

Богданова О.А.
*Москва, Государственный Институт
русского языка им. Пушкина*

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ДОСТОЕВСКОГО В СВЕТЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ С.С. ХОРУЖЕГО

(историческая смена антропологических формаций:

Человек Онтологический, Человек Безграничный, Человек Виртуальный)¹

Я хочу обратить внимание на методологию, разработанную современным российским ученым С.С. Хоружим² в русле нового научного направления, названного им «синергийная антропология». Применения ее к творчеству Достоевского пока единичны, но представляются мне весьма перспективными.

На основе положений синергийной антропологии С.С. Хоружий предлагает новую культурологическую концепцию, применение которой к творчеству Достоевского кажется мне вполне релевантным. Она исходит из переосмысления феномена человека в духе т.н. неклассической антропологии, т.е. представления о человеке не как о неизменной сущности (что характерно для классического философского дискурса), но как о субъекте революционной динамики, как об «энергийной, деятельностной, процессуальной парадигме»³.

Синергийная антропология одним из своих базовых принципов провозглашает глубокую историчность человека, смену антропологических формаций. Опыт неклассической антропологии имеется в древности и в современности (с конца XIX века). Классическая антропология Аристотеля-Декарта-Канта, утвердившаяся в Новое время, с ее базовым концептом человеческой сущности (натуры, природы), является лишь одной из бывших в истории антропологических формаций и не может объяснить многих антропологических явлений, в частности власти бессознательного над человеком, архетипического строения психики, оскудения личности в процессе ухода в виртуальную реальность, а также

¹ Доклад на Международной конференции «Проблемы культуры в творчестве Фёдора Достоевского», 13-14 мая 2011, Ягеллонский университет, Краков (Польша).

² Хоружий С.С. – философ, богослов, культуролог, переводчик, известен переводом на русский язык произведений Дж. Джойса, в том числе знаменитого романа «Улисс», а также философскими и богословскими исследованиями мистико-аскетической практики исихазма.

Профессор философии Института философии РАН. Профессор кафедры сравнительных исследований религиозных традиций при ЮНЕСКО, директор Института синергийной антропологии (2005). Редактор изданий трудов П. Флоренского, С. Булгакова, Л. Карсавина, А. Лосева. Автор более десяти книг, где тесно переплелись проблемы философии, богословия, культурологии, среди которых наиболее известны: «К феноменологии аскезы». — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998; «О старом и новом». — СПб.: Алетейя, 2000; «Исихазм. Аннотированная библиография» / под общей и научной ред. С.С. Хоружего. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004; «Очерки синергийной антропологии». — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005; «Опыты из русской духовной традиции». — М.: Изд-во Парад, 2005; «Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии». — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

³ Хоружий С.С. Театр ситуаций, 2008. – С. 19. <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2009/02/hor-interview2.doc>

перерождения человека в результате религиозного контакта с Инобытийным духовным миром.

С.С. Хоружий разработано методологически продуктивное, в том числе и для эстетики Достоевского, понятие Антропологической Границы. Именно ею, по мысли ученого, определяется, конституируется человеческая личность. Это «граница горизонта человеческого существования», понимаемая как собрание всех «предельных» проявлений человека, таких, в которых начинают меняться фундаментальные предикаты существования⁴, это множество «предельных» антропологических проявлений, т.е. «размыканий» к Внеположному⁵. Выделяются три базовые области Антропологической Границы, три ее «топики»: онтологическая (религиозная, направленная к Инобытию), онтическая (психологическая, направленная к бессознательному) и виртуальная (направленная к актуализации сущего). Есть также гибридные формы Границы. Человек формируется именно в предельных, пограничных проявлениях, соприкасаясь с Иным для себя. Итак, разные топики Антропологической Границы – это радикально разные структуры идентичности, собственно – разные существа⁶. Человек не является чем-то раз и навсегда данным, в нем нет территории стабильности, сохраняющейся при любых обстоятельствах, он может быть принципиально различным; «человек в самом своем определении радикально плюралистичен»⁷. Как видим, синергичная антропология отвергает понятие о некоей неизменной человеческой сущности, или природе, или натуре. Человек в ней – энергетический, динамический сгусток, способный принимать любые конфигурации в зависимости от избираемой им пограничной топики. Замечу, что С.С. Хоружий во многом развивает традиции ряда русских эмигрантских религиозных философов, обратившихся к опыту исихазма как энергичной антропологии, – прежде всего В.Н. Лосского, который утверждал: «достоинство [человека] – в возможности освободиться от своей природы»⁸.

На мой взгляд, категория Антропологической Границы может стать эффективным инструментом анализа применительно к творчеству Достоевского. Размышляя над героями писателя, я увидела ту их особенность, которая, на мой взгляд, может быть наиболее адекватно описана именно в ее терминах, – исключительность, пограничность, «предельность».

Очевидно, что Достоевский – один из пионеров неклассической антропологии. Еще в

⁴ Хоружий С.С. Школа – Традиция – Трансляция: эстетическая проблема в антропологическом освещении. – 2005. С. 3. (http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/011_Horuzhy_Shkola_Tradicia.doc)

⁵ Хоружий С.С. Время как время Человека: темпоральность в призме синергичной антропологии, 2009. – С. 3. (http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2009/02/hor_time.doc)

⁶ Хоружий С.С. Школа...С. 12. (http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/011_Horuzhy_Shkola_Tradicia.doc)

⁷ Там же. – С. 6.

⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М.: СЭИ, 1991. – С. 243.

юности провозгласив человека «тайной» (в противовес рационалистическим учениям XVIII-XIX веков), он всю жизнь пытался ее «разгадать», исследуя в своем творчестве текучие, пограничные состояния человеческой личности, открывая для нее новые горизонты формирования в различных направлениях.

Пристальный текстуальный анализ доказывает постепенный переход писателя от классической новоевропейской, эссенциальной, антропологии – к неклассической, энергичной; переосмысление в его творчестве понятий о человеческой природе (сущности) и свободе как «самостоятельном хотении» (энергии). Пока я смогла исследовать лишь некоторые черты «предельной» антропологии Достоевского, которые, конечно же, не ускользали от внимания исследователей, но обычно интерпретировались по-другому.

Это, во-первых, «широкость» русского человека, которую я во многом связываю с выделенной С.С. Хоружим гибридной формацией Человека Безграничного, человека европейского Просвещения, отрицающего, игнорирующего, вытесняющего из своего сознания Антропологическую Границу. «В итоге процессов секуляризации, начиная с Ренессанса, – пишет С.С. Хоружий, – человек постепенно отвергает онтологическое размыкание как принцип собственной конституции» и «утрачивает отношение к Антропологической Границе как таковой <...> у него стирается само представление о ее наличии...» Так «в центре его сознания оказывается идея бесконечного». «Концепция бесконечного мироздания» порождает представление о бесконечности «процесса его познавательно-орудийного освоения» человеком. Так у человека складывается убеждение в собственной безграничности. Эта формация, по мысли ученого, «целиком базируется на абсолютизации разума», который и обеспечивает «бесконечность процесса познания, как бы прямолинейно продвигающегося вдаль и вдаль»⁹. Не с осознанием ли этого феномена связаны размышления Достоевского об опасности русской «широкости» (устаи Свидригайлова) и желание «сузить» русского человека (высказанное Дмитрием Карамазовым), другими словами – признать Антропологическую Границу и конституировать себя более однозначно. Вестниками этой границы (уже не онтического или виртуального, как в 1840-е годы, но, после приобщения автора к мистико-аскетическому Православию, онтологического типа) являются в поздних романах Достоевского лица исихастской ориентации: святитель Тихон, народный святой Макарь, старец Зосима. Мышкин, с его «широкостью» (любовью к двум женщинам, «двойными мыслями», «демоном» – 8, 192-193¹⁰), частично может быть понят как неудавшийся замысел идеализации Человека Безграничного. Вообще причастность героев Достоевского к типу Человека Безграничного подтверждается прежде всего «идейностью»,

⁹ Хоружий С.С. Глава 10. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики. // «Фонарь Диогена». М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2011. С. 492-684.

¹⁰ Здесь и далее ссылки на Произведения Ф.М. Достоевского даются по изданию: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972-1990; первое число – том, второе – страница.

склонностью к отвлеченному теоретизированию и доверием к собственному автономному разуму, явно восходящими к рационалистической культуре Просвещения. Это характерно и для Раскольникова, и для Мышкина, и для Ивана Карамазова. Последний, к примеру, в юности сочинил анекдот о философе-атеисте, который на том свете принужден был пройти во мраке квадриллион километров (видимо, в соответствии со своими прижизненными представлениями о безграничности мироздания), о чем и упоминает в разговоре с Чертом. «Вот осел-то!» – отзывается о своем философе герой. – «Не все ли равно, лежать ли вечно или идти квадриллион верст? Ведь это миллиард лет ходу?» (15, 79). Раскольников в своей статье «О преступлении», прочитанной следователем Порфирием Петровичем, рассуждает о научных открытиях Ньютона и Кеплера, легших в основу новоевропейских представлений о безграничности мироздания, признавая их истинность и великую ценность для человечества. За их обнаружение, по мнению героя, не жалко «устранить <курсив Ф.М. Достоевского – О.Б.> ... десять или сто человек» (6, 199), если бы они вздумали препятствовать человеческому познанию. Другое дело, что в эволюции своего сознания герои-мыслители Достоевского мучительно пытаются уйти от рационалистической беспредельности и, подобно Черту (двойнику Ивана), как-то *определиться*, хотя бы и «в душу семипудовой купчихи и Богу свечки ставить» (15, 77).

Правда, говоря о «широкости» русского человека, герой «Преступления и наказания» Свидригайлов имеет в виду не столько интеллектуальную, сколько эмоционально-страстную составляющую его личности: «Русские люди вообще широкие люди, ... широкие, как их земля, и чрезвычайно склонны к фантастическому, к беспорядочному; но беда быть широким без особенной гениальности» (6, 378). Также и Дмитрий Карамазов («Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» – 14, 100) имеет в виду одновременное пребывание в человеческой душе двух этических идеалов: Мадонны и содомского. Действительно, под «широтой русской души» традиционно понимается эмоционально-аффектная тяга к крайностям, экстремальным проявлениям, максимализму¹¹. На мой взгляд, эта страстная исконно русская «широкость» только подкрепляет, усиливает безграничность интеллектуально-познавательную, воспринятую европеизированными русскими интеллектуалами из просвещенческой культуры Запада. Здесь наблюдается резонансный эффект, наложение сходных тенденций, в результате чего у героев Достоевского рождается безудержная в своей экспансии *«идея-страсть»*, стремящаяся к бесконечному расширению.

Вторая рассмотренная мной черта «предельной» антропологии Достоевского – это антропологизация самой исторической типологии, когда смена исторических эпох обуславливается не социально-экономическими или политическими процессами, а

¹¹ См. Шмелев А.Д. «Широта русской души» // Логический анализ языка. Языки пространств / отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 357.

доминированием той или иной антропологической формации. Так, Достоевский указывает на резко несходные между собой «породы» людей разных исторических эпох. Например, в романе «Идиот» вопрос об исторической изменчивости антропологических формаций впервые у писателя рассмотрен с т.н. апокалипсической точки зрения, т.е. в эсхатологической, Инобытийной ретроспективе. Люди XIX века, «забывшие» о своей онтологической Границе, многим отличаются от своих собратьев из предшествующих, религиозно отмеченных, эпох. Лебедев рассказывает о чудовищном преступнике-антропофаге XII века, который, однако, людоедствовал по необходимости, чтобы избежать голодной смерти. Приближаясь к старости, он объявил о своих преступлениях, «предал себя в руки правительству. Спрашивается, какие муки ожидали его по тогдашнему времени, какие колеса, костры и огни? Кто же толкал его идти доносить на себя?» – «Стало быть, – резюмирует Лебедев, – была же мысль сильнейшая всех несчастий, неурожаев, истязаний, чумы, проказы и всего того ада, которого бы не вынесло то человечество без той связующей, направляющей сердце и оплодотворяющей источники жизни мысли! Покажите же вы мне что-нибудь подобное такой силе в наш век пороков и железных дорог...» (8, 315). Теперь же «силы меньше; связующей мысли не стало; все размягчилось, все упрело и все упрели!» (8, 315). Тот же вывод – при сравнении России допетровской и «петербургского периода». Степан Глебов во время казни провисел «пятнадцать часов..., в мороз, в шубе и умер с чрезвычайным великодушием» (8, 433). Не то образованные русские люди XIX века: например, безнадежно больной Ипполит, трусящий и злобствующий перед смертью. Сравнивая прежних и новых русских, Мышкин отмечает: «тогдашние люди... совсем точно и не те люди были, как мы теперь, не то племя было, какое теперь, в наш век, право, точно порода другая...».

Третья из отмеченных мною черт – это феномен мечтательства, который я связываю с виртуальной топикой Антропологической Границы, актуализировавшейся в эпоху Романтизма, на рубеже XVIII-XIX веков. Двойственная авторская оценка мечтательства молодым Достоевским объясняется, с одной стороны, мощным литературным влиянием писателей-романтиков, воспевавших, боготворивших мечту, с другой – имплицитными православными токами, в которых мечта – духовный соблазн, прелесть. Как неоднократно отмечал С.С. Хоружий, исследования виртуальной топикой находятся на самой начальной стадии: «пока нет общей дескрипции виртуальной Антропологической Границы, нет отчетливых рабочих критериев, которые бы позволили с несомненностью идентифицировать ее явления»¹². Однако homo virtualis, по мнению ученого, «вырабатывает специфические “виртуалистские” стереотипы поведения и деятельности»¹³. В своем анализе мечтательства у

¹² Хоружий С.С. Человек — сущее, трояко размыкающее себя». Электронная публикация: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy_troyakoe_sushee.pdf

¹³ Хоружий С.С. Род или недород. // О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

Достоевского я стараюсь показать эти самые «специфические... стереотипы», которые наукой выявлены и обозначены только сейчас, в начале XXI века, в связи с очевидным доминированием в нашей современности, благодаря развитию электронных средств массовой информации и компьютерных технологий, Человека виртуального.

Проиллюстрирую этот подход на примере главного героя ранней повести Достоевского «Хозяйка». По терминологии психологов, феномен мечтательства можно отнести к т.н. «естественной виртуальности – изначально присущей человеку сфере духовно-психической деятельности, реализующейся в сновидениях, грезах, мечтах, видениях наяву, бредовых галлюцинациях, детских играх, фантазировании»¹⁴. В этом смысле героя «Хозяйки» (1847) Ордынова едва ли можно изначально назвать мечтателем, несмотря на общее мнение исследователей творчества Достоевского¹⁵. Ордынов – человек замкнутый, исключительный, даже «одичавший», но в своем «углу» он в начале повести поглощен не мечтой, а занятиями наукой, т.е. стремлением к идеалу. Мечтательство как «фантазерство» начинает формироваться в нем, когда он покидает свою «келью отшельника» и становится «фланером». Из нахлынувших внешних впечатлений наличного эмпирического мира Ордынов начинает строить мир мечтательный: так, случайно увидев в храме старика и молодую женщину, он рисует в своем воображении целое приключение, главным героем которого является сам, проявляя решительность и смелость, несвойственные ему в реальной жизни. В своих видениях он становится возлюбленным прекрасной женщины, подвергается опасности быть убитым (когда Мурин стреляет в него из ружья). Эта виртуальная жизнь сопровождается для него «каким-то неведомо сладостным и упорным чувством» (1, 268), он переживает нешуточные страсти. Симптоматично, что сам он не осознает иллюзорности своего мечтательного мира, но считает его реальным, на что указывает композиция повести.

Как позволяет установить предлагаемый метод исследования, основной сюжет «Хозяйки», т.е. жизнь Ордынова на квартире у Мурина и Катерины, разворачивается отнюдь не в эмпирической реальности, а исключительно в мечтательном воображении героя. Даже стилистически середина повести заметно отличается от ее начала и конца. «Мечтательная» часть, в отличие от натуралистического обрамления, написана романтически-возвышенным, поэтическим слогом, с обилием тропов: «исступленное упоение», «сладостные муки», «трепетный блеск», «глухая, нестерпимая боль», которая «надрывала сердце» и т.п. Ее герои – какие-то нереальные существа, совмещающие в себе несоединимое: так, старик Мурин одновременно татарин, разбойник, колдун-чернокнижник и набожный православный прихожанин, побуждающий Катерину к строгому церковному покаянию; сама Катерина

¹⁴ Маньковская Н.Б., Бычков В.В. Виртуальность в пространствах современного искусства. // Сборник научно-популярных статей - победителей конкурса РФФИ 2006 года. Вып. 10. М.: Октопус, 2007.

¹⁵ См., например, комментарий к «Хозяйке» в ПСС Достоевского в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990. Т. 1. – С. 508-509.

одновременно и святая, и ведьма. Только в иллюзорном мире мечты возможно совмещение таких контрастов в одном лице. Ордынов очнулся от видения на прежней квартире, у немца, но в результате лишился внутреннего равновесия: «как будто жизнь навеки потеряла свой цвет...» (1, 318). Он чурается хорошенькой Тинхен, дочери хозяина, храня память о «мечтательном» образе Катерины. Свой научный труд, с любовью и вдохновением прежде создаваемый, он теперь забросил, «отверг идею свою, не построив ничего на развалинах» (1, 318). Мечта, таким образом, разрушила его жизнь; «несчастный чувствовал страдания свои и просил исцеления у Бога» (1, 318). Однако страсть к мечтательству его не оставила, он продолжал возвращаться мыслями к истории Катерины и Мурина, «бродить по улицам долго, без цели» (1, 319). «В один ненастный, нездоровый, весенний вечер» (1, 319) в каком-то глухом, отдаленном закоулке он встретил Ярослава Ильича, чиновника, своего прежнего приятеля из дюжинных положительных людей, который в его видениях был знаком с Муриным. Сама эта встреча весьма фантастическая и очевидно также является рецидивом ордыновского мечтательства. Недаром Ярослав Ильич поведал ему о дальнейшей судьбе Мурина и Катерины. Как видим, Ордынов так и не исцелился, но вновь погрузился в свой мечтательный, виртуальный мир.

Если вспомнить перечисленные С.С. Хоружим и другими исследователями свойства виртуальной топики¹⁶, то увидим, что практически все они обнаруживаются в связи с Ордыновым. Разберу их по порядку.

1) *Предельность по отношению к горизонту обычного человеческого существования, сфере сущего.* – Так, я уже отмечала эмфатичность стиля мечтательного видения в «Хозяйке» по сравнению с обрамлением, повествующим об обычной жизни; гиперболизм положений, чувств, переживаний: «невыразимая тоска», «смертный грех», проклятие матери, «разбитый, обессиленный восторгом, упал на колени», позорное сожительство, «бесстыдный смех», «терзающий, леденящий взгляд» и т.п.

2) *Виртуальная реальность «не род, а недо-род бытия», она паразитирует на реальности эмпирической, строя себя из ее деталей.* – Так, мечтательный мир Ордынова возникает из внешнего впечатления – случайной встречи в церкви с молодой женщиной и стариком.

3) *Для Человека виртуального характерно неприятие эмпирической реальности как «давящей, господствующей», бунт против нее, разрушение ее форм.* – Так, об Ордынове читаем: «действительность уже подавляла его, вселяла в него какой-то невольный страх...» (1, 266-267).

4) *Виртуальная практика обладает инерцией, затягивающей силой; виртуальный человек неохотно возвращается в обычную, актуальную реальность.* – Действительно, Ордынов, еще

¹⁶ См.: Хоружий С.С. Человек: сущее... (См.12.)

до полного своего погружения в мечтательный сюжет, «упрямо и насильно старался... переменить ход мыслей своих» (1, 269), но тщетно. Ни житейские заботы, ни картина реальной деревенской жизни и скудной пригородной природы не смогли удержать его от стремления к виртуальной предельности – он вновь приходит в церковь, которая интересуется его только как место возможной встречи с незнакомкой, и там начинает творить свой мечтательный мир (1, 270).

5) С.С. Хоружий отмечает, что *психологическая виртуальная реальность достигается двумя способами:*

А) путем изоляции индивида, конструирования особой виртуальной сферы;

Б) путем трансформации сознания. т.е. «размытой оптики»¹⁷.

Оба способа как будто использованы Достоевским. Так, уже отмечалось исключительное одиночество, «дикарство» Ордынова, которым он стал с некоторых пор тяготиться. Не имея силы и умения преодолеть одиночество в реальности, он избавляется от него в виртуальности, познакомившись и поселившись с Катериной. В мечтательном видении Ордынова нарушены причинно-следственные связи, элементарное правдоподобие, дана разрывная, несвязная темпоральность (перепутаны день и ночь, до и после и т.п.).

6) *Характерной чертой виртуальной Границы является наслаждение, удовольствие, которое получает виртуальный человек.* – Вспомним «сладостные муки», в которых то и дело замирало сердце Ордынова; в обыденной же реальности он, напротив, «впадал в злую, очерствелую ипохондрию» (1, 318).

7) Психологи отмечают и *яркое чувство всемогущества, которое возникает у любителя виртуальных наслаждений.* Если в реальности он слаб и нерешителен, то в виртуальности – на первых ролях. – Так, уже было отмечено, что герой «Хозяйки» преображается в своих видениях; смешной чудака в действительности, он становится способным вызвать к себе любовь красавицы, вступить в единоборство с разбойником...

8) Отмечается и *личностная регрессия человека, увлеченного виртуальным миром, в мире реальном: усиливающееся отчуждение от людей, появление черствости, эгоизма, жестокости.* – Так, Ордынов, очнувшийся от мечтательного сна, «стал задумчив, раздражителен; впечатлительность его приняла направление болезненное, и он неприметно впадал в злую, очерствелую ипохондрию» (1, 318-319).

9) Также у носителей виртуальной психологии отмечается *страсть к бродяжничеству.* – Вспомним «фланерство» Ордынова, его любовь бесцельно бродить по улицам.

10) Н.А. Носов говорит о том, что *«виртуал» всегда переживается человеком не «как*

¹⁷ См.: Хоружий С.С. Шесть интенций на бытийную альтернативу. Электронная публикация: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/06/horuzhy_6_intenciy.pdf

*порождение своего собственного ума, а как реальность»*¹⁸. – Вспомним, что Ордынцев не осознаёт иллюзорности своего мечтательного мира, но считает всю историю с Катериной и Муриным реальностью.

Итак, характерная для Романтизма обращенность к интроспекции, не дисциплинированной духовной практикой, духовными целями, привела к неконтролируемому развитию воображения, фантазии, мечтательности. В основе этого явления, конечно же, более общее мировоззрение – а именно философский гуманизм как признание человека в его земной природе самодостаточным, автономным от Бога, «мерой всех вещей». И если для антропологии Просвещения характерно «забвение» онтологической Границы, то для антропологии Романтизма – актуализация на этом фоне Границы виртуальной. Итак, в ситуации «забвения бытия» (М. Хайдеггер) человек эпохи Романтизма начал во многом определяться своей виртуальной Границей.

В произведениях Достоевского 1840-х годов мы еще не найдем следов различения онтологической, онтической и виртуальной топик Антропологической Границы, возможно потому, что онтологическое Инобытие не могло открыться в телесе гуманистического Христа (тогда им исповедуемого), а проблема бессознательного не была отрефлектирована в новоевропейской культуре. Тем не менее, обращаясь, вслед за Шиллером и романтиками, к идеалу, к мечте, герой Достоевского выходил к чему-то Внеположному для своего существования. Локализуя своего мечтателя на Антропологической Границе, писатель, ведомый интуициями, идущими от укорененности в тысячелетней православной культуре и языке (московское детство: няня, Кремль и Троица в Сергиевом Посаде, набожность семьи, церковная жизнь, знакомство с древнерусской литературой), показывает идеализм не как онтологическую топику, но как виртуальность. Он исследует новый антропологический тип, конституируемый виртуальной Границей, – тип мечтателя.

В произведениях 1840-х годов и даже начала 1860-х, вплоть до «Преступления и наказания», никакого рецепта исцеления от мечтательства у Достоевского еще нет, есть лишь все более и более трагическое *осознание* болезни, переживание онтологического неблагополучия: «такая жизнь есть преступление и грех <...> А между тем *чего-то другого* <курсив мой – О.Б.> просит и хочет душа!» (2, 119).

Уверена, что методологический инструментарий, обусловленный культурологической концепцией С.С. Хоружего, релевантен не только миру героев Достоевского, но может быть с успехом применен к анализу многих феноменов русской и европейской литературы XIX-XX веков.

¹⁸ Носов Н.А. Словарь виртуальных терминов // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 7. М.: Путь, 2000. С. 11-12.