутствие у людей понимания того, что они смертны, т. е. недостаточное понимание происходящих процессов как процессов темпоральных, приведёт нас к полному непониманию того, что такое жизнь на самом деле. Отсюда Страхов выводит и господство на протяжении всей нашей жизни кате-

горий «лжи» и «зла», являющихся составными частями исторического процесса. По этому поводу он пишет:

«Ложь и зло до такой степени проникли во всю нашу жизнь, так слились даже с лучшими нашими инстинктами, что мы не можем от них освободиться» [5, с. 1].

Далее автор выражает мысль, совпадающую с гегельянским афоризмом: «История учит, что ничему не учит». Более того, по Страхову философия истории, исторический процесс — это не движение к чему-то прекрасному и светлому, а к «крови и огню». Сутью истории была демонстрация «преступлений и бедствий», «человеческого бездушия и зверства». Нигилизм в этом отношении и является забвением человеческого, проявлением лжи и зла, растаптывающем человека и как личность, и как отдельного представителя человеческого общества. Отсюда и вытекает необходимость в сочинительстве и преподавании истории, потому что «история нас никогда не обманывала». Человеку тяжело принять правду о ком-либо или о чём-либо, ибо он не совершенен и потому не может принять истинное положение вещей в мире, выходящем за его внутренний мир. «Наша слепота» к происходящим событиям и вытекающий из этого нигилизм — это, в первую очередь, забвение нашей смертности. Преодолеть эту проблему Страхов предлагает, объединившись с «русским народом», т. е. простым народом. Но кому объединяться? Представителям всех сословий (от обычных обывателей до высокопоставленных чиновников) необходимо вместе противодействовать этому процессу, ведь самопожертвование и безграничное терпение по мнению Страхова будет тем, что поможет нам преодолеть безумие нигилизма. Вопрос затем переносится в политическую плоскость: против чего восстают нигилисты? Тут ставятся две дилеммы: либо против царя, либо против самого русского народа ополчаются те, кого можно назвать нигилистами. Дилемма эта решена не будет, ибо каждый будет стараться разбирать её только из личных побуждений преступника. Для Страхова обиденный взгляд на эту проблему не представляется возможным, объяснение из человеколюбия не представляется для автора «Мира как целого» возможным. В конце концов основным источником зла, подрывающим не только целостность России, но и заставляющих людей творить бесчеловечные, антигуманные действия является, по Страхову, сам нигилизм. При этом он различает само понятие «нигилизм» и тех, кого можно называть нигилистами. Источником нигилизма выступают «отвлечённые мысли», «призрачные желания» и «фантастические идеи». Люди, для которых родной язык, вера и обычай чужды, полностью отрекаются от своего духа и своих же глубоких интересов. Страхов видит в национальной и политической ненависти конкретные проявления нигилизма (нельзя он до этого уподобляет нигилизм рассыпанному по определённой территории пороку, который в любой момент может вспыхнуть и поджечь весь свой дом). Подытоживает своё мнение о нигилизме Страхов следующими пассажами:

«Нигилизм — это не простой грех, не простое злодейство; это и не политическое преступление, не так называемое революционное пламя» [5, с. 5].

Далее он призывает подняться на одну ступень на самую крайнюю ступень противления законам души и совести, чтобы увидеть истинное лицо этого явления. По Страхову, нигилизм — это грех трансцендентальный, грех нечеловеческой гордости, обуявшей в наши дни (имеется в виду 1881 год, когда было написано первое письмо — Р. Д.) умы людей. Нигилизм — это чудовищное извращение души, при котором злодеянье является добродетелью, кровопролитие — благодеянием, разрушение — лучшим залогом жизни. Человек воображает себя полный властелином своей судьбы, способным поправить всемирную историю, что, в конечном итоге, сможет преобразовать человеческую душу. Он, по гордости, пренебрегает и отвергает всякие другие цели, кроме этой высшей и самой существенной, и потому дошел до неслыханного цинизма в своих действиях, до кощунственного посягательства на все, перед чем благоговеют люди. Такой взгляд будет безумием и причём безумием соблазнительным и глубоким, потому что под видом доблести оно даст простор всем страстям человека, позволит ему быть зверем и считать себя святым. Так выглядит страховский взгляд на нигилизм и его деструктивное воздействие на внутренний мир человека. Отсюда органично можно перейти ко второму письму, где Страхов углубляет свои мысли о нигилистах и показывает практическое претворение в жизнь их идей и последствия этих действий для самих нигилистов. Второе письмо начинается следующей фразой:

«Программа нигилистов известна... Нигилизм весь основывается на дурных свойствах человеческой души, но на таких, в которых возможно самообольщение» [5, с. 10].

То есть уже можно говорить, что материализм уступает здесь место вполне классическому идеализму (если пользоваться оппозициями Энгельса). По Страхову, нигилисты извращают собственное же учение, подменяя понятие «плоть» понятием «духа», с которым они и борются в первую очередь как с чем-то метафизическим и чуждым. Неотъемлемой чертой нигилизма Страхов видит также гордость своим умом и просвещением, какими-то правильными понятиями и разумными взглядами, до которых додумалась только определённая группа лиц и желающая нести в общество светлые идеалы добра и справедливости. На это Страхов замечает, что никак не получается сказать, чтобы мудрость, исповедуемая этими мудрецами, представляла что-нибудь важное, глубокое и трудное для освоения. Он прямо называет эти открытия «грубейшим и бестолковейшим материализмом», до которого может дойти каждый человек и представляющим собой учение настолько простое, насколько в сущности своей оно мало требует ума. Ещё меньше эти идеи дают нашему уму пищу, ибо. Нигилисты сами невольно осознают всю скудость своего умственного достояния, сознают, что такую мудростью трудно гордиться. Поэтому, пишет Страхов, их самолюбие, не различающее добро от зла, ложь от истины, прибегает к извороту, и они начинают тщеславиться не тем, что они сами знают и отрицают то, что признают и во что верят другие люди (то есть происходит обыкновенное отрицание существующего порядка вещей, каким

бы оно ни было). Здесь перед нами появляется бескрайний простор для самодовольства, ежеминутно питающегося презрением ко всему остальному человечеству, ибо, считая всех других недостаточно прогрессивными и погружёнными в тьму предрассудков, нигилисты получают возможность ставить себя выше толпы, представлять себя избранными, передовыми (считать себя «солью земли», если проводить перекличку с Чернышевским). Вместо того, чтобы, чувствуя скудость своих понятий, приходить в недоумение и отчаяние, они, напротив, постоянно потешаются созерцанием чужого невежества, постоянно упражняются в отрицании чужих понятий и тем поддерживают свою гордость. В отношении к нравственности у них тоже выходит нечто подобное. Их требования от себя и от жизни очень смутны и скудны. Они почти не заботятся о собственном усовершенствовании, как будто считая себя от природы совершенными; прямые цели, который должен ставить себе человек в жизни, у них выходят невысокие и неясные: больше всего они толкуют о материальном благосостоянии, о равенстве и свободе, но толкуют на разные лады и даже не особенно ищут отчетливого определения этих своих высших благ и взаимного соглашения в их понимании. И вот, чувствуя скудость своих идеалов, видя, что нельзя питать душу этим плоским взглядом на жизнь, они невольно прибегают к хитрости, делают душевный изворот и возбуждают свое нравственное чувство не к положительным стремлениям, а к ненависти. Не тем доволен нигилист, что он нашел истинное благо и что пламенеет к нему любовью, а тем, что он исполнен так называемого благородного негодования к господствующему злу. Как уже говорилось ранее, зло — это необходимая подпитка для души нигилиста, и он отыскивает зло всюду, даже там, где и самая мысль о зле не может прийти в голову непросвещенным людям. Всякое установление, всякая связь между людьми, даже связь между мужем и женою, между отцом и сыном, оказываются нарушением свободы; всякая собственность, всякое различие, естественное или приобретенное, выходит нарушением равенства; всякие требования, устанавливаемые природою или обществом, не могут быть выполнены без известных ограничений: здесь имеется в виду равенство, свобода и материальное благосостояние. Такая критика существующего порядка до такой степени радикальна и идет так далеко, что совершенно ясно и положительно приходит к отрицанию не только всякого порядка, но почти и всего существующего. Можно было бы удивиться безумию этих людей, не видящих, в какую ловушку они зашли, не понимающих, что возможность зла возникает из самого существования определенного, имеющего свои условия, добра, если бы эти люди не находили в своих нелепостях пищи для своей души. Эта пища, которую они живут, есть раздражение, гнев, ненависть. Нигилистам нужно не само благо, им нужно, чтобы вместо уныния и скорби о пустоте того идеала, в который у них разрешается понятие о жизни, они, напротив, были полны восторга, потому что им чуждо любое зло и что на самом деле нигилисты ненавидят это зло. Вот вся суть нигилистов, резюмирует Страхов: нет людей более самодовольных, более удовлетворенных умственно и нравственно. При этом достаточно обратить внимание на то, какими простыми средствами этого воз-

можно достичь. Они считают себя умными только потому, что ни во что не верят, и добрыми только потому, что не участвуют в жизни других людей и смотрят на нее с негодованием. И так как для этого вовсе не нужно ни большого ума, ни большой душевной доблести, то оказывается, что даже жалчайшие и презреннейшие существа, неспособные ни к какому делу и достоинству, а только чувствующие в себе некоторый позыв к гордости и ненависти, обращаются в нигилистов и могут не уступать в своем нигилизме самым способным и благородным сотоварищам. Самолюбие, зависть, бездарность, дурное сердце — вот часто дорога к нигилизму, и нигилизм не имеет в себе ничего против этих недостатков, напротив, дает им пищу и приют. В этом отношении характерен пример с Герценом, покинувшим Россию и пытающемуся за рубежом распространять идеалы «свободы» и борьбы за правое дело.

«Все нигилисты непременно политики, страдающие гражданскою скорбью, и заботятся об общем благе» [5, с. 10].

Герцен отлично подпадает под это определение. «Первое и прямое поприще для этих забот, конечно, — проповедь, литература, прокламация». Далее Страхов вспоминает о Герцене, что тот покинул пределы России и стал выпускать журнал «Колокол» в Лондоне и только его литературный талант позволил всё сильнее распространять убеждения среди российского общества о необходимости его переустройства на новый лад и переход от капитализма к крестьянскому социализму. «И вот они пробуют на всевозможные лады вести пропаганду своих идей, разрушать предрассудки, раскрывать господствующее зло», а также обличать и возбуждать то негодование, которым сами переполнены. Итогом всей этой деятельности становится раскаяние самого Герцена в своих идеях:

«Несчастный Герцен, завлекшись в агитацию и запутавшись в ней, наконец бросил всю эту ложь и глупость, и тоскливо прожил в бездействии свои последние годы, каюсь в своих ошибках» [5, с. 10]

Поэтому-то литературная деятельность и не может быть достаточной и соответствующей нигилизму ввиду своей медленности и возможной неудачности. Людям «непросвещённым» не будет понятна та глупость и то упорство, с которым их призывают переустраивать мир какие-то неизвестные им индивиды. Максимализм нигилистов, желающий действия и борьбы с неким «злом», будет переходить от теории к практике, причём к практике революционной, практике деструктивной. Подрывная деятельность (что и было доказано смертью Александра II в 1881 году) для них в этом случае становится единственным способом доносить для всех, что они и есть та сила, которая может привести людей к светлому будущему. На деле же они просто являют собой убийц собственной гуманности, истребляющих свою же человечность. Истоки этой нечеловеческой гордыни Страхов усматривает в просвещении:

«Гордость просвещением есть без сомнения общая черта нашего времени, а не свойство одних нигилистов» [5, с. 10]

Конечно, очень дикое явление представляет не дошедший до конца курса гимназист (этот пример применим и к XXI веку, когда студент вуза или школьник начинает ставить себя выше других от того, что он открыл некую «истину», известную только ему — Р. Д.) уже с презрением смотрящий на все окружающее и видящий во всей истории, и даже в том, что было десять лет назад только тёмную, невежественную старину. Немаловажным фактором становится и то окружение, в котором нигилист проходит социализацию. Она напрямую будет влиять на то, насколько сильно гуманизм, гуманное начало будет взрощено в этом индивиде. С Достоевским же ситуация обстоит немного иначе. В его «Борьбе с нигилизмом» как комедийном и сатирическом произведении видны абсурдность двух позиций. К примеру, говорит нигилистка:

«За гнев свой глупенький краснея / И неразвитие ума, / Пойми, что резать им лягушек / И этим обществу служить / Полезней, чем лишь для ватрушек / На кухне время проводить / Затем, внушив идею эту, / И чтобы время не терять, / Нам надо тотчас, в это ж лето, / Начать семейство разрушать!» [2, с. 2].

Также точка зрения нигилистов прекрасно демонстрируется следующими выкладками:

«Ну где увидишь ты в природе / Семейных уз, семейный гнет? / Кто узы брака в нашем роде / Меж рыб, зверей и птиц найдет? / Ну есть ли у коров кухни? / Иль — предрассудку послужа / Пойдет ли гусь на именины? / Ну есть ли тетка у ежа?» [2, с. 3].

Офицер показан в произведении как законник-«ретроград», который не менее абсурден, при этом его фигура выступает как искренне недоумевающая. Человек, осознающий иерархию, разумеется не может в полной мере понять деструктивных фантазий нигилистов, связанных с разрушением традиционного уклада жизни и забвением семейных ценностей (можно опять же привести упоминаемый фрагмент с ежом). То есть, грубо говоря, нигилисты борются против сложившегося порядка вещей, не предлагая ничего взамен, т. е. их программа не несёт ничего созидательного, она призывает только уничтожать. В самой основе своей эта программа нежизнеспособна, потому что каждый человек в своей жизни верит во что-то (вера в нигилизм — это тоже та или иная вера). Отсюда и вытекает гуманистический кризис: нигилизм, борясь за человека, этого самого конкретного человека (и общество в целом) полностью отвергают. Вплоть до сегодняшнего дня это положение дел не изменилось. Критика нигилизма у Достоевского проходит и в светском, и в религиозном мировоззрении. Это всё происходит на фоне противостояния различных литературно-публицистических журналов, в которых работает сам Достоевский. Журналы эти условно можно разделить на два лагеря: 1) Журналы «Время» и «Эпоха», над которыми помимо Достоевского работал его брат Михаил, отстаивали более консервативный, традиционный взгляд на

развитие русского общества. При этом сам Достоевский, если отталкиваться от проанализированной черновой работы, был чужд стремлениям оставить женский пол без образования;

2) Журналы «Современник» и «Русское слово», в противовес Достоевскому, стояли на так называемых «революционно-демократических» позициях и к вопросу о женской эмансипации относились не менее трепетно.

Разумеется, помимо вышеперечисленных редакций, были и другие представители той интеллигентской и литературно-публицистической среды второй половины XIX века, высказывающихся и о женском вопросе, и о понимании природы и сущности человека, а также о понятии «нигилизм» как таковом. Достаточно упомянуть журналы «Голос» и его главного редактора Краевского А. А., который в тексте «Борьбы...» высмеивается Достоевским наименованием журнала «Волос». Фигура Благодетеля (1824–1880 гг.), главный редактор журналов «Дело» и редактор журнала «Русское слово», прямо упоминающаяся в тексте («Поверь естественным наукам / И Благодетелю поверь!») здесь очень показательна. Он продолжил традицию вышеупомянутых журналов «Современник» и «Русское слово», издавая с 1869 года журнал «Дело». Основное внимание этого журнала было обращено к естествознанию и физиологии, где, в частности, печатались труды известных учёных, таких как Майкл Фарадей, Якоб Моле-шотт и многие другие. Не обошёл стороной журнал и фигуру Чарльза Дарвина, автора «Происхождения видов», о котором подробнее будет сказано дальше. О нём в те же 60-е годы XIX века писал русский врач, публицист, революционер Португалов В. О. (1835–1896 гг.), член революционной организации «Земля и Воля», революционер-народник, публицист и общественный деятель. Здесь на лицо ещё одно свидетельство связи революционной теории «народников» и идеями революционеров — демократов о переустройстве общества на идеях свободы и равенства. Такие материалы во многом и определили естественно-материалистическую направленность журнала Благодетеля, встраивающуюся в общую линию общественно-политической жизни России того времени. Особенно видно желание Достоевского ответить на статьи Благодетеля «На что нам нужны женщины?» (1869), а также «Женский труд и вознаграждение его» (1870), где эксплицитно проходит рецепция идей Джона Стюарта Милля по поводу женской эмансипации и анализ роли женщины в обществе. К теме кризиса гуманизма этот вопрос, как мы видим у Достоевского, имеет также непосредственное отношение.

Не лишним будет также упомянуть, что понимание Достоевским явления нигилизма органично входит не только в литературно-публицистические, но и философско-религиозные споры его эпохи. Такие замечания автора по поводу нигилистов, как стрижка волос и отрицании всего существующего — это не столько концептуально разработанный анализ явления, подпадающего в поле зрения автора литературного произведения, сколько рефлексия по поводу происходящих событий, влияющих на нашу повседневную жизнь (куда также входит и наша повседневная практика гуманизма). Вместе с Достоевским и Страховым можно приводить различные примеры того, как русская мысль и

общество второй половины XIX века пытается выработать целостный взгляд на эту проблему. Наиболее показательны здесь такие примеры, как «Отцы и дети» Тургенева (1862), отчасти сюда можно отнести и «Обломова» Гончарова (1859), выразившего в лености и заикливости на собственной «личности» разновидность нигилистического восприятия жизни, проявляющейся в инфантильности и нежелании воспринимать себя частью общества.

Возвращаясь к Достоевскому, необходимо отметить, что в № 29 «Гражданина» от 6 июля 1873 г. была опубликована рецензия Н. Н. Страхова на третье издание русского перевода книги Ч. Дарвина «О происхождении видов». Отмечая, что труд Дарвина читается «не только специалистами, а массою публики, людьми, питающими притязание на образованность и просвещение», автор подчеркивает, что непонимание теории Дарвина его последователями приводит к извращению мысли ученого, она получает «самый превратный смысл» и в таком виде широко распространяется среди «простодушных читателей». Страхов считал, что последователи Дарвина провозгласили механический взгляд на природу, в то время как сам Дарвин его не придерживался, «а только попытался свести чудесное устройство организмов на случайное приспособление». Позднее, в черновых планах к «Братьям Карамазовым» Достоевский сопоставит отношение к учению Дарвина и к богу, рассматривая то и другое как предмет веры. «Борьба нигилизма с честностью» не единственное произведение, демонстрирующее различные стороны нигилизма, показанные Достоевским. В этом ряду можно поставить такие труды, как «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы», «Записки из подполья», «Сон смешного человека» и др. Анализируемый текст более концентрированно развёртывает взгляды классика русской литературы на проблему нигилизма, его всепроникающий вред и осознание абсурдности реализации его программы (примеры русских революций начала XX века, а также пример августа 1991 года, связанный с распадом СССР). Отсюда и вытекает противоречие, относящееся к гуманизму: пытаясь всё критиковать, подвергать сомнению и бороться против существующего положения вещей, нигилизм не предлагает ничего взамен, у него совершенно отсутствует чёткая программа или хотя бы мизерное видение того, что необходимо поставить взамен существующего несправедливого мира. Если развивать эту тему глубже, то кризис гуманизма возникает тогда, когда человек сам желает отбросить свою человечность (как бы странно это ни звучало). Человек гуманный — это человеческий человек, т. е. это тот, кто осознаёт себя как тот, кому присущи свойства «человека»: воля, разум, раскусодок, смертность (или темпоральность, если говорить словами Хайдеггера), сострадание, милосердие, храбрость и др. На примере Достоевского видно, что нигилисты (Раскольников из «Преступления и наказания», и нигилистка из «Борьбы...», Ставрогин из «Бесов» и отчасти Иван Карамазов из «Братьев Карамазовых») — это во многом глубоко несчастные и больные люди, которых жалеет Достоевский. Особенно интересно соотнесение «нигилизма» со «свободой» на примере всё той же «Борьбы нигилизма с честностью». В ней офицер говорит нигилистке:

«Я с удовольствием читал / И понял плод либерализма... / Статьи доходны нигилизма! / Особенно ж в статье о браке / Зимуют все прогресса раки!» [2, с. 5].

Плоды либерализма отлично перекликаются с уже упоминаемым нами Миллем, при этом пока обратимся к названной теме свободы и нигилизма. Офицер продолжает говорить: «Свобода! / Полезай, кто хочет!» Нигилистическая свобода, угрожающая нормальному человеческому существованию и имеющая непосредственное отношение к проблеме гуманизма, — это «свобода от», а не «свобода для». Далее, на примере фиктивного брака Достоевский устами офицера высмеивает такой вид семьи как семью, «живущую как три собаки», на что получает ярлык законника и крепостника, против которых нигилисты и борются. Но что означает этот крепостник и этот законник? В тексте пояснения позиции нигилистки нет. Мы можем только гадать, что именно понимается под законничеством, ибо крепостничество можно интерпретировать как традиционный уклад жизни России XIX века (этический аспект этого состояния мы оставляем за скобками). Закон как закон неписанный, как нормальное состояние социальной жизни никогда не бывает идеальным, поскольку сами люди не идеальны. Забвение человечности начинает происходить в те самые моменты, когда люди считают, что можно перейти установленный порядок вещей, который так или иначе поддерживается законом (здесь прослеживается схожая ситуация с тем, что говорил Страхов и с общим сюжетом «Преступления и наказания», когда Родион Раскольников обосновывает свой поступок тем, что он имеет право переступить через «тварей дрожащих», которые живут обычной жизнью и якобы не способны на «великие» поступки). Помимо вышеназванного, фигурирует здесь и чисто христианский контекст грех гордыни, по поводу которого в Библии сказано:

«Гордость очей и надменность сердца, отличающие нечестивых — грех». [1, с. 767].

В этом случае можно говорить о нигилизме уже как о повреждающем саму природу человека явлении, и в связи с этим мы заходим уже на территорию сакрального, религиозного гуманизма (если мы берём изначальный посыл Ветхого Завета). Таким образом, свобода от всех и вся, проповедуемая нигилистами, — это несвобода в её положительном ключе, это вседозволенность для всех творить всё, что вздумается. Жизнь, основанная на таких принципах, не может быть ориентиром не только для группы людей, но и для самих нигилистов: такой путь рано или поздно сведёт и самих нигилистов в могилу. Не зря уже много раз упоминаемый нами Раскольников сказал уже ближе к концу произведения о том, что, убив старуху, он на самом деле убил самого себя. Он убил в себе человечность, то есть гуманного человека, способного быть «человеком» в полном смысле этого слова: человеком созидательным. Здесь можно вспомнить то, что говорил Страхов об источниках нигилизма: непонимание людьми (или, вернее сказать, неприятие) своей конечности, приводящее нас ко злу и лжи, приводит

нас и к мысли о том, что жизнь других ничем не отличается от нашей собственной. Стало быть, если она не отличается от нашей жизни, то и распоряжаться жизнью других мы можем по образу и подобию своей. Отсюда и вытекает в определённом смысле «забвение бытия» (разумеется, не в хайдеггеровском смысле), когда человек не только не осознаёт самой себя, но и сам мир вокруг него. А если мы не осознаём то, что окружает нас хотя бы на физическом уровне, если мы не в состоянии проанализировать материальный мир, то как вообще мы можем соотносить результат нашего опыта в конкретный момент времени с тем, что нам присуще самим по себе? На этот вопрос каждый ответит индивидуально. Выводом же становится тот факт, что, не понимая, кто есть Я, мы не понимаем и своё место в этом мире. Иерархия, являющаяся основой любого общества (как капиталистического, так и социалистического, а также многих других типов) оказывается лишней. Добавив к этому непонимание разницы между людьми (в силу непонимания того, что каждый член человеческого общества уникален) мы увидим практическое воплощение идей нигилизма: стремление во что бы то ни стало создать свою, «неосознанную» иерархию, основанную лишь на моём внутреннем мире. Современный мир, во многом основанный на информатизации, цифровизации и технизации — это воплощение идей материалистического взгляда, пытающегося универсализировать понятие «прогресс» во всех сферах нашей жизнедеятельности. В таком мире, мире нигилистики, Раскольникова, Ставрогина и Ивана Карамазова человеческие взаимоотношения как нечто незыблемое не нужны, потому что они являются только препятствием к желанной «свободе». При этом свободу они утверждают свою, ибо её, по мнению нигилистов, хотят все. Нигилистическое стремление освободить весь мир от оков страшного и несправедливого мира — это борьба с ветряными мельницами, потому что в их мире нет ничего вечного. То, что не вечно, рано или поздно отмирает — и процесс «борьбы» повторяется снова. Фраза Ивана Карамазова «если бога нет, всё позволено» — это не руководство к действию, как считают нигилисты. Здесь на лицо своего рода приговор тем, кто считает «священное» чем-то не нужным. Говоря про Достоевского, эту фразу можно интерпретировать следующим образом: «если ничего вечного нет, то всё разрешено». Автор «Борьбы нигилизма с честностью» прекрасно понимал склонность человека как такового к низменному, мерзкому и злему, что не уподобляет нас Богу (говоря словами Джованни Пико делла Мирандолы из его произведения «Речь о достоинстве человека»), а тому, что низпроверяет нас до низшего, животного уровня. В своих «Записках из подполья» Достоевский развивает эту тему ничтожного человека, который заботится лишь о себе и даже когда весь мир может рухнуть, он будет спокойно попивать чай и жить себе дальше припеваючи. Такие люди опасны, они злы, а потому слепы, их злость, которую они оправдывают и не могут контролировать, рано или поздно заражает других людей (особенно это заметно по молодым людям, таким, как Раскольников и Иван Карамазов, пусть и в случае в них мы можем наблюдать момент раскаяния в своём нигилизме). Они даже не хотят лечиться от своего недуга, ибо делать другим нечто плохое, вредное или просто злое — это суть их жизни. Они могут попрекать себя всеми проклятья-

ми, при этом избавиться от них люди, подобные чиновнику из «Записок...» не стремятся. При этом сам текст — это попытка Достоевского раскрыть нигилизм устами самого нигилиста. Он пишет:

«...Я крепко убежден, что не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь» [4, с. 3].

Осознание людьми «прекрасного и высокого» может привести к гордыне, которая может стать причиной многих бедствий для самого осознающего. При этом момент борьбы, возникающий в конфликте понимания того, что мы можем знать и того, что мы знаем сейчас и будет тем ключевым событием, той кульминацией, в которой проявится гуманизм человека (или его отсутствие, что приведёт к началу кризиса его природы). Примером усиленного сознания выступает излишняя самолюбивость персонажа подполья, не идущей рука об руку с великодушием человека. Оно стало бы для этого «просвещённого» человека чем-то бесполезным, неосознанным. Здесь перед нами возникает ещё один парадокс нигилизма: желая осознанно жить, мы совершаем неосознанные поступки. Происходит это в силу всё более просыпающейся в нас гордыни, дающей нам как уверенность в наших собственных силах, так и делающих нас самонадеянными и «невеликодушными» по отношению к окружающим нас людям. Это мнимое превосходство будет толкать нас на разные поступки, постепенно превращающие людей из «человека созидательного» в «человека нигилистического» (или, говоря более понятным языком, «человека разрушительного»).

Обратимся теперь к Страхову-публицисту и вернёмся к «Преступлению и наказанию», где он отмечает, что в лице Раскольникова Достоевский изобразил нигилиста, но нигилиста несчастного и страдающего. А сам нигилизм показан в романе как трагическое явление, которое становится причиной катастроф в жизни людей:

«Итак, в первый раз перед нами изображен нигилист несчастный, нигилист глубоко человечески страдающий» [7, с. 20].

По Страхову, свойство широкой симпатии, которое мы приписали автору, и здесь, очевидно, воодушевляло его. Достоевский изобразил нам нигилизм не как жалкое и дикое явление, а в трагическом виде, как искажение души, сопровождаемое жестоким страданием. Как это всегда водится у Достоевского, он представил нам человека в самом убийце, умел отыскивать людей и во всех блудницах, пьяницах и других жалких лицах, которыми обставил своего героя. Страхов считает, что в романе «Преступление и наказание» писатель показал борьбу между жизнью и теорией, в результате которой побеждает все-таки жизнь, то есть естественный ход вещей, а не какие-то теории. Важным здесь, по мнению Страхова, было показать, как в душе человека борется жизнь и теория, а также продемонстрировать эту борьбу в том случае, где она доходит до высшей степени силы, и показать, что победа осталась за жизнью — вот, как считает Страхов, что было главной задачей романа. Критик также выделяет замечательную осо-

бенность романа: объективность Достоевского по отношению к своим героям: писатель не оценивает и не обсуждает героев с читателями. Герои романа действуют, мыслят, чувствуют и таким образом сами раскрывают свой характер и интеллект перед читателями, а автор просто передает все это в деталях. Достоевский ведет себя особенно нейтрально по отношению к Раскольникову. В адрес главного героя автор не допускает лишних комментариев и оценок, что роман написан объективной манерою. В ней автор не говорит в отвлеченных выражениях об уме, характере своих героев, а прямо заставляет их действовать, мыслить и чувствовать. Раскольникова же, как главное действующее лицо, Достоевский в особенности почти ни в чем не характеризует от себя; но везде Раскольников является человеком с задатками ясного ума, твердого характера, благородного сердца. Таков он во всех других поступках, кроме своего преступления. Так на него смотрят и остальные действующие лица, над которыми, по своим возможностям, он очевидно возвышается.

Страхов считает, что главная сила Достоевского — в умении изображать «движения души». Главной силой автора, замечает Страхов, являются не в типы, а изображения положений, где Достоевский умело и глубоко схватывает отдельные движения и потрясения человеческой души. В этом отношении, продолжает Страхов, он достиг во многих местах своего нового романа до полного и удивительного мастерства

По мнению Страхова, Раскольников — истинно русский человек, который во всем доходит до конца, до края. Способность и желание русского человека отдаваться своим идеям целиком — это «великое свойство русской души»:

«...Раскольников есть истинно русский человек именно в том, что дошел до конца, до края той дороги, на которую его завел заблудший ум» [7, с. 25].

Эта черта русских людей, по Страхову, черта чрезвычайной серьезности, как бы религиозности, с которою они предаются своим идеям, есть причина многих наших бед. Мы любим отдаваться целно, без уступок, без остановок на полдороге; мы не хитрим и не лукавим сами с собою, а потому и не терпим мировых сделок между своею мыслью и действительностью. Можно надеяться, что это драгоценное, великое свойство русской души когда-нибудь проявится в истинно прекрасных делах и характерах. Теперь же, при нравственной смуте, господствующей в одних частях нашего общества (речь идёт о времени Достоевского и Страхова. — Р. Д.), при пустоте, господствующей в других, наше свойство доходить во всем до краю — так или иначе — портит жизнь и даже губит людей.

В заключении хочется ещё раз кратко обрисовать особенности восприятия нигилизма как кризиса гуманизма у Достоевского и Страхова. В случае с первым мы видим желание передать психологизм и душевные метания персонажа в моменты, которые отделяют его от жизни до «забвения бытия» и жизни после «забвения бытия» (пример с Раскольниковым это прекрасно иллюстрирует). Теоретическое обоснование нигилистических идей (что мы наблюдаем у Ивана Карамазова и Николая Ставрогина, а также у чиновника из «Записок

из подполья») — это общие рассуждения, которые могут склонить человека к его ниспровержению или же к духовному раскаянию за желание перейти черту, отделяющую человека от зверя. У Страхова же нигилизм — это явление, категория, которую необходимо изучить, рассмотреть закономерности, при которых человек может быть назван сторонником нигилизма, его противником или просто «непросвещённым» человеком, лицезрящем его хождение среди людей. Схожи эти мыслители в главном: нигилизм разрушителен, он разрушает вечные человеческие ценности и разрушает саму человеческую природу, что, в конце концов, и приводит к кризису гуманизма, который со времён Достоевского и Страхова вплоть до наших дней достиг невероятных размахов. В связи с этим можно задать вопрос: что же нам делать, чтобы не впасть в соблазн нигилизма? Для начала необходимо уметь отличать добро от зла и понимать, что мир — это невообразимо сложная и при этом простая вещь, в котором жить по желанию лишь одного человека или группы лиц — это утопия, не имеющая ничего общего с нашей повседневной жизнью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Притчи 21:4 // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. В синодальном переводе. — М.: Никея, 2016. — 1600 с.
2. Достоевский Ф. М. Борьба нигилизма с честностью (офицер и нигилистка) // Литературная газета. 1931. № 10.
3. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. — М.: Дрофа: Вече, 2002. — 910 с.
4. Достоевский Ф. М. Записки из подполья. — М.: Азбука-классика, 2006. — 59 с.
5. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание / Ф. М. Достоевский. — М.: Дрофа, 2008. — 607 с.
6. Страхов Н. Н. Письма о нигилизме. Письмо первое и второе // Русь. 1881. № 23, 24, 25, 27.
7. Страхов Н. Н. Преступление и наказание // «Отечественные записки», Петербург, 1867 г., № 3, 4.

УДК 821.161.1

Железняк Дарья Романовна,
студентка Северо-Кавказского федерального университета,
soul.darya@bk.ru

**«НЕДОВОПОЛЩЕННОСТЬ» ИЛИ ПРИНЦИПИАЛЬНАЯ
«НЕВОПЛОТИМОСТЬ» ОБРАЗА КНЯЗЯ МЫШКИНА
В КОНТЕКСТЕ ПАРАДИГМЫ «Порога»**

В статье рассматриваются особенности реализации образа князя Мышкина в романе «Идиот» с точки зрения феноменов «зависания на пороге», «недово-полщнности» и принципиальной «невоплотимости», которые, имея прямую взаимосвязь между собой, являются, по мнению автора, неотъемлемо важными в процессе целостного понимания данного персонажа.

Ключевые слова: «порог», лиминальность, Мышкин, «недово-полщнность», «невоплотимость».

Zheleznyak D. R.

**“INCOMPLETENESS” OR FUNDAMENTAL “NON-INCARNATION”
OF THE IMAGE OF PRINCE MYSHKIN IN THE CONTEXT
OF THE “THRESHOLD” PARADIGM**

The article deals to the peculiarities of the implementation of the image of Prince Myshkin in the novel «The Idiot» from the point of view of the phenomena of “hanging on the threshold”, “incompleteness” and fundamental “non-incarnation”, which, having a direct relationship with each other, are, in the author’s opinion, inherently important in the process of a holistic understanding of this character.

Keywords: “threshold”, liminality, Myshkin, “incompleteness”, “non-incarnation”.

Творчество Ф. М. Достоевского исследуется во всем мире не первое столетие, но тексты писателя и в настоящий момент являются актуальными как для литературоведения, так и в русле философской герменевтики. Ученые часто обращаются к особенностям религиозно-философских идей автора, к экзистенциальной проблематике его произведений и многим другим аспектам. Мы же предпринимаем попытку рассмотрения специфики реализации «порогового» дискурса в романе Достоевского «Идиот» через призму некоторых положений

М. М. Бахтина и других ученых относительно фигуры главного героя произведения.

С понятием «порога» как элемента модели лиминального нарратива в художественной литературе прежде всего связаны разного рода «переходные» сюжеты, повествования о стадиях «перехода», включающие в себя опыт переживания «пограничных» состояний сознания. Возникновение такой «специфической (альтернативной, внерациональной, ритуальной, архетипической) формы переживания, познания и обобщения жизненного опыта» предполагает нахождение субъекта в определенной пограничной ситуации [9, с. 116]. Это может быть акт религиозной, мистической, творческой деятельности, а также ситуация измененного состояния сознания: сна, физической или психической болезни, период высшей степени эмоциональной, интеллектуальной напряженности. В пространстве лиминальности субъект обретает статус экзистенциальной маргинальности, что способствует формированию модели «пограничного» образа персонажа в различных произведениях.

В литературоведении востребованным оказалось системное изучение инициационных практик, что сделал В. Я. Пропп на материале волшебной сказки, также активно используются обозначенные М. М. Бахтиным пороговые локусы: порог, дверь, лестница. Стоит отметить, что еще Бахтиным парадигма «порога» была определена как ведущая в сознании героя художественного мира Ф. М. Достоевского: «Участники действия у Достоевского стоят на пороге (на пороге жизни и смерти, лжи и правды, ума и безумия) [2, с. 165]. Как отмечает и С. С. Хоружий, специфическая структура сознания «человека Достоевского» — это «подвешенное пребывание в обоих взаимоисключающих полюсах некоей фундаментальной альтернативы», это «существование-на-пороге» [15, с. 43–44]. Такой тип художественного сознания тяготеет, по мысли опять же М. М. Бахтина, к карнавальному мироощущению, так как карнавальный образ «стремится охватить и объединить в себе оба полюса становления или оба члена антитезы, <...> противоположности сходятся друг с другом, глядятся друг в друга, отражаются друг в друге, знают и понимают друг друга» [2, с. 199].

Н. О. Лосский, рассуждая о личности самого Достоевского, признавал, что его тайна заключается в наличии «двух ярко выраженных крайних полюсов опыта», в колебании между «титаническими страстями, раздирающими душу, и просветлениями души, восходящими до порога святости» [10, с. 46]. Другой крупный русский философ писал следующее: «В религиозном сознании своем Достоевский никогда не достигал окончательной цельности, никогда не преодолевал до конца противоречий, он был в пути» [4, с. 336]. Созвучен мысли Н. Бердяева и следующий тезис ученого-достоевиста Б. Н. Тихомирова: «и Христос, и Священное Писание, сохраняя для писателя статус непреложного абсолюта, тем не менее также вводятся Достоевским в сферу вопрошания, участвуют в «большом диалоге» романа» [13, с. 27].

То есть, для автора «Идиота» помыслить о человеке, мире или Боге — значит обратиться к ним с вопросом, поместить их в сферу своего и всеобщего вопрошания. Образной реализацией такого открытого вопрошания становится фигу-

ра князя Мышкина, главного героя романа «Идиот», являющего собой одновременно и «недовоплощенный», и принципиально «невоплотимый» образ.

Когда мы говорим о Мышкине, мы неизменно обращаемся к следующему факту: в рукописных редакциях к «Идиоту» по отношению к главному герою трижды повторяется запись Ф. М. Достоевского «Князь — Христос», что указывает на интенции автора изобразить Мышкина как идейно-философскую модель христоморфного человека. Таким образом, можно говорить о своеобразном имплицитном «вживании» мифологемы в романное пространство. А так как «любая мистерия (проигрывание мифа) в любой культуре заключается в признании необходимости переживанием индивида акта «выворачивания» (термин П. Флоренского), при котором Внешнее становится Внутренним, а Внутреннее (сокрытое, сокровенное, сакральное) — Внешним [11, с. 5]; то возникает вопрос: каким образом происходит данное «выворачивание» в образе Мышкина, и происходит ли оно вообще?

В образе князя ярко реализуется модель пограничного сознания. В тексте присутствуют следующие значимые элементы образа: болезненность персонажа (приступы эпилепсии), экзистенциальная осознанность героя, весьма частотные ситуации его молчания, что есть особая форма диалога: «Но князь молчал и был серьезен; все ждали его ответа»; «Князь поглядел и не ответил; он вдруг задумался и, кажется, не слышал вопроса» [6, с. 57, 172]. В структуре его сознания присутствует «невыразимое» — «наиболее радикальная лиминализация дискурса, свидетельствующая о наиболее полной деструкции сознания и переживания опыта сопричастности Абсолюту» [14].

Сюжет романа, реализующий ситуацию введения князя из абстрактного пространства Швейцарии в хаос Петербургской жизни, создает условия перехода. Но Мышкин, выпадающий из любых вертикалей, оказался неспособным к полноценному вхождению в жизнь. Данный феномен точно обозначил Бахтин, который писал, что в случае Мышкина реализуется миф «иллюзии воплощения» [1, с. 276], где герой, вышедший из своеобразного «Ничто», места «вневременья», никак не может найти способ воплотиться: «Мышкин не может войти в жизнь до конца <...> принять ограничивающую человека жизненную определенность. Он как бы остается на касательной к жизненному кругу» [2, с. 196]. В связи с этим ученый указывает и на то, что основная тема романа — неспособность «героя занять определенное место в жизни и страстная тоска по воплощению» [1, с. 276]. Эти тезисы некоторым образом идут в разрез с «карнавальным» пониманием образа князя, так как «ядро карнавального мироощущения — пафос смен и перемен, смерти и обновления. Карнавал — праздник всеуничтожающего и всеобновляющего времени». Элемент «воскрешения», «перерождения» в новом облике выводится в данном случае как необходимый, чего мы не находим в тексте романа «Идиот», несмотря на то что сам его сюжет эксплицитно «организован ситуацией возвращения, восходящей и знаменующей собой «воскресенье из мертвых» [12, с. 107].

Возможно и символическое понимание образа Мышкина, которое мы находим в работе Бельтрана Альмерии «Мысли по поводу критики бахтинской

герменевтики романа «Идиот». Автор рассматривает сочетание в произведении поэтики романа воспитания с новой эстетикой символизма. Интересной представляется мысль о том, что «из всех символично-герметических образов <...> самое значительное — восприятие мира в свете Апокалипсиса» [3, с. 136]. Одним из звеньев образного символично-герметического ряда исследователь называет эпилептические состояния, которые переживает Мышкин — состояния «религиозно-мистического экстаза» [3, с. 139]. Мы склонны интерпретировать их скорее в контексте «порогового» положения образа, но, нам кажется, очень точным апокалиптическое его понимание.

Как отмечает В. В. Биbihин, «Пробуждение и потом снова помрачение князя Мышкина — немножко как пришествие в мир и потом опять развоплощение всечеловека Христа» [5]. Здесь актуализируется идея воплощения образа через мифологему и «развоплощения» его в процессе свертывания главной «миссии» Мышкина, прибывшего в Петербург. «Миссия» эта состоит в интенциях по восстановлению потерянного «порядка вещей». Так, князь выступает как герой, тоскующий по собственной «самости», склонный к рефлексии и тревожным поискам духовного основания. Мышкин интуитивно предполагает существование «абсолютного» порядка, который когда-либо будет обретен всем человечеством. На пути к «восстановлению» мира князь становится в особенную позицию по отношению ко всякому «Другому»: герой, способный вызывать всюду состояние «карнавальной откровенности», занимает в тексте позицию смотрящего на всех «иным» взглядом — через призму диалогической связи (Я-Ты).

По мнению К. Г. Исупова, «Мышкин подан в романе как словесно-эстетическая модель, к которой автор пристраивает разные «модули» — Аглаи, Ипполита, Рогожина, Настасьи Филипповны и даже себя самого как свидетеля и рассказчика» [7, с. 223]. С точки зрения данной «диалогичности», понимание фигуры Мышкина, действующего в романе «Идиот», как пишет автор, в качестве «словесно-эстетической модели», неизменно приводит к вопросу о «недоволощенности» героя, связанной с внутренней структурой самого образа.

При этом, весьма важно, что князь «никогда не занят ориентированием своего противопоставляемого всем голоса среди других»; он «уникален без того, чтобы утвердиться в точке времени и пространства» [5]. Иными словами, но, на наш взгляд, об этом же говорит и Т. А. Касаткина, когда справедливо указывает на то, что сущность всякого отношения Мышкина к другим персонажам романа — это любовь «без исключительности». Дело в том, что каждый герой, одаривая князя своей исключительной привязанностью, ожидает такую же исключительность отношения с его стороны. И именно этой исключительности никто из них не получает: «чем ближе к князю подходит герой, тем требование исключительности становится настойчивее и катастрофичнее» [8, с. 203]. Данный феномен рождает особый трагизм положения Мышкина, потому как герои демонстрируют недовольство, ревность и даже злобу, которую неизбежно со временем возбуждает к себе князь со стороны каждого, кто вступил с ним в более или менее близкие отношения.

То есть, диалогичность природы образа князя совершенно особая: она не становится продуктивным путем взаимодействия его с другими людьми,

не спасет героя от «зависания на пороге», не выводит его в «мир». «Переход» так и остается открытым, незавершенным, так как в полной мере «воплотиться» герой просто не может. Нам представляется очень интересной мысль о том, что князь является в пространство текста (не занимая там никакого конечного места) вовсе не для того, чтобы вплести еще один голос в полифонию: «Скорее наоборот, безысходная разногласия города терзает его как ад, от которого диалог не спасает, из которого спасет не диалог» [5]. Спасет не диалог, а воплощенное «слово», «слово» о мире и о себе, живой реализацией которого у Достоевского и является образ героя-идеолога. Лиминальное пространство «Идиота» способствует этой невозможности установления «Я» героя в самостоятельном, онтологически «воплощенном» «слове».

В романе актуализируется феномен «зависания на пороге», выраженный через «недовоплощенность», «невоплотимость» образа князя Мышкина. Специфика «порогового» дискурса всего творчества писателя, на наш взгляд, прямо обуславливает тот «катарсис, который завершает романы Достоевского». Его, как пишет М. М. Бахтин, можно было бы выразить так: «ничего окончательного в мире не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди» [2, с. 187].

Итак, в «переходном» пространстве открытости романа «Идиот» фигура Мышкина, занимая центральную позицию, реализует одновременно и образ «недовоплощенного» («диалогичного» / онтологически разомкнутого) «положительно прекрасного человека», и образ имплицитно христоморфного, принципиально «невоплотимого» в жизнь (застывшего на «пороге» без возможности войти «в жизнь») «Князя — Христа».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Записи лекций по истории русской литературы. Достоевский // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. — М.: Русские словари, 2000. Т. 2. — С. 266–288.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч.: В 7 т. — М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. — 505 с.
3. Бельтран Альмерия Л. Мысли по поводу критики бахтинской герменевтики романа «Идиот» / Л. Бельтран Альмерия; пер. с исп. Н. Арсентьевой // Достоевский и мировая культура. — Альманах. № 25. — М., 2009. — С. 127–147.
4. Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского / Николай Бердяев // Русская идея. Миросозерцание Достоевского. — М.: Издательство «Э», 2016. — 512 с.
5. Бибихин В. В. Слово и событие. — Минск, 1991. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.bibikhin.ru/slovo_i_sobytie (дата обращения: 19.05.2021).
6. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В. Г. Базанов (отв. ред.) и др.] — Л: Наука. Ленинградское отделение, 1973. — Т. 8. Идиот: Роман. — 511 с.

7. Исупов К. Г. Князь Мышкин и его миссия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии, 2018. Том 19. Выпуск 4. — С. 222–229.
8. Касаткина Т. А. Характерология Достоевского: Типология эмоционально-ценностных ориентаций / Т. А. Касаткина. — М.: Наследие, 1996. — 336 с.
9. Лисина Е. А. К вопросу о механизмах перехода: социально-философский аспект // Вестник Оренбургского государственного университета. 2011. № 7. — С. 115–120.
10. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. Chekhov publishing house of the East European Fund, Inc. USA, 1953. — 406 с.
11. Настин И. В. Этика мифа лиминального состояния личности // Актуальные проблемы психологического знания. № 3, 2009. — С. 3–10.
12. Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. — М.: Советский писатель, 1990. — 384 с.
13. Тихомиров Б. Н. «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: Статьи и эссе о Достоевском. — СПб.: Серебряный век, 2012. — 504 с.
14. Тульчинский Г. Л. Лиминальный дискурс // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / под ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна. — М.: Алетейя, 2003. [Электронный ресурс]. — URL: <http://hpsy.ru/public/x3024.htm> (дата обращения: 12.05.2021).
15. Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии // Достоевский и мировая культура. — Альманах. № 25. — М., 2009. — С. 13–56.

УДК 801.8

Зензёра Ирина Викторовна,
кандидат филологических наук, доцент
Новосибирского государственного педагогического университета,
Куйбышевский филиал,
zenzerja@rambler.ru

КАТЕГОРИЯ ОБРАЩЁННОСТИ В ЭПИСТОЛЯРНОМ ЖАНРЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье рассматривается одна из основных единиц категории обращённости, употребляемых как в разговорной речи, так и в тексте. Исследование обращений и других средств обращённости в стихотворных произведениях подчеркивает черты индивидуального стиля поэта или писателя. Обращение — это центральный компонент семантической категории обращённости, которая в тексте выражается и другими способами, связанными и с обращением к лицу, и с обращением к предметам мысли. А главное, они эксплицируют духовный мир автора, его пристрастия, симпатии, то, чем живёт его душа, его творческая мысль. Знакомство с обращениями в письмах Ф. М. Достоевского убеждает нас в их ярко выраженном эмоционально-субъективном характере, который позволяет эпистолярным произведениям такого типа сблизиться с лирическими текстами. Ключевые слова: категория обращённости, обращение, речевой контакт, эпистолярный жанр, переписка Ф. М. Достоевского и А. Г. Достоевской.

Zenzerya I. V.

CATEGORY OF REFERENCE IN THE EPISTOLAR GENRE OF F. M. DOSTOEVSKY

The article discusses one of the main units of the category of address used both in colloquial speech and in the text. The study of appeals and other means of appeal in poetic works emphasizes the features of the individual style of a poet or writer. Appeal is a central component of the semantic category of appeal, which is expressed in the text in other ways related to both the appeal to the face and the appeal to the objects of thought. And most importantly, they explicate the author's spiritual world, his passions, sympathies, what his soul lives with, his creative thought. Acquaintance with the appeals in the letters of F. M. Dostoevsky convinces us of their pronounced emotional and subjective character, which allows epistolary works of this type to come closer to lyric texts.

Keywords: category of address, address, speech contact, epistolary genre, correspondence between F. M. Dostoevsky and A. G. Dostoevskaya.

Любой текст предполагает соотношение «образа автора» и «образа читателя». Рассматривая внутритекстовую обращённость, следует говорить об отношениях между лирическим героем и предметом его обращённости, который может быть далеко не всегда является одушевлённым.

В разговорной речи обращённость возможна к равному, выше- или ниже-стоящему, к конкретному собеседнику, которым может оказаться любой человек и даже неодушевлённый предмет, домашнее животное, в частности, собака и т. д. Важно при этом, что тип обращённости речи определяет не в последнюю очередь выбор лексических средств, по наличию которых и осуществляется соответствующая часть декодирования текста [4].

Р. М. Гайсина, специально изучавшая средства речевого контакта в русском языке, относит к ним «все те языковые элементы структуры и состава предложения, которые указывают на наличие воспринимающего речь» [2, с. 38]. К ним следует отнести, во-первых, обращения, во-вторых, вводные слова со значением направленности речи, в-третьих, глаголы в императивной форме, в-четвёртых, местоимения ты и вы.

В. Е. Гольдин [3, с. 50–51], полемизируя с Р. М. Гайсиной, к средствам речевого контакта относит только обращения, поскольку именно они организуют речевой контакт, акцентируя внимание на адресате.

Обращения в эпистолярном наследии творческой интеллигенции ярко проявляют эгоцентризм, богатство эмотивного интонирования, что объединяет их с общим настроением лирического стихотворного текста. Письма открывают читателям личность писателя или поэта с самой интимной стороны. Обращения, входящие в систему изобразительных средств, характерных для эпистолярного слога писателей и поэтов, кроме собственно-звательной и эмоционально-оценочной выполняют эстетическую функцию и отражают характерные особенности их творческой манеры.

Обращения в эпистолярном наследии творческой интеллигенции рассматриваются неслучайно, так как проявляющееся в них эмоциональное отношение адресанта субъективизирует текст, приближая его к лирическому откровению, тем более, если говорить о письмах писателей и поэтов.

С профессионализацией литературного труда в XIX веке посмертные публикации писем писателей стали довольно частым явлением. Это, в свою очередь, повлияло на отношения к их писанию, и они уже не рассматривались больше только как простое средство коммуникации. Сочинение писем постепенно развилось в особый жанр.

Н. И. Белонова [1, с. 80] отмечает, что дружеская переписка часто становилась формой общественно-публицистических и литературных бесед (например, переписка А. Блока и А. Белого), в которых наиболее полно раскрывалась языковая личность, оттачивался русский литературный язык. Антропоцентричность, ярко выраженный межличностный характер общения — отличительная черта многих эпистолярных сочинений русских писателей.

Наиболее существенными признаками дружеского письма являются: реализация коммуникативно-прагматической оси «я — ты»; диалог автора и адресата;

отражение особенностей речевого этикета. Эти признаки применяются прежде всего в системе синтаксических средств: обращениях, побудительных и вопросительных предложениях, конструкциях с местоимениями в форме 2-го лица и др., и именно они обладают высокой прагматической направленностью.

Для того чтобы выявить особенности употребления обращения в эпистолярных текстах, обратимся к переписке Ф. М. Достоевского и А. Г. Достоевской. Именно в этих письмах, на наш взгляд, наиболее ярко преломляется лирическое начало интимных отношений, то эго, которое объединяет письмо и стихотворное самовыражение лирического героя.

Письма открывают читателям личность писателя, его эмоциональный и интеллектуальный мир. Именно так можно сказать о переписке Ф. М. Достоевского и А. Г. Достоевской: они откровенны, исповедальны и поразительно нарочиты. Как отмечают С. В. Белов и В. А. Туниманов, «письма Ф. М. Достоевского к Анне Григорьевне — единственный в своём роде литературный памятник жене». Письма у Ф. М. Достоевского всегда начинались обращением: «Милая моя Аня, прелестная моя именинница», «Вчера получил твоё дорогое послание, бесценный и вечный друг Аня, и был ужасно рад!», «Здравствуй, милая моя, бесценная, единственная, сокровище и радость моя» В основном письма Ф. М. Достоевского «супружеские», страстные. Вот несколько «типичных» обращений писателя к жене: «Аня, ясный свет мой, солнце моё», «милый, бесценный мой ангел», «ангел мой радостный, ненаглядный, вечный и милый»; «единственное моё счастье», «сердце моё». Обращения у писателя разрастаются за счет многократного использования эпитетов, типа: «мой ангел, тихий, милый, кроткий», «добрая, светлая, прекрасная душа», «милая моя, бесценная, единственная, сокровище и радость моя», «ангел мой радостный, ненаглядный, вечный и милый».

Ф. М. Достоевский доверял доброте и чуткости Анны Григорьевны, исповедуясь ей во всём, при этом обращаясь к ней: «ангел — спаситель», «ангел — хранитель», или используя уменьшительно-ласкательное существительное от этого слова: «*ангельчик*», «ясный ты мой *ангельчик*», «милый ангел мой Нютя».

Несмотря на то, что Ф. М. Достоевский не любил писать письма («Ах, Аня, как ненавистны мне всегда были письма ... Я и сам тебе прежде говаривал, что я не умею и не способен письма писать»), однако семейная переписка велась адресантом в сентиментальном стиле, в котором он писал только своей жене.

Итак, знакомство с обращениями в письмах Ф. М. Достоевского убеждает нас в их ярко выраженном эмоционально-субъективном характере, который позволяет эпистолярным произведениям такого типа сближаться с лирическими текстами. Изобразительность в словообразовательных формах обращения проявляется к другу, любимой, родственнику, единомышленнику в творческих начинаниях. Эмотивные нюансы (симпатия, любовь, шутка, ирония) и интимность чувства создают настроение сопереживания, характерное для восприятия художественного текста. В обращениях эпистолярного стиля преобладают собственно-звательная функция, что отличает их от обращений поэтического языка, и фиктивно-звательная функция, которая сближается с поэтическим языком.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белунова Н. И. Категории речевого общения и особенности её реализации в тексте дружественного письма (на материале писем творческой интеллигенции конца 19 — начала 20 века) // Филологические науки. — 1998. № 2. — С. 78–87.
2. Гайсина Р. М. Средства речевого контакта в современном русском языке // Автореф. дисс... канд. филол. наук. — Саратов., 1967. — 23 с.
3. Гольдин В. Е. Обращение: теоретические проблемы. — Саратов., 1987. — 120 с.
4. Зензеря И. В. Семантико-функциональная категория обращённости в поэтическом языке (на материале поэзии Б. Пастернака): диссертация на соиск. учёной степени кандидата филологических наук. — Омск., 2003. — 202 с.

Кривошапова Наталья Викторовна,
кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка
и межкультурной коммуникации филологического факультета
Приднестровского государственного университета им. Т. Г. Шевченко,
г. Тирасполь,
krivoshapova@spsu.ru

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ О ЯЗЫКЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

В статье рассматривается отражение символов лингвокультуры из произведений русского классика и их отражение в философии языка советского времени. С этой точки зрения изучение критических материалов указанного времени представляет большой научный интерес.

Ключевые слова: символизм, лингвокультурные образы, диалектика, лингвокультурология, нигилистические нотки и вера в Бога.

Krivoshapova N. V.
*F. M. DOSTOEVSKY'S LINGUISTIC AND CULTURAL SYMBOLS AND THE
PHILOSOPHY OF THE SCIENCE OF LANGUAGE OF THE SOVIET PERIOD*

The article considers the reflection of the symbols of linguoculture from the works of the Russian classic and their reflection in the philosophy of the language of the Soviet time. From this point of view, the study of critical materials of this time is of great scientific interest.

Keywords: symbolism, linguocultural patterns, dialectics, linguoculturology, nihilistic notes and faith in God.

Молодое советское государство называлось Страной Советов, и естественно, что все философские направления получили свое развитие в рамках социалистической идеологии. В основе советской философии лежат идеи марксизма-ленинизма, а также прагматический материализм. 1917–1930-е гг. — начало советской философии под сильным влиянием марксистской идеологии. В этот период выходит базовый труд Н. И. Бухарина «Мировое хозяйство и империа-

лизм», где подробно анализируется состояние капитализма в начале века с позиции коммунистической партийной программы [3]. Пересматривается русская классика на предмет ее соотvetствия новым партийным веяниям.

Открытие советской философии языка

В 1930 г. выходит в свет «Диалектика мифа» А. Ф. Лосева. Автор называет официально выбранную философию марксизма откровенным иудаизмом в сочетании с методами эпохи Возрождения. Лосев говорит о том, что целесообразнее государственную философию назвать диалектическим материализмом. К символизму Достоевского Лосев обратится в работе «Проблема символа и реалистическое искусство» (1976), в которой он рассматривал глубокие по содержанию символические лингвокультурные образы, пронизывающие все творчество Достоевского, в контексте языка и стиля писателя [8].

Открытием советской философии науки стала позиция великого ученого и гуманиста Л. Н. Гумилева, неоднозначно встреченного правящей элитой. Это теория этногенеза через параллельное изучение истории земли, климатических условий, геологии, культуры и цивилизаций. Гумилев проповедовал пассионарную теорию этногенеза, способную объяснить живущим на земле людям диалектику истории. Классикой советской философии является его «Пассионарная теория этногенеза» [5].

В книге «От Руси до России» Л. Н. Гумилев вспоминает Достоевского как лингвокультуролога:

«Прав был наш великий соотечественник Ф. М. Достоевский, отметивший, что если у французов есть гордость, любовь к изяществу, у испанцев — ревность, у англичан — честность и дотошность, у немцев — аккуратность, то у русских есть умение понимать и принимать все другие народы. И действительно, русские понимают, к примеру, европейцев гораздо лучше, чем те понимают россиян. Наши предки великолепно осознавали уникальность образа жизни тех народов, с которыми сталкивались, и потому этническое многообразие России продолжало увеличиваться» [4].

К. Леонтьев признавал героев Достоевского «русскими образами», но «выделенная, извлеченная из этих русских образов, из этих русских обстоятельств, чистая мысль оказывается почти вполне европейской по идеям и даже по происхождению своему. Автор этих строк не заметил, что Достоевский чаще всего развенчивает европейские отвлеченные идеи и противопоставляет им русскую мысль. Вяч. Иванов возводит форму романа Достоевского к европейской традиции (Руссо, Шиллера, Жорж Санд, Бальзака, Гофмана).

«Связь Достоевского с великими русскими предшественниками кажется мне лишь общеисторической, а не специально технической», — писал он [7].

Символический уровень лингвокультуры национально специфичен.

По словам Л. Н. Федосеевой, символ как единица лингвокультуры позволяет заглянуть в непредметный мир смысловых отношений. Его цель — связывать идеальный и материальный мир в человеческом сознании [11].

Литературные критики и языковеды задаются вопросом, какие лингвокультурные символы можно встретить в произведениях Ф. М. Достоевского.

У русского классика можно встретить и общекультурные (христианские, народные) символы — это символика чисел, цвета, христианских атрибутов, Бога, бесовства; и индивидуально-авторские — заключены в поэтонимах — в именах литературных персонажей, в названиях самих произведений, в раздвоенности и двоёмиири самого текста романов, записок.

Термин «поэтоним», который «всегда <...> именует виртуальный референт, существующий в творческом сознании автора, воссоздающийся им в тексте произведения и воспроизводимый творящим сознанием читателя», — утверждает В. М. Калинин [6].

Анализ именовании Достоевского осуществляется здесь на основе соответствующей методологии и собственной модели анализа поэтических имен, вытекающей из интеграции исходных наблюдений Достоевского и ключевых позиций функциональной поэтики. Руководствуясь тем, что литературное произведение полностью реализует творчество писателя, рассмотрим ономастикон Достоевского в свете его христианского мировоззрения, его православной аксиологии и полифонической природы художественного мышления.

Более ста лет изучения мировоззрения Достоевского привели к выводу, что взгляды писателя характеризуются органическим единством трех принципов: социально-исторического, морально-психологического, религиозно-философского. Они также образуют три уровня, или три круга, представления автора о реальности и личности как субъекте бытия и объекте творческого знания. Но если назвать героя, то в голове главное слово о нем, то есть и имена специфически временные, коллективно-психологические, общегосударственные названия. Их последовательность от низшего к высшему, от перехода к Вечному — это своего рода пион, с помощью которого можно анализировать номинации участников сюжета романа.

Исходя из своих духовных и нравственных приоритетов, Достоевский пытается мобилизовать смысловой и функциональный потенциал онимов через различные способы введения в повествование. Формально-образное изучение этих методов, когда именные приемы взаимосвязаны, моделирует поэтонимический горизонт, который на пересечении со смысловой вертикалью ясно показывает взаимообусловленность содержания онимов, пути творческого накопления их смысла и спектр выполняемых функций.

Диалектика семантических, поэтических и функциональных принципов изучения ономастикона свидетельствует о четкой организации именовании Достоевского и требует адекватного, то есть системного и многогранного освещения.

Следует подчеркнуть, что, хотя количество имен в прозе писателя определяет его позицию, попытки однозначно расшифровать поэтонимы не являются

продуктивными. Это объясняется уникальностью интерпретаций, исходящих со стороны восприятия, и смыслами, которые автор встроил в ту или иную текстовую единицу. Поэтому, чтобы избежать лжи, связанной с определенными номинациями, необходимо учитывать экспрессивную инфраструктуру значения онима, повествования в целом, эмоциональную окраску онимов, их фонетическую инструментальность и ассоциативный ореол, вызывающий эти факторы. Тогда на номинальном уровне отрицается кажущееся равенство точек зрения героя на себя, автора на героя и адресата по отношению к обоим [9].

Предлагаемая модель рассмотрения ономического пространства с точки зрения его языковой и культурной символики в прозе Достоевского основана на установленных методологических принципах.

Анализ проведен, исходя из:

- качественного состава онимов, частоты их применения;
- мотивов ссылки на конкретные имена, их культурно-исторические, литературные, биографические источники;
- этимологии, семантики, способов построения антропонимов, роли этих факторов в формировании отдельных художественных фигур и выражении идеологического смысла произведения;
- техники активации смысловой базы некоторых имен в области отдельной ситуации, сюжета, классического мира романа.;
- механизмов, символизирующих эти обозначения, их аллюзии, ассоциативные слои;
- принципов взаимодействия всех поэтонимов Достоевского и типологизации антропонимов и топонимов.

Имена главных героев дебютного романа — Макар Алексеевич и Варвара Алексеевна — основаны на принципе трехкомпонентной модели и содержат скрытую антитезу. Имя несчастного чиновника связывает его с пресловутым тезкой, на которого падают все шишки. Название отражает комплекс социального унижения, вытекающий не только из социального положения, но, вероятно, и из происхождения его семьи. Второе имя персонажа подчеркивает его роль защитника несчастного сироты (Алексей — от греч. 'защитник'), в бескорыстной помощи, от которой процветает Варенька, обновляя первоначальное значение личного имени (Макар — от греч. 'счастливый').

Семья Варвары Алексеевны, по-видимому, происходила из «добрых деревень», демонстрируя свое внутреннее родство с бедной девушкой, внешне подчеркнутое одноименным отчеством. А само имя Варвара указывает на особенности характера этого, по его собственному мнению, дикаря (Варвар — от греч. 'варвар'). Девушка держится и свое имя, и фамилию. Но, выйдя замуж за богатого и приблизившись к миру дельцов, оно укрепляется как «варвар» (теперь ее только называют по имени).

Топонимикон работы также способствует реализации идеи социальной несправедливости, с которой сталкиваются центральные фигуры.

После ухода из естественной школы меньше внимания уделяется проблеме воздействия социальной среды на человека. Основной темой наблюдений писа-

теля являются общие черты человеческой личности, затрагивающие не только антропонию главного героя, но и второстепенных персонажей.

По словам М. В. Поник, в имени Неточка подчеркивается фонетическое 'нет', что указывает на отчуждение девушки от мира. Роман был задуман как история женщины, хотя и остался незаконченным, Катя (Екатерина от греч. 'чистая') и Александры Михайловны, которая была ее защитницей (Александр от греч. 'защитник') и покровительницей (Михаил от древнеевр. в то же время героиня сталкивается со злом в лице Петра Александровича, чье личное имя указывает на окаменение сердца (Петр — от греч. 'камень'), а отчество-на выбор в пользу грубияна [9].

Этот выбор трактуется Достоевским как признак ущемления человеческой природы демонической гордыней. Лея страдает болезнью отчима Неточки, Егора Петровича Ефимова, который мог бы стать творцом своего таланта (Егор — от греч. 'крестьянин') и обрести душевное спокойствие (Евфимий — от греч. 'благожелательный'), однако по собственному диагнозу подпал под влияние демона и оказался нечувствительным к горю близких людей. В моральном противостоянии одержимого Петром и Петровичем объяснялось второе значение имени героини — Незванова (слово незванный — это, своего рода, амулет от злых духов) [9].

Энциклопедичность философии

50-е — 80-е гг. — период собственно советской философии языка, затрагивающей вопросы антропологии, материальности, идеальности, прописываются базовые философские категории и методы, обозначаются четкие взаимоотношения философии с другими науками. К философии марксизма-ленинизма добавляются философия науки и история философии как самостоятельные дисциплины. Выходит «Философская энциклопедия», философские энциклопедические словари, краткие очерки по истории философии.

Знаменитый на весь мир философ и энциклопедист В. Ф. Асмус становится автором большинства статей в словарях и справочниках. Благодаря ему мы и сейчас находим в переизданных философских энциклопедиях его словарные статьи о философии древних греков и римлян, о немецких и французских философах. Он инициировал создание и тиражирование многих лексикографических источников по философии и монографий, посвященных отдельным философам. Работы ученого переиздавались в советское время и переведены на языки мира.

В. Ф. Асмус не обошел своим вниманием поэтику Ф. М. Достоевского. В его знаменитых «Избранных философских трудах» (1969), где расписаны основные направления философии ученого — отечественная философия, логика и эстетика, — есть подробная глава о языке и философии прозы писателя [1].

В недавней работе Р. Уильямса продолжается исследование поэтики Ф. Достоевского. Автор пытается пробиться к тому Достоевскому, который, оставаясь русским писателем и православным верующим, — объективно — оказывается «поверх барьеров» исследовательских дисциплин, стран и конфессий [10].

Роуэн Уильямс исследует хитросплетения языка, фантазии, метафор и иконографии в произведениях одного из самых сложных и самых непонятых авторов мировой литературы. В центре его внимания — четыре больших романа зрелого Достоевского.

Н. А. Бердяев так говорил о философских взглядах писателя:

«Нигилизм в понимании Достоевского можно трактовать как определённый религиозный взгляд. Русский нигилист может представить вместо Бога самого себя. И, хотя у самого Достоевского нигилизм больше связан с атеизмом, но в знаменитом монологе Ивана Карамазова о слезе ребёнка чувствуется острая необходимость человека в вере» [2].

Н. А. Бердяев признал настоящее родство Достоевского только с Бальзаком и ранним Гоголем и говорил о «поразительной противоположности» Достоевского и Л. Толстого [2]. М. М. Бахтин, со слов В. Асмус, вообще считал, что менее всего Достоевский мог в чем-нибудь следовать и в чем-нибудь существенно сближаться с Тургеневым, Толстым, с западноевропейскими представителями биографического романа [1]. В этом противоречии и весь Ф. М. Достоевский. Нигилистические нотки и вера в Бога уживаются вместе и находят свое отражение в языке его романов.

Ф. М. Достоевский в своих произведениях уделяет особое внимание символам русской лингвокультуры, хотя он упоминает европейские ценности и общечеловеческие культурные символы, что позволяет автору быть понятным представителем любой лингвокультуры.

Изменение «антропологической формулы» писателя повлекло за собой трансформацию приемов ее художественного воплощения, что не могло не сказаться на поэтике имени в «великом пятикнижии». Перейдя здесь от изображения личности в гуманистическом, социально-психологическом аспекте к освещению ее религиозно-онтологической сущности, Ф. М. Достоевский не просто расширил смысловой диапазон именослова за счет церковного календаря и библейских текстов, но и соотнес судьбы нарисованных персонажей с ситуациями Священной истории. Тем самым был сформирован такой семантический ореол номинаций, который многократно углубил и образы носителей имени, и рецепцию этих образов в научном и читательском сознании.

Нами выявлена совокупность ключевых коннотаций и смысловых обертонов, свойственных антропонимии Ф. М. Достоевского, исследованы приемы активизации исходного значения имени в малом контексте повествовательного фрагмента или развернутом контексте художественного произведения; систематизированы принципы имянаращения героев первого, второго и третьего планов; охарактеризованы способы именования персонажей, принадлежащих к одному литературному типу, но являющих собой его варианты.

Комплексный анализ лингвокультурных символов Ф. М. Достоевского проведен в свете современных концепций его творческих исканий, а также собственной модели разбора поэтонимов, учитывающей достижения в данной области. Это позволило предложить и аргументировать новый взгляд на онома-

поэтику классика как трехуровневое системное единство, отмеченное внутренней устойчивостью.

Основу первого уровня составляет связь между именем, его структурой и функциями; основу второго — взаимодействие между социально-исторической конкретикой, психологически и метафизически мотивированной символикой имени; основу третьего — типология тезоименных номинаций, обусловленная духовно-нравственным сходством/различием их носителей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. 1–2. — М., 1969. — 864 с.
2. Бердяев Н. А. Духи русской революции. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.yabloko.ru/Publ/Articles/berd-1.html> (дата обращения: 23.06.2021).
3. Бухарин Н. И. Мировое хозяйство и империализм. [Электронный ресурс]. — URL: <https://coollib.net/a/9781> (дата обращения: 23.06.2021).
4. Гумилев Л. Н. От Руси до России. [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.livelib.ru/quote/925352-ot-rusi-do-rossii-lev-gumilev> (дата обращения: 23.06.2021).
5. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. Дисс. на соиск. уч. степени доктора геогр. наук. — Л., 1965–1973. — 288 с.
6. Калинин В. М. Поэтика онима. — Донецк: Юго-Восток, 1999. — 408 с.
7. Леонтьев К. Н. О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на пушкинском празднике. // Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX — начала XX века. — СПб, 1997. — С. 68–102.
8. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство (2-е изд.). — М.: Искусство, 1995. — 320 с.
9. Поник М. В. Поэтика имени в романистике Ф. М. Достоевского. / Автореферат диссертации по филологии, специальность ВАК РФ 10.01.01. — Симферополь, 2014. [Электронный ресурс]. — URL: <http://cheloveknauka.com/poetika-imeni-v-romanistike-f-m-dostoevskogo#ixzz6z9dHTFDk> (дата обращения: 23.06.2021).
10. Уильямс Р. Достоевский: язык, вера, повествование. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.fedordostoevsky.ru/research/literary/005/> (дата обращения: 29.06.2021).
11. Федосеева Л. Н. Символы в русском лингвокультурном сообществе // Язык и культура. 2015. № 2 (30). [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/simvoly-v-russkom-lingvokulturnom-soobschestve> (дата обращения: 23.06.2021).

УДК 1(091)

Куракина Ольга Даниловна,
доктор философских наук, профессор,
Московский физико-технического институт (НИУ),
kurakina.od@mipt.ru

ВСЕЛЕННАЯ ДОСТОЕВСКОГО ГЛАЗАМИ ХРИСТИАНСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ Н. О. ЛОССКОГО

Статья посвящена христианскому миропониманию Ф. М. Достоевского в творчестве последнего основополагающего мыслителя русской религиозной философии Н. О. Лосского. С началом своих эмигрантских скитаний Лосский переходит от онто-гносеологической проблематики к разработке теонормной этике, которая вся проходит под знаком великого писателя. Вселенная Достоевского, категориально структурированная Лосским, становится тем более актуальной, чем явственней в современном мире проявляется назревающий глобальный слом устоявшихся этических норм и ценностей. Руководствуясь убеждением христианского писателя: «Если Бога нет, то всё позволено», Лосский размышляет о предназначении России в соборном мироустройстве.

Ключевые слова: вселенная Достоевского, Н. О. Лосский, теонормная этика, соборное мироустройство, органическое мировоззрение, мессианское предназначение.

Kurakina O. D.
DOSTOEVSKY'S UNIVERSE THROUGH THE EYES
OF THE CHRISTIAN THINKER N. O. LOSSKY

The article is devoted to the Christian worldview of F. M. Dostoevsky in the work of the last fundamental thinker of Russian religious philosophy, N. O. Lossky. With the beginning of his emigrant wanderings, Lossky moves from the onto-epistemological problems to the development of theonomical ethics, which is all under the sign of the great writer. The universe of Dostoevsky, categorically structured by Lossky, becomes all the more relevant, the more clearly in the modern world the brewing global breakdown of established ethical norms and values manifests itself. Guided by the belief of a Christian writer: "If there is no God, then everything is allowed", Lossky reflects on the purpose of Russia in the conciliar world order.

Keywords: Dostoevsky's universe, N. O. Lossky, theonomic ethics, conciliar world order, organic worldview, messianic destiny.

Почти каждый значительный русский философ считал своим неперенным долгом отдать дань уважения творчеству Ф. М. Достоевского, посвятив ему прекрасный труд или, хотя бы, небольшой очерк: В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, Д. С. Мережковский и многие другие. В этом ряду христианский мыслитель Н. О. Лосский занимает особое место как основополагающий русский философ уходящей Императорской России, которому удалось наиболее четко выразить соборное единомыслие Русского мира.

В год начала глобальной эпидемии вся просвещенная общественность отмечала знаменательную дату: 150 лет со дня рождения Николая Онуфриевича Лосского (1870–1965), последнего крупного мыслителя, завершившего классический период развития самобытной русской философии. После В. С. Соловьева Лосский самый основательный, самый фундаментально-академический, представитель русской философии, создавший стройную систему религиозного мировоззрения. Программа построения на национальной почве христианской, православной философии, провозглашенная ранними славянофилами, не приобрела бы свои завершающие черты, если бы не вклад в неё грандиозной системы иерархического персонализма и интуитивистского идеал-реализма Лосского.

Непосредственный ученик многогранного мыслителя, С. А. Левицкий, перечисляет заслуги Лосского в области гносеологии, логики, метафизики и аксиологии, отмечая, что «главная ценность его трудов заключается в оригинальности, силе и глубине его мысли». Левицкий называет Лосского «самым крупным умозрительным представителем русской философии и одним из самых значительных философов XX века вообще», он не только «продолжатель лучших традиций чистой философии, занятой основными проблемами познания и бытия», но чуть ли не единственный русский мыслитель, которому «удалось создать не только внутренне цельную, но и внешне законченную систему философии» [1, с. 322–323].

В статье «О значении России» (1933) Н. О. Лосский писал о том, что со временем, когда Россия вновь будет свободной, русская религиозно-философская литература вместе с положительным опытом советского периода (по выработке новой социально-экономической модели) будет содействовать тому, что «русский народ станет сознательным богоносцем, носителем ценностей Православия, и Россия может стать центром возрождения христианства для всего мира» [4, с. 295]. Конечно, Лосский не одинок в своих надеждах на возрождение Православной России: так думали все его соратники по перу и миллионы русских людей, вынужденные покинуть родину под напором богоборческих сил. Упование на мессианское, спасительное для всего человечества, значение России, начиная с ранних славянофилов А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, одна из главных тем размышлений русских религиозных мыслителей. Первым, кого следует упомянуть в этой связи — это, конечно, Ф. М. Достоевского, а затем, В. С. Соловьева, Л. А. Тихомирова, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина и других, но лишь в трудах Лосского эта тема получила своё логическое обоснование в рамках общей картины органического мироустройства. Сам Лосский в философско-публицистических статьях неоднократно обращался к задаче утверждения ценностей Православия

в нашем мире всё большего погружения в технократическую вещьность и материальность.

Напомним некоторые факты из довольно продолжительной жизни Лосского, за время которой он успел познакомиться и с В. С. Соловьевым, первым систематиком на отечественной почве, и был непосредственным свидетелем и участником религиозно- философского ренессанса в России начала XX века, и разделил судьбу представителей русской философии в изгнании после вынужденной эмиграции 1922 года. В своих обширных воспоминаниях Лосский пишет, что с юных лет его первостепенные интересы были направлены на философию: «Подобно многим «русским мальчикам», о которых говорит Достоевский, я хотел иметь отчетливо сформулированное миропонимание» [2, с. 71]. Но поскольку в то время он был убежден в истинности механистического материализма, он решает получить естественно-научное образование, ибо был уверен в том, что изучение физики и химии приведет к знанию об основах строения мира. И здесь он повторяет религиозно-философскую эволюцию практически всех русских мыслителей (за исключением, быть может, А. С. Хомякова), архетипически заданную жизнетворчеством Соловьева: от непосредственной детской религиозности, через увлечение материализмом и атеизмом в юношеские годы, к осознанному религиозному мировоззрению, правда в случае Лосского, спустя тридцать лет после сложного философского процесса.

Ко времени начала эмигрантских скитаний великого философа, ключевые работы по уяснению «мира как органического целого» были в основном написаны. В дальнейшем, опираясь на единую онто-гносеологическую концепцию, совмещающую в себе учение о бытии и учение о познании, он разрабатывает этические проблемы и учение о ценностях теперь не только как ученый и философ, но и как религиозный мыслитель. Характерные работы этого периода: «Свобода воли» (1927), «Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей» (1931), «Бог и мировое зло. Основы Теодицеи» (1941), «Условия абсолютного добра. Основы этики» (1944, 1949), «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953), «Характер русского народа» (1957).

В этических работах Лосский полностью сосредотачивает внимание на обосновании Добра как абсолютной ценности, на критике относительности ценностей, на религиозном обосновании высших, или абсолютных, ценностей Добра, Истины, Красоты, Любви, Всесовершенства, на противопоставлении им эгоистических, животных склонностей людей, приводящих к «отпадению», отчуждению личности от Бога. Индивид должен добровольно отречься от использования безграничной формальной свободы и сделать бесповоротный выбор в пользу Добра, а значит и в пользу «благодатного всемогущества положительной материальной свободы в Боге и Царстве Божиим» [5, с. 597]. Своему этическому учению Лосский усваивает название «теономная этика», и этим самым становится в один ряд со всеми русскими религиозными мыслителями, занятыми проблемами человека и его отношением к Богу. «Теономной эта этика называется потому, — поясняет Лосский, — что нормы её соответствуют воле Божией и строю мира, сотворенного Всемогущим и Всеблагим Богом» [6, с. 68].

Последние значительные работы Лосского, так или иначе, были написаны под знаком Достоевского. В кратком вступлении к работе «Достоевский и его христианское миропонимание» Лосский пишет, что в течении многих лет, читая и перечитывая Достоевского, делал записи о важнейших идеях писателя. Отсюда в какой-то момент возникла мысль «изобразить великие достоинства христианства посредством гения Достоевского» [3, с. 10] и в 1939 г. книга была закончена, но напечатать ее по-русски из-за начавшейся войны не удалось: лишь в 1944 году появилась возможность её публикации на словацком языке. Таким образом, из единого массива собранного материала появились три вариации на этическую проблематику, навеянную в том числе и творчеством Достоевского: «Условия абсолютного добра» как строго философское обоснование этики, «Достоевский и его христианское миропонимание» как философско-биографическое и «Характер русского народа» как историософское обоснование.

Неоднократно обращаясь к Достоевскому в построении собственного этического учения в работе «Условия абсолютного добра», Лосский развивает теонормативную этику, которая перекликается с убеждением христианского писателя: «Если Бога нет, то всё позволено». В следующей значительной работе, посвященной непосредственно великому писателю, «Достоевский и его христианское миропонимание» Лосский дает развернутое изложение христианского мировоззрения писателя, неотделимого от его творчества и личности, Вселенной Достоевского.

В предисловии к книге верный ученик и последователь С. А. Левицкий, отдавая должное учителю, называет её «одной из лучших книг, когда-либо написанных на эту вечно актуальную тему». К главному достоинству книги он относит то, что Лосский «стремится вскрыть ту «невидимую гармонию», ту «осанну», которая составляет сердцевину мировоззрения писателя, несмотря на все видимые «горнила сомнений» и трагические раздвоения сознания в нем». Там, где Лосский не мог найти достаточной опоры для такого синтеза в мировоззрении писателя, (например, в проблеме теодицеи), он становится на твердую почву в своем собственном мировоззрении, — отмечает Левицкий, — стремясь показать, что Достоевский не дал «синтетических» формулировок только потому, что он не был профессиональным философом, что, впрочем, более чем компенсируется гениальной и философски значимой диалектикой его художественных образов. [3, с. 8–9]

В свете гармонического мировоззрения самого философа, поясняет Левицкий, мы прозреваем «невидимую гармонию», которой освещено изнутри творчество Достоевского, лучше и полнее, чем в труде какого-либо иного исследователя, что особенно ценно в наше время, когда так принято говорить о хаосе и дисгармониях, якобы составляющих главную характеристику «русской души», особенно в лице Достоевского.

Разбирая художественные произведения юбиляра, Лосский и для самого себя пытается уточнить собственные взгляды на такие вопросы, как: Царство Божие, бессмертие, Богородица, святые. «Бытие Бога и бессмертие души, — пишет Лосский, — прочно стоит в центре миропонимания Достоевского. Он не сомневается в истинности веры в них и твердо знает всепроникающее значение их: если Бога нет, то нет и абсолютного добра, нет абсолютного смысла жизни,

нет совершенной добродетели» [3, с. 89]. Лосский поясняет, что Христианское учение о Боге, о личном индивидуальном бессмертии, о Царстве Божием и органическом единстве человечества содержат в себе необходимые условия для признания абсолютной ценности каждой личности и обязательности движения в направлении к абсолютному добру, осуществимому лишь на основе любви ко всем существам. Лосский пишет о неумолимой логической последовательности того, что утрата христианского миропонимания, рано или поздно, приведет к принижению идеала, ко все более унижительным учениям о личности и отрицанию абсолютных её прав. Подмена христианского учения о мире позитивизмом, «научной философией», материализмом, отрицание идеи трансцендентного Царства Божия, неизбежно ведут по пути все возрастающего снижения идеала.

Завершая разбор важнейших художественных творений Достоевского и познакомившись с его мыслями о главных вопросах миропонимания, Лосский пишет: «Везде мы нашли у него в основе Христа и две заповеди Его, составляющие сущность христианства, — любовь к Богу больше, чем к себе, и любовь к ближним, как к себе. Поэтому миропонимание его подлинно можно назвать христианским» [3, с. 248].

В работе «Характер русского народа» в главе «Русский мессионизм и миссионизм» Н. О. Лосский дает развернутое понимание духовных оснований Русского мира, привлекая высказывания В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, Е. Н. Трубецкого и др. и становясь тем самым выразителем Логоса Русского мира. Соборное единство народов, объединенных высшими духовными ценностями, образующих с одной стороны единую нацию, а с другой — сохраняющее своё полиэтническое многообразие, согласно Лосскому, возможно только при «этическом равенстве», т. е. доброжелании «истинного блага (единого и нераздельного) всем другим народам, как своему собственному». В то же время, результатом сочувственного общения с чужими культурами должно быть не обезличение, а углубленное постижение также и своей родной культуры: этнические «различия сохраняются и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные разделения и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества» [7, с. 324].

Для убежденного православного христианина, каким в зрелом возрасте стал Николай Онуфриевич, идеалом государственного устройства человечества является «всемирная христианская монархия», воплощением которой на Земле было уготовано, возложено на Россию, как на своего рода мессианскую, всепобедительную задачу по духовному возрастанию человечества. Формой государственного устройства России, объединяющей в единую русскую нацию множество больших и малых народов, является «империя», как органическое единство больших и малых народов. Смысл имперских образований, возникающих в разных частях земли на протяжении всей истории существования человечества, состоит в выработке правильной организации человечества, совмещающей в себе принцип целостности и индивидуальности.

Лосский считает, что истинное единство народов, есть не однородность, а всенародность, т. е. взаимодействие и солидарность всех их для самостоятель-

ной и полной жизни каждого. Как отдельные человеческие личности, так и целые нации стоят перед задачей гармонически восполнять друг друга, не утрачивая своего оригинального своеобразия, выявлять свою положительную индивидуальность в предельной полноте. На этом пути осуществляется не «отвлеченный общий человек», а «конкретный всечеловек», т. е. «каждый индивидуум в соборном единении с другими индивидуумами участвует во всей полноте и разнообразии жизни человечества». Лосский называет такой идеал «супранационализмом», предполагающий не подавление, а развитие национальных особенностей в рамках всего человечества и этнических особенностей в рамках одной нации [7, с. 323].

После падения всех идеологических преград возвращение к проблематике самобытной русской философии и, в частности, к творчеству такого основательного, универсального мыслителя как Н. О. Лосский, открывает новые перспективы для становления постклассического этапа истории отечественной философии. В обществе, прежде всего в научной среде, после снятия ограничения на исповедование религиозных ценностей растет запрос на построение целостного непротиворечивого мировоззрения.

Из всех русских философов на роль самого значительного отечественного мыслителя, если и может кто претендовать, то это универсальный мыслитель мирового целого, универсума, Николай Онуфриевич Лосский. Немалая заслуга Лосского состоит в представлении истории русской философии, которую творил и он сам, как симфонии многоаспектного миропонимания, как проявления соборного Логоса русского космоса.

В нашем веке, сорвавшем со всех нравственные нормы в государственной политике, социуме, индивиде, последовательное обоснование теонормной этики, предпринятое Лосским, включившего в контекст своих рассуждений христианское мировоззрение великого писателя, делает более понятным и творчество самого Достоевского, с его проникновением в иррациональные глубины человеческого существа.

В современном постковидном мире «биологических химер», где пандемия явилась лишь неким наглядным символом, мы становимся свидетелями глобального слома устоявшихся государственных образований и отношений, который требует неотлагательного осознания нашего собственного пути развития, собственной идеологии, оправдывающей экзистенцию буквально каждого государства, нации, народа. На наших глазах отрабатываются, условно говоря» три модели дальнейшего развития организации международного социума: Американо-европейский сценарий «демократического хаоса», недавно вышедшая на мировую арену Китайская модель жесткой «цифровой диктатуры» и «соборное единство человечества» Русского мира. Всяческие претензии на мировое лидерство, в рамках ныне явленного противостояния условного Запада и Востока, будут означать ту же диктатуру с безжалостным уничтожением «чуждых» и нескончаемыми войнами, что уже не раз было продемонстрировано на протяжении всего исторического развития. Чаемая Русским миром идеология возрождения России как Соборной державы оставляет, кажется, единственный

шанс на спасение от нескончаемого хаоса всеобщего противостояния. Народы мира с содроганием примеряют на себя китайский путь цифрового тотального контроля (тысячелетиями отработываемой жесткой подчиненности «восточной деспотии», исключающей свободу личности) и впадают в другую крайность дезорганизации и вседозволенности в ущерб себе и окружающим.

Казалось бы, что может быть более естественным, чем «совместно творить гармоническое единство жизни, сверкающей богатыми красками различных культур», сочувственно относиться к чужим культурам, постигать их, как свою собственную, и таким образом «восполнять друг друга своим творчеством» [7, с. 324].

В своих упованиях Лосский возлагает последнюю надежду на Россию — «страну неограниченных возможностей» [7, с. 359]; но сможем ли мы выполнить свою задачу, миссию, предназначенную нам Провидением, и стать мессианским народом, спасающим мир от порабощения бездуховных сил. В качестве основной, наиболее характерной черты русского народа Лосский указывает «религиозность и связанное с ней искание абсолютного добра», т. е. искание Царства Божия, в том числе и здесь на этой Земле «смелом искании новых форм жизни». Это дает надежду, что «русский народ после преодоления безбожной и бесчеловечной коммунистической власти, сохранив свою религиозность, будет, с Божьей помощью, в высшей степени полезным сотрудником в семье народов на пути к осуществлению максимального добра, достижимого в земной жизни» [7, с. 360].

ЛИТЕРАТУРА

1. Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. — М.: Канон, 1996. — 497 с.
2. Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. — М: Викмо-М / Русский путь, 2008. — 400 с.
3. Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н. О. Бог и мировое зло. — М.: Республика, 1994. — С. 6–248.
4. Лосский Н. О. О значении России // Лосский Н. О. Философия и публицистика. — М: Викмо-М, 2017. — С. 291–296.
5. Лосский Н. О. Свобода воли // Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 484–597.
6. Лосский Н. О. Условие абсолютного добра // Лосский Н. О. Условие абсолютного добра; Основы этики; Характер русского народа. — М.: Политиздат, 1991. — С. 24–236.
7. Лосский Н. О. Характер русского народа // Лосский Н. О. Условие абсолютного добра; Основы этики; Характер русского народа. — М.: Политиздат, 1991. — С. 238–360.

УДК 821.161.1

Монкевич Михаил Альбинович,
кандидат филологических наук,
руководитель научного департамента
Ассоциации христианских евангельских церквей
«Союз христиан» (Санкт-Петербург),
ndepartament@accr.ru

**«НИКТО ЕВАНГЕЛИЯ НЕ ЗНАЕТ...»
ЗАВЕЩАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО**

В статье раскрывается суть утверждения Достоевского «Никто Евангелия не знает» из черновых записей к «Братьям Карамазовым». Приводятся примеры из публицистики писателя, подтверждающие исследуемый тезис. Сопоставляются изначальный контур и итоговое воплощение мысли писателя в тексте романа. Факт незнания сути и духа Священного Писания образованным сословием имперской России требует научного осмысления, анализа и гражданского отклика современного социума.

Ключевые слова: Достоевский, «Братья Карамазовы», революция, атеизм, Библия, образование.

Monkevich M. A.
“NO ONE KNOWS THE GOSPEL...” DOSTOEVSKY’S WARNING

The article reveals the essence of Dostoevsky’s statement “No one knows the Gospel” from the draft sketches for “The Brothers Karamazov”. Examples from his journalism are given, confirming the thesis under study. The original idea and the final embodiment of the writer’s thought in the text of the novel are compared. The fact of ignorance of the essence and spirit of the Holy Scriptures by the educated class of imperial Russia requires scientific understanding, analysis and civil response of modern society.

Keywords: Dostoevsky, The Brothers Karamazov, revolution, atheism, the Bible, education.

ВАЖНЕЙШЕЕ. Помещик цитирует из Евангелия и грубо ошибается. Миусов поправляет его и ошибается еще грубее. Даже Ученый ошибается. Никто Евангелия не знает. «Блаженно чрево, носившее тя», — сказал Христос. Это не Христос сказал и т. д. [11, с. 206].

Замысел, вынесенный в эпиграф, содержится в черновиках к «Братьям Карамазовым». В краткой ремарке угадывается трагедия дореволюционной России. Все роковые ошибки, приведшие страну к суровым испытаниям, были совершены из-за незнания Слова Божия, неверия или сознательного игнорирования заветов Христа...

Суждения Достоевского определены и по-библейски категоричны, но он всей своей жизнью приобрел право говорить именно так. Напутствие старца Зосимы звучит одновременно и как духовное завещание самого Достоевского в его последнем романе:

«Господи! Что за книга это Священное Писание, какое чудо и какая сила, данные с нею человеку! Точно изваяние мира, и человека, и характеров человеческих; и названо все и указано на веки веков. И сколько тайн разрешенных и откровенных! <...> Люблю книгу сию! Гибель народу без Слова Божьего, ибо жаждет душа его Слова и всякого прекрасного восприятия» [9, с. 265].

Вседержитель, обращаясь к Своим людям, не смягчал красок и не прибегал к дешевой лести. Он — Хозяин, а людям нужно научиться быть смиренными учениками. Альтернатива — тотальное исчезновение:

«Истреблен будет народ Мой за недостаток ведения: так как ты отверг ведение, то и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною; и как ты забыл закон Бога твоего, то и Я забуду детей твоих» (Осия 4:6) [1, с. 880].

Очевидно, что мысль, маркированная в эпиграфе грифом «ВАЖНЕЙШЕЕ» прописными буквами, предносилась Достоевскому как чрезвычайно важная. Писатель бьет в набат: «никто», «Евангелия», «не знает». Примечательно, что речь идет о так называемых «просвещенных» сословиях русского общества: дворянстве, помещиках, университетской интеллигенции... Перечисляются «помещик», «ученый», «европейски образованный дворянин».

Как это воплотилось в окончательном замысле Достоевского?

Петр Александрович Миусов — двоюродный дядя Дмитрия Карамазова, дворянин, просвещенный интеллигент. Помимо всего прочего автор как бы вскользь упоминает, что «в церковь он не заходил лет тридцать».

Ученый — понятно, Иван Карамазов.

«Помещику» в черновом наброске, вероятнее всего, соответствует Федор Павлович Карамазов, который сознательно затевает чехарду из цитат: тут и «рече безумец в сердце своем несть Бог!» из Псалтири, и мнимая история из Четьи-Минеи и философ Дидерот с митрополитом Платоном... [6, с. 39, 40].

Ошибка ученого в знании Священного Писания сводится к неточному цитированию Нового Завета. Нигилист Иван передергивает слова Христа «Царство Мое не от мира сего» (Иоанна 18:36) [1, с. 125]. В изложении среднего брата Карамазова оказывается «Церковь есть царство не от мира сего». На такое утверждение обращает внимание иеромонах отец Паисий:

«В святом Евангелии слова „не от мира сего“ не в том смысле употреблены. Играть такими словами невозможно. Господь наш Иисус Христос именно приходил установить церковь на земле. Царство небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе как чрез церковь, которая основана и установлена на земле» [7, с. 57].

Однако все вышеперечисленное — лишь формальный пласт прочтения романа. А, по сути, Достоевский указывает на незнание духа Писания. И вменяет это в вину образованным сословиям русского общества XIX века.

Если Достоевский выдвигал столь серьезное обвинение в незнании Библии своим образованным современникам, то нам-то, представителям последующих поколений, в стране, пережившей почти вековое испытание государственным воинствующим атеизмом, нужно быть внимательными вдвойне.

В Российской империи гимназисты знакомились со священной историей, текстами Писания и начатками учения Христова в ходе изучения «Закона Божьего». В наши дни в России изучается предмет «Основы религиозных культур и светской этики». Кому-то посчастливится узнать об основах христианской веры в воскресной школе. Но, в целом, в этом сегменте знания невозможно признать удовлетворительным уровень владения материалом у наших молодых людей. Конечно, есть приятные исключения из правил, но это только проблески на общем фоне.

Приходит на память красноречивый пример из нашей трагичной истории. Историк Владимир Марцинковский из Санкт-Петербургского университета так вспоминал свои впечатления от увиденного в «окаянные дни»:

«Один из солдат похвалялся грабежами и убийствами, в которых он участвовал в дни революции.

Я не выдержал, встал из своего уголка и спросил рассказчика: „Разве Христос в Евангелии учил так делать?“

— А нешто мы его читали? Мы только крышку Евангелия целовали... А что в ём писано, того не знаем.

Поистине, „гибель народу без слова Божия“.

В этих откровенных словах заключается разгадка и русского безбожия, и нравственного одичания — по крайней мере, в их значительной части...» [18, с. 50].

Марцинковский цитирует Достоевского в своей книге и выносит его выражение «гибель народу без слова Божия» в эпиграф своей книги. Строгие слова... В них трагедия русской истории... И предостережение нам, нынешним... Грех просвещенных классов, по Достоевскому, состоит в том, что и сами не прочитали главную книгу и другим не преподали.

В свете последующих исторических событий завещание старца Зосимы звучит особенно призывно. Причем уместна будет расширительная трактовка: это ведь не только завещание духовного лица своим преемникам, коллегам по цеху. Это ведь и наказ школьному учителю, университетскому преподавателю, спортивному тренеру, публицисту... Наказ от самого Достоевского.

В своих статьях и публичных выступлениях я без утайки упоминаю, что отношусь к российским протестантам. Не стыжусь сего факта. Среди протестантов и в России, и за ее пределами я видел множество примеров достойных христиан, в которых свет Иисуса Назарянина виден отчетливо. Убежден, что присутствие христиан-протестантов оживляет духовный пейзаж России.

Готов подтвердить эту мысль словами Достоевского. Заметьте: в своей полемике с Победоносцевым Достоевский ни в коем случае не допускал устранения так называемых инославных христиан при помощи гонений и силового воздействия государственной машины... Таким манером можно только возвести оных в ранг мучеников, а уж мучеников русский народ любит.

Достоевский писал за два года до «Братьев Карамазовых»:

«...духовенство наше не отвечает на вопросы народа давно уже. Кроме иных, еще горящих огнем ревности о Христе священников, часто незаметных, никому не известных, потому что ничего не ищут для себя, а живут лишь для паствы...» [16, с. 174].

В горьких словах из «Дневника писателя» за 1877 год серьезное предупреждение и вызов для нынешнего момента. Сегодня есть уникальный шанс для русского священства. Впрочем, дьякон Кураев считает шанс уже упущенным... Но это его частное мнение. Авторитет у современных священников есть. Особенно у тех, кто усердствует в проповеди и в «деятельной любви», по определению Достоевского.

Старец Зосима в последние свои дни на земле обращал внимание на самое существенное. И опасности он обозначал тоже с принципиальной точностью:

«...ибо если заснете в лени и в безразличной гордости вашей, а пуще в корыстолюбии, то придут со всех стран и отобьют стадо ваше. Толкуйте народу Евангелие неустанно...» [8, с. 149].

Превозношение над людьми, корысть, сребролюбие — вот духовные враги, мешающие священству совершить свой подвиг в полной мере. Не трудно заметить, что речь идет об изъянах характера. То есть противоядием будет нравственное совершенствование, разумеется, под воздействием благодати Святого Духа.

Таким образом, по логике Достоевского, российские штундисты и редстокисты вносят в общество взбадривающий элемент разумной конкуренции:

«Штунды в черном народе и редстокисты в самом изящном обществе нашем» [15, с. 12].

Хорошо, пусть будет так. Можно даже улыбнуться. Потому что если от такого «благочестивого соревнования» в изучении Священного Писания между христианскими конфессиями повысится знание библейского текста в масштабах всей страны, то выиграет весь социум. Вне всяких сомнений.

Нет никакого русского и нерусского Христа. Просто есть Христос, который в течении многих веков проявлял Себя в жизни русского народа. И в жизни еврейского народа, к слову, тоже. И греческого. И сербского. И болгарского. И английского. И в жизни других народов. Он везде Тот же. «Во Христе Иисусе нет ни иудея, ни эллина», — вряд ли кому-то захочется поспорить с правотой апостольских слов.

Вот точная цитата:

«...где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Колоссянам 3: 11) [1, с. 245].

Как могла сусально-патриархальная православная страна дойти до воинствующего безбожия в XX веке? Каковы механизмы и скрытые пружины загадочного, но и закономерного скатывания в государственный атеизм, горькие плоды которого мы обильно пожинаем по сей день?

Посмотрим глазами Достоевского на тревожные процессы, зревшие в гуще просвещенных сословий, разночинных бурлений и рабоче-крестьянских волнений в Российской империи XIX века. И увидим следующее. Достоевский предупреждал и очень точно указывал на болевые точки современного ему общества. Его предупреждения актуальны и поныне. Повторять ошибок нам сегодня никак нельзя — непозволительная роскошь.

Пришло время прочитать Евангелие. «Прочитать» в филологическом смысле слова. Углубиться. Исследовать. Сопоставить. Сравнить. Другими словами, не просто поверхностно пробежать глазами, а «съесть свиток». Христианин поймет, о чем речь. То есть не просто формально знать, о чем написано в Библии, но и уловить сам дух Писания. Формализм не поможет. Спасение лишь в личном знакомстве с Автором. Лишь близкое и доверительное молитвенное общение с Тем, Кто всё Писание соделал богодухновенным, позволит понять, что двигало Им в Его послании любви ко всему человечеству.

Бог вручил пророку Иезекиилю книжку и повелел ее съесть:

«...съешь этот свиток, и иди, говори дому Израилеву... напитаю чрево твое и наполни внутренность твою этим свитком, который Я даю тебе... и я съел, и было в устах моих сладко, как мед» (Иезекииль 3: 1–3) [1, с. 805].

Новозаветному Иоанну Богослову открылась амбивалентность Божьей книги:

«...возьми и съешь ее; она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед» (Откровение 10: 9) [1, с. 282].

Можно ли веровать, будучи образованным? Вопрос совсем не праздный для Достоевского. Людмила Сараскина на примере «Бесов» фокусирует центральный для позднего Достоевского вопрос:

«Можно ли верить безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа, будучи «цивилизованным»?» [22, с. 213].

На ее взгляд, последний пункт Достоевский считал главным вопросом существования России: «В этом всё, весь узел жизни народа и всё его назначение и бытие впереди». «Гибель народу без Слова Божия...», — слова Достоевского, берущие начало в Библии, приложимы в равной степени и к ветхозаветной, и к новозаветной эпохам.

Так кто виноват? И что делать?

Вооружившись инструментарием великого романиста, ответим на два исконных «проклятых» русских вопроса. Именно в контексте знания текстов и духа Священного Писания.

Мысль Достоевского о том, что русскому обществу стоило бы знать Евангелие лучше, многократно повторяется и в его романах, и в его публицистике. Например, в приведенном уже черновике к «Братьям Карамазовым». Кроме того, беспомощность так называемого просвещенного сословия, вызванная тотальным незнанием Писаний, сквозит в сцене с юродивым Семеном Яковлевичем в «Бесах». А в рассказе «Мужик Марей» звучит другая мысль. Да, сердцем народ Христа знает. И, конечно, «Мужик Марей» и тургеневское стихотворение в прозе «Христос» — всё об одном и том же: о том, что живет Спаситель в сердце простого русского народа. И открывалась эта истина в разное время таким разным и идеологически, и стилистически писателям.

Однако сердечное знание Христа никак не упраздняет изучение основ веры христианской. Катехизиса никто не отменял. Причем критическая оценка уровня знания Писаний у Достоевского относится не только к неграмотному крестьянству, но и к образованным сословиям, как уже было отмечено. В этом смысле завещание старца Зосимы — в какой-то мере, является и завещанием самого Достоевского всем новым поколениям русских людей.

В 1873 году Достоевский сформулировал свою сокровенную мысль на страницах «Дневника писателя»:

«Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит в своем сердце искиони. В этом нет никакого сомнения».

Далее следует пояснение:

«Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? — Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей» [12, с. 38].

Позже автор «Братьев Карамазовых» поясняет свое прозрение:

«Знает же народ Христа Бога своего, может быть, еще лучше нашего, хоть и не учился в школе. Знает — потому что во много веков перенес

много страданий, и в горе своем всегда, с начала и до наших дней, слышал об этом Боге-Христе своем от святых своих, работавших на народ и стоявших за землю русскую до положения жизни, от тех самых святых, которых чтит народ доселе, помнит имена их и у гробов их молится» [13, с. 113].

Предсмертное напутствие старца Зосимы содержит в себе возвышенное отношение к простым людям:

«Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ — богоносец» [10, с. 285].

Мысль о коллективной богоизбранности греет сердце любого нормального русского человека, безусловно. Но как русский протестант я все-таки вынужден напомнить о постулате Мартына Лютера (орфография Достоевского. — прим. М. М.) — *sola fide*. Дар спасения принимается каждым человеком лично по вере, дарованной свыше. В Священном Писании принцип личной ответственности за спасение раскрыт, например, Павлом:

«Ибо если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, ибо сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Римлянам 10:9–10) [1, с. 197].

Итак, ответственность за вектор развития страны лежит, прежде всего, на образованном сословии, по Достоевскому. Следуя его логике, делаем вывод, что, судя по всему, в конце XIX столетия наши предки с такой почетной обязанностью не справились... Теперь наш черёд. И нам просто нельзя снова оплошать... Прислушаемся к голосу Достоевского и к словам Христа. Тогда в России все пойдет, как надо.

Совсем не просто говорить спасибо большевикам. Но за обучение грамоте непривилегированных слоев населения сказать спасибо можно. Сегодня народ-богоносец худо-бедно, а складывать буквы в слова умеет. Это уже немало. Грамотность — важное условие для распространения Евангелия. А если теперь не просто читать, а читать еще и с рассуждением, то результаты не заставят себя ждать, и результаты будут радостными. В частности, вдумчивое погружение в текст Библии способно само по себе минимизировать или вовсе свести на нет такое уродливое явление как коррупция. Просто потому, что невозможно представить ситуацию со взяткой, в которой участвуют чиновник и посетитель, понастоящему начитанные в Библии.

Вот тогда-то со спокойным сердцем и чистой совестью всем нам и можно будет полифоническим хором подпеть Достоевскому в его «буди! буди!»:

«...все то, чего они желают в Европе, — все это давно уже есть в России, по крайней мере в зародыше и в возможности, и даже составляет сущность ее, только не в революционном виде, а в том, в каком и должны

эти идеи всемирного человеческого обновления явиться: в виде божеской правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществится же на земле...» [14, с. 41].

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Перепечатано с Синодального издания. — London: Intermedia Services LTD, 1996. — 1215 с.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Сов. Россия, 1979. — 318 с.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990. — 224 с.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. — М.: АСТ, 1999. — 400 с.
5. Богатырев Д. К. Духовный смысл русской революции: столетняя ретроспектива. — СПб.: РХГА, 2018. — 108 с.
6. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 14. — 512 с.
7. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 14. — 512 с.
8. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 14. — 512 с.
9. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 14. — 512 с.
10. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 14. — 512 с.
11. Достоевский Ф. М. Черновые наброски к «Братьям Карамазовым» // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 15. — 624 с.
12. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1873 год // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 21. — 552 с.
13. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год. Апрель // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 22. — 408 с.
14. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 год. Май // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 23. — 424 с.
15. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 год. Июль — Август // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 25. — 472 с.
16. Достоевский Ф. А. Дневник писателя за 1877 год. Июль — Август // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 25. — 472 с.
17. Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. — СПб.: РХГА, 2017. — 550 с.
18. Марцинковский В. Ф. Записки верующего. — Новосибирск: Посох, 1994. — 271 с.

19. Митрофан (Баданин). Духовные истоки русской революции. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2018. — 80 с.
20. Монкевич М. А. Образ Христа и идея почвы. — СПб.: РХГА, 2019. — 208 с.
21. Назиров Р. Г. О мифологии и литературе, или Преодоление смерти. Статьи и исследования разных лет. — Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2010. — 408 с.
22. Сараскина Л. И. Достоевский. — М.: Молодая гвардия, 2011. — 825 с.

УДК 821.161.1

Монкевич Михаил Альбинович,
кандидат филологических наук,
руководитель научного департамента
Ассоциации христианских евангельских церквей «Союз христиан»,
ndepartament@accr.ru

МОТИВ БЛАГОЧЕСТИВОГО СОРЕВНОВАНИЯ У ДОСТОЕВСКОГО

Как согласовать в пределах романного мира Достоевского заявления об исключительности русского народа и провозглашенную им же «всечеловечность»? В статье «Три идеи» Достоевский обращается к образу юноши, выбирающего путь подвижника. Затем те же закономерности проецируются и на жизнь народов. Достоевский не против мессианизма других народов, и в этом он следует заветам Христа, Который не запрещал ученикам иметь больших амбиций. Однако Спаситель также указывал на определённые этические условия для достижения результата: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою».

Ключевые слова: Достоевский, Михайловский, генотеизм, шовинизм, Паскаль, Бердяев, Христос, почвенничество.

Monkevich M. A.
DOSTOEVSKY'S MOTIVE OF PIOUS COMPETITION

How can Dostoevsky's statements about the exclusivity of the Russian people and the «all-humanity» proclaimed by him be reconciled within the limits of the novel world? In the article «Three Ideas» Dostoevsky refers to the image of a young man choosing the path of an ascetic. Then the same patterns are projected onto the life of peoples. Dostoevsky is not against the messianism of other peoples, and in this he follows the precepts of Christ, Who did not forbid the disciples to have great ambitions. However, the Savior also pointed out certain ethical conditions for achieving the result: «Whoever wants to be the first, be the last of all and the servant of all».

Keywords: Dostoevsky, Mikhailovsky, genothelism, chauvinism, Pascal, Berdyaev, Christ, pochvennichestvo.

Всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной.

Ф. М. Достоевский «Дневник писателя за 1877 год

Генотеизм

Мысль из «Дневника писателя», прозвучавшая в качестве эпиграфа, появилась в романе «Бесы», вызвав жаркие споры, которые продолжаются по сей день. Сам Федор Достоевский, комментируя собственный тезис в «Дневнике писателя», назвал его «самым спорным и щекотливым положением» [10, с. 17]. Но нужно принимать во внимание, что во взглядах писателя наряду со статичными элементами существовала и определённая динамика. В частности, его почвеннические воззрения в промежутке с начала 1860-х до конца 1870-х претерпели изменения. Проследим их.

Во «Введении к «Ряду статей о русской литературе»» (1861), которое можно считать одним из программных документов почвенничества, Достоевский провозгласил «всечеловечность» и «всеобщее духовное примирение» как единственно верные ориентиры для русской литературы [8, с. 50]. Обозревая весь путь писателя, можно с уверенностью сказать, что он остался верен избранному однажды идеалу — его памятная Пушкинская речь 1881 года стала своего рода манифестом общечеловеческого единения, основанного на любви и примирении.

Однако был в биографии Достоевского период, когда его рассуждения о мессианской роли России, казалось, начинали граничить с великорусским шовинизмом. Речь идёт о времени создания романа «Бесы» — по свидетельству многих исследователей, это самый националистически окрашенный промежуток жизни романиста. Квинтэссенцией чаяний и сомнений, не дававших покоя автору, в окончательном тексте «Бесов» стал диалог Шатова и Ставрогина: «Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного и вера в него, как в единого истинного. Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и у каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог» [4, с. 198–199].

При внимательном рассмотрении, реплика Шатова о «национальном боге» в романе «Бесы» являет собой апологию генотеизма и к христианству не имеет никакого отношения. Совсем не случайно критик-народник Николай Михайловский в своей обстоятельной, спокойной и во многом объективной статье «Литературные и журнальные заметки», анализируя роман «Бесы», усмотрел опасность националистического крена в ходе мысли Шатова, который фактически является носителем ранних почвеннических идей в романе. Заметим, что

Достоевский внимательно отнесся к критике Михайловского, о чем можно судить по некоторой корректировке, имеющейся в последующих текстах романиста.

При всей деликатности и уважительном отношении к творению Достоевского («Г-н Достоевский имеет полное право требовать, чтобы к его произведениям относились со всевозможным вниманием и осторожностью» [6, с. 264], Михайловский очень резко отозвался о теории Шатова: «я отказываюсь следить за теорией г. Достоевского-Шатова во всей ее полноте. Это просто невозможно. В теории этой заключается, между прочим, такой пункт: каждый народ должен иметь своего бога, и когда боги становятся общими для разных народов, то это признак падения и богов и народов. И это вяжется как-то с христианством, а я до сих пор думал, что для христианского Бога несть эллин, ни иудей...» [13, с. 317].

Михайловский обвиняет Достоевского в шовинизме и бескрайнем нигилизме, и решительно не приемлет концепцию народа-богоносца: «Сказать, что русский народ есть единственный народ-»богоносец» в обоих смыслах слова «бог», отрицать все, созданное человечеством, — значит «дерзать» не меньше, чем дерзал Лямшин или Петр Верховенский, пуская мышь в киоту, и чем вообще дерзают герои «Бесов». Границы добра и зла забыты здесь не меньше, чем у Ставрогина, Шигалева, Верховенских» [13, с. 317].

Библейская догматика Н. К. Михайловского безупречна, и все-таки он прав лишь отчасти.

Во-первых, вряд ли можно идентифицировать Достоевского с Шатовым, представляющим в романе почвенническое учение, которое во многом еще было шатким, сырым и неоформленным. По определению А. Л. Осповата, почвенничество — явление, обращённое к будущему [14, с. 172].

Во-вторых, как верно подметил Н. А. Бердяев, Ф. М. Достоевский в лице Шатова подвергает безжалостной критике сокровенные мечты почвенников, а значит и свои собственные: «Шатов начал верить, что русский народ — народ-богоносец, когда он в бога еще не поверил. Для него русский народ делается богом, он — идолопоклонник. Достоевский обличает это с большой силой, но остается впечатление, что в нем самом есть что-то шатовское» [11, с. 193].

Метод Достоевского-художника безжалостен: он помещает дорогие ему мысли и симпатичных ему героев (Шатов, Алеша Карамазов) в непосредственной близости от своеобразных персонажей-эпицентов, распространяющих волны убийственной критики, неверия и скептицизма (Ставрогин, Иван Карамазов). Художественный метод автора «Бесов» подобен обжигу глины в тигле — благо, разум его способен был производить такой силы огонь отрицания, что могли бы позавидовать и идейные оппоненты, о чем он сам говорил. Полифоническая глубина повествования, диалогизм, поэтика парадоксов — все это в высшей мере относится к роману «Бесы», но вместе с тем контуры авторской мысли все же остаются различимыми. На наш взгляд, полемический запал Ставрогина эквивалентен тому обжигу, который получала еще сырая почвенническая идея в критически-проницательном авторском сознании.

Русофобия

Генотеистические рассуждения в романе «Бесы» и в «Дневнике писателя» стали предметом бурных дебатов не только в России, но и за рубежом. С начала XX века интерес к этой теме ни на минуту не ослабевал. С 1908 по 1923 год в переписке Андре Жида и Поля Клоделя возникает полемика по поводу образа Иисуса Христа в творчестве Федора Достоевского. Софи Олливе из университета Мишеля Монтеня, анализируя эту полемику, приводит рассуждения католика Поля Клоделя о «ложном Христе» из «Поэмы о Великом Инквизиторе», появившемся с той целью, чтобы «расстроить невежественным и надменным вмешательством великолепный порядок Искупления» [17, с. 215]. В глазах Клоделя Великий Инквизитор «абсолютно прав», выступая против этого «ложного Христа», пришедшего противостоять Церкви и догме.

Мысль Достоевского о русском Христе, пришедшем для спасения Европы, стала камнем преткновения в тот же самый период и для испанских писателей Унамуно и Мачадо, а Клодель ее просто органически не мог вместить: «Можно улыбаться, — писал он Жиду, — этой претензии обнаружить в мире Христа русского, неизвестного миру... Не существует русского, или английского, или немецкого Христа». И затем Клодель делает традиционный и привычный в его идейном окружении вывод: «но есть католический Христос в церкви, не являющейся исключительной, ибо она всемирная и, по правде говоря, она не является непримиримой, потому что она всеобщая» [17, с. 219]. Клодель далеко не одинок в своем мнении. Например, Пьер Паскаль вообще определил как «чудовищного» русского Христа Достоевского, Спасителя Европы [18, с. 102].

Вообще, надо сказать, стремление народов и церковью «присвоить Христа», сделав, таким образом, самих себя единственными носителями света истины, выглядит довольно наивно и напоминает особенности рецепции впечатлительного, но не развитого читателя, который начинает утверждать, что литературный герой ему *лично* знаком и именно этого героя автор имел в виду в своей книге (широко известны случаи, когда читатели заявляли, что знакомы с персонажами Артура Конан-Дойля). Понятно, что подобные любители чтения совершенно не знакомы с теорией прототипов, понятия не имеют об архетипах и в любом *похожем* явлении готовы *буквально* видеть воплощенного литературного персонажа. Здесь автор статьи должен пояснить, что он отнюдь не считает Иисуса Христа из Назарета просто легендарным или литературным персонажем, а верит в Него как в единственного Спасителя и Бога догматически. Вопрос в другом. Объявление какой-либо церкви в качестве единственной носительницы истины и какого-то одного народа — единственным народом-богоносцем всегда граничило с ересью и часто служило поводом для физического уничтожения или ущемления в правах инакомыслящих. Так было и в языческие, и в христианские времена. Исторические примеры всем известны: догмат о непогрешимости папы Римского, преследования инакомыслящих женовскими кальвинистами и испанскими католиками XVI и XVII веков. Такая позиция автоматически ослепляет, останавливает в духовном развитии самого провозгласившего себя «единственным избранныком», как бы освобождая его от необходимости покаяния и

признания своих ошибок. Об этом феномене очень убедительно писал Владимир Соловьев в статье «Идолы и идеалы» [15, с.109].

Сергей Жожикашвили в статье «Заметки о современном Достоевсковедении» указал на то обстоятельство, что отношение Достоевского к национальному вопросу, в силу его противоречивости, редко рассматривается в научных работах [12, с. 25].

Георгий Фридлендер попытался максимально сгладить «острые углы» в статье «Достоевский, Кант и концепция «общеευропейского дома», когда писал, что автор «Записок из мертвого дома» «с большим уважением» создавал образы Исаяи Бумштейна и польских дворян-революционеров [16, с. 378]. Такой подход вряд ли может содействовать разрешению противоречий, которые возникают при прочтении некоторых фрагментов из произведений Достоевского. Безжалостно вырванные из контекста размышления писателя о судьбах еврейского народа и по сей день используются антисемитами и националистами для оправдания своих варварских намерений. Неужели гениальный Федор Достоевский не указал в своих публицистических выступлениях и романах пути исхода из этого «заколдованного круга» межнациональных обид и претензий? Как же сочетались генотеизм и «общечеловечность» в художественной системе Достоевского?

Преодоление

Совершенно очевидно, что не получится сделать из Федора Достоевского икону, елейный образ. Его критические выпады против поляков, евреев, немцев, турок и христианских меньшинств в «Дневнике писателя» хорошо известны. Идеализировать образ романиста не имеет смысла — гораздо полезней слабости и ошибки гениального автора назвать именно «слабостями» и «ошибками», а не пытаться, несколько переиначив, возводить их в абсолют. Достоевский дорог и понятен многочисленным почитателям его таланта в мире именно своей человечностью, своей страстной жаждой истины, переходившей подчас в субъективизм.

Но даже принимая все вышеизложенное во внимание, необходимо все-таки сказать, что несмотря на все субъективные и эмоциональные моменты в публицистике Достоевского, «всеобщее примирение» и «всечеловечность» всегда оставались для романиста приоритетом, во имя которого он, в отличие от националистов, готов был перешагнуть через любую личную неприязнь: «Но «буди! буди!» Да будет полное и духовное единение племен и никакой разницы прав! <...> и да сойдемся мы единым духом, в полном братстве, на взаимную помощь и на великое дело служения земле нашей, государству и отечеству нашему!» [10, с. 87]. Эти слова Ф. М. Достоевского из «Дневника писателя» обращены к русским и евреям. Как правило, современные антисемиты опускают окончание главы «Еврейский вопрос» под названием «Но да здравствует братство!».

Сам Достоевский как окончательное мерило в еврейском вопросе выставлял не собственные эмоции, а Слово Христа — в этом он остается верен своему принципу сверять поступки с образом Христа: «Но несмотря на все «фантазии» и на все, что я написал выше, я все-таки стою за полное и окончательное уравни-

ние прав (русских и евреев. — М. М.) — потому что это Христов закон, потому что это христианский принцип» [10, с. 87].

В публицистике Федора Достоевского не все радужно и безобидно, но необходимо отметить и другое — писатель все же никогда не выпускал из сферы своего внимания благородную цель «всеобщего духовного примирения».

Достоевский в своей публицистике и романах очень ясно и недвусмысленно проводит мысль *обоюдного* покаяния. При всех упреках, высказанных им в адрес других народов, Достоевский не забывал говорить о приоритетных для него вещах — примирении и единении. Это обстоятельство окрашивает его критику других народов в совсем иные тона, нежели у современных националистов. Укоры любви серьезно отличаются от уничтожающих упреков, рождающих лишь ненависть сторон.

Относится ли максима «все за всех виноваты» только к межличностному покаянию и примирению? И разве межличностное прощение не является основанием для примирения народов и церквей? Очевидно также, что необходимым условием для этого процесса является обязательное обоюдное покаяние — как в Прощеное воскресенье, когда человек не ждет извинений от других, а первым говорит «прости меня», даже если он и менее виновен, чем его ближний. А каются друг перед другом и разным народам, и Восточной и Западной церквам уж точно есть в чем. Как не может один человек сказать другому «ты грешнее меня» (вспомним, как Сам Господь обличил фарисея, считавшего себя праведнее мытаря), точно так же народы и церкви не должны бояться сделать этот шаг к покаянию и примирению. Способность первым признавать свои ошибки и просить прощения, как известно, в христианской системе ценностей отнюдь не является признаком слабости, а напротив — духовной силы.

Таким образом, русский мессианизм, проповедником которого выступал Федор Михайлович Достоевский, может служить и делу небывалого духовного подъема и расцвета России, но также, при превратном толковании, может привести к националистическим обочинам и ересям. В ответ Полю Клоделю, Пьеру Паскалю, Флоресу Лопесу и другим иностранным читателям Достоевского, испуганным перспективой тоталитарного навязывания русского христианства, остается только сказать, что им не стоит так бояться — в России и по сей день сильно понимание недопустимости насилия в вопросах веры, которое идет от писателя Федора Достоевского и философа Владимира Соловьева. О союзе народов, скрепленном не кровью, а любовью писал и Федор Иванович Тютчев.

Как согласовать в пределах романного мира Достоевского его заявления об исключительности русского народа и провозглашенную им же сначала в первых номерах «Времени», а потом и в Пушкинской речи «всечеловечность»? Кое-что прояснить в этом противопоставлении, вероятно, может позиция соратника Федора Михайловича по журнальному делу Аполлона Григорьева, проводившего в своих критических статьях смелые параллели между понятиями «народ» и «семья».

Если подойти к проблеме национальной идеи с позиций семейственности, то становится очевидным, что единственный способ для страны достичь успеха

на мировой арене заключается в культивировании в народе чувства собственного достоинства, к чему призывал Виссарион Белинский в письме к Николаю Гоголю. Роль литератора в формировании и выражении народного самосознания во многом с подачи того же Белинского стала ключевой в XIX веке. Писатель должен был соединять в себе черты и громогласного трибуна, и пророка, и учителя нравственности.

За годы сотрудничества в журналах у Достоевского выкристаллизовался любимый мотив, который затем из публицистической сферы постепенно перекочевал и в художественные тексты. Для удобства дадим ему название *мотива благочестивого соревнования между народами*, и тогда многие мнимые противоречия в художественной системе писателя предстанут в истинном свете.

«Мы тебя любим и у тебя всё получится», — говорят хорошие родители своему чаду. «Ты — лучший», — говорит наставник своему воспитаннику, настраивая его на победу. Той же логике, вероятно, следует и Достоевский в своем превознесении русского народа. Он не оспаривает мессианства других народов («хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов»), он не считает это неправильным или ошибочным. Он не говорит также о пагубности или ненужности такого соревнования между народами, а как раз наоборот («когда вы, Европа, закончите, мы начнем») — здесь Достоевский использует шеллингианско-гегельянскую модель сменяющих друг друга цивилизаций, но наполняет ее новым, своим содержанием. Вопреки всем сложившимся стереотипам сама логика Библии дает повод для такой интерпретации. Так, Апостол Павел, говорит о благотворном влиянии споров по общему делу, ибо только в процессе таких противостояний могут выявиться люди с уникальными способностями для какой-то определенной сферы деятельности: «Ибо надлежит быть и разномыслием между вами, дабы открылись между вами искусные» (1-е Коринфянам 11:19) [3, с. 213].

А в другом месте Павел прямо утверждает существование главного жизненного состязания:

«24 Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить.

25 Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы — нетленного.

26 И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух;

27 Но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (1-е Коринфянам 9:24–27) [3, с. 211].

Можно умножать примеры до бесконечности, но мы приведем еще один аргумент и этим ограничимся — это притча Иисуса Христа о 10 девах, записанная в 25 главе Евангелия от Матфея. Из десяти дев к жениху были пущены лишь пять мудрых, которые заведомо запаслись маслом для светильников. Правда, с другой стороны, в посланиях того же Апостола Павла есть рекомендация избегать неразумных соревнований: «От глупых и невежественных состязаний уклоняйся, зная, что они рождают ссоры» (2-е Тимофею 2:23) [3, с. 257].

Но здесь имеется в виду фарисейское желание выставить себя напоказ, в то время как единственно приемлемое состязание, по Библии, — это соревнование в любви и в служении людям. Высший и Единственный Судья в таком состязании — Сам Господь Бог.

Итак, осмелимся выделить у Федора Достоевского *мотив благочестивого соревнования* между народами, соревнования в деле Христовом. С высокой долей вероятности именно присутствие этого мотива делает романский мир Достоевского в корне отличающимся от творений авторов, проповедующих шовинизм, превосходство какой бы то ни было нации над прочими. Сбалансированность позиции Достоевского обусловлена его вдумчивым изучением Библии и гуманистическими идеалами.

По Достоевскому, быть настоящим русским — значит, без тени сомнения верить в мессианское предназначение своего народа. Эта особенность хорошо прослеживается в знаменательном диалоге Шатова с Князем из подготовительных материалов к «Бесам» и еще раз подтверждает правомерность выдвижения тезиса о присутствии на страницах романов Федора Достоевского мотива благочестивого соревнования:

«— Быть на почве, быть со своим народом — значит верить, что через этот-то именно народ и спасется все человечество, и окончательная идея будет внесена в мир, и царство небесное в нем.

— Я не могу заставить себя верить.

— Понятно, — говорит Ш<атов>, — если б вы были действительно русский, то не замечая бы веровали, просто считали бы даже без рассуждений, что иначе и не может быть, без заносчивости и с смирением, как всякий русский.

— Разве всякий русский этому верит?

— Непременно.

— Да ведь русские, по-вашему, только мужики. Неужели же и мужик верит, что через него спасется все человечество?

— Непременно. Неужели ж вы даже этого не заметили? Конечно, он и не думает об этом, да и вопроса такого ему в голову не может прийти, но если б мог прийти ему в голову этот вопрос, хотя бы в какой бы то ни было форме, то он никак не мог бы иначе думать. Человек для него есть только русский человек, бог для него только русский бог, обычай — только русский обычай.

— Исключительность, фанатизм!

— Нисколько! Француз и англосаксонец думают совершенно также, но даже суровее, исключительнее русского, который мягок. Мягок до излишества — отличительное свойство русского племени, т. е. мягкость до примирения и допущения всего иностранного и т. д.» [5, с. 132].

Ход мысли Шатова-Достоевского здесь нетрудно понять — это образ мысли отца семейства, коренника (по выражению самого Достоевского), почвенника, патриота. Невозможность для Достоевского иметь космополитические убежде-

ния обуславливается именно его гипертрофированным чувством ответственности за родную землю, за Россию. Подтверждение этой нашей мысли мы находим и в книге католического автора Диво Барсотти:

«Достоевский выступает в них (в пяти романах — М. М.) не просто как великий художник, а как человек, который словно облечен некоей миссией, который чувствует, что обязан безотлагательно сообщить людям, и, *прежде всего, своему народу* (курсив наш. — М. М.) существенные истины, несущие в себе пророческий заряд» [1, с. 31].

Эта установка Достоевского хорошо заметна, она читается между строк, чем можно объяснить тот факт, что зарубежные читатели в подавляющем большинстве не обижаются на повторяющуюся из романа в роман мысль о приоритетном значении русского народа. Феномен Достоевского в том, что он, оставаясь плотью от плоти русским, оказался востребованным западным читателем. Достоевский с его отточенным пророческим даром и смелостью художника принадлежит сегодня всему миру, но, в первую очередь, и об этом не стоит забывать, он был послан к русским, а, значит, и принадлежит, в первую очередь, России.

Достоевский не отрицает успехов других народов в христианском служении, но он заинтересован, прежде всего, в окончательном и бесповоротном успехе России на этом поприще. Россия — это его дом, семья, команда. А по-другому для автора «Преступления и наказания» и быть не может («просто считал бы даже без рассуждений»).

Мотив благотворительного соревнования отчетливо звучит у Пушкина, а затем у Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями», причем исторический оптимизм последнего связан не с национальной исключительностью русского народа, а с особой способностью к исправлению и совестливостью русских. Это осознание собственной ничтожности без Христа, по Гоголю, а также констатация глубокого нездоровья России («больной у ног Христа» в монологе Степана Трофимовича), по Достоевскому, и есть залог грядущего духовного подъема государства Российского. Такой взгляд согласуется с библейским пафосом покаяния и последующего за ним восстановления.

Достоевский обозревал идею всечеловечности еще до создания своего «романного Пятикинжия». «Всемирная отзывчивость» как раз и представлялась ему стержневой характеристикой русского народа в противовес крайнему индивидуализму Запада. Другое дело, что Достоевский в своих бесконечных духовных исканиях иногда отклонялся от избранного курса, но в конечном итоге, как выясняется, все это служило оттачиванию его основной идеи. Под конец жизни великий писатель как бы раскрывает карты и уже прямым текстом говорит о своей жизненной позиции и вновь и вновь поясняет оставшиеся до времени завуалированными некоторые художественные приемы.

Посмотрим более пристально ещё раз на выдержку из «Дневника писателя» за 1877 год: «<...> всякий народ верит и должен верить, <...> что живет он на то, чтобы стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной» [10, с. 17].

Ключевые слова здесь «воедино», «хор» и «цель». Интуитивно Достоевский — и это просматривается в его романах — понимал, что, в сущности, каждый народ вправе думать, что именно он и воплощает в себе наиболее полно идеал Христа, что как раз в этом-то народе Христос виден отчетливее, чем в других. Подобные представления кажутся вполне выводимыми из самой природы человека, из исконного человеческого желания утвердиться в своей исключительности и особой близости к Богу.

Достоевский, по выше приведенной дневниковой записи, совсем не против мессианизма других народов, и в этом он следует заветам Христа, который не запрещал людям иметь больших амбиций, но указывал на некоторые этические условия для достижения успеха: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Марка 9: 35) [3, с. 49]. По Христу, путь к настоящему успеху лежит через смиренное служение другим — эта модель справедлива и для человека, и для народа.

Мотив благочестивого соревнования соединяет кажущиеся разноразряженными полюса художественной системы Достоевского. Принимая это во внимание, можно взглянуть другими глазами на диалог Шатова с князем из подготовительных материалов к роману «Бесы», и статьи из «Дневника писателя» предстанут в ином свете. Состязание, о котором писал Павел, по Библии, — это соревнование в любви и служении людям. А великий и единственный судья в этом состязании — сам Господь Бог.

Великий почвенник в своем умозрении предугадывал глобальные очертания мирового культурного процесса: «тогда только человечество и будет жить полною жизнью, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону» (9, с. 7).

В статье «Три идеи» из «Дневника писателя» за 1877 год содержится прямая апология благочестивого соревнования и мессианских идей в разных народах:

«Скажут, что подобные безумные и гордые идеи достойны не подражания, а, напротив, искоренения светом разума, уничтожающего предрассудки. Положим, что с одной стороны это очень правда; но все же тут надо непременно посмотреть и с другой стороны, и тогда выйдет не только не унижительно, а даже совсем напротив» [10, с. 18].

Далее Достоевский прибегает к своему излюбленному образу молодого человека, выбирающего путь подвижника: «Что в том, что не живший еще юноша мечтает про себя со временем стать героем? Поверьте, что такие, пожалуй, гордые и заносчивые мечты могут быть гораздо живительнее и полезнее этому юноше, чем иное благоразумие того отрока, который уже в шестнадцать лет верит премудрому правилу, что «счастье лучше богатейства». Поверьте, что жизнь этого юноши даже после прожитых уже бедствий и неудач, в целом будет все-таки краше, чем успокоенная жизнь мудрого товарища детства его, хотя бы тому всю жизнь суждено было сидеть на бархате. *Такая вера в себя* не безнравственна и вовсе не пошлое самохвальство» (курсив наш — М. М.) [10, с. 18–19].

Затем писатель переносит тот же принцип и на жизнь народов. Его позиция — это позиция наставника, духовного лидера, готовящего нового героя:

«Так точно и в народах: пусть есть народы благоразумные, честные и умеренные, спокойные, без всяких порывов, торговцы и кораблестроители, живущие богато и с чрезвычайною опрятностью; ну и Бог с ними, все же далеко они не пойдут; это непременно выйдет средина, которая ничем не сослужит человечеству; этой энергии в них нет, великого самомнения этого в них нет <...>» [7, с. 19].

Федор Достоевский — если привести сравнение из современной жизни — рассуждает, как тренер, настраивающий своего воспитанника только на победу: «Вера в то, что хочешь и можешь сказать последнее слово миру, что обновишь наконец его избытком живой силы своей, вера в святость своих идеалов, вера в силу своей любви и жажды служения человечеству, — нет, такая вера есть залог самой высшей жизни наций, и только ею они и принесут всю ту пользу человечеству, которую предназначено им принести <...> только сильная такой верой нация и имеет право на высшую жизнь. Древний легендарный рыцарь верил, что пред ним падут все препятствия, все призраки и чудовища и что он победит все и всех и всего достигнет, если только верно сохранит свой обет «справедливости, целомудрия и нищеты» [10, с. 19].

Образ юноши, выбирающего путь в жизни — знаковый для художественной системы Федора Достоевского. «Подросток», «юноша» у него — символы России.

«Куда качнётся маятник?» — открытый вопрос для Достоевского. Нерешённость и незавершённость — характеристики России. В этом сходятся Гоголь и Достоевский. «Недосозданная комета» Аполлона Григорьева выступает проекцией индивидуалистического настроения «последнего романтика», в то время как Родион, Соня, Аркадий Долгорукий, князь Мышкин и Алёша — персонифицированные отражения глубинной коллизии «Россия в становлении». Подросток — именно этот возраст ассоциируется у Достоевского с состоянием всей России. Какую идею усвоит юная душа? Кровавую идею революции, сребролюбивую ротшильдовскую или идею Христа?

Мотив благочестивого соревнования и некоторые другие идеи Достоевского были органично усвоены и развиты Владимиром Соловьёвым, хотя можно говорить и о влиянии молодого философа на писателя в период создания «Братьев Карамазовых». Так или иначе, мы находим мысль, вполне созвучную откровениям великого парадоксалиста из «Дневника писателя», в статье Соловьёва «Идолы и идеалы»:

«Если веря, таким образом, в истинный всеобщий идеал, мы вместе с тем уверены, что наш народ более прочих способен проникнуться этой высшею правдою и может больше других сделать для ее осуществления, <...> то, конечно, в таком национальном мессианстве нет еще ничего ложного и вредного. <...> При этом и *вопрос национального соперничества* (выделено нами. — М. М.) легко и мирно разрешается, ибо если каждый

из нескольких народов считает себя богоизбранным или преимущественно христианским, то, очевидно, прав из них будет тот, чья национальная жизнь и политика окажутся более верными духу Христову» [15, с. 245–246].

Достоевский говорит о том, что всякий народ должен верить, что в нем одном и заключается спасение мира. И это вовсе не шовинизм, ведь и Сам Спаситель сказал, что «Царство Божие внутри вас есть». Чтобы успеть сделать многое в жизни, нужно на самом деле действовать так, как будто все зависит от тебя одного.

Достоевский говорит о «согласном хоре» народов, но разве это похоже на концлагеря и казармы, где людей разных национальностей будут приобщать против их воли к «великой» идее? Не предполагает ли словосочетание «согласный хор» единения на каком-то качественно новом уровне, когда людские сердца без всякого насилия или принуждения извне, а словно по мановению невидимого дирижера, устремятся «к окончательной цели, всем им предназначенной»?

Поль Клодель, Пьер Паскаль, Флорес Лопес и некоторые другие иностранные исследователи Достоевского не заметили, что при определенном толковании и соблюдении известных этических условий национальный мессианизм совсем не противоречит всемирному христианству. Для Достоевского русский народ — это коллектив, семья. Тогда как христианство — скрепляющая этот коллектив идея, идеология победы. А в том, что в определенный момент истории человечество будет готово во имя Христова в согласии двигаться к «окончательной цели», предназначенной всем нациям и народам, русский писатель ни на минуту не сомневался. Его «буди, буди» неизменно возвышалось над всеми временными политическими недоразумениями, полемиками и национальными обидами. Его пророческий голос по сей день зовет народы ко «всечеловеческому единению».

ЛИТЕРАТУРА

1. Барсотти Д. Достоевский. Христос — страсть жизни. — М.: Паолине, 1999. — 249 с.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма — М.: Наука, 1990. — с. 224.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Перепечатано с Синодального издания. — London: Intermedia Services LTD, 1996. — 1215 с.
4. Достоевский Ф. А. Бесы // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 10. — 520 с.
5. Достоевский Ф. А. Бесы. Глава «У Тихона». Рукописные редакции // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 11. — 416 с.
6. Достоевский Ф. А. Бесы. Рукописные редакции // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 12. — 376 с.

7. Достоевский Ф. М. Черновые наброски к «Братьям Карамазовым» // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 15. — 624 с.
8. Достоевский Ф. А. Статьи и заметки. 1845–1861 // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 18. — 372 с.
9. Достоевский Ф. А. Статьи и заметки. 1862–1865 // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 20. — 376 с.
10. Достоевский Ф. А. Дневник писателя за 1877 год. Июль — Август // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 25. — 472 с.
11. Достоевский Ф. А. Бесы. Дневник писателя. 1877 год. Сентябрь — Декабрь. 1880. Август // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 26. — 521 с.
12. Жожикашвили С. Заметки о современном достоевсковедении // Вопросы литературы. — М., 1997. — № 4. — С. 25–38.
13. Михайловский Н. К. Литературные и журнальные заметки // Отечественные записки. — СПб. — 1873. — № 2. — С. 317–342.
14. Осповат А. Л. Заметки о почвенничестве // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 4. — Л.: Наука, 1980. — С. 168–173.
15. Соловьев Вл. Идолы и идеалы // Смысл жизни в русской философии. Конец XIX — начало XX века. — СПб.: Наука, 1995. — с. 380.
16. Фридлендер Г. М. Достоевский, Кант и концепция «общеευропейского дома» // Пушкин. Достоевский. «Серебряный век». — СПб.: Наука, 1995. — С. 376–382.
17. Claudel Paul, Correspondance avec André Gide, Paris: Gallimard, 1959, pp. 85–86 / По: Олливье Софи. Полемика между Полем Клоделем и Андре Жидом // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. — Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1994. — С. 210–221.
18. Pascal Pierre. Dostoevski. — Paris: Desclee de Brouwer. — p. 102.

Плеханова Ирина Иннокентьевна,
доктор филологических наук, профессор,
независимый исследователь,
oembox@yandex.ru

**АВТОРЕФЛЕКСИЯ НАИВА:
ТИП ГЕРОЯ, МОДЕЛЬ ТВОРЧЕСТВА
И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ПРАКТИКА
(«ИДИОТ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО)**

Рассматривается социокультурная природа наива и его художественная аксиология, онтология и типология. Положения философии и поэтика наива соотносятся с творческим осмыслением явления в романе «Идиот». Ф. М. Достоевский разрабатывал образ «положительно прекрасного человека», опираясь на культурную традицию остранившегося представления идеала. «Князь Христос» Мышкин, олицетворяя любовь-сострадание, объединил в себе характеристики наивного, блаженного, юродивого. Духовный потенциал наива исследуется в процессе авторефлексии, это художественное открытие превращает литературный тип в трагического героя. Достоевский, следуя русской культурной традиции, имманентно связанной с природой, изменил взгляд на наив. Антропология и онтология писателя разделяет природу и натуру, поэтому наив не противостоит культуре, а вырастает из неё, но оказывается жертвой натуры — замкнутого в себе существования, обречённого смерти.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, «Идиот», наив, примитив, простота, антропология, авторефлексия.

Plekhanova I. I.
SELF-REFLECTION OF NAÏVE: HERO TYPE, ARTISTIC MODEL
AND ARTISTIC PRACTICES ("IDIOT" BY F. M. DOSTOEVSKY)

Author analyses the sociocultural nature of naïve and its artistic axiology, ontology and typology. Stipulations of philosophy and poetics of naïve are brought into correlation with the artistic interpretation of the phenomenon in the novel "Idiot". F. M. Dostoevsky contrived an image of the "positively nice person", drawing from the cultural tradition of the defamiliarized understanding of an ideal. "Prince Christ" Myshkin, personifying love and compassion, combined in himself characteristics of the naïve, beatifical, and holy

fool. Spiritual potential of naïve is being researched in the process of self-reflection. This artistic discovery turns literary type into a tragic hero. Dostoevsky, following Russian cultural tradition inherently connected with nature, changed the understanding of naïve. Writer's anthropology and ontology separate nature and exterior, therefore naïve is not opposed to culture, but is growing out of it and becomes a victim of exterior — an aloof being, doomed to die.

Keywords: F. M. Dostoevsky, “Idiot”, naïve, primitive, simplicity, anthropology, self-reflection.

Онтология наива: от оправдания природы до природного права на неправоту

Художественный наив — это простодушие в действии, концептуальная заявка на героя-идеалиста, провоцирующего всех своей чистотой и активностью. Его появление — индикатор потребности в простом-насушном и способности автора творить «неслыханную простоту». Вопрос духовной убедительности образа и жизнестойкости героя напрямую связан с его готовностью к авторефлексии — не только в опыте проживания событий, но в критической самооценке. При этом надо различать психологическое наполнение и художественную рефлексию: первое — исторически меняющийся облик персонажа, второе — разработка принципов изображения. Их соотношение отражает коррелятивная пара: наив и примитив как версии простоты — простоты сознания и простоты представления сложного.

Примитив первичен как миф, как образ мышления, в котором природа и культура нераздельны. Наив — как ценность и социальная позиция, сознание и поступки — порождение рефлексии культуры, плод зрелой фазы её развития. Изначальные типы — демиург, трикстер, культурный герой, даже дитя — деянием творили мир. Простак и простецы, дураки и юродивые — уже производные истории. Их поведение — гротескное выражение не личной, но психосоциальной реакции на сложившуюся реальность, взрыв косной системы, вызов иерархии, апелляция к благотворному хаосу. Рефлексия поначалу заявляет о себе как отрицание нормы. Психологически это импульс, поступки странного персонажа как будто стихийны — но так складывается модель остранения порядка: абсурд, провокация, парадоксальная форма свободы. Спектр действующих лиц культурной игры разнолик, начиная с фигур условно-символических, как герои анекдотов, сказок, апокрифов. Литература описывает приключения свидетелей истории («Симплициссимус», 1669, Г. Я. К. Гриммельсгаузена), ходячих идеологов («Кандид, или Оптимизм», 1758, «Простодушный», 1767, Вольтера) или плутов, прикидывающихся простаками («Арапы», 1920, Е. Замятина, «Похождения бравого солдата Швейка», 1923, Я. Гашека). Их рассуждения условно рефлексивны, ибо транслируют авторскую позицию, прямолинейно или через иронию.

Авторефлексия априорна простоте и потому противопоставлена и наиву, и примитиву. Существительные «наив» и «простота» грамматически образованы от прилагательных и определяют друг друга. Непосредственность, прямота, открытость — импульсы, опережающие самооценку. Философская дефиниция

переносит интенции простоты на художественное творчество: «Наив (naïv; от лат. *nativus* и фр. *naïf* — «врождённый») — естественный (не искусственный), непосредственный, нерелфлексированный, детский» [10]. Определение указывает на «естественное» как внекультурное, производное от «натуры», поэтому нерелфлексивность являет органическую витальность и, нарушая условности, создаёт проблемы — для себя и других. Природный импульс требует интеллектуального оправдания.

Философия наива начинается с киников: они апеллировали к животной безгрешности [7, с. 5]. Рационализм XVIII века противопоставил цивилизации мудрость «детей природы». Ф. Шиллер соединил просвещенческое видение наива с романтической идеей творчества. Он противопоставил «сентиментальности» «наивную поэзию» древности — как интуитивное следование природе, а не нормам искусства, ибо «природа является для нас не чем иным, как свободным от принуждения бытием, пребыванием вещей в силу их самих, существованием в силу собственных и неизменных законов» [11]. Сопричастность живому — условие невинности: «Наивность мышления никогда не может быть <...> свойством испорченных людей и принадлежит лишь детям и по-детски мыслящим людям» [11]. Интуитивная связь с бытием — критерий одарённости и целостности сознания, производные от этого — совершенство мастерства, правота мысли и этики: «Наивным должен быть каждый истинный гений — или он вовсе не гений. Гением его делает только наивность, а если он таков в интеллектуальной и эстетической областях, то не может быть иным в области моральной» [11]. Гений и злодейство несовместимы в силу духовно-психологической цельности наива.

Г. Гачев, рассуждая о жизнедеятельном и творческом потенциале наива, усомнился в мифе о его природной невинности. Простота легко превращается в разрушительную силу именно из-за отсутствия глубокой рефлексии: из ревности к Богу Каин убивает кроткого Авеля, доверчивый Отелло поддаётся манипуляциям коварного зла. Философ указывает на герметичность и даже эгоцентричность наивного сознания: «И в самом деле, наивняк — слепец, нарциссичен, субъективен: монологичен, слышит лишь себя, не понимает других людей, общежития правил, где живет...» [1, с. 33]. С другой стороны, неведение или безрассудное непризнание закона — залог прорыва, ибо «все движение во человечестве, сама История происходит, совершается именно толчками таких наивных поступков, исходящих из наивных разумений» [1, с. 34]. Так агенты разрушительно-созидательной силы получают уже не природное, но онтологическое оправдание. Дурак защищён условным пространством сказки, юродивый — статусом божьего человека, его позиции авторитетны вдвойне: «В слове наивного — Логос двух ипостасей Абсолюта: Матери(и) Природы и Бога-Духа» [1, с. 29]. В искусствоведении работы наивных (примитивных) художников признаны третьим типом творчества — не самодеятельным, не профессиональным, а интуитивно-безыскусным [9].

Реалистическое оправдание наива требует решения особой художественной задачи — совмещения простодушия с интеллектуальной честностью. Это коллизия стойкости обречённого на поражение — по объективным и субъективным

причинам. Если простодушие — интуиция безусловного блага и безоглядно-деятельное вмешательство в жизнь, то рефлексия — ответственная самокритика импульсов, процесса и результата, трагическое переживание вины. Рефлексию героя остраивает рефлексия автора — он сам наивен в упованиях, как его персонаж, но лишён иллюзий. Объективность изображения требует особой настройки сознания. Г. Гачев подчеркивал, что «нужна изощрённая работа ума, рефлексия и воля, чтобы удерживать себя, находиться в этой наивности, чистой и простодушной...» [1, с. 34]. Живописцу это легче, чем прозаику, ибо игра красок и форм самоценна. В литературе рефлексивный наив как форма проповеди, отстаивая свою «первозданность», требует от автора и перевоплощения, и отчуждения. Едкая рефлексия при этом — симптом ослабления органической силы наива. Так у Сервантеса Дон Кихот — сначала книжный мечтатель, врывающийся в жизнь, а во второй части (1615) уже сам герой романа, оспаривающий своё изображение. Он надломлен не жестокими сражениями, но торжеством цинизма и, смиряясь, отрекается от романов — от духовной опоры собственного «я». Идеал справедливости сохраняется в здравомыслии стойкого простака Санчо Пансы, но природный наив ограничен, приземлён, если не вдохновляется безумной волей культуры.

Положение наива в русской культуре особое: Дм. А. Лихачёв настаивал, что она не отрывалась от природы — ни в земледелии, ни в архитектуре, ни в словесности [6]. Поэтому не «естественность» является отправной точкой концептуализации наива как простоты. Симптом природности присущ любому яркому деянию, главная ценность — прямота, безыскусственность, но не безыскусность. Особенность рефлексии в том, что русская простота и являет, и анализирует наив, т. е. критически оценивает самоё себя, не изменяя высокому идеалу-императиву природной правоты идеала. Наглядный пример — пословицы, анализирующие двойственность простодушия: от «Простоту Бог любит» до «Простота хуже воровства» [2]. В XX веке, когда русский простак стал творцом и жертвой истории, эти крайности объединились в прозе А. Платонова. Претензия наива на мироустроительную миссию глубоко сродни русскому идеализму, максимализм саморазрушителен, самоанализ исключает компромисс. Трагизм раскрывается в романе «Идиот» (1868) Ф. М. Достоевского.

Сокрушение наива по Достоевскому: рефлексия юродивого «идиота»

Парадокс романа в том, что образ-идея «положительно прекрасного человека» [5, с. 343] выстрадан «самым ненаивным» из русских классиков, каким считал Достоевского Г. Гачев, ссылаясь на разговоры М. М. Бахтина с С. Г. Бочаровым [1, с. 33]. Писатель был свободен от иллюзий даже в проповеди веры. Роман «Идиот» (1868) можно рассматривать как первую развёрнутую аналитику наива — в разнообразии проявлений и во внутренней рефлексии. Испытывается не только мир, столкнувшийся лицом к лицу с живым идеалом, но стойкость страдающего простодушия — глубина природной интенции, цена её проживания. Миссия высокого наива традиционна — явить миру должное, но может ли он справиться с внутренними проблемами — со своими страстями, с траги-

ческим знанием и бессилием? Вопрос наива обращён к самому себе: может ли он спасти мир и защититься от разрушения?

а) рефлексия автора: определение «идиота», типология наивов, *суггестивная энергия образа*

Понимание природы наива созревало по мере переосмысления фигуры «идиота», замысел и результат абсолютно противоположны. В записях сентября 1867 года Идиот (так в тексте. — И. П.) — человек сильных страстей и вызывающей гордыни, он сам стал изгоем, «прослыл идиотом от Матери, ненавидящей его <...> из гордости хочет совладать с собой и победить себя» [4, с. 141]. Обаяние образа в том, что он «пленяет всех детской наивностью» [4, с. 174]. Запись от 4 ноября фиксирует колебания в оценке Идиота и его антагонистов: «Загадка. Кто он? Страшный злодей или таинственный идеал? / Ганечка — идеально-прекрасное лицо» [4, с. 195]. 21 марта определён принцип суггестии: «Герой романа Князь если не смешон, то имеет другую симпатичную черту: он! невинен!» [4, с. 239]. Подчёркивается связь с детьми, трагизм судьбы «невинного» и влияние на судьбы людей: «NB. Князь только прикоснулся к их жизни. Но то, что бы он мог сделать и предпринять, то всё умерло с ним. <...> Но где только он ни прикоснулся — везде он оставил неисследимую черту» [4, с. 242]. Ключевая формула вписана 9 апреля на полях: «КНЯЗЬ ХРИСТОС» [4, с. 246]. Записи 10 апреля акцентируют реальную благотворность миссии князя: «Чтоб очаровательнее выставить характер Идиота (симпатичнее), надо ему и поле действия выдумать» [4, с. 252]. Итак, высшая форма наива — подобие образу Христа и его роли.

Поскольку, по Достоевскому, «сострадание — всё христианство» [4, с. 270], образ «идиота» открывается как идеал абсолютной отзывчивости, любви не от мира сего, его странность — в беззаветной самоотдаче, в неиссякающем сочувствии всем. Встреча с живым идеалом должна излечить больные души. Запись от 15 сентября формулирует суть отношений персонажей. Сталкиваются эгоистическая деспотия и мягкая эмпатия, воля к подчинению и безмерность сострадания, идея обречённости смерти и спасение любовью. Для автора «ИППОЛИТ — главная ось всего романа»: «Он овладевает даже Князем, но, в сущности, замечает, что никогда не может овладеть им» [4, с. 277]. Сущность героев в мотивах их поведения: «В Князе — идиотизм! <...> Ипполит — тщеславие слабого характера» [4, с. 280]. Они представляют полюса типологии наивов — их противостояние символично.

Достоевский знал цену мифу о природной невинности наива и не идеализировал его. Лебедевская игра в простодушие или комические фантазии генерала Иволгина — духовно сомнительные, несимпатичные формы. Они оттеняют высокий наив неподлинным, болезненным поведением, но не как двойники-негативы. Ипполит, антагонист Мышкина, демонстрирует особое качество — «наглость наивности» [20, с. 385]. Так устами Гани оцениваются амбиции высокоумного эгоизма — претенциозная исповедь перед несостоявшимся «самоубийством»: «... боже, какая наивность наглости! Это поручик Пирогов, это Ноздрев в трагедии, а главное — мальчишка!» [3, с. 393]. Ганя возмущен тем же, что мучило повествователя, — энергией пустоты, сомнением, претендующим

на истину, на духовную власть над людьми: «А сколько было Пироговых между нашими литераторами, учеными, пропагандистами? Я говорю «было», но, уж конечно, есть и теперь...» [3, с. 385].

Достоевский анализирует природу безусловной силы — особое влияние, действенность наива. Энергия непосредственности захватывает уверенной прямотой, а результат зависит от душевных мотивов. Наив — не исключительное качество, не судьба избранных, но искушение простотой, иллюзией свободы, уходом от ответственности. Способность к авторефлексии и, главное, её направленность — оправдание наива. Антиномия искреннего утверждения-разрушения решается парадоксом глубины-простоты. С одной стороны, отказ от сомнений в своей правоте был для писателя пороком сознания — ментальным и нравственным. С другой стороны, подавленная рефлексия открывает особый источник энергии — покоряющее благотворное обаяние, ибо «смирение — величайшая сила» (запись от 12 марта) [4, с. 222]. Антитеза разных наивов — поведения и состояния души — одна из пружин развития замысла. Они выражают разную волю — и оцениваются по качеству жизнотворчества, ибо тема романа — возможность спасения наивом.

б) рефлексия наива-«идиота»: *непосредственность — проницательность — провокативность*

Спасение души возможно через узнавание Христа в простодушном князе. Герои ищут определение его странности. Ближе всего к догадке был Рогожин, когда при первой встрече назвал Мышкина «юродивым» [3, с. 14]. Юродивость как душевное перенапряжение сил, как особую, просветляющую миссию Достоевский отмечает в записях 10 апреля 1868 года: «Князь совсем больной и юродивый. Женщины и дети вокруг него» [4, с. 251]. В конце романа повествователь называет его «блаженным» — за упования вопреки очевидному: «Раз уверовав, он уже не мог поколебаться ничем» [3, с. 431]. «Наивный» — злобная оценка друзей Ипполита, эвфемизм безумия [3, с. 227]. Для повествователя это предельная отзывчивость: «В князе была одна особенная черта, состоявшая в необыкновенной наивности внимания, с каким он всегда слушал что-нибудь его интересовавшее, и ответов, какие давал, когда при этом к нему обращались с вопросами» [3, с. 278]. «Идиотом» представил себя генералу Епанчину сам Мышкин: «Частые припадки его болезни сделали из него совсем почти идиота (князь так и сказал «идиота»)» [3, с. 25]. Так и называют его все, кроме Настасьи Филипповны, Рогожина и Лебедева, даже если поражены рассудительностью и проницательностью, как Александра [3, с. 48], Ганя [3, с. 102] или Келлер [3, с. 259].

Рефлексия наивного начинается с выстраивания поведения:

«На первый случай я положил быть со всеми вежливым и откровенным; больше от меня ведь никто не потребует. Может быть, и здесь меня сочтут за ребенка, — так пусть! Меня тоже за идиота считают все почему-то, я действительно был так болен когда-то, что тогда и похож был на идиота; но какой же я идиот теперь, когда я сам понимаю, что меня считают за идиота? Я вхожу и думаю: «Вот меня считают за идиота, а я все-таки умный, а они и не догадываются...». У меня часто эта мысль» [3, с. 64].

Рефлексия соединяет искренность и отрешённость, зоркую к себе и другим, строгость чести, ясность ума, чуткость души. Князь сам выругал себя «истинным идиотом», переживая неделикатность предложенной помощи [3, с. 230].

Проницательность — не всезнание, не осуждение, но сострадание: наивный князь угадывает муки Настасьи Филипповны и, как настоящий проstack, совершенно слеп к эгоистической ревности Аглаи. Провокации «идиота» — юродство добра, рефлексия всех персонажей развивается в напряжении влечения-отталкивания, ибо ответ на вопрос, является ли князь «идиотом», раскрывает каждого. Эгоцентрик Ипполит нападает на «слабость», сокрушающую его «силу»: «Так знайте же, что если я кого-нибудь здесь ненавижу <...> вас, вас, иезуитская, паточная душонка, идиот, миллионер-благотетель, вас более всех и всего на свете!» [3, с. 249]. Главное, чем испытываются все, — болезнь князя. Она объясняет явление и крушение наива, пугает и требует сопереживания, оставляя открытой загадку конца.

Трагедия наива осложняет «статическую» концепцию, к которой, по мнению К. В. Мочульского, вынужденно пришёл художник. Идея динамического преобразования гордеца-индивидуалиста не находила убедительных решений, оставалась вторая: ««Положительно прекрасный человек» не становится, а уже есть. По милости Божией он таким родился» [8]. Фактор болезни роковой и противоречивый: она закольцовывает судьбу князя, но провоцирует ложную оценку пронзительной человечности. Болезнью нельзя объяснить идеальные помыслы и поступки «идиота», но с ней связано особое напряжение, надрыв беззащитной психики. Главный вопрос — является ли она причиной наивности, если исключительная чистота души происходит от сверхчуткости сознания? Или болезнь лишь способ трагического остранения — «обмирщения» образа мученика христианской любви?

Из-за болезни пробуждение личности Мышкина произошло в швейцарском заповеднике, где открылась грандиозная гармония мира — и острое чувство разъединения с ней: «И у всего свой путь, и всё знает свой путь, с песнью отходит и с песнью приходит; один он ничего не знает, ничего не понимает, ни людей, ни звуков, всему чужой и выкидыш» [3, с. 351]. Рефлексия Мышкина открывает выси и бездны иррационального самоощущения, высказанного вполне отчётливо. Болезнь — не только мучительные припадки, но условие откровения: ««В этот момент, — как говорил он однажды Рогожину, в Москве, во время их тамошних сходов, — в этот момент мне как-то становится понятно необычайное слово о том, что времени больше не будет» [3, с. 188]. Очевидно, подобное состоянию восхищенности пережил князь в апофеозе своей проповеди счастья — и его настиг припадок на глазах всего благородного собрания. Речь была крайне наивна — зывала к жизнелюбивой простоте как благотворной силе души: «В том-то и радость моя, что я теперь убеждён, что вовсе не бездна, а всё живой материал! Нечего смущаться, что мы смешны, не правда ли?» [3, с. 458]. Волнение достигает кульминации — и оборачивается трагикомедией: готовый «быть смешным» «князь Христос» рухнул на пол... Ситуации слишком прямо подтверждает слова проповеди, но припадок смущает публику — и действие устремляется к роковой развязке.

в) виновность или бессилие?

Наив — не болезнь, но явление «князя Христа» людям, кенозис, обмирщение чуда. Аналогия со священной болезнью Пророка [3, с. 188] подтверждает подлинность духовной миссии проводника любви как избранника. Интуиции сердечного чувства превращаются в идею. Переживание в момент проповеди иерофании подняло сознание до высот откровения, за которым — или подвиг святого, или отчаяние. Но наив блаженного — это мироощущение, а не воля, не избыток энергии, который делает подвижника миссионером. Более того, разыгрывается трагедия без вины виноватого.

Мышкин не спас ни Настасью Филипповну, ни Рогожина, хотя догадывался, что тот её зарежет [3, с. 32]. Любовь сразу к двум женщинам неразрешима не только для трезвого разума: «Аглая никогда и не узнает, что он ее до такой степени любит! Ха-ха! И как это любить двух? Двумя разными любовью какими-нибудь? Это интересно... бедный идиот! И что с ним будет теперь?» [3, с. 485]. Чуткая душа, идеальная в переживании сострадания и страсти, не различает «виды любви», да и мог ли он спасти кого либо? Настасья Филипповна — невинная жертва, одержимая собственной греховностью, максимализм её самоосуждения — тоже наивен. Терзания вели к гибели — для страстной натуры, не прощающей себе собственного падения, нет иного исхода, противоречие идеала абсолютной чистоты и отчаяния неразрешимо. Невротический наив, болезненно защищающий идеал в себе и себя от всех, — открытие психологическое и художественное.

Он не имеет жизненных перспектив в силу внутренней замкнутости — невозможности изменить себе, как и наив юродивого спасителя. Это третья «вина», которую наив разделяет с миром. Идея князя спасти людей состраданием терпит поражение в его отношениях с главными героями, поскольку те, как и он, тоже психологические монады, только индивидуалисты. Идеальная отзывчивость сталкивается с иной натурой, с силой самости — с душевными возможностями человека, с неспособностью к критической самооценке. Обаяние самоотверженного идеала отторгнуто энергией себялюбия: ни любовь к Аглае, ни сочувствие Ипполиту не повлияли на них непосредственно, а душевный мрак, настигший князя, освободил от общения с высоким и дал волю влечению к саморазрушению. Однако бессилие оказывается особой виной только в соотнесении «князя Христа» с прообразом.

Достоевский испытывает онтологическую природу наива настоящей душевной болезнью: может ли она победить обаяние идеала — скомпрометировать его слабостью, надрывом или безобразием жертвы? Разум князя гаснет в рогожинском доме, где висит картина, источающая убийственную энергию. Судьба идиота подобна искажению идеала живописью — образу мёртвого Христа у Гольбейна. Натурализм распада, образ бога, лишённый красоты, даже пластического обаяния, являет всеислие смерти, поражение духа.

Князь не хочет смотреть на изображение, душа сопротивляется, сознавая угрозу: «— Да от этой картины у иного еще вера может пропасть! — Пропадает и то, — неожиданно подтвердил вдруг Рогожин» [3, с. 182]. Ипполит развивает

тему всевластья тёмной, механической силы материи, «которой всё подчинено»: «окружавшие умершего <...> должны были ощутить страшную тоску и смятение» [20, с. 339] — он допускает, что «самый учитель» мог бы усомниться в своём воскресении и миссии.

Достоевский верит в бессмертие души после смерти сознания, надорвавшегося от несоответствия миссии спасения. Последний жест красоты — утешение Рогожина. Князь сокрушен безмерным отчаянием, безумие Мышкина пронзительно, Рогожина — страшно:

он «начинал вскрикивать и смеяться; князь протягивал к нему тогда свою дрожащую руку и тихо дотрагивался до его головы, до его волос, гладил их и гладил его щёки... больше он ничего не мог сделать! <...> Какое-то совсем новое ощущение томило его сердце бесконечною тоской» [3, с. 506–507].

Импульсы любящей души шли независимо от угасшего разума, потрясённо-той же «страшной тоской», какую испытали апостолы, а сердце томилось её «бесконечностью».

Образ ранит, но не отталкивает невменяемостью — он благотворен. Князь — живое воплощение ключевой идеи: «красота и молитва» — это действительно «высший синтез жизни» [3, с. 188]. Красота — абсолют беззаветной любви, молитва — единение с Богом. Так разрешается вопрос, который так раздражал Ипполита: «Правда, князь, что вы раз говорили, что мир спасет «красота»?» [3, с. 317]. Мышкин нигде не проповедовал эту идею вслух, но переживал — и тем самым являл в действии, идея проступала и узнавалась в его облике и поступках. Способность наива оживить идеал обаянием непосредственности использована полностью. В доме Рогожина погибла живая красота, но не её идеальная воля.

Итоги

Антропология наива по Достоевскому описывается противоречием — природа против натуры. Природа — душевная интуиция присутствия высшего начала в прекрасном мире, смысла творения и развития человека, ответ божьей благодати на личности, являющей живой пример красоты. Высокий наив не открывает природу — он несёт её в себе. Натура — психофизиология, материя сознания, воля к самоутверждению, энергия индивидуализма. Она тоже первична, но способна к возвышению до природы, что создаёт драматургию развития индивидуума. Трансформация идеала, адаптация к реальности невозможна — как деградация, поэтому высокий наив обречён, как всё героическое.

В высоком наиве, простодушном, но не тождественном простоте, сходятся правда, красота и невинная воля. Переживания только укрепляют в нём потребность утвердить должное как благотворное и спасительное, колебания исключены. Сомнения возможны только в себе — как самоосуждение, но не по сакраментальной формуле: «Верую, Господи! помоги моему неверию» [Мк. 9:24]. Рефлексию высокого наива выражает выбор самого Достоевского между верой и реальным опытом — его версия тезиса «Credo, quia absurdum»:

«Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оста-

ваться со Христом, нежели с истиной» (Письмо Н. Д. Фонвизиной. Конец января — 20-е числа февраля 1854) [5, с. 96].

Крушение высокого наива у Достоевского происходит от истощения физических сил. Сокрушение наива — безмерное сострадание, слёзы «князя Христа» над безумным Рогожиным. Они не иссякают, как благодать любви. Превращение высокого наива в клинического идиота подобно образу мёртвого Спасителя — оно вызывает к сочувствию и испытывает глубину действенной веры. Веры в близость духовно-душевного совершенства, в его преображающую силу. «Положительно прекрасное» остаётся монадой, но на обаяние идеала искренне откликаются родственные натуры, добрые от природы, истинно простодушные — как подросток Коля или Варя Лебедева, ими продолжается жизнь за пределами романа. Крушение наива — поражение упования на его социальную миссию, обречённость утопии, но не идеала человечности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гачев Г. Плюсы и минусы наивного философствования // *Философия наивности* / Сост. А. С. Мигунов. — М.: Изд-во МГУ, 2001. — С. 29–35.
2. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. [Электронный ресурс]. — URL: <http://slovardalja.net/word.php?wordid=34675> (дата обращения: 22.06.2020).
3. Достоевский Ф. М. Идиот / Полное собрание сочинений в тридцати томах. — Л.: Наука, 1973. Т. VIII. — 511 с.
4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. — Л.: Наука, 1973. Т. IX. — 528 с.
5. Достоевский Ф. М. Письма // Ф. М. Достоевский. Собр. соч. в 15 томах. — СПб.: Наука, 1996. Т. 15. — 861 с.
6. Лихачёв Дм. А. Заметки о русском. 1984. [Электронный ресурс]. — URL: <https://topreading.ru/bookread/115306-dmitrii-lihachev-zametki-o-russkom-sbornik> (дата обращения: 24.06.2020).
7. Мигунов А. С. Предисловие // *Философия наивности* / Сост. А. С. Мигунов. — М.: Изд-во МГУ, 2001. — С. 3–22.
8. Мочульский К. В. «Положительно-прекрасный человек» у Достоевского / Мочульский К. В. Кризис воображения. Статьи. Эссе. Портреты. — Томск: Водолей, 1999. — 415 с. [Электронный ресурс]. — URL: http://az.lib.ru/m/mochulskij_k_w/text_1939_polozhitelno-prekrasniy_chelovek_u_dostoevskogo.shtml (дата обращения: 18.06.2020).
9. Прimitив и его место в художественной культуре Нового и Новейшего времени. — М.: Наука, 1983. — 205 с.
13. Философский словарь. 2012–2021. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.harc.ru/slovar/1359.html> (дата обращения: 18.06.2020).
14. Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии. 1795. [Электронный ресурс]. — URL: https://royallib.com/read/shiller_fridrih/o_naivnoy_i_sentimentalnoy_poezii.html#0 (дата обращения: 18.06.2020).

УДК 82.0

Саранцева Мария Егоровна,
студентка кафедры культурологии
Белорусского государственного университета,
romashka.star@mail.ru

«ГРАНИЦА» КАК УСЛОВИЕ ВСТРЕЧИ-ДИАЛОГА АВТОРА И РЕЦИПИЕНТА

В статье рассматривается категория «границы», выведенная М. М. Бахтиным при анализе творчества Ф. М. Достоевского. Как фундаментальная категория «граница» является катализатором встречи-диалога автора и реципиента и Диалога культур. Благодаря существованию произведения искусства на границе культур становится возможным вневременной диалог с произведением и его автором.

Ключевые слова: «Граница», М. М. Бахтин, Диалог культур, интертекстуальность.

Sarantseva M. E.
*THE 'FRONTIER' AS A CONDITION OF MEETING AND DIALOGUE
BETWEEN AUTHOR AND RECIPIENT*

The article discusses the “frontier” category which was opened by Mikhail Bakhtin during the analyse of Fiodor Dostoevskiy’s pieces of art. As a fundamental category The ‘frontier’ is a catalyst of meeting and dialogue between author and recipient and The Dialogue of cultures. Because of an existence of a piece of art on a frontier of cultures it the timeless dialogue between author and recipient becomes possible.

Keywords: The “Frontier”, Mikhail Bakhtin, the Dialogue of cultures, intertextuality.

Категория «границы» является ядром культурологической и литературоведческой мысли М. Бахтина: именно на грани существует всякая культура, именно граница служит катализатором диалога культур и диалога смыслов, задает динамику безграничных вопросов, помогает постичь всеобщий смысл культуры, диалогических отношений и конкретной личности. В картине мира Бахтина реализуется «пограничное со-бытие» в сфере поэтики. Как отмечает В. С. Библер:

«Только в искусстве, в эстетической деятельности достигается полная мера внеаходимости „другого Я“ как насущного мне и абсолютно

отделенного от меня Ты. Форма словесного и вообще художественного творчества довершает моего героя до окончательной телесной и душевной завершенности и воображает его в предельной, неотвратимой насущности („без него — жизнь — не жизнь...“) для моего существования» [5]. В пограничном эстетическом напряжении Я человека достигает наибольшей самоактуализации и рождает истину, служит импульсом бытия в культуре. Из этого следует, что, благодаря эстетической „границе“, сознание раскрывается в «призме самодетерминации человеческих судеб» [5]

и создает подлинное творчество. Воплощается же творчество, согласно Бахтину, в произведении, которое и служит предметом диалога смыслов.

Автор «Проблем поэтики Достоевского» рассматривает Другое Я (насущное Ты) как вневходимого героя в сознании автора, обладающего собственной волей, способного воплощаться и всевозможно изменять судьбу:

«Отсюда непосредственно вытекает и общая формула основного эстетически продуктивного отношения автора к герою — отношения напряженной вневходимости автора всем моментам героя, пространственной, временной, ценностной и смысловой вневходимости, позволяющей собрать всего героя, который изнутри себя самого рассеян и разбросан в заданном мире познания и открытом событии этического поступка, собрать его и его жизнь и восполнить до целого теми моментами, которые ему самому в нем самом недоступны, как-то: полнотой внешнего образа, наружностью, фоном за его спиной, его отношением к событию смерти и абсолютного будущего...» [1].

Наивысшие формы диалогизма и осмысленности достигаются в феноменах речи. Таким образом, автор, обращая сознание внутрь себя и ведя внутренний диалог с героем, сам создает творческую границу. Происходит диалогическое преобразование собственного сознания и погружение в сферу жизни идей и духа.

«Жизнь идей, — пишет В. С. Библер, — в их определенности и в их сопряжении — всегда осуществляется на грани различных культур, в диалоге этих культур и тех ценностных спектров и смыслов, что им присущи. В сфере идей изменяется сам строй мышления, сам тип разума, что и дает возможность трансформировать предопределенность моего сознания и моих поступков. В идеях — перипетиях — катарсисах („быть или не быть“, „быть игрушкой и исполнителем рока, или отвечать в момент акме — и за завязку, и за развязку рока“... и т. д. и т. п.) каждая данная культура отстраняется от самой себя, ставит себя под вопрос, и в этой своей амбивалентности, собственной сомнительности и авто-диалогичности, данная культура и этот образ личности (разума, сознания, духа) обретает установку на действительную, единовременную диалогичность с иной культурой, с иными культурами» [5].

Так происходит акт творчества и рождается произведение, воплощающее, адресующее авторское бытие. И каждый раз, при прочтении, произведение осуществляется заново — происходит общение автора и реципиента:

«Это — общение, воплощенное в „пло(т)-скость“ (плоть... плоскость...), предполагающее и полагающее — вновь и вновь — воображаемого автора и воображаемого читателя» [4].

Воссоздаваясь в сознании читателя, произведение, вместе с образной концепцией личности автора, его диалогом с героем, вновь и вновь вступает с реципиентом в отношения Я — Ты. Таким образом, воплощаясь предметно, с одной стороны, произведение запечатляется как вещь в мире Оно, с другой — обретает иное, особое измерение существования — активное отношение автора (и культуры, носителем которой он является) со всеми потенциальными читателями. Именно это измерение — личностное обращение произведения к реципиенту — становится гарантом его диалогического бытия через века. Это подтверждает возвращение к неисчерпаемо актуальным произведениям мировой классики в проспекте всей мировой истории. Произведение через века задает читателю вопрос как соучастнику бытия и позволяет ему быть со-творцом, со-автором.

«Композицией, строением произведения автор производит также и своего читателя (зрителя, слушателя), читатель же со своей стороны понимает произведение, лишь поскольку исполняет его, наполняет смыслом, домысливает, дорабатывает, понимает „послание“ автора собою, своим самобытным бытием. Он — соавтор. Неизменное произведение содержит в себе каждый раз по-новому исполняемое событие общения» [2].

Таким образом, запечатленное в универсуме культуры, неизменное, интертекстуальное произведение при каждой встрече с читателем создает новое событие, а культура «отпечатывается» в произведении как бытие автора и обращается к другим. Именно на границе культур происходит встреча и диалог автора и реципиента.

Для Бахтина, как и для Бубера, встреча-диалог происходит не в Я и не в Ты, а в сфере бытия: на границе между Я и Ты. Формула Мартина Бубера «Дух не в Я, он между Я и Ты» в контексте интертекстуальности и диалогичности произведения искусства гениальна: философ детерминирует отношение, в котором человек (как автор, так и реципиент) состоит с произведением, как действительное отношение, где образ воздействует на человека в той же мере, в какой и человек на него.

«Или же человек встречает Бытие и Становление как свое предстоящее, всегда только как одну-единственную сущность и всякую вещь только как сущность; то, что здесь есть, раскрывается ему в происходящем, а то, что здесь происходит, дается ему как Бытие; только это одно есть присутствующее, а оно охватывает весь мир; мера и сравнение — исчезли; сколько неизмеримого станет для тебя действительностью — зависит от тебя.

Встречи не складываются в упорядоченный мир, но для тебя каждая встреча — знак мирового порядка» [6].

В мире встречи, как пишет Бубер, не всегда возможно прийти к пониманию с другими. Однако он учит человека «встречать других и уметь устоять во встрече», ведет через милость встреч и печаль расставаний к тому Ты, в котором пересекаются все параллельные линии отношений. Мир искусства лишь помогает приблизиться к Вечному Ты: «Он не помогает тебе удержаться в жизни, он лишь помогает тебе обрести предчувствие вечности» [6].

Вдохновленный идеей Мартина Бубера, Михаил Бахтин формулирует свою идею сохранения произведения в вечности. Размышляя о «большом времени», в котором единственно возможно раскрытие подлинного диалога культур, Бахтин пишет:

«Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее). Даже прошлые, то есть рожденные в диалоге прошедших веков, смыслы никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершенными, конечными) — они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога. В любой момент развития диалога существуют огромные, неограниченные массы забытых смыслов, но в определенные моменты дальнейшего развития диалога, по ходу его они снова вспоминаются и оживут в обновленном (в новом контексте) виде. Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения. Проблема большого времени» [3].

Следовательно, при рассмотрении каждого текста как совокупности контекстов, их бытие становится возможным только в настоящем: все, бывшее и неосуществившееся в прошлом сталкивается со всем, могущим быть в будущем, — настоящее же охватывает все времена.

Однако, в отличие от Бубера, творец у которого приносит на алтарь жертвы бесконечную возможность образов и перспектив, в понимании Бахтина художник заключает в произведении

«не только все наличные смысловые сферы, но и все возможные (возможные ответы на этот текст и возможные вопросы на него) смыслы должны быть поняты как входящие в этот текст, существующие в нем. И вот тогда, если все втянуть в текст, обнаруживается, что текст этот живет контекстами, что он подобен ленте Мёбиуса, все его содержание только в нем, и все его содержание — вне его, только на его границах, в его небытии как текста» [3].

Таким образом, автор-носитель культуры, вместе с произведением реализует смыслы и контекст своей культуры, оставляя горизонты для прочтения произведения на протяжении общечеловеческой истории и способствуя вечным встречам-диалогам с будущими реципиентами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. — М.: Худож. лит., 1975. — 504 с.
2. Библер В. С. Диалог культур // Новая философская энциклопедия (Ин-т философии РАН). 2007–2010.
3. Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура / В. С. Библер. — М.: Прогресс, 1991. — 176 с.
4. Библер В. С. На гранях логики культуры — М.: Русское феноменологическое общество, 1997. — 423 с.
5. Библер В. С. Философско-психологические предположения Школы диалога культур / под общ. ред. В. С. Библера. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. — 216 с.
6. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; пер. с нем. под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. — М.: Республика, 1995. — 464 с

УДК 821.161.1

Спиваковский Павел Евсеевич,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры истории русской классической литературы
Российского государственного гуманитарного университета,
p.e.spiwakowsky@gmail.com

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В МЕТАРЕЛЯТИВИСТСКОМ КОНТЕКСТЕ

В статье анализируется полифоническая композиция романов Ф. М. Достоевского анализируется в более широком, метарелятивистском модусе, предполагающем такое наложение релятивизирующего начала на аукториальное, когда эти два элемента, находящиеся в явном и непримиримом противоречии, не только не мешают друг другу, но и открывают новые эпистемологические возможности, которыми в полной мере пользовался Достоевский.

Ключевые слова: Достоевский, метарелятивизм, полифония, релятивизирующее начало, аукториальное начало.

Spivakovsky P. E.
**FYODOR DOSTOEVSKY'S ARTISTIC EPISTEMOLOGY
IN A META-RELATIVISTIC CONTEXT**

The article analyzes the polyphonic composition of Fyodor Dostoevsky's novels in meta-relativistic modus, which implies such an overlap of the relativizing principle with the auctorial one, when these two elements, which are in obvious and irreconcilable contradiction, not only do not interfere with each other, but also open up new epistemological possibilities, which Dostoevsky fully used.

Keywords: Dostoevsky, meta-relativism, polyphony, relativizing principle, auctorial principle.

Феномен метарелятивизма, вынесенный в заглавие этой статьи, связан с наложением друг на друга релятивизирующего начала и начала аукториального. Это осуществляется благодаря с частичному преодолению релятивности без полного разрыва с ней: в какой-то момент писатель-метарелятивист может уйти «по ту сторону относительности», перейдя на иной, не менее значимый для него уровень осмысления изображаемого, где нас ждет обновленный мир,

который существеннейшим образом отличается не только от релятивистского, но и от традиционалистски монологического.

Генезис метарелятивистских принципов в русской литературе связан с именем Пушкина. Не случайно Юрий Лотман говорил о том, что в пушкинском мире читатель попадает «в царство относительности» [5, с. 419]. Провозгласив высокую значимость для его творчества принципа противоречий, Лотман не без оснований увидел в этом прямой путь к полифонии Ф. М. Достоевского [5, с. 595].

Например, имперские склонности Пушкина общеизвестны, что, впрочем, нисколько не препятствовало ему в романтическом «Кавказском пленнике» изображать горцев, остро враждебных России и ее действиям на Кавказе, с явной симпатией, а во время боя, когда они убивают русских солдат, и с ликованием. Однако эти симпатии ничуть не мешают с одобрением говорить об грядущей казни восставших и восхищаться жестокими карательными действиями генерала Ермолова. Релятивизирующее и аукториальное начала присутствуют как бы по отдельности друг от друга. Именно эта способность якобы не замечать странного соседства и порождает феномен метарелятивизма, который создает богатейшие художественные возможности, но который, в свою очередь, также можно постараться не заметить, если грубо столкнуть релятивизирующее начало с аукториальным. Автор в таком случае «должен неизбежно победить», с чем и старался бороться Ролан Барт, а затем и его многочисленные последователи.

Да, автор — фигура и в самом деле опасная, с ним может быть связано весьма мощное авторитарное начало, как, впрочем, и с бартовским освобожденным и торжествующим победою читателем, который также вполне в состоянии навязать произведению весьма жесткий авторитарный произвол и свои, иногда нелепые, гиперинтерпретации. Насилие может прийти с любой стороны, и довольно неожиданно, обнаруживая себя вовсе не там, откуда его более всего ожидают.

Метарелятивистское начало ориентировано, в частности, на то, чтобы избежать насилия, демонстрируя релятивизирующее и аукториальное начала в заведомо противоречивом и в то же время нерасторжимом единстве.

В полифонии Достоевского мы также наблюдаем мощную репрезентацию метарелятивистского начала. Впрочем, метарелятивизм не обязательно связан с полифоническим диалогом и проявляет себя, в частности, и в таких непохожих друг на друга произведениях, как эпопея А. И. Солженицына «Красное Колесо» или рассказ В. Г. Сорокина «Месяц в Дахау».

Весьма существенно при этом, что в романах Достоевского ни одна из спорящих сторон в принципе не в состоянии победить: никакие самые веские аргументы не могут быть приняты во внимание настолько, чтобы победа досталась кому-либо. Поэтому, несмотря на то что, по мнению Бахтина, полифонический диалог не может быть релятивистским, потому что тогда потеряется надобность в самом диалоге, спорящие искусственно уравниваются в своих правах и на умоуязвимом поприще борьбы идей их аргументы выглядят равно сомнительными и равно убедительными, что, обеспечивая заведомую невозможность победы или поражения, не может не породить релятивизирующие тенденции.

При этом интеллектуальное начало в диалоге изощряется и углубляется с большой силой. Поэтому естественны и неслучайны слова Мережковского, что герои Достоевского — это «самые умные, сознательные, культурные <...> из русских людей <...>» [7, с. 147]. И все же процесс их идеологического столкновения невольно обесмысливается невозможностью победы. Правда, читателю доступно собственное, личностно мотивированное «завершение» такого рода споров, если у кого-либо из спорящих возникают убедительные аргументы, и тем не менее перед нами явно релятивизирующая система.

В то же время, как известно, у Достоевского присутствует и вполне весомое aukториальное начало, что, с точки зрения противников концепции полифонии, дает основание утверждать, что никакой полифонии у Достоевского якобы нет. Так, например, В. Е. Ветловская утверждает:

«<...> мысль об ошибочности «полифонической» концепции мне, да и не только мне (хотя, конечно, далеко не всем литературоведам, изучающим творчество Достоевского), кажется справедливой. Убедена, что Достоевский не был проповедником и добра, и зла; и христианства, и атеизма; одновременно с молитвой «о здравии» он не пел «за упокой», и его нельзя упрекнуть в нарушении заповеди Христа и следовании кривыми путями отступника <...>» [1, с. 398].

Следуя этой логике, исследовательница обрушивается и на постмодернистов, в которых видит прямых, и, разумеется, порочных, наследников бахтинского (как ей представляется) релятивизма [1, с. 394–395].

Противникам концепции полифонии представляется, что Достоевский якобы произносит «приговор» своим героям, последнее, монологически завершающее слово, однако такого рода подходы довольно грубо редуцируют смысл изображаемого: если «разбить» тщательно создаваемое писателем композиционное равновесие между релятивизирующим и aukториальными началами, мы неизбежно получим упрощенную ультраконсервативную грубо идеологизированную интерпретацию, фактически игнорирующую художественную глубину романов писателя.

Разумеется, сам Достоевский отнюдь не был столь прямолинеен, как хотелось бы его монологическим интерпретаторам. Общеизвестны слова писателя о том, через какое «большое горнило сомнений» [2, т. 27, с. 86]^{*} прошла его вера. Более того, он говорил: «<...> если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [2, т. 28, кн. 1, с. 176], то есть Достоевский, несмотря на несомненный христоцентризм своих взглядов, в принципе допускал возможность разъединения Христа и истины. Именно в этой непоследовательности и частичной (метарелятивистски непоследовательной) эпистемологической неуверенности можно увидеть важную репрезентацию его метарелятивистского мышления.

^{*} Здесь и далее все шрифтовые выделения принадлежат автором цитируемых текстов. — П. С.

При этом важно отметить, что, трансформировавшись, феномен потенциально незавершимого диалога порождает апокалиптическую картину, изображенную в снах Раскольникова из последней части «Преступления и наказания», которая напоминает ситуацию Гражданской войны в России (вплоть до людоедства). Изображаемое здесь отчасти связано с потенциальной бесконечностью диалога, которая может превратиться в мощный дегуманизирующий фактор, трансформируясь в набор категорических и беспощадных монологов-императивов, разрушающих продуктивную коммуникацию, социум и последние остатки гуманизма (секулярной версии христианской этики). Крайности сходятся. В этом случае релятивизирующее начало трансформируется в разрушительное и радикально монологическое.

Однако при соблюдении метарелятивистского баланса между релятивизирующим началом и аукториальным ничего подобного не происходит. Напротив, интеллектуальные высоты, на которые поднимаются герои Достоевского, во многом обусловлены той исключительной свободой, которой наделяет их автор. Максимально свободная система — это система релятивистская, хотя она может быть опасна и чревата потерей смысла целого. Метарелятивистский баланс, к которому тяготеет Достоевский, связан с тем, что релятивизирующее многообразие придает изображаемому миру свободу и «объем», а аукториальное, — противореча релятивизирующему началу и не сливаясь с ним, помогает читателю извлечь из этого сочетания множество конструктивных смыслов. Проявляется это и в сфере идеологии.

В эпоху, когда Достоевский писал свои романы, было создано довольно много относительно новых идеологических систем. Это и марксизм, и анархические системы, и социалистические и множество иных. Практически все они претендуют на то, что, если воплотить их в жизнь, будет создано некое идеальное общество. Для многих современников писателя эти идеологии выглядели весьма привлекательно, и конечно, многим хотелось узнать, что именно произойдет, если мы воплотим в жизнь ту или иную идеологическую систему. Однако проверить это во второй половине XIX века было невозможно, ведь к власти носители этих идеологий пока еще не пришли. Например, Шигалев в «Бесах» ведет вполне respectable образ жизни и ни в каких преступных действиях не замешан, а Карл Маркс был кабинетным ученым.

В ответ на это Достоевский, опережая свое время, создает художественно-эпистемологическую систему, которая позволяет заглянуть в будущее, создавая ситуации, когда эти идеологические модели можно будет проверить на прочность. Как это происходит? Допустим, перед нами очередной герой-идеолог. Как говорил Достоевский, на «головном» уровне, то есть на уровне вербального проекта, у него все сходится. Достоевский же моделирует ситуацию, когда все эти идеи можно попытаться воплотить в жизнь. Этому же служит и использование Достоевским традиций криминального романа*, необычно наложенных на

* Но отнюдь не детектива, как многие ошибочно полагают до сих пор. Достоевский не ставит читателя перед необходимостью догадываться, кто из персонажей является преступником.

метарелятивистскую композиционную модель. Для этого писатель, в частности, привносит в свой художественный мир особую сверхэмоциональность, которая и по сей день отпугивает некоторых наивных читателей, когда Достоевского упрекают за напряженно-нервную атмосферу его произведений, пугающую и якобы бессмысленную. Несмотря на то что в жизни сверхэмоциональных людей довольно мало, у Достоевского «нервные» герои весьма многочисленны. Перед нами не что иное, как художественная условность. Беспокойную, сбивчивую речь его персонажей некоторые наивные читатели принимали и принимают по сей день за «плохой стиль»: якобы писатель торопился, когда писал свои романы, или утверждают, что он не умел «гладко» и «правильно» писать. На самом же деле, это не так. Виктор Шкловский, сравнивая ряд черновых вариантов текстов Достоевского с более поздними, выявил очень любопытную вещь: ««Рванный стиль» Достоевского достигался большой работой. Его черновики — более литературно прилажены, чем чистовое. Он взъерошил свой стиль» [9, с. 300]. Иначе говоря, перед нами совершенно сознательный прием: первоначальные варианты текста пишутся «гладким», почти нормативным языком, а дальше, при редактировании, стиль специально «заостряется». Попутно следует заметить, что стилистика Достоевского, с его яркой, пластичной и никогда не «провисающей» фразировкой, совершенно блистательна, и тут нельзя не согласиться, в частности, с Ириной Роднянской, писавшей о Достоевском как «о величайшем стилисте (который, правда, не осознавал своей революционной роли в этой области <...>)» [8, с. 206]. Существенно, впрочем, и то, что эта стилистика приближает нас к эстетике XX века.

Дело в том, что Достоевскому нужно довести своих героев-идеологов до такой степени эмоционального напряжения, чтобы они попытались воплотить свои идеи в жизнь «здесь и сейчас», вырываясь из мира равноправных идей в не подчиненный им мир реальности, изображенной в романах писателя.

Очень характерно в этом смысле возникающее в речи Раскольникова слово «проба», и оно существенно отнюдь не только для героя романа. Достоевскому тоже важно попробовать: что будет, если... Согласно важной мысли В. В. Кожина, ультраконсервативного ученика М. М. Бахтина, равноправие идей у Достоевского не распространяется на изображенную им жизнь [3, с. 252–255], что весьма существенно для более адекватного понимания художественного мира писателя. Впрочем, это отнюдь не мешает релятивизирующим тенденциям в его романах, поскольку относится к сфере аукториальных интенций у Достоевского. Такого рода художественное моделирование бытийных последствий, возникающих на почве реализации популярных в то время идеологических концепций, было эпистемологически мотивировано и остро необходимо самому Достоевскому.

Итак, метарелятивистская композиция в романах Достоевского позволяет весьма многое, однако Марк Липовецкий, обозревая в 2006 году научное наследие Бахтина, утверждал, что многие модернистские произведения гораздо полифоничнее романов Достоевского [4, с. 7]. При этом важно учитывать, что полифонию, как, впрочем, и само наследие Бахтина, ученый склонен воспринимать

в посткристевском, в высшей степени релятивизированном модусе, поэтому полифоничное для него означает релятивистски незавершенное. В отличие от Липовецкого, Ольга Меерсон, напротив, считает, что

«полифония в некотором смысле с эстетикой модернизма несовместима. Для модернизма очень важна выдержанность стиля, важно избегать безвкусной эклектики. Для полифонии же, как и для постмодернизма, категории стилистического пуризма относительны, а иногда и постулируется максимальная стилистическая эклектичность и невыдержанность: стили и типы дискурса нарочито сталкиваются в нарочитом же диссонансе. Такая установка возможна только если автор согласен производить впечатление человека, которому его текст подконтролен в меньшей степени, чем он ему подконтролен на самом деле, если он хочет обдурить нас, подобно Лакану, притворившись, что язык говорит через него, а не воплощается в определенные высказывания им самим. То есть, автор должен принять как должное, что его самого могут счесть дураком, лишь бессознательным медиумом для того, что он хочет сказать» [6, с. 361].

Метарелятивистская композиция в любом случае есть порождение нарративной иллюзии, создаваемой реальным автором, но именно она позволяет проникнуть в глубины, которые недоступны более «логичным» нарративным системам, с их несравненно большей аукториальной предсказуемостью и намного меньшей степенью свободы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». — СПб.: Пушкинский дом, 2007. — 638 с.
2. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. — Л.: Наука, 1972–1990. — Т. 1–30.
3. Кожин В. В. Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991. — 526 с.
4. Липовецкий М. Н., Сандомирская И. И. Как не «завершить» Бахтина?: Переписка из двух электронных углов // Новое литературное обозрение. — 2006. — № 79. — С. 7–38.
5. Лотман Ю. М. Пушкин. СПб.: Искусство–СПБ, 2003. — 845 с.
6. Меерсон О. А. Набоков — апологет: защита Лужина или защита Достоевского? // Достоевский и XX век: в 2 т. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — Т. 1. — С. 358–381.
7. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. — М.: Наука, 2000. — 587 с.
8. Роднянская И. Б. О «морализме» Набокова // Новый мир. — 2006. — № 11. — С. 206–207.
9. Шкловский В. Б. О теории прозы. — М.: Советский писатель, — 1983. — 383 с.

УДК 82.01

Сулов Артем Вячеславович,
учебный ассистент, магистрант факультета мировой экономики
и мировой политики Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»,
avsuslov_1@edu.hse.ru

РЕЦЕПЦИЯ ЭСТЕТИКИ ДОСТОЕВСКОГО В ЯПОНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В статье рассматривается проблема рецепции эстетики Ф. М. Достоевского в японской литературе. Отмечая необходимость отделять эстетику от иных дисциплин, использующих схожие метаязыки, работа предлагает рассматривать автономно эстетические воззрения самого Достоевского, его голосов и эстетику поэтики его произведений. Продемонстрировав то, как японская литература заимствовала именно эстетику поэтики, эта работа особо анализирует опыт эстетики перверсионизма Мисимы Юкио и показывает, как эстетические «голоса» героев Достоевского способны породить немислимую в его творческом универсуме эстетическую систему.

Ключевые слова: литературная эстетика, эстетика Достоевского, японская литература, эстетика Мисимы Юкио, перверсионизм.

Suslov A. V.

RECEPTION OF DOSTOEVSKY'S AESTHETICS IN JAPANESE LITERATURE

The article deals with the problem of reception of F. M. Dostoevsky's aesthetics in Japanese literature. Noting the need to distinguish aesthetics from other disciplines that use similar metalanguages, the study proposes to consider autonomously the aesthetic views of Dostoevsky himself, his "voices", and the aesthetics of poetics of his works. Demonstrating how Japanese literature borrowed the aesthetics of poetics, this work specifically analyzes the experience of the aesthetics of the perversionism of Mishima Yukio and shows how the aesthetic "voices" of Dostoevsky's heroes are able to give rise to an aesthetic system unthinkable in his oeuvre universe.

Keywords: literary aesthetics, Dostoevsky aesthetics, Japanese literature, Mishima Yukio aesthetics, perversionism.

Как об эстетике Ф. М. Достоевского, так и влиянии его творчества на японскую литературу в современных исследованиях написано немало. Опуская всю многочисленную библиографию, так или иначе рассматривающую творчество писателя с позиции эстетики, отметим, что во многом все существующие работы обязаны давно ставшей классической «Проблемам поэтики Достоевского» М. Бахтина, его концепции «полифонического романа». Однако многочисленная литературная критика, если и исследовала основные эстетические категории творчества Достоевского, то изучала их в тесной связи с этикой писателя, его воззрениями на назначение искусства и творчества, социальную философию и т. п., реконструируя воззрения самого писателя из мыслей его персонажей и, наоборот, интерпретируя те или иные произведения в широком контексте его воззрений. Апофеозом этого подхода стал *opus magnum* Н. В. Кашиной «Эстетика Достоевского» [3], основательность и охват материала которого, казалось бы, поставили точку в активной разработке этой проблематики.

О влиянии Достоевского на японскую литературу тоже написано достаточно, начиная от очерков классика современной японистики Н. И. Конрада [5], обстоятельной монографии К. Рехо о судьбе русской классики в Японии [8], и завершая работами, наверное, крупнейшего современного русиста в Японии, Т. Киносита [4]. Однако, ориентируясь на библиографические обзор японских исследований по Достоевскому, составленных К. Рехо и Т. Киноситой, мы можем обнаружить, что вопросы «чистой эстетики» оставляли равнодушными японских авторов: их более интересовали изначально архитектура произведений Достоевского (в целом, заимствовалось как раз форма построения произведений), а также психологии в творчестве отдельных писателей. Иными словами, японские авторы вполне естественно интересовались вопросом рецепции Достоевского с целью понять его влияние на национальную литературу.

Современное состояние изучения Достоевского в двух литературных традициях явственно показывает, что вопросы эстетики по-прежнему недооценены. С одной стороны, большинство дискуссий об эстетике Достоевского сводятся к его нравственной или социальной философии, то есть выходят за область собственно эстетических категорий. С другой стороны, по причине ограниченности формата, мы не намерены ни концептуально переосмысливать подход к эстетике Достоевского, ни полностью проследить путь его творчества в японской литературе, однако именно на примере японской литературы (прежде всего такого автора, Юкио Мисима) показать, как Япония восприняла его эстетику.

Во многом отмеченная путаница в понимании эстетики Достоевского, (когда исследователи абсолютно осознанно, следуя известной работе В. Соловьева «Общий смысл искусства», пользуются логическим кругом «красота — это добро»), вызвана тем, что современное изучение этики основано не столько на изучении бинарных категорий красивое-некрасивое, высокое-низкое, комическое-трагическое, а скорее на теории искусства, о чем свидетельствует структура как старых пособий по «марксистской эстетике», так и современных. Поэтому эстетика и «целесообразная без цели» красота оказываются производными понятиями.

К эстетике Достоевского у нас иной подход. Полагая, что нельзя говорить о его эстетике вообще, замешивая в эту дискуссию все воззрения из произведений и нехудожественных текстов, через которые хотя бы в малой степени может быть объяснена выразительность его произведений, художественного метода, мы считаем, что необходимо выделять минимум три обособленные эстетические системы в творчестве писателя.

Первой такой эстетикой будут воззрения самого писателя. Разумеется, так как политика, этика и эстетика пользуются схожими метаязыками, чтобы ограничить нашу дискуссию обсудим только эстетический идеал Достоевского, вне его воззрений на роль искусства, эстетического воспитания в жизни общества. На удивление, по сравнению с нравственной философией писателя он достаточно прост и, как резюмирует Н. В. Кашина, представляет «цельную, неререфлектирующую личность, несущую высокие общественные идеалы братства, гармонии личного и общественного» [3, с. 136], а справочник по эстетике Достоевского, еще более лаконично выводит этико-эстетический идеал из триединства добра, красоты и истины, воплощенных в историческом образе Христа [1]. Таким образом, эстетический идеал самого писателя не многим отличается от гуманистического идеала русской литературы с примесью национальных мотивов*, что роднит его с магистральной линией русской литературы. Иными словами, эстетику самого Достоевского едва ли можно сравнить с его писательским гением.

Вторая эстетика Достоевского — это эстетика его персонажей. После того, как Бахтин вывел понимание «полифонического романа», где, как М. М. Бахтин отмечает в одном из своих интервью, который «организован как напряженный и страстный диалог по последним вопросам» [2, с. 458]. Каждый участник этого диалога-полилога не воспроизводит авторский монолог, а является выразителем равнозначной, равноправной, не претендующей быть абсолютной истиной позицией. Такие воззрения персонажей Достоевского, выражающие эстетические взгляды его персонажей, полностью сформировались в его «великом пятикнижии», оформившись в «мадоннский» и «содомский» идеалы в «Братьях Карамазовых».

Третья эстетика Достоевского связана с проблемой его художественного метода и поэтикой. Если предыдущие две эстетики охватывали эстетические системы, наборы взаимосвязанных эстетических категорий как самого Достоевского, так и его «голосов», то третий взгляд будет направлен именно на эстетику формы его произведений. Иными словами, изучая опыт поэтики Достоевского, мы можем выделить некий набор его творческих приемов, вызывающих то или иное эстетическое чувство у читателя.

По каждой из этих эстетических подходов к Достоевскому написано достаточно, и исследователю не составит труда разделить те или иные идеи критики, учитывая эти три подхода, однако важно понимать, переходя к вопросу рецепции эстетики Достоевского в Японии. Хотя русистика в Японии начала форми-

* Отметим, что именно эти пасторали и привлекли японцев к русской литературе. Так, первым русским автором, которого они по-настоящему открыли, был Тургенев с его «Записками охотника» и лирическими пейзажными зарисовками.

роваться и достигла немалых успехов еще в период Мэйдзи (1968–1912), примером чему служит Фтабатэй Симэй, речь о котором пойдет дальше, главные академические переводы текстов (не только художественных) Достоевского появились после Второй мировой войны, а следственно воззрения самого писателя оказались знакомы немногочисленным достоевистам. Тем не менее в художественном опыте Достоевский был уже давно переработан и в творчестве Симэя, и в «чистой литературе» (дзюн бунгаку), и в послевоенной экзистенциальной литературе. То есть, основным источником рецепции послужила на начальном этапе эстетика поэтики, а в дальнейшем и эстетика «голосов», которые осмыслились далеко не в «полифонии».

Как известно в период модернизации, затронувшей не только техническую сторону жизни японцев, но и культуру, японские писатели столкнулись с западным литературным каноном и стремились выработать собственную модернизированную литературную форму. В прозе это удалось Фтубатэю Симэю, русисту-переводчику, не только по-настоящему открывшего русскую литературу (Тургенева, Гончарова и Достоевского) для японцев, но и заложившего канон современного японского романа. Как отмечают и К. Рехо [8, с. 69], и Т. Киносита [4, с. 139], создавая первый японский современный реалистический роман «Плывущее облако», Фтабатэй Симэй ориентировался на стиль Гончарова и Достоевского и пытался выстроить архитектуру романа так, как это делали русские писатели. От Достоевского Симэй перенимал, во-первых, социальную проблематику, пытаясь выстроить личностный конфликт в «Плывущем облаке». Во-вторых, он подражал форме романов Достоевского: выстраивал сложный многоплановый сюжет и тщательно прорабатывал взаимоотношения между персонажами, интуитивно подражая тому, что позже будет названо полифоничностью. Оставив в стороне оценку художественной ценности «Плывущего облака», отметим то, что фактически одним из образцов для подражания японская литература избрала именно ту романную форму, явленную миру Достоевским. Иными словами, именно поэтика Достоевского стала неким эстетическим образцом для первого современного японского романа.

Именно поэтика в рецепции эстетики Достоевского доминировала в довоенной Японии, о чем, в частности, свидетельствует и спор о «чистой литературе» (дзюн бунгаку). Этот спор имеет довольно длинную историю, начавшись еще в эпоху Мэйдзи и носит исключительно эстетический по форме характер. В общем, основной целью этой дискуссии было ответить на вопрос: может ли популярная литература (тайсю: бунгаку), в основе которой лежит принцип развлекательности, быть смешана с высокой. Так, в 1930-е проponentы чистой литературы настаивали на ее автономности от развлекательности и «социальности» (привязанности сиюминутным проблемам жизни), утверждая, что только специфическая форма японского эго-романа (си сё: сэтсу) может принадлежать к высокой литературе. Примечательно, что в этой эстетически-эскапистской дискуссии обращение к творчеству Достоевского сыграло не последнюю роль. Так, Кобаяси Хидэо, один из главных критиков в истории японской литературы, в своей работе «Теория эго-романа» отмечает как приоритет эго-романа над дру-

гими жанрами, так и называет Достоевского «великим мастером» таких романов [4, с. 168]. Так, Достоевский снова стал не только для японской литературы не только «великим гуманистом», но и просто эстетическим образцом для подражания.

На этом мы прекратим описание рецепции эстетики Достоевского в рамках мэйнстрима японской литературы, так как дальнейшее рассмотрение, во-первых, излишне объемно для нашего формата, и, во-вторых, будет заключать не в рецепции эстетики, а в эстетизации тех или иных идей Достоевского (как например, образа подпольного человека в послевоенной «школе Достоевского» или образа христианина как в прозе Сюсакэ Эндо [10].

Вместе с тем, в нашем основном тезисе мы утверждаем, что важна не столько прямая рецепция Достоевского и его идей, а то как они могут быть «неверно» и перверсивно интерпретированы в отсутствие широкого контекста творчества Достоевского. И именно на это мы хотим обратить внимание в творчестве Мисимы Юкио.

Несмотря на большую популярность Мисимы как в Японии, так и на Западе, (где его начали переводить еще при жизни), его творчество все еще остается малоисследованным. Тем не менее большая часть главных исследований по этому писателю посвящена именно эстетической составляющей его творчества. Плодотворнее всех в России, да и в мире, об эстетике Мисимы писал А. В. Чанцев [11, 12]. Генезис основных категорий эстетики Мисимы «как тема смерти, телесности, болезни, молодости, гомозротизма, а также символика Прекрасного» у него восходит к Т. Манну, который, как утверждается в цитируемой статье, был любимым писателем Мисимы [12, с. 156]. Во многом утверждения примата Мана для творчества японского писателя ничуть не будет противоречить нашим поискам эстетики «голосов» Достоевского у Мисимы, так как и сам немецкий писатель находился под влиянием творчества Достоевского. Не подвергая сомнению чуткие наблюдения А. В. Чанцева, мы отметим, что обращаясь к «Исповеди маски» (1949), первому произведению, в котором писатель начинает конструировать свою эстетическую систему, исследователь не прокомментировал излишне явную отсылку — эпиграф, который является частью монолога Дмитрия Карамазова о «мадоннском» и «содомском» идеалах.

В названном романе Мисима в плане разработки своей идеи эстетики отдает как минимум два оммажа Достоевскому. Первый из них — вышеназванный эпиграф задающий тон роману, написанному в «содомском» ключе: исповеди героя-рассказчика, осмысляющего свой перверсионизм: гомосексуальные наклонности, фетишизм и садизм. Второй, разглядывание рассказчиком картины Гвидо Рени «Святой Себастьян» — по большей степени вдохновлен сценой созерцания картины Гольбеина из «Идиота». И у Достоевского, и у Мисимы созерцание картины является актом соприкосновения с прекрасным, однако это прекрасное вызывает отличный аффект. Князь Мышкин не столько заворужен образом положенного в гроб Христа, сколько напуган несоответствием мертвого реалистично выписанного тела Спасителя и его божественности, отчего «у иного еще вера может пропасть». В «Исповеди маски» Мисима еще не пришел

к такому пониманию трагизма красоты, которая вынуждена выражаться в несовершенных формах, но созерцание мук святого Себастьяна, одного из самых эротизированных образов в западном христианстве, вызывало у героя не религиозное благоговение, а эротическое наслаждение в соединении красоты тела и грядущего буйства кровавых мук.

«Алая кровь под белой кожей Себастьяна мчалась по жилам с утроенной силой и быстротой, словно искала и не могла найти отверстия, из которого ей предстояло брызнуть, когда прекрасная плоть будет истерзана» [7].

Так, в «Исповеди маски» Мисима уже наметил основной элемент своей, на первый взгляд, амбивалентной перверсивной эстетики, включающей в себя сочетание высокого идеала красоты (образ святого Себастьяна, который затем эволюционирует в красоту Золотого Храма) и низкого чувственного, проявляющегося в садистском гомоэротизме.

В «Запретных цветах» (1951–1953) Мисима продолжает развивать — что более походит на эстетику манновской «Смерти в Венеции», нежели на здоровый идеал Достоевского — свою «содомскую» эстетику перверсивного гомоэротизма, и фактически Достоевского мы там не увидим, лишь за тем исключением, что Мисима все также пытается разрешить вопрос высокого и низкого в красоте, продолжая своеобразную полемику Дмитрия Карамазова. Однако вплотную к ответу он подходит лишь в «Золотом храме» (1956).

«Первая сложная проблема, с которой мне пришлось столкнуться в жизни, — это проблема прекрасного» — именно эти слова главного героя, Мидзогути, определяют главную творческую проблему романа [6, с. 51]. Мисима, как и все крупные пытался решить вопрос отношения искусства к действительности, только в отличии от Чернышевского, например, на раннем этапе творчества его волновала не социальная суть проблемы, а исключительно онтологическая: «выходит, Прекрасное можно разглядеть, можно даже потрогать руками». Но на деле трансцендентное Прекрасное оказывается лишь амбивалентной красотой, «материальная оболочка» которой «одновременно красива и весьма неказиста».

Этот трагизм красоты идет красной нитью и в главных женских образах Достоевского, внешне красивых, но вынужденных соприкасаться с грязью души или жизни. Это и Соня Мармеладова, и Настасья Филипповна, и Грушенька, красота которых дисгармонизирует с низостью их занятий. Мисима, разумеется, поставил проблему более абстрактно и масштабно: как может быть целесообразна красота, если Прекрасное недостижимо и иллюзорно, а красота смешивается с грязью жизни? Оба писателя этот вопрос так или иначе разрешают. У Достоевского есть очистительный катарсис через общительность с Богом, однако для Мисимы подобного рода «очищение» недоступно. Если Достоевский смог разрешить эстетическую проблему именно через гольбейновского Христа, через то, что, сравнивая творчество японского и русского писателей, Симохара назвал «преображением» [9], то у Мисимы сама постановка вопроса в духе Достоевского приводит к перверсионизму, а разрешение — не к гармонии через Абсолют, а

к силовому решению, разрыву связи с Прекрасным и уничтожение красоты, чем и является поджог Золотого Храма.

Подводя итоги, мы отметили необходимость отделять чисто эстетические категории от таких областей, как этика и социальная философия, использующих схожие метаязыки, так как выделение эстетических воззрений самого писателя, его «голосов» и его поэтики как эстетического эталона позволяет проследить, что именно заимствуется в иной литературной традиции. Как мы показали, в японской литературе заимствование эстетики собственно Достоевского не происходило, однако его поэтику, структура полифонического романа послужила эстетическим эталоном как для первых романов в жанре реализма в стране, так и в дискуссии о «чистой литературе». Однако важно рассматривать рецепцию именно эстетических идей произведений Достоевского, и в этом рассмотрении особо ценен маргинальный пример Мисимы Юкио. Он, следуя постановке эстетической проблематики в творчестве Достоевского, вывел чуждую духу писателя перверсивную эстетику, и важно понимать, что она (вернемся к связи эстетики с этикой) ведет не к гуманизму и нравственному идеалу, что является мейнстримным восприятием Достоевского, а к перверсионизму и «экстремизму», чем и является творчество Мисимы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев А. А. Идеал этико-эстетический. [Электронный ресурс]. — URL: <https://fedordostoevsky.ru/research/aesthetics-poetics/014/> (дата обращения: 09.06.2021).
2. Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. — М.: Русское слово, 2002. — Т. 6. — 799 с.
3. Кашина Н. В. Эстетика Достоевского. — М.: Высшая школа, 1988. — 288 с.
4. Киносита Т. Антропология и поэтика творчества Ф. М. Достоевского. — СПб.: Серебряный век, 2005. — 208 с.
5. Конрад Н. И. Очерки японской литературы. — М.: Художественная литература, 1973. — 462 с.
6. Мисима Ю. Золотой Храм: Роман. Новеллы, пьесы. — СПб.: Симпозиум, 2000. — 476 с.
7. Мисима Ю. Исповедь маски. [Электронный ресурс]. — URL: <http://lib.ru/INPROZ/MISIMA/maska.txt> (дата обращения: 05.06.2021).
8. Рехо К. Русская классика и японская литература. — М.: Художественная литература, 1987. — 357 с.
9. Симахара Т. Мисима Юкио-то Досутоэфусуки: дзю: року нэн во хэтэ миэте кита кото. [Мисима Юкио и Достоевский: увиденное спустя 16 лет]. [Электронный ресурс]. — URL: <http://shimohara.net/dokushokai/toshihikotoyasuko/mishimatodost.html> (дата обращения: 05.06.2021).
10. Томарино Р. Безмолвный Христос и говорящий Христос в произведениях русской и японской литературы. Сравнительный анализ поэмы Ф. М. Досто-

евского «Великий инквизитор» и романа С. Эндо «Молчание» // Соловьевские исследования. 2017. № 2 (54). — С. 92–104.

11. Чанцев А. В. Бунт Красоты: Эстетика Юкио Мисимы и Эдуарда Лимонова. — М.: Аграф, 2009. — 192 с.

12. Чанцев А. В. Красота через границы: рецепция эстетики Т. Манна в творчестве Ю. Мисимы // Имагология и компаративистика. 2016. № 2 (6). — С. 155–162.

УДК 821.161.1. + (477)

Чистобаев Александр Валерьевич,
кандидат филологических наук, преподаватель Санкт-Петербургского
государственного морского технического университета,
aleksandrcistobaev0580@Gmail.com

ФИГУРА ДОСТОЕВСКОГО В РЕЦЕПЦИИ РАДЗИНСКОГО

В статье рассматривается рецепция фигуры Ф. М. Достоевского (образы и идеи, биография классика и др.) в творчестве российского писателя Э. С. Радзинского, являющегося одной из современных медиаличностей в отечественном культурном пространстве. В статье устанавливается преемственность русского традиционного канона писателями, состоявшими в 1960–80-е гг. Кроме того, в данном исследовании впервые поднимается вопрос о не литературных жанрах драматурга (телепередача, моноспектакль, телелекция и др.) и месте наследия Ф. М. Достоевского в современном медиапространстве.

Ключевые слова: рецепция, Александр II, Радзинский, Достоевский, пророк, история России.

Chistobaev A. V.

THE FIGURE OF DOSTOEVSKY IN THE RECEPTION OF RADZINSKY

The article considers the reception of the figure of F. M. Dostoevsky (images and ideas, biography of classics, etc.) in the work of the Russian writer E. S. Radzinsky, who is one of the modern medialists in the domestic cultural space. The article establishes the continuity of the Russian traditional canon by writers held in the 1960s and 80s. In addition, this study for the first time raises the question of non-literary genres of the playwright (television show, mono-performance, television, etc.) and the place of the legacy of F. M. Dostoevsky in modern media space.

Keywords: reception, Alexander II, Radzinsky, Dostoevsky, prophet, history of Russia.

В канун двухсотлетия со дня рождения Ф. М. Достоевского актуальными по-прежнему остаются вопросы рецепции автора «Братьев Карамазовых» писателями, состоявшими в 60–80 гг. XX в. В этом смысле Э. С. Радзинский — знаковая фигура «поздней оттепели». Его успех как автора пьес «на современные социальные темы» зафиксирован во времени удачными постановками конца

1950-х — середины 1960-х гг. Тем не менее европейская популярность драматурга обусловлена громкой премьерой постмодернистского фарса «Старая актриса на роль жены Достоевского» в парижском театре в 1988 г. Симптоматично, что для франкофонов название пьесы адаптировано следующим образом: «Актриса определённого возраста играет жену Достоевского».

С одной стороны, уточнение этических взглядов Э. С. Радзинского применительно к фигуре Ф. М. Достоевского позволяет рассуждать о преемственности духовных традиций (автор — христианин и радетель русской классики), с другой — говорить об индивидуальной эстетике драматурга, являющегося по совместительству историком, а также мыслителем и авторитетной фигурой в современном культурном медиапространстве.

Тем не менее, в силу сложности нахождения материала (далеко не все работы автора в свободном доступе), а также специфики формата большинства из них (жанры телепередачи, моноспектакля, телеинтервью существенно затрудняют вычленение искомого материала), наше исследование имеет обзорный характер и ограничено немногими текстами, в которых так или иначе можно проследить рецепцию драматурга на творчество и философию жизни классика.

Однако вопрос рецепции Э. С. Радзинским фигуры Ф. М. Достоевского не изучен в отечественном литературоведении. Кроме того, количество работ, посвящённых исследованию творчества драматурга весьма немногочисленно. Образ Ф. М. Достоевского художественно и наиболее полно воплощён драматургом в пьесе «Старая актриса на роль жены Достоевского» (1984). Пьеса в своё время была прокомментирована И. С. Андриановой в аспекте метафоры игры, театра в театре, также ею был сделан существенный упор на анализе женских образов [1].

Данная пьеса — одна из первых в ряду квазиисторических у Э. С. Радзинского, несущая в себе приём фальсификации реальности происходящего. «Классический театральный мотив переодевания, таким образом, вырождается в тексте пьесы в фарс. Одним из подтверждений фарсового начала в репрезентации этого мотива станет смешение в тексте персонажей, имеющих исторические прототипы <...>, и персонажей — героев других произведений <...>. Происходит фальсификация реальности происходящего. Театральные элементы яростно врываются в жизнь, и могут управлять ей» [3], — резюмирует намного позже применительно к уже другой драме один из немногих исследователей творчества Э. С. Радзинского.

Вторая крупная работа, посвящённая Ф. М. Достоевскому, — цикл передач о времени Александра II «Пророк и бесы» (1995), где автор интерпретирует роль классика в истории России в качестве предвестника грядущих потрясений. В этом документальном фильме — 2 героя. Писатель сетует, что царь не познакомился лично с автором «Преступления и наказания». Обе фигуры — и царь, и писатель — трагичны в основе своей. Согласно Э. С. Радзинскому, их судьбы переплетены друг с другом, как и с историей Отечества.

Между пьесой «Старая актриса на роль жены Достоевского» и циклом телепередач об отечественной истории прошло около 10 лет. За этот период от-

ношение Э. С. Радзинского к фигуре Фёдора Михайловича, по-видимому, претерпевает изменения. Так, в книге о вожде народов, которую Э. С. Радзинский, по его признанию, писал в течение почти 16 лет, автор апеллирует к образу классика как к одной из канонических фигур XIX в., не выделяя его из ряда титанов золотого века русской литературы. В этом произведении нет прямого противопоставления Ф. М. Достоевского бесчеловечным большевикам. В текст изредка инкорпорированы известные цитаты из его произведений. Тем не менее, комментируя записки Бухарина, автор обращает внимание на другое: «Сижу в Архиве президента и читаю предсмертные письма Бухарина. Четыре десятка писем — эпистолярный роман, сочинённый сразу и Кафкой, и Достоевским» [10].

Любопытно, что драматург рассматривает Бухарина как читателя, как продукт эпохи, как результат влияния и Кафки, и Ф. М. Достоевского. В другом месте он пишет «Кафка-Достоевский» через дефис [10]. Мысль о мотивах классика в творчестве Кафки остаётся не развитой. Тем не менее фигура Бухарина трактуется Э. С. Радзинским в качестве персонажа «Записок из мёртвого дома». Таким образом, Бухарин для драматурга — один из каторжников, а значит, один из постоянных художественных типов в творческой лаборатории Ф. М. Достоевского.

Далее автор иллюстрирует понятие «достоевщины» в русле отношений палач — жертва: «Представляю, как читал это Сталин, знавший всё, что Бухарин наговорил о нём совсем недавно за границей! Не понимал прагматик хозяин, что тот его сейчас действительно любит — истерической любовью интеллигента, любовью жертвы к палачу, женственной любовью слабости к силе. Наша любимая достоевщина!» [10].

Более того, в одном из относительно недавних интервью Э. С. Радзинский трактует отношения в треугольнике — Бухарин, Аллилуева и её муж — совершенно в карамазовском прочтении: «И догоняет Сталин сзади и тихо говорит Бухарину на ухо: «убью». Не, не потому, что он ревнует, естественно. А потому что он её травит. И его личное удивительное чувство, Бухарина — это очень, это такой Достоевский, такой роман. Ведь они обмениваются квартирами после её гибели» [5]. Не углубляясь в пересказ, отметим, что ревнивый отец народов имплицитно сравнивается с главой семейства Карамазовых. Политическая история России XX в. предстаёт у Э. С. Радзинского [в интервью, в частности, и — шире — в его творчестве, особенно в квазиисторических пьесах] как бы иллюстрацией сбывшихся пророчеств Фёдора Михайловича. Неслучайно характерное название цикла передач о Ф. М. Достоевском «Пророк и бесы». Статус пророка достигается апелляциями к Библии: «В общем всё это бывало. Как сказано в Евангелие, «Иерусалим, Иерусалим, Иерусалим, избивающий своих пророков и камнями побивающий посланных к тебе!» [9]»

В качестве нравственного мерила фигура классика бесспорна для драматурга уже в 1988 г., когда во время дискуссии в Доме актёра, где критиковались цензурные органы и негуманные методы большевизма, он произнес следующее: «Теперь ведь все говорят смело. Сейчас у нас все Молчалины стали Чацкими, и Репетиловы с ними тоже. Те, кто травили Высоцкого, с уважением называют его «лауреат государственной премии», как будто это звание может ему что-то при-

бавить. Это звание, которое давали Бог знает кому! ...стыдное звание! все бесы славят Достоевского» [4].

Отметим, что критика революции и её следствие — большевизма — ведётся драматургом посредством апелляции к моральному авторитету Фёдора Михайловича и имеет довольно частотный характер. Писатель языком большевиков-царевичей, как минимум, трижды проводит данную мысль: «И вся наша горькая революция — это спор с автором, Федором Достоевским... Он нас предвидел, мучительно думал о нас. И, ожидая нас, задал нам такой вопросик: «Если для возведения здания счастливого человечества необходимо замучить всего лишь ребеночка, согласишься ли ты на слезе его основать это здание?» И в той комнате — мы согласились» [8]. Тем не менее, Юровский, не читавший Ф. М. Достоевского, не может или не хочет понять Маратова, который наконец прозрел. В этом [в отсутствии знакомства с творчеством Ф. М. Достоевского, и, как следствие, в нравственном падении] отчасти и состоит авторская позиция Э. С. Радзинского, его суд над своими персонажами.

Данная цитата перекликается с прямым высказыванием Э. С. Радзинского в цикле передач «Пророк и бесы» (1995), посвящённом венценосному сыну Николая I и посвящённом автору «Идиота». В этом своеобразном жанре *stand-up-history* драматург как бы закольцовывает образ Ф. М. Достоевского между двумя невинно убиенными царями — Александром II и Николаем II [9].

Тем не менее, помимо общепринятой трактовки образа Фёдора Михайловича, определенный исследовательский интерес составляют оценочные высказывания Эдварда Станиславовича относительно узловых моментов биографии классика. Так, например, причина вступления в кружок Петрашевского комментируется следующим образом: «И из кумира он превратился в кумирчика. Над ним начали насмешничать. И скорее от одиночества он оказался в кружке Петрашевского» [9]. Таким образом, для Э. С. Радзинского Ф. М. Достоевский — одиночка и одинокий. На этой почве одиночества драматург устанавливает связь между автором и его самым известным персонажем: он даёт параллель Раскольникову в среде заговорщиков-террористов, покушавшихся на жизнь Царя-Освободителя. Писатель намекает, что убийца процентщицы мог стать таким же террористом, как и нечаевцы. В этом смысле особенно выразительным выглядит признание классика, процитированного Э. С. Радзинским: «Напишет страшные слова: «нет, нечаевым я бы не стал, а вот нечаевцем, возможно» [9].

С одной стороны, эта дневниковая запись находится в области неизбежного — в жанре телеспектакля, рассчитанного на шоу, а потому, связанного с вопросами деконструкции и постмодернизмом в целом. С другой — Э. С. Радзинский до сих пор не замечен в «развенчании мифов», присущем некоторым писателям второй половины прошлого столетия.

Однако автор позволяет высказаться оппонентам Фёдора Михайловича: «(Достоевский) мог любить только ту, которая его унижала. При этом особенно пылал, когда ему говорили в лицо: «Люблю другого». Ибо любовь у него всегда была связана как бы... с наказанием собственным «Но, наверное, Достоевскому не было горько, потому что в первый раз в своей жизни он был Счастлив. Вот эта

тема «женщины Достоевского» [7]. В данном произведении, «Исповедь пасынка века», рассказчик-антигерой пытается примерить к классику маску мазохиста, но сам оказывается посрамлён.

Практически в этом же стиле Э. С. Радзинский комментирует: «Вот он сам замечательно написал: «В их любви всегда мерцает ненависть, и в ненависти обязательно мерцает любовь». И вот эти ненавистники и любовники сразу: и первая его жена, и Аполлинария Сулова, и они во всех его произведениях — это мучительная женщина. Он и Сулова — потрясающий сюжет. Вот это вы не трогайте кумиров, с них быстро облетает позолота, позолота и остаётся. Это правда, эта банальная фраза» [9].

Данное высказывание может быть прекрасным автокомментарием к его пьесе «Старая актриса на роль жены Достоевского». В другом месте автор тепло и в то же время иронично характеризует высокие отношения супругов: «Это был нормальный роман восхищённой девушки, которая сама пописывает» [9]. Отметим, что каламбур вообще характерен для устных выступлений Э. С. Радзинского. При этом драматург, по его признанию, никогда заранее не прописывает сценарии телевыпусков. Предположим, что спонтанность речи детерминирует искренность эмоций. Как следствие — яркие, чувственные высказывания относительно того же Ф. М. Достоевского уже зафиксированы камерой и надолго останутся в истории телевидения.

Тема «Достоевский и женщины» — довольно обширная и изученная. Тем не менее, интерес к ней со стороны Э. С. Радзинского [пьеса, интервью, телелекции, моноспектакли, эссе] предположительно связан и даже совпадает с его областью изображаемого — любовь. По признанию мэтра, его интересуют два явления — история и любовь. Даже названия пьес словно комментируют пристрастия писателя: «104 страницы про любовь», «Я стою у ресторана: замуж поздно, сдохнуть рано», «Она в отсутствии любви и смерти» и др. Женские характеры Э. С. Радзинского — как известно, причудливы, нестандартны. Даже интерес к А. Г. Достоевской обусловлен этой непохожестью, а именно — драматургической задачей: «И он [Достоевский — А. Ч.] влюбляется в Аню Сниткину по одной причине, по-моему, главной, она не похожа на тех совершенно» [9]. Анна Григорьевна — совершенно характерный персонаж для театра Э. С. Радзинского: «На неё обрушится всё: и это карамазовское сладострастие, и невероятная ревность, потому что она сумеет перехватить письмо от Суловой. <> Этой которая уже чуть за 20, она уже мать, его мать» [9]. Для писателя идеальные отношения — это отношения между Фёдором Михайловичем и его супругой, отношения Музы и автора: «И перед смертью слова, которые редко может сказать мужчина: «я любил тебя, тебя всю свою жизнь и не изменял тебе даже мысленно» [9].

Тем не менее, увесистую часть цикла передач «Пророк и бесы» занимает анализ романа о нечаевцах и террористическом движении последней трети XIX в. Для Э. С. Радзинского это произведение — «самый, наверное, провидческий роман русской литературы, роман, который окажет влияние не только на жизнь, но и на смерть своего автора» [9]. Позднее в произведении «Александр II» автор даст свою версию смерти главного писателя периода 1845–1881 гг.: «Я стараюсь

ни шага от документов не делать. И если я предполагаю свою версию даже на основании документов, я пишу: «Версия». В «Александре II» у меня есть версия о причине смерти Достоевского, я честно пишу: «Это версия» [6]. Данная цитата могла бы быть апологией Э. С. Радзинского от обвинений в пропаганде *folk-history*, а также служить напоминанием о его специальности историка.

В силу ограниченности жанрового формата мы не можем охватить все аспекты рецепции фигуры классика Э. С. Радзинским. Тем не менее нами сформулированы следующие выводы:

1. Важное место в творчестве Э. С. Радзинского занимают темы, образы и мотивы, восходящие к творчеству классика: петербургская тема (тема империи: см. циклы передач об Александре II); мотивы безумия (см. пьесу «Старая жена на роль жены Достоевского»), восходящие к традиции Ф. М. Достоевского, что актуализируется через прямое обращение драматурга к образу Ф. М. Достоевского, через его страсть к игре (см. характерное высказывание Э. С. Радзинского: «Его письма с рулетки очаровательны») и др. факторы, в ту область, где у обоих писателей смещаются контуры действительного и ирреального; тема двойничества, интерпретируемая как один из главных инструментов самораскрытия героев Э. С. Радзинского.

2. Драматические персонажи Э. С. Радзинского соотносятся с типом героев в творчестве Ф. М. Достоевского — это и безумный извращённый тиран (см. «Театр времён Сенеки»), близкий «бесам» и «смердяковым», и возвышенный герой, соотносимый с лучшими героями классика.

3. Э. С. Радзинский интерпретирует фигуру Ф. М. Достоевского, опираясь на документированную биографию писателя, на письма и воспоминания его супруги, а также на политические предпочтения классика. На раннем этапе художественной эволюции драматург прикладывает усилия в построение биографического мифа о великом классике. При этом писатель не включается в аморальную деконструкцию и не снижает его образ. На современном этапе автор включает фигуру классика в историко-социальный культурогенез и наделяет фигуру Ф. М. Достоевского статусом концепта и мифологемы российской идентичности.

4. В творчестве Э. С. Радзинского реализуются традиции Ф. М. Достоевского (см. практически все исторические биографии) и Христианское мировоззрение в историко-культурном аспекте.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрианова И. С. Метафора игры в сюжете пьесы Э. Радзинского «Старая актриса на роль жены Достоевского» // Проблемы исторической поэтики. 2019, № 2 (Т. 17). — С. 314–327.

2. Кудашова Е. М. Жанровые особенности пьесы-притчи Э. Радзинского «Театр времен Нерона и Сенеки» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — Тамбов: Грамота, 2015. № 4 (46): в 2-х ч. Ч. I. — С. 88–90.

3. Макаров А. В. Итеративный принцип метатеатральности в русской драме 2000-х годов (на материале пьесы Э. Радзинского «Палач») // Проблемы истории, филологии, культуры. — С. 216–224. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/iterativnyy-printsip-metateatralnosti-v-russkoy-drame-2000-h-godov-na-materiale-piesy-e-radzinskogo-palach> (дата обращения: 12.04.2021).

4. Радзинский Э. С. Запись дискуссии в Доме актера 1988 года. [Электронный ресурс]. — URL: <https://pavelrudnev.livejournal.com/2445150.html> (дата обращения: 12.04.2021).

5. Радзинский Э. С. Интервью. Последние дни Сталина. [Электронный ресурс]. — URL: <https://echo.msk.ru/programs/beseda/2565191-echo> (дата обращения: 12.04.2021).

6. Радзинский Э. С. Интервью «Российской газете». [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.liveinternet.ru/users/myparis/post138763117/> (дата обращения: 12.04.2021).

7. Радзинский Э. С. Исповедь пасынка века [Электронный ресурс]. — URL: <https://avidreaders.ru/book/nash-dekameron-ili-ispoved-syna-nashego.html> (дата обращения: 12.04.2021).

8. Радзинский Э. С. Последняя ночь последнего царя [Электронный ресурс]. — URL: <http://lib.ru/PXESY/RADZINSKIJ/posl.txt> (дата обращения: 12.04.2021).

9. Радзинский Э. С. Пророк и бесы [Электронный ресурс]. — URL: https://www.youtube.com/results?search_query=%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BA+%D0%B8+%D0%B1%D0%B5%D1%81%D1%8B (дата обращения: 12.04.2021).

10. Радзинский Э. С. Сталин [Электронный ресурс]. — URL: <http://lib.ru/PXESY/RADZINSKIJ/stalin.txt> (дата обращения: 12.04.2021).

Шилина Галина Анатольевна,
магистрант факультета философской антропологии и психоанализа
Русской христианской гуманитарной академии,
mr.sulich@mail.ru

УБИЙЦЫ И «ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЕ ШЛЮХИ» САРТРА И ДОСТОЕВСКОГО: ТРАНСФОРМАЦИИ СВОБОДЫ

Необычный аспект темы свободы в творчестве Ф. М. Достоевского и Ж.-П. Ш. Э. Сартра представлен в применении к известным персонажам романа «Преступление и наказание» и не очень известным в России героям пьесы «Добродетельная шлюха». Извилистые пути, ведущие к свободе Раскольникова и Сонечку Мармеладову даны в сравнении с перипетиями судьбы потерявших свободу Лиззи МакКей и Фреда Кларка. Рассматриваются изменения в концептуальном понимании свободы главных героев этих произведений и влияние этих трансформаций на их жизнь и судьбу.

Ключевые слова: свобода, выбор, Бог, душа, жертва, трансформация, любовь.

Shilina G. A.
**MURDERERS AND “VIRTUOUS WHORES” BY SARTRE AND DOSTOEVSKY:
TRANSFORMATIONS OF FREEDOM**

An unusual aspect of the theme of freedom in the works of F. M. Dostoevsky and J. S. E. Sartre is presented in application to the famous characters of the novel “Crime and Punishment” and to the heroes of the play “The Virtuous Whore”, which are not very well known in Russia. The tortuous paths which lead to the freedom of Raskolnikov and Sonechka Marmeladovs are given in comparison with the vicissitudes of the fate of Lizzie McKay and Fred Clark who lost their freedom. Considered changes in the conceptual understanding of the freedom of the main characters of these works and the influence of these transformations on their lives and fate.

Keywords: freedom, choice, God, soul, sacrifice, transformation, love.

Многие из тех, кому в силу своих интересов приходится достаточно глубоко и весомо рассуждать о творчестве Сартра и Достоевского, так или иначе касаются темы свободы. «Свобода» — слово романтическое, тревожащее душу: сказывается большой негативный опыт бунтов, казней, кро-

вавых режимов, сметающих то и дело друг друга в вихре борьбы за власть. Признается себе человек или нет, но мечта о свободе сродни первому любовному волнению: всегда горячит кровь, содержит тайные желания, и то интимное, сокровенное, в котором трудно бывает признаться самому себе. Почему сокровенное мы связываем со свободой? В душе человека сокровенное: любовь, свобода, духовные метания, страдание, невинность души, называемая у христиан «нищетою духа», завязаны в единый узел. Самая таинственная часть человека — душа — требует возмездия за преступление, пролития «грешной» крови. И это зачастую подводит преступника к последней черте. Так же стоят у последней черты самоубийцы духовные и моральные. Но есть и другие варианты: путь покаяния, искупления и становления новой жизни, дарованной Богом, согласно христианскому рождению души.

Этот путь не бывает без жертв и страданий, но только он неизбежно выводит нас к Личности Бога, к Тому, Кто может ее оценить и принять. Тут невозможно никакая обезличенность Бога: необходимо Имя Того, чей образ мы хотим в себе создать. Почему мы не можем принести жертву человеку? Потому, что нам не искупить до конца вину перед людьми, наша жизнь не заменяет другую, и мы не можем до конца кого-то простить. Это может сделать лишь Тот, кто изобилен дарами: даром жизни, милосердия и любви. Кто имеет право дарить и забирать потому, что дает от избытка и возвращает сторицей. И когда мы кладем жертву и страдание на алтарь Бога, Он милосердно возвращает нам и нашу жизнь, и свободу, и нашу любовь.

Но мы вправе положить свою жертву на другой алтарь: своих идей, желаний, свободы от обязательств. И тогда наказание неизбежно, как расплата за поклонение «другим богам»: демон, самому себе, Другому. Ибо кому мы воздаем жертвы — тому и служим, а «Кто Мне служит, Мне да последует, и где Я, там и слуга Мой будет» [11].

В этом разновекторном движении Достоевский видит некий фатум, предопределение:

«невозможно и быть человеку, чтобы не преклониться; не снесет себя такой человек, да и никакой человек. И бога отвергнет, так идолу поклонится деревянному, али златому, аль мысленному. Идолопоклонники это всё, а не безбожники, вот как объявить их следует» [5, с. 503].

Нет двух, даже самых близких людей, у которых понимание свободы совпало бы совершенно. Поэтому, даже похожие по устремлениям, но все-таки бесконечно далекие и разные, Сартр и Достоевский, говорят о свободе противоположное: Достоевский уверен, что человек в онтологическом смысле не свободен, а Сартр онтологически «закладывает» свободу в человека, осуществляющего свое бытие как собственный свободный выбор.

Для «свободы» Сартра совершенно неважна внешняя среда: человек у него свободен даже в концлагере. Сартр менее поэтичен, чем Достоевский, но это скорее в силу своей склонности к публицистике, чем «французскости». Однако, Сартр, несомненно, ощущал глубинное единение свободы и любви. И, при

всей своей теории «свободной любви», своей единственной «даме сердца» — *libertatem* никогда не изменял, преданно, по-французски страстно служа ей всю жизнь. Человек по Сартру бытийствует не иначе, чем через свободу, постоянно делая свой выбор. Иначе он перестает быть человеком.

А для Достоевского свобода — следствие принадлежности человека Богу и различается опосредованно через отношение к Нему, в определенной системе координат: Бог-Человек-Другой. При этом свобода возможна только во взаимной любви и взаимосвязи, подобно христианским представлениям о структуре Троицы: Отец-Сын-Святой Дух. Все, что выходит за рамки этой системы не является свободным, так как покров Бога простирается только на того, кто смиренно признает свои слабости и, поэтому, «с Богом все возможно»: и милосердие, и спасение, и щедрые дары. Человек у Достоевского во всей полноте явлен только как образ Бога. «Не-божий» — соответственно, и «не-человек»: «не-разумный», «сумасшедший», «не-свободный», не способный любить, жертвовать собой ради других. Но Достоевскому претит покой благостного умиротворения, наслаждения созерцанием божественных высот. Достоевский ищет Бога в языческом капище вот в чем его проблема, вполне типичная для большинства русских, являющаяся причиной смятения души.

Но и Бог Достоевского, как писал Э. Вогюэ:

«лишен того спокойствия, какое сообщают Сыну человеческому художники Запада... это бог народа, который ищет свой путь, и это бог, воплощающий смятение своего народа» [26, p. 112].

Интересен в этой схеме образ Другого — «ближнего». Через него во взаимоотношениях любви и самопожертвования проявляется Человек. То есть, Другой — это «зеркало» человека, в котором он видит самого себя, насколько он соответствует образу Бога. Высшим проявлением свободы для Достоевского является жертва себя за Другого:

«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [12].

Таким образом, «сотворяя» в себе любовь к «ближнему», человек становится со-Творцом Другого и самого себя, образом Бога, а значит, безусловно, свободным. Мы находим чуткое понимание этого Таинства сотворения у Э. Вогюэ:

«“Праха земного” недостаточно для свершения тайны бытия, он — единственное, из чего состоит наше «я»: этот комок грязи, которым мы являемся, который становится и будет становиться все более и более понятным нам, — мы чувствуем, что он одухотворен иным началом, непостижимым для наших инструментов познания ...русские преуспели, потому что приняли завет творения целиком: взяв человека из праха земного, они “вдунули” в него “дыхание жизни” и создали “души живые”» [26, p. 112].

Об этом ж читаем в описаниях русской природы у С. Цвейга, схожих с библейским влечением в райских кущах к свободе Адама:

«В первобытный ландшафт, в мистическую область приводит нас древний и девственный мир Достоевского и вызывает сладостный страх приближения к вечным стихиям» [25, с. 63].

Этот «сладостный страх приближения к вечным стихиям» соединяет русскую душу с нашей северной природой, обнажая языческое начало, спящее под христианским покровом. Впервые эту сладость ощутил Адам. Он, вкусив запретный плод, сорванный Евой, сделал свой выбор, и, одновременно с пьянящей свободой, остро ощутил свою наготу. И потом, изгнанный и наказанный Богом, шагнул в этот мир полный Добра и Зла вместе с Евой, чтобы попытаться выстроить разрушенный преступлением храм своей души. Это Домостроительство реализуется у Достоевского через некую триаду «Страдание» — «Сознание» — «Свобода».

«В этих трех словах Достоевского явлено одно из величайших открытий мировой мысли. Страдание пробуждает сознание, и в сознании возникает извечная идея свободы» [17, с. 69–70].

Пожалуй, это так хорошо иллюстрирует образ Раскольникова, что к этому почти нечего добавить. Одно только слово: «двойственность», которое в полной мере относится как к этому типичному для Достоевского образу «убийца», так и ко времени, породившему подобные типы по всей России. Верить в Бога, молиться, быть чувствительным, добросердечным и при этом убивать, лгать, насильничать — в этом двойственность христианства «по-русски». Эта двойственность была в полной мере присуща самому Достоевскому. Это тонко чувствовал В. Н. Ильин:

«Гений — и гениальная Россия — стоят лицом к лицу с бездной свободы, в трагической раздвоенности света и тьмы» [17, с. 64].

Н. А. Бердяев тоже пишет о «роковой двойственности» Достоевского:

«Творчество Достоевского — дионисическое творчество. <...> В себе самом ощущал Достоевский эту вулканическую природу. <...> И из адского пламени душа его восходит к свету. Все герои Достоевского — он сам» [1, с. 239].

Ту же двойственность обнаруживает и Раскольников:

«Великодушен и добр. Чувств своих не любит высказывать и скорей жестокость сделает, чем словами выскажет сердце. Иногда, <...> просто холоден и бесчувствен до бесчеловечия, право, точно в нем два противоположные характера поочередно сменяются <...>. Ужасно высоко себя ценит и, кажется, не без некоторого права на то» [6, с. 202].

Это гегелевское «разорванное сознание» не могло не отразиться на его душевном и физическом состоянии: он почти близок к помешательству. Достоевский представляет душу преступника полем битвы Бога и сатаны:

«Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» [3, с. 123].

Чтобы удержать душу Раскольникова в этом состоянии, в ход идут все сатанинские уловки: логика, по которой утверждается право высшего над низшим, рассуждения о никчемности жизни старухи, и даже ложно понятое мусульманство:

«О, как я понимаю “пророка”: с саблей, на коне, велит Аллах, и повинуйся, дрожащая тварь!» [7, с. 260].

И вот уже «пророк» у него смешивается в сознании с Наполеоном:

«Прав, прав “пророк”, когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-рошую батарею и дует в правого и виноватого, не устаивая даже и объясниться! Повинуйся, дрожащая тварь, и — не желай, потому, не твоё это дело!» [7, с. 260].

Несомненно, что тут мы видим не только увлечение образом Наполеона, но и «перевернутое» по смыслу пушкинское «Подражание Корану»:

«Мужайся ж, презирай обман, Стезю правды бодро следуй, Люби сирот и мой Коран Дрожащей твари проповедуй» [22, с. 47].

Сомнительно, чтобы Раскольников увлекся мусульманством, тем более, что и сам он твердо высказывал свое отношение к православию, но упоминание Корана может быть отчасти такое же, как у Пушкина — ради его ярких образов и поэтического языка, отчасти ради указания Достоевским выбора Раскольниковым «других богов» и ложности его пути:

«все наиболее яркие и поэтические образы Корана попали в «Подражания»: слепец, смущающий пророка; грозный и щедрый бог, древнее состязание с богом оживление человека и ослицы в пустыне, Небесной девы покрывало» [19, с. 243].

Однако, автору этих строк здесь видится другое: «Дрожащая тварь» — не что иное, как пушкинская интерпретация 87-й суры «Аль-Аля» («Высочайший») Корана, которая открывается призывом восхвалять Обладающего неограниченной властью и могуществом над всеми созданиями и предопределившего каждому творению определённую судьбу:

«Проповедуй Аль-Коран: воспользует боящихся бога» [20].

Очевидно, что «тварь дрожащая от страха перед Богом» — верующий. Верующий не формально, а истинно, с трепетом и страхом. Поэтому, Раскольников, задавая себе вопрос: «Тварь ли я дрожащая или право имею...» по сути говорит следующее: «Верующий ли я или сам я — бог, имеющий право (подобный Христу)?» Имеет ли Христос право судить? Имеет! Потому, что Отец дал ему это

право [13]. Раскольников, как верующий, вслух это не проговаривает, но, если он упоминает Пророка, то, скорее всего, он метит на место Христа. Он явно мечтает об этом, но не решается даже произнести вслух этот последний себе приговор. И его отношение к Сонечке, которую он еще в этой безумной гордыне считает «блудницей», вполне обрисовано той ролью Христа по отношению к блуднице [14], которую он на себя примеривает.

Разумеется, эта роль бога — лишь ее внешний контур, попытка принятия права без обязанностей. И, конечно, Раскольникову больше по душе быть не Христом, а именно «карающим» Аллахом. Уж Раскольников давно «потерял» свою идею, забыл свои стремления

«потом всю жизнь быть честным, твердым, неуклонным в исполнении «гуманного долга к человечеству», чем, уже конечно, «загладится преступление»» [4, с. 274].

Очевидно, что эта идея, наподобие библейскому змию, является к Раскольникову в образе Духа своего времени, такого лермонтовского Демона, но ослепленный его могуществом, наш герой не замечает, что тот — лишь темное пятно на Солнце. Ослепленный светом «гуманного долга», Раскольников не видит на этом фоне темноты и мрака, исходящего от Демона. Но от Бога отпасть легко, от сатаны — трудно, а в одиночку — просто невозможно. Отсюда и его измененное состояние, в котором нет места любви и человеческим отношениям:

«Одно новое, непреодолимое ощущение овладевало им всё более: это было какое-то бесконечное, почти физическое отвращение ко всему встречавшемуся и окружающему, упорное, злобное, ненавистное. Ему гадки были все встречные, — гадки были их лица, походка, движения. Просто наплевал бы на кого-нибудь, укусил бы, кажется, если бы кто-нибудь с ним заговорил» [8, с. 106].

И вот даже такому падшему до самого дна убийце возможно прощение и спасение через Бога и Другого. Бесконечность любви к «ближнему», бездонность этого «колодезя» Сонечки, питаемого родником Христовой любви — это чистейший образ русской святости. На это недвусмысленно указывает и сравнение с «колодезем», упоминаемым Раскольниковым:

«Ай да Соня! Какой колодезь, однако ж, сумели выкопать!» [9, с. 28] —

в подражание известному Достоевскому старинному «Сказанию о новоявленном кладези» Симона Азарьина о спасении царя святой водой из колодца; и «зеленый драдедамовый платок», которым впервые «пошедшая на панель» Соня укрывает после возвращения свое лицо, по подобию посмертной плащаницы Христа. Символика цвета платка — еще одно указание на святость и близость к Христу. Этот «общий» зеленый платок, который появляется три раза в романе, является символом однородности, равновесности Сонечкиной любви к «ближнему» и Христовой любви «до крови», за которой следует прощение всех грехов.

Достоевский лишь вскользь упоминает об образе Раскольникова, каким он виделся Сонечке: здесь, несомненно, чувствуется смутная влюбленность, поскольку Раскольников действительно «хорош собой», и при других обстоятельствах мог бы стать для Сонечки возлюбленным. Но именно нежная любовь, которая едва зародилась, подсказала Сонечке единственный путь к сердцу Раскольникова, полный самопожертвования и страдания. Ее любовь — всего лишь трепетный вздох мечты о счастье, который под влиянием обстоятельств трансформируется в жесткую необходимость иного выбора: самопожертвования ради освобождения любимого от цепей преступления.

Недаром символ самопожертвования: пеликан, разрывающий себе грудь, чтобы накормить птенцов, относящийся к образу Христа, упоминается в том же «Сказании о кладезе» Азарьина. Сонечка «питает собой» подобно символическому пеликану по известному выражению «E me alo» (Собою питаю), пока ее возлюбленный не становится таким же способным к самоотдаче, как она сама. Ее имя также символично:

«В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, идеальная личность мира <...> София, — эта истинная Тварь или тварь во Истине, — является предварительно как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольнем. Это откровение совершается в личной, искренней любви двух, — в дружбе, когда любящему дается предварительно, без подвига нарушение само-тождества, снятие граней Я, выходжение из себя и обретение своего Я в Я другого, — Друга. Дружба, как таинственное рождение Ты, есть та среда, в которой начинается откровение Истины» [23, с. 326].

а также сближается с образом Богородицы:

«Через символическое сопоставление Сони с Богородицей, зеленый платок в романе приобретает значение символа бесконечной любви Богородицы, даже к самым большим грешникам» [16, с. 78] Цит. по [18, с. 188].

Ее новый путь–путь Богородицы, который она проходит безукоризненно. Через этот выбор осуществляется долгий путь к свободе новых Адама и Евы «домой», в райские кущи. Образ «шатров Авраамовых» в эпилоге дают надежду, что Родион и Сонечка, подобно Аврааму и Сарре, обретут милость Бога и упокоятся в раю. Таким образом, происходит трансформация представлений о свободе у Раскольникова: от идеи самообожения до обретения свободы под покровом истинного Бога; и у Сонечки: от сознания жертвы за временные блага недостойных ее других до обретения высшей степени свободы — самопожертвования «ближнему» ради Христа. Пройдя через горнило земных страданий, убийца и падшая женщина «рождаются заново» и в завершенной троичной схеме «Человек–Бог–Другой» обретают возжеленную свободу.

Совсем не так дело со свободой героев обстоит у Сартра. Сартр, живущий в давно выстроенном секулярном пространстве, «ушел вперед» от Достоевского на добрую сотню лет, но вовсе не это мешало ему связать свободу с религией.

«Хорошие люди-социалисты», так поначалу привлекающие Достоевского и его героя Раскольникова, ко времени Сартра успели заполнить пол-мира и устроить тоталитарные режимы с подавлением собственного населения. О свободе на 1/6 части планеты говорилось шепотом, но Сартр, увлеченный ненавистью к правящей буржуазии, этого не хотел видеть. Писатель и философ пережил ужасное время гитлеровского нашествия во Франции, был в плену, принимал участие в издании антифашистского журнала.

Свободу писатель рассматривал как естественную принадлежность человека, проявляющуюся в связи с выбором человека в определенной ситуации, которую создает появление Другого. Выбор для Сартра — это любое решение, вне зависимости от его вектора, которое принимает человек. При этом ценой выбора становится полная ответственность за происходящее впоследствии. Как сам человек, так и Другой, может проявить активность своей воли и желания или принять пассивную конформистскую позицию. Личность утрачена, когда человек делегирует другим право выбора или пытается скинуть бремя ответственности за него.

«Выбор проявляется, прежде всего, как власть того, кто выбирает. Выбирая то или иное, я каждый раз опосредованно выбираю самого себя и строю свое Я через этот выбор» [21, с. 504].

Выражая свое согласие или несогласие с позицией Другого, человек осуществляет свой выбор, заявляя себя, как Личность «хотящая», «воляющая» или «терпящая» чужую волю на себе. В любом случае он это делает по собственному выбору, согласно априорному праву на свободу. Знаменитая фраза «Ад-это другие» была произнесена одним из героев пьесы Сартра «За закрытыми дверями» (ее первое название «Другие»). Под ней подразумевается изначальная разница во мнениях, которая приводит к непониманию, что в ответ вызывает в человеке страдания. Таким образом, напряжение, страдание у Сартра появляется одновременно с появлением Другого. «Другой» — это риск, опасность, чужеродная агрессия, нарушения покоя. И это очень напоминает измененное состояние Раскольникова, его немотивированную агрессию к другим людям. У Сартра это липкое состояние ада превращается в тотальную «адовость» окружающего мира.

Индивидуальность всегда непредсказуема, всегда потенциально опасна. Поэтому в этой борьбе возможны «щепки» — человеческие жертвы. Жертва приносимая у Достоевского Богу, у Сартра кладется на алтарь борьбы за мировую справедливость. Между членами одного коллектива должны соблюдаться договорные отношения, которые и между самыми близкими людьми балансируют в равновесии прав, охраняющих границы «Я». Такая конвенциональность невозможна, если люди не хотят считаться с другими, не считают их ценностью. Уничтожение людей — следствие идеи превосходства одних над другими. В XX веке это приводит к массовым уничтожениям, и бороться с этим стало возможным, только противопоставив одно общество другому: капиталистическое общество Зла и социалистическое, объединенное идеей равенства правового и материального.

Но тут есть другая сторона вопроса: принятие одной коллективной идеологии исключает принятие другой. Сартр не замечает атавизма коллективного мышления, питающего классовую ненависть. Отсюда сартровское отвержение буржуазного слоя и ее идеологии, включая религию. Представление о религии у Сартра двойственное, но не в языческом смысле, как у Достоевского, а в мирском, предполагающем разделение на «веру в совесть» и формальную церковную религиозность. К последней у Сартра самое негативное отношение: он не верит в искупление Христа. Поэтому, в вопросе онтологии свободы Сартр исключает Христа, как ориентир, с которым она поверяется в человеке.

Свободен ли Христос? Для Сартра этот вопрос — амбивалентен. Христос, как и все люди — онтологически свободен, «обречен» на свободу. Но как быть с самопожертвованием ради других? Основа свободы для Сартра — собственное желание, его проявление в любой форме. С одной стороны, Христос выражает своими поступками покорность Другому и Отцу: непротivление злу насилием, смирение перед лицом смерти — то есть, согласно Сартру, осуществляет пассивным образом свой свободный выбор. С другой — проявляет верность Отцу, силу духа, невзирая на явный страх смерти, боль и страдание. Вероятно, такое подавление страха было вызвано наличием признания высшей воли, которая, безусловно, руководила Христом, как свободной личностью. И тут мы, разумеется, говорим о «свободе воли» Гегеля, который предполагает волю, как единственное условие свободы в человеке. Но идет ли тут речь о свободном «хотении»?

Довольно странно, что Сартр, отвергая веру как коллективное религиозное, принимает коллективное социалистическое. Однако, этому есть объяснение: Сартр тотально атеистичен. Для него церковь, Бог, служение Ему — никак не соотносимы со свободой. Бог лишь обостряет гандикапы буржуазии, которую Сартр страстно ненавидит, хотя сам он — выходец из этой среды. Но при сравнении «двух зол» в нашей пьесе, Сартр все-таки «посматривает» в сторону Бога, возможно, вспоминая своего влиятельного дядю А. Швейцера по материнской линии, который, будучи также пастором, все-таки оказал значительное влияние на взгляды своего даровитого племянника.

Однако, вполне возможно, что отношение к Богу, пасторам, религии идет от предвзятого отношения Сартра к матери и ее брату. В его декларировании отношений «свободной любви» с Симоной де Бовуар также читается вызов своей некогда обожаемой матери, огорчившей юного сына своим повторным замужеством. Возможно, что Эдипов комплекс Сартра сыграл в этой «теории свободной любви» не последнюю роль. В описании «добродетельной шлюхи» Лиззи МакКей, такой «наивной», легко поддающейся на уловки respectable-го «господина с почтенными седидами» Кларка, угадываются определенные черты характера его возлюбленной Симоны, всю жизнь мирившаяся с его «идеями свободной любви» и, одновременно, матери, уехавшей с богатым господином «с длинным ужасным носом».

Трансформация свободы главных героев пьесы «Добродетельная шлюха» развивается в соответствии с фабулой произведения. Семейство сенатора Кларка живет в почете и роскоши, в надежде на удачную предвыборную кампанию.

Хороший дом, деньги, репутация-все говорит о прочном положении семейства. Действие начинается с неприглядной истории о пьяной хулиганской выходке племянника семейства: убит один из двоих негров в поезде, везущем «девушку легкого поведения» Лиззи в городок, где Кларки правят много лет. Лиззи проявляет характер и отказывается подписать фальшивое свидетельство о виновности сбежавшего негра из поезда в домогательствах к ней, и тем самым подписать невинному смертный приговор. Девушка бедна, тяготится своей судьбой и хотела бы ее изменить. Но нищета и бесправное положение опускает ее на самое дно социальной иерархии. Ее мечта — хотя бы немного пожить в материальном благополучии и покое.

Первый ее «клиент» на новом месте, молодой Фред, оказывается сыном сенатора, коварным хитрецом из семейства Кларков: тот, кого она приняла всего лишь за случайного богача, «снявшего» красотку на ночь, вынуждает ее под страхом тюрьмы за незаконную «деятельность» стать невольной соучастницей линчевания несчастного негра. Девушке страшно, но она отказывается подписать лживое обвинение только потому, что так удобно Кларкам. Семейство в бешенстве: ведь заявление Лиззи об убийстве негра в поезде членом семьи Кларков закрывает сенатору двери во власть.

Девушка активно сопротивляется, пока ей открыто угрожают, но быстро «ломается» под мощным психологическим давлением старого лиса — сенатора Кларка. Именно тут кроется ее «слабое место», ее Ахиллесова пята: лаской, щедрыми посулами сенатор ублаживает волю девушки. Желание «устроить» свою жизнь, описание Кларком «страданий несчастной матери» убийцы ослабили ее бдительность — и вот документ подписан, негра ждет «законное возмездие» в виде суда Линча, а «тридцать Иудиных серебряников» помогут девушке забыть эту историю.

Наивная девушка «проиграл бой» на своем «собственном поле» эмпатии, поддавшись жалости к «седовласой матери» убийцы, которая ей передает жалкие копейки, не удостоив девушку и словом благодарности. Добросердечие Лиззи парадоксальным образом помешало ей остаться Человеком. И расплата за «нестойкость» — моральная смерть, жизнь амебы. Попытка вернуть все «на круги своя» только усиливают осознание бесполезности борьбы. Лиззи «продала» свою душу, и неважно, как это произошло: она уже никогда не посмеет свободно высказаться.

Сартр очень достоверно показывает, что безликая машина буржуазного общества в состоянии «перемолоть» кого угодно, невзирая на моральные издержки. Однако Сартр не только обнажил отвратительные черты буржуазии, ее продажную мораль «навынос». Он обнаружил возможность противостояния человека — одиночки целому классу, городу, системе. Пусть девушка сдалась раньше, чем о противостоянии было объявлено во всеуслышание, но у нее был шанс, пожертвовав собой, прибегнуть к помощи полиции и спасти жизнь человеку. Но Сартр делает акцент на бесчеловечности буржуазной системы и бессилии одиночки.

Способность сильно чувствовать, открыто выражать свое мнение, противоположное традиционному в «стае», настолько поразила воображение молодого Кларка, что тот влюбился в «шлюху» против своего желания. В мертвенной сре-

де буржуазной утилитарности подобные чувства отсекаются, как рудимент, еще в детстве. Стихийность охватившего Фреда любовного волнения к Лиззи во время убийства случайно встреченного им невинного негра, вызывают к физиологии более древней, чем пляски каннибалов. Подобные чувства напоминают древние мифы о Девах-птицах, способных к совокуплению только в предчувствии будущего кровавого пира. На фоне этого «язычества» фальшивая религиозная «респектабельность» Фреда, отмеченная Лиззи, не играет даже роли «тормоза», сдерживающего инстинкты.

Тут есть над чем подумать психоаналитику, а с точки зрения психофизиологии выброс адреналина во время убийства сублимируется в сознании Фреда в физиологическое влечение к Лиззи, заменяя отрицательную эмоцию «пролития крови» на вожделение. Он понимает необходимость отклика на этот глубинный зов. Поэтому он приходит к Лиззи, возбужденный от своего «открытия» привлекательности этого голоса, который у него сливается с чувством любви к ней, предлагает неожиданно щедрые дары, зная о ее мечте «дома и покоя». Но реальность «покоя» Лиззи представляется маловероятным: такая «любовь», «замешанная на крови» часто имеет характер садо-мазохизма. Любовь Фреда — этот «хулиганский» вызов своей матери и среде — имеет в основе Эдипов комплекс, не раз описанный у Сартра в других произведениях.

Сартр достоверно показывает, что смерти невинных прошли через души аристократов, как сквозь сито, заставив предоставить девушке лишь небольшую «награду» за сговорчивость. Девушка «своя» и по цвету кожи, и по легковесности моральных принципов. А это значит, что ее можно «купить». А если не купить, то легко обмануть трескучей мишурой «морали для богатых», демонстрирующих те же принципы превосходства одних людей над другими, что и тлетворная «идея» Раскольникова:

«если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь, — смотря, впрочем, по идее и по размерам ее, — это заметьте. В этом только смысле я и говорю в моей статье об их праве на преступление» [8, с. 106].

Легко заметить, что современные «раскольниковы» вовсе не тратят время на осмысление прав на преступление: это право полагается им при рождении. Присвоенное классом буржуазии «право» на преступление включает в себя и право на совершенное равнодушие от любого преступления. И Сартр в этом смысле идет гораздо дальше Достоевского. Мы видим, как «идея» Раскольникова расплзлась по свету подобно раковой опухоли на теле человечества, и с этим, как это понимает Сартр, необходимо бороться путем ее обличения, публицистики, свободного слова.

Однако тут у Сартра возникает некий парадокс, заключающийся в том, что Сартр соотносит идеи, подобные идее Раскольникова, только с буржуазной моралью. На место Бога он ставит коллектив единомышленников, объединенных принципами всеобщего блага. И в этом коллективном мышлении теряется та са-

мая свобода индивидуальности, так привлекающая Сартра. Все это Сартр прекрасно показал нам на примере Лиззи МакКей. Но разве важно, к какой социальной категории присоединится индивидуум, если его личность, по выражению С. Н. Булгакова,

«сама по себе погашается полком или ротой, в XIX–XX веках <...> реальностью является не личность, а общество, — не слагающееся из личностей, а само имеющее в себе личность» [1, с. 239].

Что бы мы не говорили о свободе, но упершись в стену всеобщего, мы неизбежно мимикрируем под «окраску стаи», теряем свою индивидуальность, а, значит, и личность. Личность становится «принадлежностью» «Личности коллективной», то есть речь идет о «растворении» индивидуального в общественном. Но другого способа противостоять Злу Сартр не видел. Таким образом, писатель высказывает совершенно определенную мысль о невозможности счастья, «рая на земле» при всех вариантах проявления свободы.

Неспособность ощутить себя свободным по праву божественного творения, трансформируется у Раскольников — в «идеи», у Фреда — в зависимость от «ценностей стаи», у Лиззи — в мечту о «доме и матери», у Сонечки — в ложно понятое христианское самопожертвование. И они принимают тусклое свечение этих «болотных огней» за образ факела Прометея, ведущего их к «свету», в новую жизнь. И все дальше отходят от своего «Я», как «образа Бога», пока не падают на самое дно человеческой морали. Сартровское априорное «право на свободу и существование» не укрепило их позиции, а, значит, что оно «не работает» без Бога. Поэтому, насмехаясь над «пасторскими» нравоучениями Фреда, Лиззи в последний момент, когда ей грозит опасность, торопливо крестится, словно вспомнив о чем-то истинно спасительном. И Раскольников в какой-то миг поразился Лиззетиному Евангелию в руках Сонечки.

Приблизительно так проявились вспышки свободы у наших героев, их желание сорвать с себя цепи жалкого существования. Но все-таки они не смогли удержаться рядом с Богом самостоятельно: слишком мало было места для Него в их прежней жизни. Что же касается свободы Лиззи, то она трансформировала свой статус свободного человека из активного в пассивного, зависимого, обременив свою душу соучастием в убийстве. Задуманное спасение негра не состоялось, хотя по сценарию негр убегает. Возможно, что влюбленный Фред, желая «пограть» своей возлюбленной «промахнулся» нарочно и отказался от убийства. Но мы понимаем, что это всего лишь дело времени, раз свидетельство Лиззи о «насилии» подписано. Удивительно, но маленькая девушка, стоявшая на низшей ступени социальной лестницы, оказалась на некоторое время неодолимым препятствием, остановившим на время этот безупречно работающий механизм высшего общества.

И чем? Своим голосом свободы, своей человеческой моралью, которая оказалась жестковата на некоторое время «железным зубам» этого «монстра». Все они — эти дельцы — оказались одинаково безлики в своей буржуазной «свободе»: одинаково подлы, равнодушны, глухи ко всему, что не касается их земного

«рая». Настоящая, подлинная свобода заговорила языком совести, бережного отношения к людям, их жизни и чувствам. Заговорила — и замолчала, угасла, подобно хвосту от кометы. Вспышка свободы завершилась духовным самоубийством. Это остро ощутил спустя почти 100 лет после рождения Достоевского поэт Владислав Ходасевич:

«Счастлив, кто падает вниз головой: Мир для него хоть на миг — а иной» [24, с. 144].

Ценность «мига» вполне осознавали и Сартр, и Достоевский. Невольно представляется такая фантазия, как встреча Достоевского и Сартра на заснеженном Семеновском плацу, за минуту перед казнью петрашевцев. Спешнев, подобно Сартру, яркий атеист и коммунист, активно развивал идеи свободы, организовав внутри кружка «петрашевцев» свой тайный кружок, в который входил и Достоевский. Поэтому, вполне вероятно, что диалог их был бы аналогичен диалогу Достоевского со Спешневым:

«жить мне оставалось не более минуты, <...> подойдя к Спешневу, сказал: “Nous serons avec le Christ” (“Мы будем вместе со Христом”). “Un peu de proussiPr” (“Горстью праха”) — отвечал тот с усмешкою» [15, с. 188].

Такие позиции как нельзя лучше характеризуют Достоевского и Сартра, их разницу мироощущения и отношения к свободе, присущую также их героям. Герои произведений Сартра и Достоевского предлагают нам разное понимание свободы: Достоевский — как свободы, заложенной в нас по «образу и подобию Бога», Сартр — как естественное право выбора, равнозначного праву на определенное существование. Мы последовали за двумя парами героев их произведений: убийцами и «падшими женщинами» по тернистому жизненному пути. Писатели, как и их герои, сделали свой выбор и узнали его цену. От их выбора зависела судьба: личностное падение или, наоборот, взлет, и все последующие трансформации их представлений о свободе. Поэтому в произведениях Сартра и Достоевского, которые на своем жизненном опыте прочувствовали эту связь любви, выбора и ответственности, мы находим отклик нашим собственным представлениям о свободе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского // Praha: YMCA-Press, 1923. — С. 238; Париж, 1968. — Гл. I. — С. 239.
2. Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // «Московский еженедельник», 1906. — № 22. — С. 34–43; № 23. — С. 24–33; № 24. — С. 42–52; № 25. — С. 46–54.
3. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Собр. соч. в 15 тт. // — Л.: Наука, 1991. — Т. 9. Ч. III — Гл. III. — С. 123.

4. Достоевский Ф. М. Письма. 98. М. Н. Каткову. 10(22)–15(27) сентября 1865. Висбаден // Собр. соч. в 15 т. — СПб.: Наука, 1996. — Т. 15. — С. 274.
5. Достоевский Ф. М. Подросток. Собр. соч. в 15 т. — Л.: Наука, 1990. — Т. 8. — С. 503.
6. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 т. — Л.: Наука, 1989. — Т. 5. — С. 202.
7. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 тт. — Л.: Наука, 1989. — Т. 5. — С. 260.
8. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 тт. — Л.: Наука, 1989. — Т. 5. — С. 106.
9. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 тт. — Л.: Наука, 1989. — Т. 5. — С. 28.
10. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. Собр. соч. в 15 тт. — Л.: Наука, 1989. — Т. 5. — С. 246/
11. Евангелие от Иоанна. 12:26.
12. Евангелие от Иоанна. 15:13.
13. Евангелие от Иоанна. 5:27.
14. Евангелие от Иоанна. 8:3–11.
15. Записка о деле петрашевцев. Рукопись Ф. Н. Львова с пометками М. В. Буташевича-Петрашевского // Литературное наследство. — Т. 63. — С. 188.
16. Игэта Садаеси. Славянский фольклор в произведениях Ф. М. Достоевского // Japanese contribution to the ninth international congress of slavists. Kiev, September 7–13, 1983. — Tokyo, 1983. — С. 78. (цит. по: Касаткина Т. А. [20]).
17. Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. — СПб.: Акрополь, 1997. — С. 446.
18. Касаткина Т. А. Образы и образа // О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф. М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». — М.: ИМЛИ РАН, 2004. — С. 188.
19. Кашталева К. С. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки Коллегии Востоковедов, V Memoires du Comite / des Orientalistes. — Крюково, 1929. — С. 243.
20. Коран (87.9–10). — 359 с. II.
21. Мунье Э. Манифест персонализма / пер. с фр. Э. Мунье; вступ. ст. И. С. Вдовиной. — М.: Республика, 1999. — С. 504.
22. Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 т. — М.: ГИХЛ, 1959–1962. — Т. 2. — С. 47.
23. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Столпъ и утверждение Истины. Опытъ православной Θεодицеи въ двѣнадцати письмахъ. Свящ. Павла Флоренскаго. — М.: Путь, 1914 г. П. X. — С. 326.
24. Ходасевич В. Строфы века: Антология русской поэзии / Сост. Е. Евтушенко. — М.: Полифакт; Итоги века, 1999. — С. 144.
25. Цвейг С. Достоевский Три мастера. — М.: 1992. — С. 63.
26. Vogüé E.-M., de. Le Roman russe. — Paris: Librairie Plon, 1886. — P. 112.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

УДК 159.9

Амосов Андрей Витальевич,

магистр психологии, клинический психолог,
аспирант кафедры «Клинической психологии»

Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена,
Amosov_andrey@mail.ru

ПАТОЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ЛОГИКИ И ВЕРЫ. ИХ ОСОБЕННОСТИ, ДЕМАРКАЦИЯ И ВЛИЯНИЕ НА ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА

Взаимодействие науки и религии никогда не являлось простым. Частое очевидное противоречие между научными фактами и религиозными догмами не способствует взаимодействию, а наоборот, обостряют противоречия. История помнит много патологических форм веры и, несмотря на данный факт, сегодня, как и в прошлом, некоторые формы веры, могут принимать форму, препятствующую нормальной жизни. Данная статья представляет собой попытку осветить вопрос демаркации логики, науки, и веры, психической нормы и патологии через философские идеи Н. А. Бердяева о разделении мира на сферы веры и логики. А также показать значимость идей Н. А. Бердяева для психологии и психотерапии. Ведь идеи Бердяева во многом граничат с философией и психологией, что позволяет изучить описываемую проблему с разных сторон, более детально.

Ключевые слова: иррациональное мышление, рациональное мышление, демаркация, когнитивная психология, когнитивные установки.

Amosov A. V.

*PATHOLOGICAL FORMS OF LOGIC AND FAITH: THEIR FEATURES, DIVISION
AND INFLUENCE ON HUMAN LIFE*

The science and religion interaction at all times is not described as simple. The contradiction between scientific facts and religious dogmas hinders interaction and exacerbates contradictions. History remembers a lot of pathological forms of faith. Despite of this fact today as in the past some forms of faith have a pathological form that hinders adaptation. This article deals with the problem highlight the issue of demarcation of logic, science and faith, mental norm and pathology through the philosophical ideas of N. A. Berdyaev about the dividing a world into the spheres of faith and logic. And show the significance of N. A. Berdyaev's ideas for psychology and psychotherapy yet.

Berdyayev's ideas largely border on philosophy and psychology, which makes it possible to interpret the problem under study from different sides, to study it more detaily.

Keywords: irrational thinking, rational thinking, demarcation, cognitive psychology, cognitive attitudes.

При работе с клиентом психолог встречается с реакцией клиента на интерпретации фактов, которые можно разделить по степени соотношения с реальными фактами, на приближенные к реальной ситуации и нет. Данное утверждение позволяет выделить в построении системы отношений клиента элементы, относящиеся к вере клиента и к реальности, фактические. Данные элементы, образуют сферы или миры: мир логики, и мир веры. Похожую мысль высказал Д. Майерс:

«Наши социальные убеждения и суждения важны, ибо они обладают силой воздействия. Они влияют на наши чувства и поведение, благодаря чему создают свою собственную реальность» [10, с. 110].

В качестве элементов обозначенных миров выступают критически и некритически усвоенные интроекции, когнитивные установки, оценочные суждения и/или религиозные, и/или светские убеждения, имеющие различную степень субъективной значимости и соотношение.

Под убеждениями понимаются —

«англ. *persuasion* — активно приобретенные и критически осмысленные представления, знания, идеи, имеющие для человека высокий личностный смысл и статус доверия, а также определяющие его отношение к разным сферам действительности. Иначе говоря, это компоненты мировоззрения личности, с которыми связано переживание их истинности и потребность следовать им или реализовать их в жизни» [4, с. 501]».

Интроекция —

«присвоение человеком внешних норм, правил, установок, способов мышления, стандартов, при котором не происходит их подлинного осознания и принятия, они не становятся его собственными, не «перевариваются» им. При интроекции человек не прилагает усилий, чтобы определить свои желания и потребности, он скорее пассивно воспринимает то, что предлагает ему среда [4, с. 186]».

Когнитивная «схема» или убеждение являются детерминантами контролирующими поведение [2]. Близким по значению когнитивной схеме является понятие социальной установки или аттитюда.

Аттитюд —

«предрасположенность или склонность субъекта к совершению определенного социального поведения; при этом предполагается, что аттитюд имеет сложную структуру и включает в себя ряд компонентов: предраспо-

ложенность воспринимать, оценивать, осознавать и, как итог, действовать относительно данного социального объекта или явления определенным образом. [4, с. 41]».

В данной связи, важным навыком психолога представляется умение дифференцировать или классифицировать когнитивные установки, интроспекции клиента, относя к классам или разрядам патологий, мировоззренческих установок или заблуждений, являющихся следствием недостаточной информированности клиента. Данный навык является важным, потому что вовремя распознанное нарушение позволяет своевременно сориентировать клиента, организовать помощь, может оказаться решающим фактором в спасении не только здоровья, а и жизнь клиента. Важно уточнить, данная статья не имеет целью оспорить или подтвердить существование бога или других сущностей, а вопросы, затронутые здесь, больше касаются вопросов логики и демаркации между мировоззрением или верой, нормой и патологией или нарушением мышления, а не изложить мировоззрения автора.

Специфичной особенностью современного мира является возможность мгновенно получить доступ к большому количеству информации, что предоставляет возможность рассмотреть практически любое событие с разных сторон, способствуя формированию представлений об относительности любой истины. Последнее, в глобальном смысле, принимает форму тенденции, направленных на укрепление установок о всеобщем плюрализме мнений и мировоззрений, влияющих на содержание мышления. Принимая сказанное во внимание, стоит отметить, что мышление под влиянием мировоззренческих установок может выглядеть не логичным или нарушенным, что даст повод подозревать патологию там, где таковой нет. Например, верующий человек может использовать такие термины, как бог, дьявол, одержимость, повсеместное страдание, страшный суд и т. д., являющиеся частью мировоззрения и представляющие собой объекты веры. Или другой пример, субъект, страдающий расстройством, используя аналогичную терминологию, рассказывает о боге, дьяволе или страшном суде, высказывая идеи преследования. Очевидно, что и в первом и во втором приведенном нами здесь в пример случае мы имеем дело с когнитивной схемой или интроспекцией субъекта.

Когнитивные схемы различаются по своему содержанию: могут быть рациональными, подтвержденными фактами и логикой, и иррациональными убеждениями, которые можно отнести к верованиям. Уточним, под верованиями понимаются не только религиозные, но и светские убеждения, когнитивные схемы, и интроспекции, о чем будет сказано ниже. Продолжая данную мысль, стоит сказать, что сам факт того, что в некое явление необходимо верить, предполагает, что для нас в реальности данное явление не имеет достаточного и очевидного подтверждения своего существования. Здесь мы возвращаемся к, уже упомянутой ранее, точке зрения Николая Александровича Бердяева разделившего мир на миры веры и логики, или фактов. По мнению Н. А. Бердяева, факты относятся сфере логики, как религия к сфере веры. Если некий факт очевиден, то необходи-

мость в вере отпадает. Бог хочет, чтобы мы поверили добровольно, поэтому чудеса не происходят повсеместно, а воскрешение Сына Бога и превращение воды в вино — это чудеса, которые не могут происходить в обычной жизни, такие чудеса не относятся к нашему миру, миру фактов и логики.

Если это будет происходить повсеместно, то для веры в бога отпадет необходимость [3]. Отталкиваясь от приведенного описания необходимым условием веры можно назвать отсутствие достаточных фактических подтверждений существования явления. Другим условием определения того или иного знания к сферам веры или логики может выступать критерий фальсификации или опровержения, предложенный К. Поппером. С точки зрения К. Поппера, именно опровержимость является отличием научного знания и ненаучного. Интересно, что к ненаучному знанию философ относил не только религию, но и марксизм, и психоанализ [12] по причине догматичности. К данной точкой зрения присоединяются Пауль Тиллих, и многие иные, в том числе недавно переведенная работа «Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом» Эмилио Джентиле, относящие идеологии марксизма, национал-социализма и либерализма, а также сциентизма к квазирелигиям или светским религиям.

Отнесение бога целиком и полностью к сфере веры, превращает любую попытку доказать существование бога, например, предложенную Иммануилом Кантом [6] в когнитивную схему или убеждение, не только по причине абсолютной трансцендентности бога нашему миру, но и потому, что подобная схема, как продукт мышления имеет свои законы функционирования.

Одним из таких законов является способность мышления подстраивать реальность под свое содержание путем целенаправленного поиска подтверждения своих ожиданий и игнорирования несоответствующих фактов. Данный эффект носит название «самоосуществляющегося» или «самореализующегося пророчества». Влияние «самоосуществляющегося пророчества» на различные сферы жизни подробно изучено и описано в литературе по социологии, психологии и социальной психологии. Так Д. Майерс описывает о «самореализующемся пророчестве» следующим образом:

«Данный эффект всегда изобилует в любом конфликте. «Если один участник конфликта считает другого агрессивным, обидчивым и мстительным, то другой — в целях самозащиты — будет вести себя именно так, чем замкнет порочный круг [10, с. 112]».

Другое описание содержится в «Большом психологическом словаре»:

«Самореализующееся пророчество» (англ. *self-fulfilling prophecy*) по-казывает, как сознание влияет на бытие. Идея привлекла к себе внимание после того, как в 1968 году американские психологи Р. Розенталь и Л. Якобсон провели эксперимент, на учителях старших классов школы. Учителя получили от психологов, проводивших тестирование учащихся, прогноз, из которого следовало, что 20% учащихся в течение учебного года сделают большие успехи в учебе и хорошо сдадут экзамены. Прогноз оправдал-

ся, хотя в действительности он был «липовый»: учеников называли наугад. Р. Розенталь и Л. Якобсон дали столь поразительному факту новое имя «эффект Пигмалиона»: по смысловой ассоциации, с пьесой Б. Шоу «Пигмалион», где профессор «превращает» бедную цветочницу в прекрасную леди. Синоним эффект Розенталя [4, с. 438]».

К. Поппер высказался о данном феномене следующим образом:

«Раз ваши глаза однажды были раскрыты, вы будете видеть подтверждающие примеры всюду: мир полон верификациями теории. Все, что происходит, подтверждает ее» [12, с. 66].

Верификация —

«(лат. *verificatio* — доказательство, подтверждение) — 1) процедура проверки теоретических (научных) утверждений, заключающаяся в выведении из них следствий, непосредственно соотносимых с эмпирической действительностью. Если все такие следствия соответствуют действительности (т. е. являются истинными), то утверждение считается верифицированным (подтвержденным). Первоначально в рамках доктрины логического позитивизма принцип верификации вместе с условием осмысленности предложений представлял собой критерий научности фактического знания» [13, с. 74].

Сфера веры включает веру в бога, но не ограничивается последней. В широком смысле, к верованиям человека можно отнести интроспекции, убеждения или оценочные суждения, не соответствующие реальному положению дел или не имеющие под собой фактических или логических подтверждений. Например, к данной сфере можно отнести когнитивные установки и интроспекции. В качестве дополнительного подтверждения можно привести слова И. Канта, утверждавшего, мысль о чем-то не делает мыслимый предмет реальным [6].

«На основе личного опыта человека в результате его деятельности, в практике общественного поведения формируются убеждения» [4, с. 501].

Джудит Бек, выделяет «позитивные глубинные убеждения и негативные (дисфункциональные) [2, с. 42]». Несмотря на нематериальный характер убеждений, важная роль последних в жизни человека подтверждается фактом существования целого направления психотерапии, направленного на коррекцию негатива когнитивных убеждений. Речь идет о Когнитивной психотерапии Аарона Бека. Когнитивная психотерапия А. Бека основывается на допущении, что интерпретация событий человеком определяет его чувства и поведение [9]. В соответствии с данной теорией, наше эмоциональное состояние, физические реакции и поведение в любой момент времени зависит от восприятия ситуации, а особенно от мыслей по этому поводу [2]. Например, если посмотреть на человека страдающего зависимым расстройством личности, центральным убежде-

нием такого человека может быть вера в свою неадекватность, беспомощность, неспособность жить самостоятельно. Мир для такого человека согласно Когнитивной психотерапии А. Бэка — неприветливое, одинокое или даже опасное место, где не выжить в одиночку» [1].

«Такая адаптация, очевидно, несет в себе неблагоприятные последствия потому, что полагаясь на других в решении проблем и принятии решений, человек имеет мало возможностей овладеть навыками, необходимыми для независимости» [1, с. 344].

Важным дополнением будет тот факт,

«когнитивная модель в ее современной интерпретации подчеркивает эффективность научного мышления, которое стремится найти «опровержения» или «доказательства ложности» убеждения — то есть оценивает возможность доказать неверность или неадекватность убеждения, а не ищет ему подтверждения» [9, с. 36].

Таким образом, данная теория подчеркивает адаптивный характер критического, а значит логического и научного мышления. Исходя из обозначенной в начале статьи мысли, стоит добавить следующее, в полном смысле этого слова фактов, подтверждающих существования бога, нет. Иначе, как писал Н. А. Бердяев, в вере не будет необходимости. Психолог, находясь в контакте с клиентом, занимается, как бы, переводом верований и убеждений на язык логики и фактов. Такой взгляд подводит нас к вопросу о дифференциации нормы и патологии. Помощь в данном вопросе могут оказать определение и критерии психического здоровья. Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) определяет психическое здоровье следующим образом:

«Психическое здоровье — это состояние благополучия, в котором человек реализует свои способности, может противостоять обычным жизненным стрессам, продуктивно работать и вносить вклад в свое сообщество. В этом позитивном смысле психическое здоровье является основой благополучия человека и эффективного функционирования сообщества» [5].

Ссылаясь на ВОЗ, ряд отечественных специалистов приводят следующие критерии психического здоровья:

1. осознание и чувство непрерывности, постоянства и идентичности своего физического и психического «Я»;
2. чувство постоянства и идентичности переживаний в однотипных ситуациях;
3. критичность к себе и своей собственной психической продукции (деятельности) и ее результатам;
4. соответствие психических реакций (адекватность) силе и частоте средовых воздействий, социальным обстоятельствам и ситуациям;

5. способность самоуправления поведением в соответствии с социальными нормами, правилами, законами;
6. способность планировать собственную жизнедеятельность и реализовывать эти планы;
7. способность изменять способ поведения в зависимости от смены жизненных ситуаций и обстоятельств [7, с. 50; 8, с. 159].

Данные критерии оказывают помощь в выявлении патологии. Но, несмотря на универсальность приведенных критериев, некоторые глубоко религиозные люди могут возразить словами Апостола Павла: «Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом». Данные слова, по мнению Н. А. Бердяева, связаны разделением на миры логики и веры, а о вопросе психического здоровья в данном случае речь не идет [3]. Обсуждая данный вопрос, мы снова подошли к демаркации науки и религии. Библия не является авторитетным для ученого руководством по клинической психологии, психологии или психотерапии по причине догматичности. В этом вопросе, на наш взгляд, даже более любопытными и заслуживающими внимания являются труды Гиппократ и Галена, в которых психическим расстройствам уделено много внимания. Поэтому, критиковать нормы научные, находясь на позиции религии и догматов, в данном случае не будет правильным.

Стоит обратить внимание на тот факт, что одним из описанных выше критериев психического здоровья является критичность к себе, своей собственной психической продукции и результатам [7], что согласуется с критерием фальсификации, предложенной К. Поппером.

Закончить хочется, уточнением некоторых важных фактов. Проблемы мышления, описанные в данной статье, касаются условно психически здоровых людей, но также подобные проблемы могут возникать вследствие различных заболеваний. Поэтому стоит вскользь коснуться вопроса патопсихологии мышления. Например, Б. В. Зейгарник предложила следующую патопсихологическую классификацию нарушений мышления: «нарушение операциональной стороны мышления (снижение уровня обобщения; — искажение процесса обобщения);

1. нарушение личностного (мотивационного) компонента мышления (разноплановость мышления, снижение критичности, саморегуляция);
2. нарушение динамики мышления (лабильность и инертность мышления);
3. нарушение процесса саморегуляции познавательной деятельности (нарушение целенаправленной организации мыслительной деятельности) [11, с. 139].

Также, в статье не рассматривается вопрос «расстройств мышления по продуктивности — «наиболее яркие и частые признаки психических заболеваний. К ним относятся навязчивые, сверхценные(доминирующие) и бредовые идеи [11, с. 141]» Выделяют две разновидности бредовых идей интерпретационные и образные [11, с. 143].»

Упомянутые бредовые нарушения возникают вследствие нарушения логики и восприятия.

Учитывая все приведенные факты, человеку без специального образования необходимо воздержаться от желания самостоятельно поставить диагноз. Поста-

новка диагноза является сугубо врачебной процедурой, проводимой при помощи медицинского психолога. И пренебрегать данным фактом в коем случае не стоит. Последний момент, на котором хотелось бы сделать акцент в данной статье — корни отечественной экзистенциальной психологии и психотерапии, идущие от трудов великого русского философа Н. А. Бердяева, игнорируемые современными специалистами. В частности, речь идет и идее о разделении мира между верой и логикой, имеющей на наш взгляд важное теоретическое значение для психологии и психотерапии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бек А., Фримен А. Когнитивная терапия расстройств личности. — СПб.: Питер, 2017. — 448 с.
2. Бек Д. С. Когнитивная терапия: полное руководство: Пер. с англ. — М.: ООО «И. Д. Вильямс», 2006. — 400 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы; Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. — Москва: ЗАО «Сварог и К», 1997. — 415 с.
4. Большой психологический словарь / Под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. 3-е изд., перераб. и доп. — СПб.: Прайм — ЕВРО ЗНАК, 2006. — 672 с.
5. Всемирная организация здравоохранения: официальная страница [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response> (дата обращения: 19.07.2021).
6. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. — М.: Эксмо, 2011. — 737 с.
7. Клиническая психология: учебник / Д. В. Воронцов [и др.]; под общ. ред. Е. Г. Шевыревой. — Ростов н/Д: Феникс, 2016. — 541 с.
8. Клиническая психология: энциклопедический словарь/подобщ.ред.проф. Н. Д. Твороговой. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Практическая медицина, 2016. — 608 с.
9. Лихи Р. Техники когнитивной терапии. — СПб.: Питер, 2020. — 656 с.
10. Майерс Д. Дж. Социальная психология / пер. З. Замчук. — СПб.: Питер, 2013. — 800 с.
11. Медицинская психология: учебник / В. Д. Менделевич. — Ростов н/Д: Феникс, 2016. — 60 с.
12. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания: пер. с англ./ Карл Р. Поппер. — М: АСТ МОСКВА, 2008. — 638 с.
13. Словарь философских терминов/ Научная редакция профессора В. Г. Кузнецова. — М.: ИНФА-М, 2011. — 731 с.

УДК 37.014.522

Егоров Владимир Александрович,
старший преподаватель
факультета философии, религиоведения и богословия
Русской христианской гуманитарной академии,
egorov1@mail.ru

РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ РФ*

В статье рассматривается становление и развитие религиозного образования в России в ее историческом прошлом и современности в системе образования от православной Российской империи, через период материалистического Союза Советских Социалистических Республик и до современной светской Российской Федерации. С 2012 года во всех общеобразовательных школах РФ преподается предмет «Основы религиозных культур и светской этики», который через историко-культурологический подход знакомит учащихся с нравственными и аксиологическими основаниями традиционных религий России, различным религиозным и этническим культурам страны. За 10 лет существования ОРКСЭ накопился определенный опыт в реализации данного предмета и выявились проблемные места, которые необходимо учитывать для его дальнего использования в пространстве светской школы.

Ключевые слова: ОРКСЭ, религиозное образование, религия, культура, толерантность, школа.

Egorov V. A.
RELIGIOUS EDUCATION
IN THE SOVIET SPACE OF THE RUSSIAN FEDERATION

The article examines the formation and development of religious education in Russia in its historical past and present in the education system from the Orthodox Russian Empire, through the period of the materialistic Union of Soviet Socialist Republics and up to the modern secular Russian Federation. Since 2012, the subject "Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics" has been taught in all secondary

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44106/21

schools of the Russian Federation, which, through a historical and cultural approach, introduces students to the moral and axiological foundations of traditional religions of Russia, various religious and ethnic cultures of the country. Over the 10 years of the existence of the FRCSE, some experience has accumulated in the implementation of this subject and problem areas have been identified that need to be taken into account for its long-term use in the space of a secular school.

Keywords: FRCSE, religious education, religion, culture, tolerance, school.

Религиозное образование является важной частью образовательного комплекса в современной системе российского образования, в которой учащийся получает необходимые знания, связанные с его культурой, традицией, окружающей средой, национальной и гражданской идентичностью etc., в том числе и знания, связанные с его религиозным выбором, если таковой присутствует. Религиозное образование можно получить как в конфессиональном заведении какой-либо религиозной организации России, так и в системе светского среднего образования, в которой такая возможность предоставляется через предмет «Основы религиозных культур и светской этики», далее ОРКСЭ, в культурологическом ракурсе. Этот образовательный предмет начального общего образования с 2012 года изучается школьниками 4 класса в течении 34 часов, по одному часу в неделю последней четверти по выбору родителей или законных представителей одного из 6 модулей в него входящих, 4 из которых связаны с основами православной, исламской, буддийской и иудейской культур и 2 связаны с основами мировых религиозных культур и светской этики.

Такое включение этой программы в систему общеобразовательного процесса является необходимой и ожидаемой реакцией на те изменения, которые произошли в социальном пространстве не только России, но всего мира, когда с конца прошлого века религия стала вновь занимать, казалось бы, утерянные в XX секулярном веке позиции. Религия вновь становится значимым социальным институтом, чья роль, значение и влияние на индивидуальную и общественную жизнь стала возрастать, а она сама заняла определенное место в системе общественно значимых институтов, выполняя функцию социальной солидарности, предоставляя для ее последователей целостную систему ценностей и смыслов.

В новых условиях своего существования современная Россия после диссоциации СССР встала перед непростым вопросом — что можно предложить в качестве замены ранее существовавшей коммунистической идеологии, которая транслировала определенные ценности и смыслы, в том числе государственный атеизм. Стоит отметить, что процесс секуляризации, правда не в такой форме как в СССР, активно происходил в «период, начавшийся в период со Второй мировой войны» и захватил «все европейские страны, за исключением Ирландии и Польши» и эти процессы сопровождались «общественной модернизацией» [10, с. 110].

Постсоветская Россия в Конституции РФ провозглашает в главе 1 статьи 13 то, что «1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие. 2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» и в статье 14 «1. Российская Федерация — светское государство.

Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» [6].

В связи с тем, что в современной России как наследнице СССР, которая вывела религиозный компонент из государственных учебных заведений, была прервана ранее сложившаяся традиция системы религиозного образования, то при формировании новой образовательной системы в первую очередь изучался опыт западных стран и исторический опыт Российской империи. Так Religious education (англ.) или Religionsunterricht (нем.) отсылают к неконфессиональным образовательным программам с религиоведческо-культурологическим ракурсом, «которые исходят из принципа мультикультурности современного общества» и через знакомство учащихся с нравственными и аксиологическими основаниями религий и их специфическими чертами должны «воспитывать в детях толерантность и уважение к различным религиозным и этническим культурам» [11, с. 30].

Культурологический подход стал доминирующим в создании религиозных модулей ОРКСЭ. Данный подход закрепляет новую парадигму осмысления роли и значения религии в светском пространстве государства как одну из множества культур в ней присутствующих и основывается не на доминировании той или иной традиции, а на плюральности, что является данностью современного российского общества и отражает общественную атмосферу. Такое положение ценности многообразия культур отражает общие цивилизационные процессы, если говорить о современности. Если обратиться к прошлому России, то со времен Петра I было закреплено положение о том, что богословие как форма религиозного образования преподавался исключительно в духовных учебных заведениях, а в светских начальных и средних учебных заведениях изучался такой предмет как Закон Божий и который был обязательным. При этом к преподаванию этого предмета допускались только священнослужители, священники и дьяконы, а с 1871 года преподавать могли учителя и не имеющие сана, но в обязательном порядке закончившие духовную семинарию [2]. Закон Божий как школьный предмет включал в себя катехизис, молитвы, священную историю, разъяснение богослужения в начальной школе, а в гимназиях и реальных училищах к этому добавлялась история христианской Церкви.

После революции 1917 года изменилась социальная и политическая система государства, которое установило новые, иные государственно-конфессиональные отношения. 23 января (5 февраля) 1918 года был издан декрет «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», в пункте 1 которого манифестировалось отделение церкви от государства, а в пункте 9 отделение школы от церкви [декрет об отделении].

В 1990 году был принят закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», который в 5-й статье «Отделение церкви (религиозных организаций) от государства» радикально изменил характер отношений государства и религиозных организаций:

«Все религии и вероисповедания равны перед законом. <...> Государство не возлагает на религиозные организации выполнение каких-либо

государственных функций, не вмешивается в деятельность религиозных организаций, если она не противоречит законодательству. Государство не финансирует деятельность религиозных организаций и деятельность по пропаганде атеизма. Не допускаются ограничения на ведение научных исследований, в том числе финансируемых государством, пропаганду их результатов либо включение их в общеобразовательные программы по признаку их соответствия или несоответствия положениям какой-либо из религий или атеизма. <...> Государство способствует установлению отношений взаимной терпимости и уважения между гражданами, исповедующими религию и не исповедующими ее, между религиозными организациями различных вероисповеданий, а также между их последователями» [4].

В этом же 1990 году вышел закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», который во многом повторял закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», но внес и нечто новое. Так, в статье 5 «Светский характер системы государственного образования» декларировалось то, что

«Государственная система образования и воспитания носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии. Преподавание вероучений, а также религиозное воспитание могут осуществляться в негосударственных учебных и воспитательных заведениях, частным образом на дому или при религиозном объединении, а также факультативно по желанию граждан представителями религиозных объединений с зарегистрированным уставом в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях. Преподавание религиозно-познавательных, религиозоведческих и религиозно-философских дисциплин, не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информационный характер, может входить в учебную программу государственных учебных заведений» [3].

Следующим значимым документом, регламентирующий отношения государства и религиозные объединения, в котором в том числе проговаривается вопрос о религиозном образовании, является Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями и дополнениями). Так в статье 5 подтверждается право на получение религиозного образования, право на создание религиозных образовательных учреждений и в пунктах 4 и 5 говорится о том, что

«4. По письменной просьбе родителей или лиц, их заменяющих, и с согласия детей, обучающихся в государственных или муниципальных образовательных организациях, указанные образовательные организации на основании решения коллегиального органа управления образовательной организации по согласованию с учредителями могут предоставлять религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы. 5. Религиозные объединения вправе осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей

в порядке, установленном законодательством Российской Федерации, в формах, определяемых внутренними установлениями религиозных объединений. Обучение религии и религиозное воспитание не являются образовательной деятельностью» [9].

Наличие данного закона позволило начать проводить факультативные занятия с приглашением представителей религиозных сообществ РФ и вместе с этим появился запрос на введение уроков о религии как отдельного предмета в общую образовательную программу, одним из инициаторов которого стала Русская Православная Церковь. На тот период времени РПЦ «многими воспринималась как та идентифицирующая сила, которая может объединить людей», а сама Русская Православная Церковь стала вновь проговаривать «свою историческую миссию в сохранении православной культуры как основы российской цивилизации» [Еремни]. Закреплению этой идеи в общественном сознании мог помочь такой предмет в системе общего образования как «Основы духовно-нравственной культуры народов России», который позднее стал называться «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). В 2010 году предмет апробировался в 19 регионах России, а с 2012 года вошел в обязательную образовательную программу.

Введение предмета предшествовали многочисленные дискуссии между представителями научного, педагогического и религиозного сообществ, на которых обсуждались цели и задачи данного предмета, его необходимость, возможность присутствия в светской школе. На существующее напряжение «концептуального, правового и организационного характера религиозного образования в светском образовательном учреждении» [7, с. 96] указывает Е. М. Мирошникова. Здесь и новизна самого феномена наличия религии в «светском образовательном пространстве и те отличительные особенности, которые были характерны для религиозного образования в условиях модели государственной церкви, как то: Закон Божий, отсутствие теологии в российских университетах и изучение богословия в конфессиональных учебных заведениях). Отсутствие религиозного образования в советской светской школе в рамках отдельительной модели государственно-церковных отношений своеобразно преломляются в ходе становления современной модели российского религиозного образования» [7, с. 96]. Вопросы, связанные с вероисповеданием преподавателя основ той или иной религиозной культуры, также являлись актуальными при введении данных модулей в предмет ОРКСЭ. Предполагалось, что педагог, носитель религиозной традиции сможет лучше, глубже, увлеченней рассказать о религиозной культуре в связи со своей включенностью в нее. Исследование, проведенное Т. С. Прониной в Тамбовской области, к сожалению, показало, что «найти такое количество

«воцерковленных» учителей <...> оказалось неосуществимой задачей. Учителя, как социальный срез, обнаружили все черты массового портрета современного россиянина», что проявляется в «расхождении формально декларируемой религиозности россиян с уровнем исполнения ими религиозных практик» [8, с. 164].

На 2017 год

«уроки по ОПК в школах области ведут или учителя начальных классов, или предметники (чаще всего это преподаватели мировой художественной культуры, литературы). Беседы с учителями показали, что в большинстве своем они не имеют ни необходимых знаний, ни мотивации преподавать такой курс» [8, с. 165].

Юрген Хабермас отмечал, что только «мировоззренческое нейтральное осуществления господства светской власти, основанной на конституции правового государства, может гарантировать равноправное и толерантное совместное существование различных религиозных сообществ, как и прежде, непримиримых в существе своих мировоззрений или доктрин. <...> Демократическое государство поддерживается солидарностью граждан, к которой невозможно принудить правовым образом, граждан, уважающих друг друга в качестве свободных и равных членов политической общности» [10, с. 8–9]. Такая желаемая характеристика действительности вполне применима и к нашему обществу, которое до сих пор продолжает находится в процессе становления в новых и, что важно подчеркнуть, меняющихся условиях существования, поисках той идентичности, которая стала бы основой социальной солидарности в условиях религиозной и мировоззренческой плюральности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». [Электронный ресурс]. — URL: <https://constitution.garant.ru/history/act1600–1918/5325/> (дата обращения 11.08.2021).
2. Закон Божий. [Электронный ресурс]. — URL: https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Закон_Божий (дата обращения 21.08.2021).
3. Закон о свободе вероисповеданий 25 октября 1990 года N 267-I. Закон о свободе совести и религиозных организациях. [Электронный ресурс]. — URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=1137> (дата обращения 11.08.2021).
4. Закон о свободе совести и религиозных организациях. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.libussr.ru/doc_ussr/usr_17302.htm (дата обращения 11.08.2021).
5. Еремин А. В. Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства в новом историческом контексте: трансформации цивилизационных основ интегративных процессов в контексте глобализации // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Том 15, № 2. — С. 242–252.
6. Конституция Российской Федерации. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.kremlin.ru/acts/constitution/item#chapter_start (дата обращения 29.08.2021).

7. Мирошникова Е. М. Религиозное образование в современной России: проблема дефиниции и тенденции развития. Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2017. — № 24. — С. 95–102.
8. Пронина Т. С., Казеннов А. С. Знание о религии в современной российской школе // Вестник Ленинградского университета им. А. С. Пушкина. — 2017. — № 4. — С. 160–171.
9. Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. N 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями и дополнениями)/ [Электронный ресурс]. — URL: <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=1137> (дата обращения 17.08.2021).
10. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Юрген Хабермас; пер. с нем. М. Б. Скуратова. — М.: Издательство «Весь Мир», 2011. — 336 с.
11. Шмонин Д. О философии, богословии и образовании. — СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 207 с.

Егоров Владимир Александрович,

старший преподаватель
факультета философии, богословия и религиоведения
Русской христианкой гуманитарной академии,
egorov1@mail.ru;

Лантев Иван Сергеевич,

магистр теологии, Епископ Евангелическо-Лютеранской
Церкви Ингрии на территории России,
bishop@elci.ru;

Монкевич Михаил Альбинович,

кандидат филологических наук, руководитель научного департамента
Ассоциации христианских евангельских церквей «Союз христиан»,
ndepartment@accr.ru;

Панньявудхо Топпер бхиккху,

Санкт-Петербургская буддийская община «Тхеравада.ру»,
topper@inbox.ru;

Цыс Вера Александровна,

магистр психологии, телеведущая телеканала ТБН,
veratsys@gmail.com

СВЕТСКИЙ И ХРИСТИАНСКИЙ ГУМАНИЗМ: PRO ET CONTRA. ЭВТАНАЗИЯ КАК ВЫЗОВ

Современный мир является миром светским и плюральным, в котором одновременно сосуществуют разнообразные религиозные и нерелигиозные мировоззренческие представления и установки о жизни, человеке и их взаимодействии между собой. Современная наука и биотехнологии предлагают новые возможности в отношении человеческой жизни и тела, их поддержке и совершенствования, подчас предлагая для этого ранее невозможные технические технологии. Вместе с этими возможностями возникают вопросы о необходимости границах такого биогуанизма, его нравственных ограничителях. Одним из таких непростых вопросов является проблема эвтаназии, такая помощь безнадежно больному человеку результатом которой становится прекращение его страданий и смерть. Это вопрос требует всестороннего, комплексного рассмотрения исходя из того, что плюральный мир не имеет однозначного ответа

на него, а общее количество стран, в которых эвтаназия становится легитимной процедурой постепенно увеличивается.

Ключевые слова: эвтаназия, гуманизм, биоэтика, религия, право, христианство, буддизм.

Egorov V. A., Laptev I. S., Mankevich M. A., Pannyaavudho Topper Bhikkhu, Tsys V. A.
SECULAR AND CHRISTIAN HUMANISM: PRO ET CONTRA.
EUTHANASIA AS A CHALLENGE

The modern world is a secular and pluralistic world, in which a variety of religious and non-religious worldviews and attitudes about life, man and their interaction with each other simultaneously coexist. Modern science and biotechnology offer new opportunities in relation to human life and the body, their support and improvement, sometimes offering previously technically impossible technologies for this. Along with these possibilities, questions arise about the necessity of the boundaries of such biohumanism, its moral limitations. One of such difficult issues is the problem of euthanasia, such assistance to a terminally ill person, the result of which is the cessation of his suffering and death. This question requires a comprehensive, comprehensive consideration based on the fact that the pluralistic world does not have an unambiguous answer to it, and the total number of countries in which euthanasia becomes a legitimate procedure is gradually increasing.

Keywords: euthanasia, humanism, bioethics, religion, law, Christianity, Buddhism.

3 июня 2021 года в Русской христианской гуманитарной академии состоялся круглый стол «Светский и христианский гуманизм: pro et contra. Эвтаназия как вызов», который продолжил дискуссию, начатую ранее на научно-богословской конференции «Трансгуманизм и вопросы биоэтики: философские и религиозные аспекты научного поиска», которая проходила в РХГА 22–23 апреля 2021 года.

Поводом для встречи и обсуждения стало решение правительства Испании, страны с сильным католическим влиянием, легализовать эвтаназию. Испания стала четвертой страной в Европе, вместе с Бельгией, Люксембургом и Нидерландами, и шестой в мире, в которых эвтаназия разрешена законодательно.

В обсуждении приняли участие: Егоров Владимир Александрович, старший преподаватель факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии; Лаптев Иван Сергеевич, магистр теологии, Епископ Евангелическо-Лютеранской Церкви Ингрии на территории России; Монкевич Михаил Альбинович, кандидат филологических наук, руководитель научного департамента Ассоциации христианских евангельских церквей «Союз христиан»; Панняавудхо Топпер бхиккху, монах Санкт-Петербургской буддийской общины «Тхеравада.ру»; Цыс Вера Александровна, магистр психологии, телеведущая телеканала ТБН.

По итогам встречи участники круглого стола подготовили небольшие статьи, которые отражают основные положения выступлений и в совокупности предлагают объемное измерение такой проблемы как эвтаназия.

Егоров Владимир Александрович, старший преподаватель факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной

академии в сообщении «Эвтаназия как ассистированная смерть» отмечает, что впервые термин эвтаназия вводит в научный оборот английский философ Фрэнсис Бэкон в работе 1605 года «О достоинстве и приумножении наук». В этой работе Бэкон предлагает облегчить уход из жизни неизлечимо больных людей без всякой надежды на спасение из милосердия:

«я совершенно убежден, что долг врача состоит не только в том, чтобы восстанавливать здоровье, но и в том, чтобы облегчать страдания и мучения, причиняемые болезнями <...> даже и в том случае, когда уже нет совершенно никакой надежды на спасение и можно лишь сделать самое смерть более легкой и спокойной, потому что эта эвтаназия <...> в наше время у врачей существует своего рода священный обычай остаться у постели больного и после того, как потеряна последняя надежда на спасение, и здесь <...> если бы они хотели быть верными своему долгу и чувству гуманности, они должны <...> приложить (в то же время) все старания к тому, чтобы облегчить уход из жизни тому, в ком еще не угасло дыхание» [4].

Собственно, в современном мире эвтаназия так и понимается — как помощь безнадежно больному человеку в прекращении страдания и уход из жизни при помощи умышленного действия или сознательного бездействия человека, от которого зависит его жизнь, результатом которого становится прекращение страданий и смерть.

Мы может говорить об эвтаназии и об отношении к ней с позиции врача, когда она может быть активной или пассивной, то есть, когда действия врача прямо приводят к смерти пациента, или когда врач перестает принимать действия, которые поддерживают жизнедеятельность пациента.

Также важно учитывать позицию пациента, которая проявляется в его добровольном, самостоятельном выборе ухода из жизни, или недобровольной форме, когда состояние пациента не позволяет ему принимать осознанное решение, а решение за него принимают уполномоченные специалисты.

В основном, говоря об эвтаназии мы входим в различные дискуссионные пространства, каждая из которых важна и в таком холистическом подходе и необходимо вести обсуждение этого вопроса, пытаясь учесть возможно большие точки зрения и ракурсы на данную проблему.

Так, мы можем отнести к основным такие позиции как:

1. Нравственная. Право на смерть субъекта, состоятельность в принятии этого решения как со стороны больного, так и со стороны врача.

2. Экономическая. Современной медицине продление жизни безнадежно больного, даже в состоянии комы, возможно практически до его естественной смерти, связанной со старением тела, угасания его жизненных функций и способностей. При этом режим поддержания жизни связан с большими материальными затратами, которые можно было бы перенаправить в другие области медицины и использовать более эффективно в отношении других людей с другими проблемами.

3. Политико-государственная или биополитическая. Человек имеет определенную материальную и социальную ценность, которую можно исчислить и в которого были вложены средства и ресурсы со стороны государства, и от которого как минимум ждут их возвращения, а еще лучше их приращения. Было бы нерационально дать возможность человеку продолжать не использовать его продуктивные способности. Нет пользы государству — нет жизни. Человек — собственность государства и объект общества контроля, к которому применим критерий экономической целесообразности.

4. Персоналистическая. Право индивида, субъекта на уход из жизни при помощи медицинских технологий в случае его неизлечимой болезни, физических и психических страданий, которое зависит только от его суверенной воли. Так, ранее, в XX веке, произошла декриминализация самоубийства, когда самоубийство перестали рассматривать как преступление.

5. Холистическая. Вопрос об эвтаназии невозможно рассматривать в отрыве от других аспектов, связанных как с биоэтикой, так и нравственными нормами, экономической целесообразностью, волей близких, решением врачей, традицией и культурой в вопросах отношения к смерти, религиозными и этическими представлениями и пр.

В развитии теоретической научной мысли связанной с биоэтикой и ее составной частью эвтаназией, оказали американские философы Том Бичамп и Джеймс Чилдрес, которые в своей книге 1979 года «Принципы биомедицинской этики» [24] определили основные подходы к проблеме биоэтики, которые сформировали общую практику и направление научной мысли, и стали доминирующими в последующие годы (в 2019 году вышло 8-е издание книги) и которые можно свести к следующим основным пунктам:

1. Принцип уважения к автономии пациента, информационное согласие, учет воли, желаний и ценностей пациента;

2. Принцип Гиппократа «Не навреди», принятие во внимание соотношение риска и пользы, а также минимизация ущерба пациенту;

3. Принцип «Делай благо» — обязанность врача к улучшению состояния исходя из интересов пациента;

4. Справедливое и равное отношение к пациенту, справедливое распределение ресурсов.

Обсуждения, которые происходят вокруг эвтаназии можно свести к двум позициям:

1. Либеральная — самодетермизация субъекта, суверенное право на собственную жизнь, сострадание умирающему, моральным агентом является пациент;

2. Консервативная — субъект не самодетерминирован, страх перед социальным хаосом, моральным агентом является государство.

Эвтаназия как проблема, которая является частью новой науки биоэтики, выводит нас к необходимости внятного понимания и проговаривания вопроса об ассистированной смерти как части общего процесса умирания и возможности его ускорения в особых случаях, а также определение того, кто имеет право этим распоряжаться.

А в конечно итоге и шире — кто имеет право распоряжаться человеческой жизнью, потому что без разрешения вопроса о жизни сам вопрос о смерти является бессмысленным. Нет жизни — нет смерти. Об этом размышляет Джорджо Агамбен в главе «Жизнь, недостойная быть прожитой» книги «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь» [1].

В целом, к возможному сценарию можно отнести такой, в котором в будущем мире роль, значение и задачи медицины будет «все более и более строго интегрированной в функции и органы государства» [1, с. 184], а биополитика государства может стать танатополитикой, полностью убрав bios и оставив только зое, а «человеческое тело утрачивает свой обычный политический статус и оказывается в ситуации исключения (чрезвычайного положения), где оно теперь ничем не защищено» [1, с. 202].

Монкевич Михаил Альбинович, кандидат филологических наук, руководитель научного департамента Ассоциации христианских евангельских церквей «Союз христиан» выступил с темой «Самоубийство и эвтаназия в эпоху потрясений», в которой подчеркнул, что жизнь в современном мире приносит новые вызовы, на которые человечеству приходится быстро искать ответы. Научно-технический прогресс, процессы глобализации, экологические проблемы и стихийные бедствия подталкивают к поиску решений, о которых предыдущие поколения не задумывались.

Эпидемия ковида, например, в планетарном масштабе поставила людей в ситуацию с вынужденной изоляцией. В некоторых регионах люди лишились работы, потеряли источники дохода и весь уклад их жизни претерпел значительные изменения. Особенно упомянутые ограничения болезненно воспринимались в городских агломерациях, где у людей в течение довольно продолжительного времени доступ к природе был ограничен балконом (если есть) и походом в ближайший магазин.

В 2020 году произошел рост числа самоубийств, а проведенные Институтом психологии РАН исследования свидетельствуют о том, что число людей, хотя бы однажды задумывавшихся о самоубийстве, возросло вдвое [12].

К сожалению, Россия — один из мировых лидеров по числу самоубийств. Оценки Всемирной организации здравоохранения заметно отличаются от официальной российской статистики. Так, ВОЗ отмечает, что в нашей стране на 100 000 населения приходится 31 случай суицидов. Выше процент самоубийств только в соседней Литве. В других бывших советских республиках цифры сопоставимые — в первой десятке Беларусь, Украина, Казахстан, и Латвия [17]. Из почти 200 стран, входящих в ВОЗ, только у 38 (в их числе Австралия, Израиль и США) имеется принятая на государственном уровне программа по предотвращению суицидов — примерно у каждой пятой.

Словосочетание «возраст дожития», довольно активно употребляемое на официальных площадках в Российской Федерации должностными лицами, на поверку является совершенно бесчеловечным и недопустимым. Старики и пожилые люди, бессознательно реагируя на такой «неологизм», могут прийти к заключению, что в нашем прекрасном, современном, молодящемся

и стремительно изменяющемся мире, они — обуза, лишние на «празднике жизни».

В научном сообществе до сих пор нет терминологического единства в понимании того, что есть эвтаназия. Большинство специалистов разделяют тот подход, что отказ от реанимационной поддержки паллиативным пациентам на определенном этапе при согласии самого больного, его родственников и лечащего персонала не является эвтаназией. В социальной доктрине Русской православной церкви есть тому обоснование:

«Продление жизни искусственными средствами, при котором фактически действуют лишь отдельные органы, не может рассматриваться как обязательная и во всех случаях желательная задача медицины. Оттягивание смертного часа порой только продлевает мучения больного, лишая человека права на достойную, «непостыдную и мирную» кончину, которую православные христиане испрашивают у Господа за богослужением. Когда активная терапия становится невозможной, ее место должна занять паллиативная помощь (обезболивание, уход, социальная и психологическая поддержка), а также пастырское попечение. Все это имеет целью обеспечить подлинно человеческое завершение жизни, согретое милосердием и любовью» [14].

Практика жизни тоже весьма красноречиво свидетельствует о том, что искусственное поддержание жизни — весьма дорогостоящий и неэффективный способ продления существования человека на земле.

В этом контексте древняя молитва о даровании «христианской и непостыдной кончины» приобретает особый смысл и практическую целесообразность. С древних времен человечество задумывалось о моменте разлучения души и тела, рассматривая жизнь на планете Земле всего лишь как приготовление к переходу в вечность. У верующего человека всегда остается надежда, что в такой ответственный момент Бог Отец не оставит Свое дитя без помощи: «верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10: 13) [2, с. 211].

В целом, большинство экспертов сходятся в мнении, что эвтаназия — это активное или пассивное действие, неминуемо приводящее к гибели пациента у которого не потеряны шансы на восстановление.

Законодательно в России эвтаназия запрещена 45-й статьей Федерального закона № 323 «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации», который определяет эвтаназию как ускорение смерти пациента по его просьбе. Уголовным Кодексом РФ эвтаназия карается 105-й статьей. Однако периодически на уровне Совета Федерации возникают законодательные инициативы и проекты, стремящиеся легализовать эвтаназию в стране, но широкого общественного обсуждения по вопросу эвтаназии еще не проводилось при всей его очевидности.

Самоубийство — глобальная проблема. Эвтаназия — частность на ее фоне. Эвтаназия при государственном регулировании лишь придает легальный статус добровольному уходу человека из жизни.

Исследователи продолжают искать ответы, признавая в то же время, что сам термин «эвтаназия» далеко не однозначен, а наоборот — крайне противоречив. Есть целый набор комбинаций. Речь может идти о эвтаназии *пассивной и активной* (различие — в позиции врача), *добровольной и недобровольной* (различие — в позиции пациента).

Прагматика экономических интересов государства, очерствение человеческих душ, утрата крепких семейных традиций и связей — всё это довольно сильные векторы, которые могут завести тему эвтаназии в современном обществе в совершенно бесчеловечные и безбожные дали. А потому христианским церквам и конгрегациям стоит не уклоняться от общественной дискуссии, а наоборот — возвышать свой голос в защиту исконных прав и свобод человека, заявленных в Библии.

Милость Господа превозносится над судом. До времени ни у кого нет права судить другого человека, даже совершившего суицид. По той простой причине, что мы не имеем исчерпывающей информации о каждом конкретном случае: не знаем обстоятельств, мотивов, душевного состояния, степени психического здоровья. Бог и не возлагал на нас такой обязанности — судить других людей. Есть верный Судия. И для христианина большое утешение знать, что праведный суд Всевышнего неотвратимо состоится. Но «слушающий слово Мое и верующий в Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел из смерти в жизнь» (Ин. 5:22) [2, с. 106].

С практической точки зрения необходимо усилить государственную работу по предотвращению самоубийств, в том числе среди людей пожилого возраста. России обязательно нужно обращаться к опыту развитых стран, где научились ценить жизнь каждого соотечественника. Государственных и общественных программ, препятствующих росту суицидальных настроений, не может быть много.

Ф. М. Достоевский в своем романе «Преступление и наказание» писал: «Надобно же, чтобы каждому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти» [8, с. 14]. Оказавшись в трудной жизненной ситуации, любой гражданин должен иметь возможность обратиться в специализированные службы, которые были бы в состоянии оказать ему квалифицированную психологическую и иную помощь. Важно даже простое умение по-человечески выслушать и проявить сочувствие. Телефонные линии доверия и колл-центры психологической помощи — одни из первых необходимых программ по предотвращению самоубийств и противостоянию этой проблеме.

Лаптев Иван Сергеевич, магистр теологии, Епископ Евангелическо-Лютеранской Церкви Ингрии на территории России в своем выступлении «Право на смерть. этико-социальные аспекты легализации эвтаназии» выделяет то, что «Смерть — величина и сила, затрагивающая всех людей. Дело не в том, что смерть может стать для нас проблемой в будущем. Она является проблемой уже сейчас, каждый день и каждый миг» [9, с. 570]. Вопрос эвтаназии сегодня все чаще поднимается в обществах, где прогрессирующие идеи о безграничных человеческих свободах и правах возводятся в ранг религии, а подчас уже становятся орудием тоталитарного давления на социум. Как пишет Константин Бого-

молов в нашушевшей статье «Похищение Европы 2.0»: «Запад декларирует себя как общество, «заточенное» на реализацию личностных свобод. На самом деле, сегодня Запад ведет борьбу с человеком как со сложной и трудноуправляемой энергией. В этой борьбе функции суда, преследования и изоляции не ликвидированы, а делегированы от государства обществу, общество приняло на себя роль новых штурмовиков, с помощью которых то же государство сверхэффективно борется с инакомыслием» [3].

Под видом одной из «личных свобод» подается «свобода на смерть», которая, по мысли Шопенгауэра, не должна быть результатом болезни и страданий, а проходить «без хрипов, без агонии, без борьбы за жизнь» [23].

В Библии, главной книге христианской религии, человеку также предлагается выбор: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор. 30:19). Но смерть в этом контексте не может быть благой по определению, она является проклятием, она является «врагом Бога» (I Кор. 15:25–26) [20].

Безусловно, никто не может запретить человеку уйти. У каждого из нас есть возможность дернуть стоп-кран, но маршрут (начальная и конечная точка) определяется Творцом, как, собственно, и само понятие блага для человека.

С христианской точки зрения, смерть — явление не только физическое (следствие), но и духовное (причина). Смерть духовная — разрыв связи человека с Богом, состояние оторванности от Создателя, от Жизни. Как пишет Мартин Лютер, смерть рассматривается как свидетельство богооставленности человечества, преодолеть которую человек не в силах, так как обретение спасения определяется милостью Бога [11]. В христианстве главная цель существования человека на земле — примирение, воссоединение с Богом через Искупителя Иисуса Христа, Который Сам есть Жизнь. Преждевременный уход из земной жизни в вечность лишает человека возможности принять прощение и спасение, даруемое Творцом. Возможно, это событие могло бы произойти в те самые минуты страданий (вспомним разбойника, висящего на кресте рядом со Спасителем (Лк. 23:39–43)) [20], которых предлагают избежать поборники эвтаназии. Христианская религия однозначна в своем отношении к эвтаназии — это нарушение заповеди «не убивай», прикрываемое «благими» намерениями, собственно, как и аборт. Это — действие, лишаящее Творца суверенного права спасать, благословлять и заботиться о Его чадах.

В нашей стране действует законодательный запрет на проведение эвтаназии. Медицинским работникам запрещается ускорение по просьбе пациента его смерти [13]. Совесть наших врачей также связана клятвой Гиппократата: «Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла» [18].

Но мы видим, что процесс легализации эвтаназии завоевывает все новые и новые страны, прочно утверждаясь в умах как неотъемлемый атрибут общества, в котором в полной мере реализуются личные свободы граждан. Поэтому и нам вскоре, возможно, потребуется аргументированный ответ на этот вызов.

Если мы абстрагируемся от законодательства и религиозных установок и посмотрим на этот вопрос с точки зрения социальных последствий легализации

этого явления, мы можем увидеть несколько факторов, позволяющих выступить против придания эвтаназии законного статуса.

1. Искажение этики.

Ни одно государство не может жить и сохраняться без какой-либо формы морали. Стремительные секуляризационные процессы ослабляют влияние традиционных христианских установок на социум, на их место приходят нормы «царства гражданской праведности» [9, с. 351], необходимо «отдавать кесарево кесарю» (Мф. 22:15-22) [20]. В отсутствие духовных авторитетов законодательство становится для социума одним из немногих источников формирования нравственной картины мира. Социальное одобрение убийства (пусть даже в «благих» целях) может привести к печальным последствиям, многие из которых мы наблюдали в минувшем столетии.

2. Необратимость принятого решения.

Эвтаназия стоит в одном ряду с абортами, смертной казнью и другими явлениями, которые объединяет необратимость принятого решения. Одним из основных аргументов борцов за отмену смертной казни всегда являлось возможное ошибочное решение суда. Конечно, возможны не только судебные, но и врачебные ошибки. Известны случаи, когда матери, невзирая на предписание врачей сделать аборт, отваживались на роды, и дети, вопреки поставленному диагнозу, появлялись на свет здоровыми, а болезни, считавшиеся неизлечимыми, были исцелены.

3. Злоупотребления.

Любая система (даже человеческий мозг) склонна избирать наименее затратные варианты действий. Система здравоохранения не является исключением, и, встав перед выбором, будет склоняться к эвтаназии, вместо более затратных и сложных способов лечения или облегчения страданий.

4. Давление на человека.

Несмотря на декларируемую свободу выбора, при легализованной эвтаназии на человека оказывается косвенное давление. Он «должен умереть» не только потому, что он сам страдает, но и потому, что он отягощает других, является «обузой», а его «уход» — это нормальная, принятая обществом практика. Поэтому легализованная эвтаназия неизбежно создает определенное психологическое давление, подталкивающее к смерти. Решение принимается в условиях, когда человек осознает, что не только государство, но возможно, и близкие заинтересованы в его скорейшей смерти.

5. Размыwanie границ.

Первоначально эвтаназия вводилась как исключительная мера для умирающих, выздоровление которых невозможно и которые испытывают невыносимые страдания. В наше время эвтаназия практикуется уже и по отношению к людям, пришедшим в «сильное уныние». В Голландии уже практикуется детская эвтаназия. В прошлом году в этой стране было зарегистрировано 2000 случаев самоубийств «традиционными способами», 6361 случай эвтаназии — это чуть более 4% от общего числа смертей в стране. 91% случаев люди с неизлечимыми заболеваниями. Таким образом 9% (около 600 человек) ушли по иным причинам, возможно, из-за «сильного уныния» [5].

Решением проблемы может стать построение качественной системы хосписов: создание специальных мест, где каждый человек, проходящий стадию борьбы с болезнью — возможно, и безуспешной борьбы, — получал бы помощь и поддержку, в том числе моральную и духовную, а врачи могли бы оставаться верными «Этическому кодексу российского врача», который гласит:

«Эвтаназия как акт преднамеренного лишения жизни пациента по его просьбе или по просьбе его близких недопустима, врач обязан облегчить страдания умирающего всеми доступными легальными способами» [10].

Панньяавудхо Топпер бхиккху, монах Санкт-Петербургской буддийской общины «Тхеравада.ру» в сообщении «Эвтаназия» заостряет внимание на том, что идея эвтаназии возникла в европейской культуре конца XX века как гуманистическая попытка прекращения непереносимых страданий, прежде всего физических, вызванных тяжёлыми заболеваниями в условиях, когда средства обезболивания уже не помогают.

Хотя буддизм, в целом, относится к самоубийству чуть мягче чем авраамические религии, всё-таки относит его к не благим поступкам. В буддизме подчёркивается драгоценность человеческой жизни, ибо только в человеческом обличье можно полноценно двигаться к Ниббане, а человек добровольно расстающийся с жизнью, теряет такую возможность.

Такой позиции придерживаются практически все буддийские школы и направления.

«Быстрее, я говорю вам, эта слепая черепаха, всплывающая один раз в сто лет на поверхность, сумела бы просунуть голову в это ярмо с единственным отверстием в нём, чем дурак, который однажды свалился в нижние миры, [смог обрести бы вновь] человеческое рождение. И почему? Потому что здесь, [в нижних мирах], монахи, нет поведения, направляемого Дхаммой, нет правильного поведения, нет благих деяний, нет действий, заслуживающих похвалы. Здесь торжествует пожираение друг друга, поедание [сильным] слабого. И почему? Потому что, монахи, они не увидели Четырёх Благородных Истин» [21].

С буддийской точки зрения подобные действия не могут считаться правильными. Более того, так как буддизм, в отличие от светского гуманизма не ограничивает человеческое бытие рамками только одного существования, следующая жизнь самоубийцы может продолжиться в аду или не благих мирах, где страдания его только возрастут. Другими словами, самоубийство или эвтаназия не будут полноценным средством для избавления от страданий сансары.

Исключением являются только случаи самоубийства Арахантов т. е. святых, достигших конечной цели буддийского пути — Ниббаны при жизни. Арахант, в случае тяжёлой болезни, испытывая большие физические страдания, может лишиться себя жизни т. к. он уже закончил свой путь и ничто его более в сансаре не держит. Однако даже для Арахантов есть предписания не уходить из жизни

добровольно, если Сангха недостаточно сильна и в ней нет большого количества других Арахантов, способных духовно окормлять общину.

Если умирающему активно помогает специалист-эвтанолог, то ситуация окажется ещё хуже: с буддийской точки зрения это убийство. Насильственное лишение жизни, независимо от мотивации, своим плодом будет иметь страдание. Эвтанолог в этом случае является соучастником убийства и накапливает не благую камму, которая может привести его в ад.

«Итак, объект убийства — живое существо; однако, имея в виду, что, если убьешь самого себя, то грех будет исполнен, но не завершен, [Асанга] <...>

Исполнение:

1. Исполнитель.

Нет разницы — совершил ли [убийство] сам, побудил ли других совершить его или соучаствовал в нем.

2. Средство исполнения.

Оно может быть всякое: оружие, яд, заклинание и т. д.

Завершение — смерть, вследствие исполнения, другого [существа]; ментальная или отсроченная» [22, с. 280].

Отдельно можно рассмотреть ситуацию с больным, находящимся на искусственном поддержании жизнедеятельности с помощью соответствующей медицинской аппаратуры. Вопрос отключения этой аппаратуры, в случае отсутствия шансов на выход из комы у больного, вызывает много вопросов и не имеет однозначного ответа в связи с тем, что во времена Будды подобных прецедентов быть не могло. Считать ли такое отключение убийством или не считать?

С одной стороны, убийство — это осознанное действие по лишению другого живого существа жизни и тот, кто отключает систему совершает каммически не благое деяние. С другой стороны, человек на искусственном жизнеобеспечении не способен самостоятельно поддерживать свою жизнь. Можно сказать, что он мёртв, но с помощью внешних сил продолжает жить. Т. е. жизнь как бы даётся ему «в долг», как последняя попытка удержать в этом существовании того, кто жить уже не способен.

Можно ли уравнивать убийство, т. е. активное действие, и отказ от поддержания жизнедеятельности т. е. не действие?

Тут можно рассмотреть вопрос через аналогию: если даритель даст нищему, стоящему с протянутой рукой яд под видом пищи и просящий в результате умрёт — это однозначное убийство. А вот если даритель не даст просящему еду и в результате тот умрёт от голода — это не будет являться убийством ни с юридической, ни с каммической точек зрения, т. к. в буддизме камма — это активное, волевое действие на уровне ума, речи или тела, но не бездействие. Недеяние каммы не создаёт.

Если перенести эту аналогию на ситуацию с отключением аппаратуры искусственного поддержания жизнедеятельности, то станет понятно, что в отличие от убийства, т. е. деяния направленного на лишение жизни, отключение, или точнее не поддержание работоспособности реанимационной аппаратуры,

не является активным действием по лишению жизни, а является отказом от активного действия по поддержанию жизни.

В заключение можно предположить, как поведут себя страховые компании, медицинские организации, медицинский персонал, а возможно и само государство в лице пенсионного фонда в случае легализации эвтаназии на законодательном уровне и при общественном одобрении или хотя бы попустительстве: Учитывая, что государство целенаправленно старается уменьшить бремя социальной нагрузки, убирает льготы, повышает пенсионный возраст для людей, сокращает количество медицинских учреждений, проводит импортозамещение дорогих лекарственных препаратов отечественными худшего качества, сложно будет ожидать, что оно останется в стороне от возможности сократить финансовую нагрузку путём прямого или косвенного давления на тяжело больных людей, чьё лечение или пожизненное содержание окажется весьма дорогим и экономически не выгодным, склоняя их или их родственников к принятию решения воспользоваться эвтаназией.

Страховые компании, медицинские учреждения в этом случае выработают стандартный протокол действий, который запустит «машину смерти» в которой как бы и не будет виноватых. Естественно, что одобрить подобные идеи с буддийской точки зрения невозможно.

Цыс Вера Александровна, магистр психологии, телеведущая телеканала ТБН, в выступлении «Человек и его ответственность за свой выбор» акцентирует внимание на том, что во времена потрясений многие испытывают потребность в поддержке. В период пандемии это особенно важно. Кто-то теряет близких, работу или сталкивается с необходимостью находиться в самоизоляции или другими ограничениями, связанными с борьбой против распространения коронавируса. Несомненно, люди переживают стресс. Мы отметили, что с начала пандемии в кол-центр телеканала ТБН стало поступать значительно больше обращений от телезрителей, которые жаловались на депрессивное настроение, на ухудшение взаимоотношений; также участились обращения, в которых люди искали помощи в борьбе с суицидальными мыслями, с жизненной дезориентацией из-за смерти близкого человека от ковида.

В разговоре с такими людьми часто выяснялось, что человек не настолько готов свести счеты с жизнью, но нуждается в том, чтобы его выслушали, развеяли страхи и успокоили. Ему нужно человеческое участие и понимание, что его жизнь имеет смысл и что кризис возможно преодолеть. Представляется важным для психологического состояния нашего общества проведение дискуссий по вопросам, касающимся положения человека в трудной жизненной ситуации, о том, вправе ли он сам решать свою судьбу, в частности, в вопросе распоряжения своей собственной жизнью. Мы должны говорить о надежде, апеллируя не только к христианской точке зрения, которая особо подчеркивает важность доверия Богу в любой трудности, важность надежды на Него, но также и с позиции других подходов — философского и психологического.

Право человека на жизнь защищено законом любого государства, но сегодня человечество сталкивается с тем, что наблюдается нарастающая тенденция

к распространению легализации эвтаназии, что продвигается в обществе, как проявление так называемого «права на смерть». Эвтаназия в переводе с греческого *eu* — «хорошо» и *thanatos* — «смерть» обозначает легкую смерть. Существует два основных вида эвтаназии: пассивная — (намеренное прекращение медиками поддерживающей терапии) и активная эвтаназия — (введение умиряющему медицинских препаратов либо другие действия, которые влекут за собой быструю и безболезненную смерть). К активной эвтаназии часто относят и самоубийство с врачебной помощью (предоставление больному по его просьбе препаратов, сокращающих жизнь) [19].

Исследователи Гвозденко А. Н. и Неясова В. А. в статье «Эвтаназия — акт милосердия или убийство в законе?» [7] акцентируют внимание на том, что право на эвтаназию на сегодняшний день охраняется многими международными актами, а также анализируют практику Европейского суда по правам человека по вопросу применения эвтаназии. В научном сообществе существуют разные точки зрения относительно ее применения. Среди них есть и такая, согласно которой эвтаназия является проявлением так называемого «права на смерть». По мнению авторов статьи, такая формулировка некорректна и не должна найти своего отражения в международных актах. Однако, несколько стран уже ввели законы о праве человека на смерть, легализовав процедуру эвтаназии.

Нам представляется важным рассмотреть вопрос, каким образом эвтаназия отдельно взятого гражданина может повлиять на формирование у его близких определенного отношения к вопросу ценности жизни. Человек не является одиноким островом в безбрежном океане, как ему может казаться в сложные моменты своего бытия. Вокруг него есть люди, для которых важно его присутствие и участие в их судьбе. В статье «Интегративная модель суицидального поведения» [15] российский исследователь Положий Б. С. приводит результаты изучения зарубежными учеными закономерностей проявления суицидального поведения в семьях, которые были опубликованы в работе «*Suicidal behavior runs in families*» [25]. Полученные данные подтверждают, что склонность к самоубийству может передаваться из поколения в поколение. В этом играют роль и генетика, и воспитание. Это позволяет высказать предположение, что, как отношение к самоубийству, так и отношение к эвтаназии может закрепляться в мировоззрении и передаваться другим поколениям.

Семья является одним из важных институтов, транслирующих в последующие поколения жизнеутверждающие созидрующие принципы, но, к сожалению, не только их, а также и разрушительные тенденции, касающиеся ценности жизни и отношения к смерти. Когда, к примеру, родители решают проблемы своих взаимоотношений в ссорах и конфликтах в присутствии детей, чаще всего они не думают о том, как это отразится на неокрепшей детской психике. Потом, когда дети повзрослеют, им приходится прибегать к помощи психолога, чтобы разобраться с психотравмами своего детства.

Тем, кто допускает мысли о сведении счетов с жизнью, нужно знать, что для близких это может стать большим ударом. Тайна о случае суицида в семье будет либо скрываться, чтобы «не выносить сор из избы», либо станет «скелетом

в шкафу», что создает в семье нездоровую атмосферу. Когда-нибудь эта тайна может стать общеизвестной, и членам семьи придется как-то справиться с психологическими последствиями, даже если они сами не имели к случившемуся никакого отношения.

Все, что мы говорим, делаем, совершаем, становится примером для других. Поэтому важно говорить отчаявшимся людям, что надежда всегда есть, и есть вещи, которые зависят и от их собственного отношения и веры. Здесь можно упомянуть понятие жизнестойкости — некой экзистенциальной отваге, позволяющей личности в меньшей степени зависеть от ситуативных переживаний, преодолевать постоянную базовую тревогу, актуализирующуюся в ситуации неопределённости и необходимости выбора. Американский психолог Сальваторе Мадди определяет жизнестойкость как систему убеждений, позволяющую человеку воспринимать даже негативные события в качестве опыта и успешно справляться с ними [26].

С. Мадди называет три компонента жизнестойкости, которые должен иметь человек. Это — вовлеченность (убеждение в том, что только благодаря своей активности человек находит в мире интересное), контроль (убежденность в контролируемости мира и своей способности добиться результата) и принятие риска (готовность действовать вопреки неопределенности ситуации и угрозе и извлекать опыт из любых ситуаций). Причем, для эффективного преодоления трудностей необходимо, чтобы все они обязательно были в наличии (в той или иной степени). Отсутствие хотя бы одного компонента существенно снижает жизнестойкость.

Иногда, в качестве ободряющего примера в работе с психолога хорошо использовать историю охоты белого медведя на тюленя, описанную известным советским полярником Эрнестом Кренкелем, радистом парохода «Челюскин». Он наблюдал в бинокль, как молодой белый медведь подкрадывался к лежащему тюленю, прикрывая лапой свой черный нос, чтобы остаться незамеченным. Оказавшись совсем рядом с жертвой, медведь прыгнул, и перелетел метра на полтора дальше намеченной цели. Тюлень, естественно, спешно ретировался.

Дальше Кренкель продолжает: «И что бы вы думали, сделал медведь? Он пошел обратно и два раза прыгал на лунку, пока не отработал достаточной точности прыжка. Молодой охотник за тюленями явно тренировался. Зверь твердо знал, что, если он не отработает номер, останется голодным» [6]. Ведь от точной оценки расстояний и собственных сил для результативного прыжка зависит жизнь животного.

Люди, в большинстве своем, ведут себя иначе. Согласно исследованиям влияния неудачного опыта на дальнейшее поведение человека в ситуации, требующей от него каких-либо действий, американские ученые Мартин Селигман и Стивен Майер впервые выявили принципы формирования так называемого «синдрома выученной беспомощности» [16]. В ходе экспериментов было установлено, что потерпев даже однократную неудачу в каком-то действии, большинство расценивает этот опыт как отрицательный результат. В дальнейшем, когда человек попадает в похожую ситуацию или такую, которая напоминает о прежней неудачной попытке, он отказывается что-либо предпринимать, считая,

что это бесполезно, т. е. теряет мотивацию и веру в свои способности повлиять на возможность что-то изменить к лучшему.

Поэтому мы ободряем людей, чтобы встречаясь с трудными, кажущимися неразрешимыми, обстоятельствами, они не смущались, продолжали двигаться вперед, хотя бы небольшими шагами, старались определять то, что у них получается, и извлекать положительный опыт из любых ситуаций. Таким образом, они берут на себя ответственность за свой выбор, что способствует их личностному развитию и достижению автономности, самореализации и зрелости.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М.: Европа, 2011. — 256 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Перепечатано с Синодального издания. — London: Intermedia Services LTD, 1996. — 1240 с.
3. Богомолов К. Похищение Европы 2.0. [Электронный ресурс]. — URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2021/02/10/89120-pohischenie-evropy-2-0> (дата обращения: 24.07.2021).
4. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук. [Электронный ресурс]. — URL: <https://iphlib.ru/library/collection/philosna/document/HASH013f7bd0334d4b083c9c4621?ed=1> (дата обращения: 25.06.2021).
5. В Голландии разрешат эвтаназию детей младше 12 лет. [Электронный ресурс]. — URL: <https://newizv.ru/news/world/15-10-2020/v-gollandii-razreshat-evtanaziyu-detey-mladshe-12-let> (дата обращения: 24.07.2021).
6. Гальперин П. Я. Введение в психологию, Психология. — М. Книжный дом «Университет», 1999. — 332 с. [Электронный ресурс]. — URL <https://litvek.com/br/151902?p=3> (дата обращения 29.06.2021)
7. Гвозденко А. Н., Неясова В. А. Эфтаназия — акт милосердия или убийство в законе? [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/evtanaziya-akt-miloserdiya-ili-ubiystvo-v-zakone> (дата обращения 25.07. 2021).
8. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч. в 30 т. — Л.: Наука, 1972–92. — Т. 6. — 423.
9. Имберг И. Руководство по христианской этике / Пер. со швед. В. Володина. Мазолово, 2011. — С. 592.
10. Кодекс этики российского врача. [Электронный ресурс]. — URL: <https://onf.ru/2013/05/30/kodeks-e-tiki-rossijskogo-vracha/> (дата обращения: 24.07.2021).
11. Лютер М. Избранные сочинения в 10 томах. Т. 7. — М., 1928. — 590 с.
12. Нефёдов О. Вечная самоизоляция. Пандемия covid-19 вызвала рост числа суицидов [Электронный ресурс]. — URL: <https://versia.ru/pandemiya-covid-19-vyzvala-rost-chisla-suicidov> (дата обращения: 28.06.2021).
13. Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации». Ст. 45-ФЗ от 21.11.2011 № 323-ФЗ (ред. от 02.07.2021).

14. Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.patriarchia.ru/text/419128.html> / (дата обращения 28.06.2021).
15. Положий Б. С. Интегративная модель суицидального поведения. [Электронный ресурс]. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/integrativnaya-model-suitsidalnogo-povedeniya> (дата обращения 28.06.2021)
16. Селигман М. Как научиться оптимизму. Измените взгляд на мир и свою жизнь. — М.: Альпина Паблишер, 2015. — 338 с.
17. Статистика самоубийств по странам [Электронный ресурс]. — URL: <https://openbase.online/cstatistika-samoubijstv-po-stranam/> (дата обращения 28.06.2021).
18. Текст клятвы Гиппократ (с комментариями). [Электронный ресурс]. — URL: [https://www.rlsnet.ru/library/books/klyatva-gippokrata/tekst-klyatvy-gippokrata-\(s-kommentariyami\)](https://www.rlsnet.ru/library/books/klyatva-gippokrata/tekst-klyatvy-gippokrata-(s-kommentariyami)) (дата обращения: 24.07.2021).
19. Тербежекова, В. В. Эвтаназия: милосердие или убийство? / Молодой ученый. — 2020. — № 22 (312). — С. 311–312. [Электронный ресурс]. — URL: <https://moluch.ru/archive/312/70805/> (дата обращения: 25.07.2021).
20. Учебная Библия с комментариями. Синодальный перевод. — Минск, VERBUM. — 2336 с.
21. Чиггалаюга сутта: Ярмо с отверстием СН 56.47. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/sn56_47-ciggalayuga-sutta-sv.htm (дата обращения: 06.07.2021)
22. Чже Ц. Большое руководство к этапам пути пробуждения / Перевод А. Кугявичус, А. Терентьев. — СПб.: Нартанг, 1994. — 446 с.
23. Шопенгауэр А. Избранные произведения. — М., Просвещение, 1992. — 479 с.
24. Beauchamp T., Childress J. Principles of biomedical ethics. [Электронный ресурс]. — URL: <https://archive.org/details/principlesofbiom00toml> (дата обращения: 23.06.2021).
25. Brent D. A., Bridge J., Johnson B. A. et al. Suicidal behavior runs in families // Suicide Prevention. The Global Context. — New York; London: Plenum Press, 1998. — P. 51–65.
26. Maddi S. Personal Views Survey II: A measure of dispositional hardiness. [Электронный ресурс]. — URL: https://www.researchgate.net/publication/209836039_Personal_Views_Survey_II_A_measure_of_dispositional_hardiness (дата обращения: 01.06.2021).

Кравцов Илья Васильевич,
кандидат философских наук, независимый исследователь,
Ilya@kravtsov.spb.ru

**МАГИЧЕСКИЙ, МИФОЛОГИЧЕСКИЙ И ДРУГИЕ ПОДХОДЫ
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПЕТРОГЛИФОВ
В ПЕЩЕРНОМ КОМПЛЕКСЕ ЛААС ГИИЛ В СОМАЛИ**

Недалеко от города Харгейса в Сомали группой французских археологов, изучавших историю зарождения скотоводства на Африканском Роге, был обнаружен пещерный комплекс с хорошо сохранившимися наскальными рисунками, являющимися одними из самых древних на Африканском континенте. В настоящее время процесс интерпретации этих рисунков продолжается и окончательных выводов пока не сделано.

Ключевые слова: Лаас Гиил, неолит, пещерная живопись, петроглифы, сомалийская мифология, магическая интерпретация, мифологическая интерпретация.

Kravtsov I. V.

*MAGIC, MYTHOLOGICAL AND OTHER VERSIONS OF THE INTERPRETATION
OF ROCK PAINTINGS IN THE LAAS GEL CAVE COMPLEX IN SOMALIA*

Near the city of Hargeisa in Somalia, a group of French archaeologists who studied the history of the birth of cattle breeding in the Horn of Africa discovered a cave complex with well-preserved rock paintings, which are one of the oldest in Africa. At present time, the process of interpreting these pictures has not yet been completed and no final conclusions have been drawn yet.

Keywords: Laas Geel, neolithic, cave painting, petroglyphs, Somali mythology, magical interpretation, mythological interpretation.

На сегодняшний день существует пока немного научных работ, в рамках которых удалось бы детально рассмотреть причины появления наскальных рисунков периода неолита, изображающих взаимодействие людей с прирученными, а скорее даже одомашненными быками и коровами и исчерпывающим образом разъясняющих их смысл.



Фото 1. Сомалийская полупустыня вблизи пещер Лаас Гиил.
Снимок автора.

В 2002 году группа французских археологов, изучавших процесс зарождения скотоводства на Африканском Роге, обнаружила недалеко от города Харгейса в Сомали пещерный комплекс, называемый Лаас Гиил, что означает «верблюжий колодец» с хорошо сохранившимися наскальными рисунками, являющимися одними из самых древних на Африканском континенте. Экспедицией руководил профессор университета города Монпелье Ксавье Гутерц [10].

Все артефакты, которые ученые смогли там обнаружить, находятся на, по сути, «темной территории», малодоступной как для туристов, так и для исследователей. Однако данный факт, помимо природных, возможно положительно повлиял на их хорошую сохранность.

Лаас Гиил, называемый также Лаас-Гааль или Лас-Гел (сомал. Laas Geel) представляет собой участок холмистой полупустыни на котором находятся около двадцати отличающихся размерами каменных убежищ или ниш с нанесенными на стены разнообразными изображениями. Рисунки датируются II–III тысячелетиями до н. э. и распределены по 20 скальным гrotтам разной величины, длина самого большого из которых около 10 метров. Было обнаружено более трех сотен рисунков, которые принято называть петроглифами (от др.-греч. πέτρος — камень и ὑλὴ — резьба).

На большинстве рисунков изображены коровы, у которых изогнутые или лировидные белые рога и крупное вымя. Рисунки чрезвычайно красочны, на них присутствуют красные, белые, черные, фиолетовые, коричневые, желтые цвета и их комбинации. Однако наиболее отличительной особенностью этих животных являются их шеи, изображенные прямоугольными, необычно широкими и либо пустыми, либо заполненными красными и белыми полосами, прямыми или волнистыми. Эти странные декорации можно интерпретировать как циновки, свисающие с шеи, которые могли бы быть церемониальными украшениями.

Коровы располагаются или отдельно, или группами до пятнадцати особей, хотя четкое изображение стада выделить невозможно. Кроме того, изображения коров соседствуют с изображениями человеческих фигур, причем очень однообразной, почти стандартизированной формы. Люди, как правило, изображены с вытянутыми в стороны руками и обычно в белых рубашках. Головы у них небольшие и иногда окружены ореолом в виде короны.

Наряду с людьми и коровами можно рассмотреть собак, обычно расположенных рядом с человеческими фигурами. Гораздо реже встречаются другие животные: антилопы, обезьяны и даже два жирафа.

Как же можно или следует понимать пещерные рисунки? Каковы были цели и мотивы, двигавшие их древними создателями? Решение проблемы происхождения пещерной живописи начинается с попыток интерпретации смыслового значения этих древнейших памятников, установления их функций. Появление петроглифов в разных теориях может связываться либо с каким-то одним его первоначальным назначением, которому придается универсальный смысл, либо



Фото 2. Фрагмент наскального рисунка в пещерах Лаас Гиил.

Снимок автора.

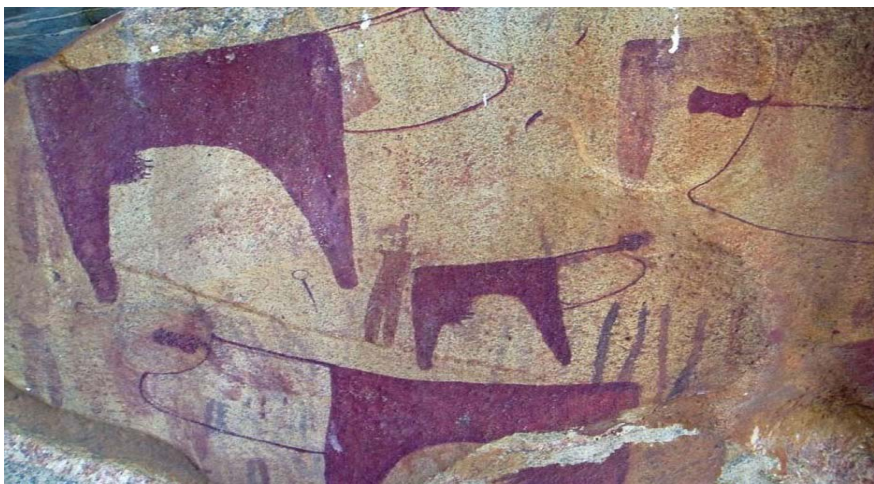


Фото 3. Фрагмент наскального рисунка в пещерах Лаас Гиил.
Снимок автора.



Фото 4. Фрагмент наскального рисунка в пещерах Лаас Гиил.
Снимок автора.

с разными функциями, из которых одни могли играть решающую роль при одних обстоятельствах, а другие — при других.

Самые первые исследования петроглифов относятся ко второй половине XIX века, когда были открыты первые наскальные рисунки, и связаны с именами Эдуарда Ларте [7] и Эдуарда Пьетта [3]. Большой вклад в исследовании петроглифов внес французский католический священник, археолог и антрополог Анри Брёйль [1]. В ряду отечественных исследователей следует выделить работы советских ученых Сергея Замятина и Александра Гущина. Среди петербуржцев (или ленинградцев) необходимо обратить внимание на работы преподававшего в СПбГУ Абрама Давыдовича Столяра [4].

Приступив к краткому рассмотрению наиболее заметных и интересных подходов к функциональной интерпретации наскальных рисунков и выделив, в первую очередь, наиболее проработанные, можно начать анализ версий с мифологической или религиозной интерпретации, самой масштабной по значимости и по смыслам. В данной трактовке изображения рассматриваются не порознь, а будто бы они представляют собой некую систему знаков, в которых местонахождение, взаиморасположение и взаимосоответствие изображений подчинены определённым правилам, а сами изображения — это не просто зарисовки с натуры с очевидным значением (корова — это корова, собака — это собака и т. д.), а символы, смысл которых нуждается в расшифровке. Итогом расшифровки может стать предположение, что рисунки на стенах пещер имеют мифологическое содержание и отражают «метафизические» представления их создателей, в частности, о происхождении мира, жизни и смерти, природных явлениях и т. д.

Посмотрим с этой точки зрения на рисунки в Лаас Гиил. Мы знаем о важности во многих религиях символа коровы-матери. Корова почитается как священное животное в индуизме, джайнизме, зороастризме, также почиталась ранее в Древнем Египте, Древней Греции и Древнем Риме. Территориально к Сомали ближе Египет. В Древнем Египте корову, в отличие от многих других животных, никогда не приносили в жертву, т. к. она считалась священным животным богини Хатхор. Почитание Хатхор было распространено по всему Египту, а также на Синае, в Нубии, Ханаане и Пунте. Земля Пунт (с египетского — «Земля богов») — известная древним ещё египтянам территория в Восточной Африке. Некоторые древнеегипетские источники прямо указывают на то, что Пунт был прародиной самих египтян и колыбелью египетских богов. Уже в наше время слово «Пунт» было включено в состав названия региона Пунтленд на северо-востоке Сомали, находящегося по соседству с Сомалилендом, где как раз и находятся пещеры Лаас Гиил.

Возвращаясь к богине Хатхор, следует отметить, что в древнейший период она почиталась как небесная корова, родившая солнце. Фактически она была персонификацией Млечного Пути, представлявшегося древним египтянам в виде молока небесной коровы. В образе животного, перевозящей Ра — верховного древнеегипетского божества и бога солнца, Хатхор почиталась ещё со времён Раннего Царства (III тыс. до н. э.). И даже есть целый ряд свидетельств, указывающих на то, что этот культ существовал даже в IV тыс. до н. э. [6].

Но если переключиться с египетской мифологии на сомалийскую, то следует сказать, что в соответствии с последней, поддержание Вселенной в равновесии как раз и объяснялось любовью между Быком и Коровай. Вселенная, как говорили сомалийские предания, удерживалась на рогах быка. Всякий раз, когда любовь Быка к Корове угасала, то на Земле случались стихийные бедствия и катастрофы. Следует учитывать, что сомалийские мифы пока изучены очень мало, но упоминание о данной коллизии можно найти по ссылке на роман сомалийского писателя Нуруддина Фараха «Gifts» [9].

Соответственно, не стоит отбрасывать идею, заключающуюся в том, что для древних людей, населявших данную территорию, первоначально корова была животным священным, которому человек поклонялся, а уже потом, в дальнейшем обратил себе на службу. Возможно, результат выстроенных отношения мы и видим в виде рисунков на стенах.

Следующим направлением в попытках понять смысл и назначение наскальных рисунков является их магическая интерпретация, господствовавшая в науке до середины 60-х годов прошлого века и не утратившая своего влияния по сей день. Суть её заключается в том, что палеолитическое и неолитическое искусство (либо в целом, либо в значительной части) выводится из магических обрядов, в ходе которых (или, по крайней мере, для которых) оно, как предполагается, и создавалось. Чаще всего его связывают с охотничьей магией или магией размножения, хотя возможны и иные варианты (охранительная магия, целительная и т. д.).

Здесь на ситуацию можно смотреть, по сравнению с мифологическим подходом, в определенном смысле, наоборот. Не корова используется в магических целях, а магия, предположительно, используется для влияния на нее, в частности, для повышения способности давать молоко. Это связано с тем, что корова в период неолитической революции стала одним из самых важных животных. Оттого, сколько корова давала молока, зависело и здоровье, и благосостояние семьи. Не менее важно, что с культом коровы в скотоводческих племенах Африки связана мифологическая и ритуальная роль самого молока как сакрального напитка.

Можно предположить, что, изображая толстых коров или изображая крупное вымя коровы, люди стремились таким образом повлиять на упитанность животных и, как следствие, на объем мяса и молока, которые корова сможет дать. Заметно преувеличенные размеры животных говорят о том, что человек преклоняется и умалется перед коровой-матерью, дающей пищу, а значит и жизнь. Просматривается более старательное отношение к изображению коров, чем людей и собак, которые нарисованы более схематично.

Особый символизм, который окружает фигуры коров, является свидетельством того почтения, которое неолитические общины оказывали животным, обеспечивавшим их пропитание. Во многих случаях человеческие фигуры показаны с вытянутыми или поднятыми вверх руками в позах, демонстрирующих благоговение и, возможно, даже обожествление, что может указывать на особый статус, приписываемый коровам и быкам в этой культуре.

Однако, в чем конкретно заключался и как происходил сам ритуал поклонения, были ли это какие-либо мистерии, или желаемый результат обеспечивали самим рисунки на стенах ученые пока не знают. В подтверждении того, что люди учувствуют в какой-то особой церемонии, говорит и тот факт, что коровы, так же, как и люди, одеты по-праздничному, изображения человеческих фигур и животных украшены различными узорами и окрашены в различные яркие цвета.

Еще одной интересной гипотезой является, так называемая, гипотеза демонстрации трофеев, связанная, как правило, с показом мужчинами охотничьих успехов. Данная версия перекликается с интерпретацией рисунков в качестве ритуалов «охотничьей магии», которая должна была, по представлениям первобытных людей, приносить удачу на охоте. Но, учитывая, что исследователи Лаас Гиил рассматривают парадигму одомашнивания коров, эту теорию можно отбросить. Хотя, с другой стороны, если художники пытались отобразить свои успехи в области животноводства, то им это удалось.

И наконец, «Искусство для искусства» или игровая гипотеза. По мнению её приверженцев, древнейшие изображения делались людьми в часы досуга просто ради удовольствия, для украшения, и не имели иного, более глубокого смысла.

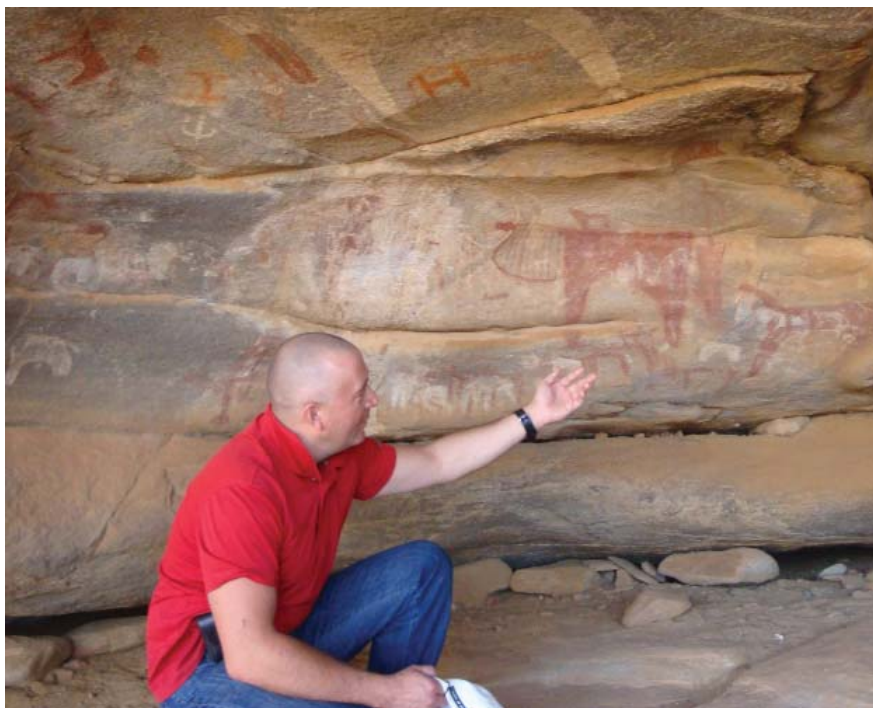


Фото 5. Автор в пещерах Лаас Гиил.

«Искусство по этой теории в своем начале есть незаинтересованная деятельность, развивающаяся из внутренне присущего человеку чувства прекрасного, чувства отвлечённого эстетического наслаждения, есть не что иное, как игра, замкнутая в самой себе и в самой себе содержащая цель и разрешение» —

писал известный советский историк искусства Александр Гущин в монографии «Происхождение искусства» [2, с. 6].

Хотя, с другой стороны, ряд специалистов рассматривая понятие игры в обсуждаемом контексте, предлагают воспринимать ее как имитацию действий, объектов и мест, которые создают иную реальность, моделируя какую-либо метафизическую идею. Но здесь мы вновь возвращаемся к мифологической интерпретации наскальных рисунков.

В заключении можно кратко подытожить, что наука пока не смогла выработать единого мнения относительно предназначения и смыслов, которые вкладывали в свои работы древние художники, причем, не только в пещерах Лаас Гиил, но и в других подобных случаях. Но, как пишет Тульпе И. А. в монографии «Религия и другие формы человеческого духа», ссылаясь на французского археолога и антрополога Леруа-Гурана:

«хотя вопрос содержания наскальных изображений далек от окончательного разрешения, однако исследования второй половины XX века позволили доказать «непримитивность» первобытного мышления, реализацию в росписях пещер сложных программ, гораздо более сложных, чем отражение охотничьей магии» [5, с. 80].

Считается, что искусство, как и религия зародились на самой заре человеческой истории, о чем как раз наглядно свидетельствуют, в том числе и артефакты Лаас Гиил. Но при этом, «решение вопроса о том, какое из «природных» человеческих чувств — художественное или религиозное — первично, базовое, зависит в значительной степени от мировоззренческих установок исследователя [5, с. 246].

Лаас Гиил — изумительный пример потенциала африканского наскального искусства, который все еще ждет своего более скрупулёзного изучения. Поразительно не только качество найденных там изображений, но и археологические данные, связанные с этим местом и самим ландшафтом [8]. Они помогают реконструировать ключевой эпизод в истории человечества — момент, когда животные начали приручать и одомашнивать.

Обсуждение всех вышеизложенных фактов уместно воспринимать как определенную постановку задачи, т. к., например, специалистами в области религиоведения обсуждаемые артефакты, прежде всего из-за отсутствия письменных источников, еще серьезно не исследовались. Однако, рассматривая памятники культуры эпох, когда общество еще не имело письменности, но имело, как в данном случае, разнообразные наскальные рисунки — петроглифы, мы все же можем стремиться воссоздать древне магические практики и пытаться реконструировать процесс формирования религиозных воззрений древнего человеческого общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамова З. А. Древнейший образ человека. Каталог по материалам палеолитического искусства Европы. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2010. (Серии: Труды ИИМК РАН. Т. XXXIV и *Archaeologica Petropolitana*). — 304 с.
2. Гушин А. С. Происхождение искусства. — М.: Искусство, 1937. — 112 с.
3. Семенов В. А. Первобытное искусство: каменный век, бронзовый век. — СПб.: Азбука-классика, 2008. — 588 с.
4. Словарь египетской мифологии / Швец Н. Н. — М.: Центрполиграф, 2008. — 251 с.
5. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. — М.: Искусство, 1985. — 298 с.
6. Тульпе И. А. Религия и другие формы жизни человеческого духа. — СПб.: Наука, 2016. — 460 с.
7. Шер Я. А. Первобытное искусство. — Кемерово: Кузбассвуиздат. Кемеровский госуниверситет, 2006. — 350 с.
8. Laas Geel. Somaliland. [Электронный ресурс]. — URL: <https://africanrockart.britishmuseum.org/country/somalia-somaliland/laas-geel/> (дата обращения: 22.10.2021).
9. Nuruddin Farah: Gifts. [Электронный ресурс]. — URL: <https://libcat.ru/knigi/proza/sovremennaya-proza/88736-nuruddin-farah-gifts.html> (обращения: 20.09.2021).
10. Xavier Guthertz. The Laas Geel rock shelters and holocene rock art in Somaliland: [Электронный ресурс]. — URL: https://www.researchgate.net/publication/323388226_The_Laas_Geel_rock_shelters_and_holocene_rock_art_in_Somaliland (обращения: 21.09.2021).

Научное издание

**XXI СВЯТО-ТРОИЦКИЕ ЕЖЕГОДНЫЕ
МЕЖДУНАРОДНЫЕ АКАДЕМИЧЕСКИЕ
ЧТЕНИЯ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
26-29 МАЯ 2021 ГОДА**

**СБОРНИК ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ
Часть 2**

Директор издательства *А. А. Галат*
Корректор *А. А. Филимонова*
Верстка *В. А. Смолянинов*
Дизайн обложки *О. Д. Курта*

Подписано в печать 18.22.2021.
Формат 60×88 ¹/₁₆. Бум. офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,5.
Зак. № 1230

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Тел.: (812) 310-79-29; +7(981)699-6595;
e-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://irhga.ru>