

Открытый научный семинар:
«ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ЭВОЛЮЦИИ И ДИНАМИКЕ»

ЗАСЕДАНИЕ №49
17 апреля 2010 г.

Докладчик:

О.А. Богданова,

доктор филологических наук,
сотрудник ИМЛИ РАН

Тема доклада:

ЧЕЛОВЕК ДОСТОЕВСКОГО В СВЕТЕ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Хоружий С.С.: Наше очередное заседание посвящено предмету, абсолютно неизбежному в любых русских разговорах, — это Федор Михайлович Достоевский. С выступающим сегодня специалистом по Достоевскому — Ольгой Алимовной Богдановой — у нас завязалось творческое сотрудничество, хотя и недавнее, но обещающие быть плодотворным. Еще до контактов с нами Ольга Алимовна в своей работе над Достоевским и литературой Серебряного века использовала метод и понятия синергийной антропологии; кроме того, она считала, что в таком исследовании важным фактором является исихастская традиция. Таким образом, уже на исходных рубежах сотрудничества с Ольгой Алимовной выявились существенные пункты нашей общности.

Выяснилось также, что и по академическому научному подходу у нас есть серьезные точки соприкосновения. Когда я ознакомился с замечательной книгой Ольги Алимовны «Под созвездием Достоевского», которая вышла года два назад, то увидел, что рабочая методология, представленная в книге, близка нашему направлению. Автор использует здесь антропологический подход, реконструируя прежде всего образ человека, содержащийся в изучаемых художественных текстах. Я полагаю, что этот подход плодотворен: он составляет одну из отличительных черт русской литературы. Возможно, что в качестве общелитературного метода он не всегда адекватен, но по отношению к русской литературе — это адекватный подход.

Та версия антропологического подхода, которую развивает Ольга Алимовна, близка нашему направлению. Метод, используемый ею при анализе художественного текста, в дискурсе синергийной антропологии именуется *антропологической диагностикой*. Ольга Алимовна ставит проблему антропологической классификации и пытается идентифицировать антропологическую формацию, структуру личности человека, фигурирующего в художественных текстах. Это и есть антропологическая диагностика. Такой метод практиковался и у нас в семинаре, так что здесь, в этом пункте, мы определенным образом сошлись.

Второй существенный пункт совпадения наших позиций — на почве признания исихазма, мистико-аскетической традиции православия, стержня православной духовности как в византийской, так и в русской ее интерпретации. Византийским материалом Ольга Алимовна напрямую не занимается, но что касается его русской репрезентации, то к тем основным положениям, которых придерживается Ольга Алимовна, принадлежит и наш тезис о том, что исихастская традиция есть центральное звено для русского типа культуры и культурной традиции. Творческий путь Достоевского и его антропологию Ольга Алимовна

последовательно рассматривает с помощью понятий и методов синергийной антропологии, так что все это — вполне в нашем русле.

Посмотрев книгу Ольги Алимовны, я заметил, что она — благодарный читатель текстов нашего направления. С позиции синергийной антропологии я делал беглый наскок на творчество Достоевского. Но Ольга Алимовна заметила в творчестве и методологии Достоевского новое сближение с исихазмом и новые возможности применения метода синергийной антропологии, до которых я сам не дошел, за что я ей весьма признателен. Но все это была лишь преамбула, а теперь я с удовольствием предоставляю слово докладчику.

Богданова О.А.: Спасибо, Сергей Сергеевич. Доклад мой называется «Человек Достоевского в свете синергийной антропологии». Цель его — исследование некоторых феноменов антропологии Ф.М. Достоевского с позиций синергийной антропологии, разработанной С.С. Хоружим. Тема новая, никаких других исследований в этом ключе, кроме статьи С.С. Хоружего «Братья Карамазовы в призме исихастской антропологии»¹, я не знаю. Однако в этой статье Сергей Сергеевич не затрагивал вопрос об Антропологической Границе, а именно ей я уделяю основное внимание в своем докладе. Понятно, что полного очерка антропологии Достоевского в обозначенном аспекте я дать пока не могу, но лишь намечу подходы к ней.

Как я сказала, наиболее актуальной для меня в этом исследовании стала категория Антропологической Границы. Размышляя над героями Достоевского, я увидела в них ту особенность, которая наиболее адекватно может быть описана именно в терминах антропологической границы. Речь идет о таких характеристиках как исключительность, пограничность, предельность. Описать предельность героев Достоевского это и был мой первоначальный импульс в работе.

Я остановлюсь лишь на некоторых чертах «предельной» антропологии Достоевского. Они, конечно же, в свое время не ускользнули от внимания исследователей, но интерпретировались ими по-другому. Это, во-первых, «широкость» русского человека. Во-вторых, антропологизация исторического дискурса в произведениях писателя; и в-третьих, феномен мечтательства, который я связываю с виртуальной топикой Антропологической Границы.

Как неоднократно отмечал С.С. Хоружий, исследования виртуальной топики находятся на начальной стадии: «... нет общей дескрипции виртуальной Антропологической Границы, нет отчетливых рабочих критериев, которые бы позволили с несомненностью идентифицировать ее явления»². Однако *homo virtualis*, по мнению Сергея Сергеевича, «вырабатывает специфические “виртуалистские” стереотипы поведения и деятельности»³. В своем анализе мечтательства у Достоевского я постараюсь показать эти самые «специфические стереотипы», которые наукой выявлены и обозначены только сейчас, в начале XXI века, в связи с очевидным доминированием Человека виртуального, закрепившегося в нашей современности в результате развития электронных средств массовой информации и компьютерных технологий,

Итак, начинаю по порядку.

¹ См. альманах «Достоевский и мировая культура», № 25. М.: Изд. С.Т. Корнеев, 2009. С. 13-56.

² Хоружий С.С. Человек — существо, трояко размыкающее себя.
(http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/%2B045_Horuzhy_Sushee.doc)

³ Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. Род или недород?

I. ДОСТОЕВСКИЙ-АНТРОПОЛОГ: К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ «ШИРОКОСТИ» И АНТРОПОЛОГИЗАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

«Антропологический поворот» в современном гуманитарном знании предполагает выработку новых методологических принципов не только в философии, истории, социологии, культурологии, но и, добавим, в литературоведении. По мысли С.С. Хоружего, они должны исходить из переосмысления феномена человека в духе так называемой неклассической антропологии, те есть представления о человеке не как о неизменной сущности (что характерно для западного классического дискурса), но как о субъекте революционной динамики, как об «энергичной, деятельностной, процессуальной парадигме»⁴.

Предлагаемая С.С. Хоружим в качестве стратегии переосмысления человека синергичная 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 перерождения человека в результате религиозного контакта с Инобытийным духовным миром.

Очевидно, что Достоевский – один из пионеров неклассической антропологии. Еще в юности провозгласив человека «тайной» (в противовес рационалистическим учениям XVIII-XIX вв.), он всю жизнь пытался ее «разгадать», исследуя в своем творчестве прежде всего внерациональные, текучие, пограничные состояния человеческой личности, открывая для нее новые горизонты формирования в самых различных направлениях. Напомню строки из письма юноши Достоевского брату Михаилу от 16 августа 1839 года: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком...» (28/1, 63). Здесь, безусловно, записана программа на всю писательскую жизнь Достоевского. Человек, по общему мнению многочисленных исследователей, главный его интерес. Пытаясь разгадать «тайну» человека, он постепенно приходит и к Богу.

Однако переход к новой, неклассической антропологии произошел у Достоевского не сразу, а растянулся на десятилетия его литературной деятельности. Так, в 1840-е годы писатель был одним из ярких представителей так называемой натуральной школы и в целом разделял ее мировоззренческую основу – а именно философию антропологизма (Л. Фейербах) вкупе с воззрениями утопического социализма прогрессистского толка (А. Сен-Симон, Ш. Фурье, П. Леру). Эти мыслители исходили из существования некоей идеальной человеческой природы или природы, единой у всех народов во все времена, причем натура эта представлялась исключительно «благодной», то есть изначально доброй, разумной, прекрасной. Отсюда следовала новая для русской литературы постановка проблемы личности в натуральной школе: она мыслилась как очищенная от наслоений «дурной» социальности «благая» натура. Пафос переустройства общества диктовался необходимостью привести его институты в соответствие с законами существования этой «благодной» природы. Антропологические установки Л. Фейербаха дали мощный толчок развитию психологического анализа в литературе, причем изучению как изначальных, первообразных свойств человеческой природы, так и интериоризированных свойств внешней среды, которые порождают в психике человека специфические явления, например «амбицию» как желание

⁴ Хоружий С.С. Театр ситуаций, 2008.С.19
(<http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2009/02/hor-interview2.doc>)

занять более высокое место в социальной иерархии. Весь этот комплекс черт отчетливо проступает у героев раннего Достоевского: Деушкина, Голядкина, Ефимова и др.

Однако исследуя «тайну» человека, Достоевский уже на этом этапе своего творчества начинает расшатывать базовые антропологические представления натуральной школы, преимущественно изображая *экстремальные* состояния человеческой психики, предвосхищая свою позднюю приверженность к изображению «чудаков», которые парадоксальным образом носят в себе «сердцевину целого» (такова авторская характеристика главного героя последнего романа писателя – Алексея Карамазова). Выводя перед читателем традиционных для «гоголевского направления» чиновников, он интересовался в первую очередь не теми их душевными свойствами, которые были типичны для этой среды, а нераскрытыми возможностями их психики, *крайними* точками ее динамики, различного рода аномалиями как индикаторами «запаса прочности» человеческого психофизического аппарата. Критическая мысль натуральной школы в лице В.Г. Белинского, П.В. Анненкова и др. восприняла такой интерес как органически чуждое школе качество и нарекла «род повествований» Достоевского «болезненным», «патологическим»⁵.

Практически все центральные персонажи ранних произведений Достоевского – «чудаки» и «патологические типы».

Правда, Деушкин – человек в целом психически здоровый, но в своей среде, рядом с жителями «Ноева ковчега», с департаментскими сослуживцами, всю издевавшимися над ним за «тихость» и «робость», он явная аномалия. Личность («сердцем и мыслями я человек»⁶) проявляется в нем в процессе любви к Вареньке, любви *исключительной* по высоте, чистоте, благородству и самоотверженности, что было замечено еще Белинским; любви, *распахнутой* по отношению к другому.

Голядкин в своем первоначальном состоянии – тот же Макар Деушкин. На однотипном материале Достоевский в «Двойнике» ставит новый эксперимент, поселяя в герое безудержную «амбицию», нарастание которой приводит его к психической смерти – сумасшествию.

Затем Достоевский переходит к анализу крайних точек развития более частных, хотя и достаточно типичных в мелкочиновничьей среде, страстей: страха, скупости, шутовства (Вася Шумков, Прохарчин, Ползунков).

В отличие от других авторов натуральной школы: Я.П. Буткова, А.Н. Плещеева и др., – и мечтатели у Достоевского какие-то «абсолютные»; степень их изоляции от внешнего мира *крайне* велика. Ордынов («Хозяйка») прямо назван «чудаком», «исключительным» типом, подчеркнута его «одичание». Герой «Белых ночей» за восемь лет жизни в Петербурге «почти ни одного знакомства не сумел завести» (2, 102). Единственная причина неудачной судьбы Ефимова («Нечочка Незванова») – его *экстремально* развитое самолюбие.

Большинство «странных» и «фантастичных» персонажей Достоевского 1840-х годов, как верно было замечено еще П.В. Анненковым, или уже сумасшедшие, или на грани сумасшествия, или приходят к сумасшествию как к итогу⁷. Сумасшествие – знак границы человеческой психики как гаранта идентичности. И Достоевский 1840-х годов, как первопроходец, добирается, испытывая разные направления, каждый раз до крайних ее пределов, как бы намечая те границы, которыми в 1860-1870-е годы будут определяться в его творчестве новые антропологические конфигурации.

⁵ Анненков П.В. Заметки о русской литературе 1848 года // Воспоминания и критические очерки: собрание статей и заметок П.В. Анненкова. 1849-1869. – Отдел второй. – СПб.: тип. М. Стасюлевича, 1879. – С. 23.

⁶ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л.: Наука, 1972-1990. – Т. I. – С. 82. Далее в тексте статьи ссылки на это издание даются в круглых скобках: римскими цифрами указан том, арабскими – страница.

⁷ Анненков П.В. Там же.

Здесь уместно вспомнить методологически продуктивное для эстетики Достоевского понятие Антропологической Границы, разработанное С.С. Хоружим. 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 существования⁸, это множество «предельных» антропологических проявлений, то есть «размыканий» к Внеположному⁹. 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 существа¹⁰. 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»¹¹. 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.

Так как молодой Достоевский, по сути дела, вплотную подошел к признанию Антропологической Границы, это должно было неизбежно привести его к пересмотру классической антропологии, исходившей из наличия единой на все времена человеческой природы. Проследим же основные этапы поиска писателя в этом направлении.

Каторжный мир дал Достоевскому возможность значительно расширить диапазон «предельных» проявлений человека. «Записки из Мертвого Дома» (1860) – своеобразная лаборатория, где сталкиваются прежние концепции «благой» природы и живой, многосторонний опыт соприкосновения с различными топиками Антропологической Границы. Странной, на первый взгляд, кажется такая характеристика убийц, доносчиков и воров: «ведь этот народ необыкновенный... народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего» (4, 231). Объяснение, принятое в советском литературоведении: преступники – это те, кто не склонился перед социальной несправедливостью, – едва ли можно считать удовлетворительным. В чем же все-таки, по художественной логике Достоевского, «сила и даровитость» этого «народа» по сравнению с остальной народной массой? Только в одном – в развитой личностной определенности, обусловленной чувством свободы, жаждой свободы, испытанием свободы. Так сама жизнь открыла перед писателем новое измерение человека – свободу. В отличие от романтиков, Достоевский утверждал, что свобода – удел не отдельных «высших» натур, а коренное свойство всякой человеческой души. Свобода, по Достоевскому, – начало динамическое, это прежде всего способность к радикальному самоизменению человека, это, по сути дела, свобода от рамок сущности, или природы. Недаром у ряда преступников, в том числе из народа, автор с удивлением обнаруживает полное отсутствие «благой» природы: «Я сказал уже, что в продолжение нескольких лет я не видал между этими людьми ни малейшего признака раскаяния, ни малейшей тягостной думы о своем преступлении и что большая часть из них внутренне считает себя совершенно правыми. Это факт». Автор, по-видимому, с трудом расстается с прежними представлениями об изначальной, внутренней «благости»

⁸ Хоружий С.С. Школа – Традиция – Трансляция: эстетическая проблема в антропологическом освещении. С. 3. (http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/011_Horuzhy_Shkola_Tradicia.doc), 2005

⁹ 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)

¹⁰ Хоружий С.С. Школа – Традиция – Трансляция... С. 12.

¹¹ Там же. – С. 6.

человека: «Конечно, тщеславие, дурные примеры, молодечество, ложный стыд во многом тому причиною. С другой стороны, кто может сказать, что выследил глубину этих погибших сердец и прочел в них сокровенное от всего света? Но ведь можно же было, во столько лет, хоть что-нибудь заметить, поймать, уловить в этих сердцах хоть какую-нибудь черту, которая бы свидетельствовала о внутренней тоске, о страдании. Но этого не было, положительно не было» (4, 15). Возможно, поэтому он как бы прячется за фигуру рассказчика Горянчикова, о части «отрывков» которого отзывается как о написанных «в сумасшествии» (4, 8).

Герой «Записок из Подполья» (1864) уже конституирует человека исходя *только* из его «хотенья», то есть воли, другими словами – свободы: «самостоятельное хотение» «есть проявление всей жизни, то есть *всей* <курсив мой – *О.Б.*> человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями» (5, 115). Мы видим открытую полемику с рационально-сенсуалистическим комплексом понятий о человеческой природе, который был характерен для натуральной школы (идеи Л. Фейербаха, О. Конта и Ш. Фурье). Человек, по мнению героя «Записок», может стремиться «к самому пагубному вздору»... «единственно для того, чтоб самому себе подтвердить..., что люди все еще люди, а не фортепьянные клавиши, на которых... играют сами законы природы собственноручно» (5, 116-117). Человеческая природа как качественное понятие практически исчезает, теперь главная характеристика человека – свобода воли как динамический принцип существования личности; в человеке заключены многообразные возможности реализации добра и зла, уводящие его «концы и начала» за грань эмпирического мира.

И все же с понятием натуры (человеческой природы) писатель не может расстаться еще долго. Правда, он вводит в нее принцип динамики, впервые показывая ее национальную и историческую изменчивость в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863). Здесь Достоевский разделяет единую человеческую природу на культурно-национальные типы: природу европейца, западного человека, и природу истинно русского человека. Причем особенности этих природ сложились в результате длительного исторического развития. «Западная личность может переродиться, – утверждает писатель, – но для этого надобны тысячелетия» (5, 79). Пятидесятиmillionное русское простонародье – хранитель своеобразной «русской природы», в основе которой – братство. «В природе французской, да и вообще западной, его в наличности не оказалось, а оказалось начало... особняка...» (5, 79). Природа русского простолюдина – это идеальный общечеловеческий тип, от которого уклонились все другие народы. Здесь Достоевский снова рассуждает в духе антропологических представлений натуральной школы 1840-х (прежде всего В.Н. Майкова).

В то же время в заметке «Социализм и христианство» (1864) писатель представляет человека как существо на земле «развивающееся, следственно, не оконченное, а переходное» (20, 173), не только утверждая динамический принцип человека, но и прямо указывая на Антропологическую Границу как на нечто размыкающее человека к Инобытию: «Но достигать такой великой цели <христианского идеала – *О.Б.*> ... совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь», в которой неизвестна «будущая природа будущего существа, которое вряд ли будет и называться человеком» (20, 173). «Христианство» (как будущая жизнь) настанет, по Достоевскому, «когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру» (20, 173). Получается, что «обожение» человека произойдет по законам земной, падшей природы. Странное, парадоксальное сочетание гуманистического утопизма и христианских обетований, понятия об общечеловеческой сущности (натуре) и принципа антропологической динамики, обусловленного наличием Антропологической Границы. Тем не менее в этой же записи находим представление не только об идеальной человечности, но и о божественности (то есть Инобытийности по отношению к земной человечности) Христа, отличное от натуральной школы, а также утверждение о том, что богоподобие человека не только в его натуре (в этом как раз – отголоски пантеизма натуральной школы), но в первую очередь – в его свободе как

начале динамическом. Поэтому-то «человек стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре» (20, 175), то есть к слиянию с божественностью, Инобытийностью Христа.

Природа мира и человека, утверждает Достоевский 1860-х годов, может быть разной, как злой, так и доброй. В натуральной школе личность (натура) была необходимо доброй. Открытие абсолютной свободы в человеке побудило писателя противопоставить личность природе. Свобода в человеке оказалась первичнее его человеческой природы и природы мира в целом. Ибо «природа» теперь для Достоевского – величина переменная, а свобода – постоянная в человеке. На мой взгляд, здесь очевидно соответствие по-новому понятой Достоевским «натуры» с концептом исторически меняющейся антропологической формации, обусловленной выбором той или иной пограничной топики. Установленную им изменчивость человеческой природы, в первую очередь русской, писатель трактует как «широкость», как одновременную способность исповедовать «идеал Мадонны» и «идеал содомский» (14, 100), другими словами – как безграничность.

Два первых романа из «великого пятикнижия» Достоевского – «Преступление и наказание» (1866) и «Идиот» (1868) – все еще сохраняют переходный характер от классической к неклассической антропологии. Об этом свидетельствуют известный конфликт «натуры» и «теории» в первом романе и первоначальное стремление «изобразить положительно прекрасного человека» во втором. Так как идея эта «почти лопнула» (28/2, 321), по выражению Достоевского, а «князь Христос» оказался в результате художественного эксперимента экзистенциально несостоятельным, то можно говорить о завершении в «Идиоте» «антропологического поворота» в творчестве Достоевского. Действительно, в «Бесах» уже появляется церковно-православный святой (архиерей Тихон), взирающий на «человечность» других героев (прежде всего Ставрогина) с высоты онтологической топики Антропологической Границы, за которой – актуальное Инобытие с его могучими божественными энергиями.

Более того, если обратиться к учению С.С. Хоружего о последовательной смене доминирующих антропологических формаций в истории, то увидим, что в эпохи Ренессанса и Нового Времени господствует промежуточная, гибридная формация Человека Безграничного, который отрицает, игнорирует, вытесняет из своего сознания Антропологическую Границу. Не с осознанием ли этого феномена связаны размышления писателя об опасности русской «широкости» (устами Свидригайлова в «Преступлении и наказании») 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, принадлежащие исихастской традиции: святитель Тихон, народный святой Макарь, старец Зосима. Мышкин, с его «широкостью» (любовью к двум женщинам, «двойными мыслями», «демоном» – 8, 192-193), частично может быть понят как неудавшийся замысел идеализации Человека Безграничного, ставшего жертвой игнорирования как онтологической, так и онтической Границы.

«В итоге процессов секуляризации, начиная с Ренессанса, - пишет С.С. Хоружий, - человек постепенно отвергает онтологическое размыкание как принцип собственной конституции. Отношение к Инобытию... вытесняется. Но бессознательное не занимает место Инобытия... Век Ренессанса, как и Нового времени, – эпоха, когда бессознательное не стало еще предметом для разума, отношения с ним не рефлектируются и оно отсутствует в горизонте сознания <...> и это значит, что Человек утрачивает отношение к Антропологической Границе как таковой <...> он перестает ее видеть, у него стирается само представление о ее наличии. Очень естественно, в такую эпоху в центре его сознания оказывается идея бесконечного. Человек создает концепцию бесконечного мироздания и стремится себя осмыслить как субъекта познания, который конституируется из своего познавательно-орудийного отношения к этому мирозданию. Поскольку мироздание

бесконечно, то потенциально бесконечен... и процесс его познавательно-орудийного освоения... У человека складывается убеждение, будто у него нет границ. В культуре Ренессанса и Просвещения найдется сколько угодно прямых выражений такой позиции <...> Можно сказать, что здесь налицо промежуточная антропологическая формация, которую мы называем формацией Безграничного Человека. Она по сей день весьма влиятельна и распространена, пусть больше и не является доминирующей». Эта формация, по мысли ученого, «целиком базируется на абсолютизации разума, своего рода культе разума», который и обеспечивает «бесконечность процесса познания, как бы прямолинейно продвигающегося вдаль и вдаль»¹².

Что касается героев Достоевского, то их причастность к типу Человека Безграничного в указанном смысле подтверждается прежде всего «идейностью», 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 *определиваться*, 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. Под «широтой русской души» традиционно понимается тяга к крайностям, экстремальным проявлениям, максимализму¹³. 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. Не забудем, что свой вывод о «широкости» русского человека Свидригайлов делает на основании *идейной* противоречивости Раскольникова, кстати сказать, не верящего в будущую загробную жизнь. Показательна в этом отношении и полемика Свидригайлова с

¹² Хоружий С.С. Глава из рукописи «Фонарь Диогена». 10. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики. С. 83-84. (Опубликовано: Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. /Раздел 10. Последний проект Фуко. Практики себя и духовные практики. С. 492-598.)

¹³ 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.

рационалистическим представлением о вечности: «Нам вот все представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! <читай: безграничное – О.Б.> Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность» (6, 221).

В романе «Идиот» вопрос об исторической изменчивости антропологических формаций впервые у писателя рассмотрен с так называемой апокалиптической точки зрения, то есть в эсхатологической, Инобытийной ретроспективе. Апокалипсис толкуют все герои «Идиота», все говорят о «последних временах» и думают о возможности спасения, что прямо свидетельствует об их онтологическом беспокойстве, несмотря на фактическое непризнание онтологической Границы Человека. Люди «последних времен» (то есть XIX века) многим отличаются от своих собратьев из предшествующих эпох (то есть, по терминологии С.С. Хоружего, Человека Онтологического, осуществлявшего «размыкание» себя к Инобытию в духовных практиках). Лебедев рассказывает о чудовищном преступнике-антропофаге, католическом монахе XII века, который, однако, людоедствовал по необходимости, чтобы избежать голодной смерти. Приближаясь к старости, он «сам собою и без всякого принуждения» (8, 312) 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 источник жизни мысли! Покажите же вы мне что-нибудь подобное такой силе в наш век пороков и железных дорог...» (8, 315). С тех пор, считает Достоевский, римское католичество окончательно исказило «образ Христов» (в частности, спровоцировав появление утопического гуманизма в XIX веке, в котором Христос лишился своей божественности, то есть Инобытийности по отношению к земному человеку, и предстал как идеальный Человек Безграничный) – в итоге в европейском человеке возобладали начало «особняка». Вспомним: разделение Церквей на Православную и Католическую произошло только в XI веке, до этого Европа, как и Россия, была православной. Поэтому католический монах XII столетия мог еще сохранять в себе, по логике писателя, православную духовную силу. В последующие же века, особенно в XIX–м, «силы меньше; связующей мысли не стало; все размягчилось, все упрело и все упрели!» (8, 315).

Однако православная Россия, по Достоевскому, еще и в начале XVIII века хранила «образ Христов» незамутненным, о чем свидетельствует рассказ Мышкина о казни Степана Глебова. Посаженный на кол, он провисел «пятнадцать часов..., в мороз, в шубе и умер с чрезвычайным великодушием» (8, 433). Не то образованные русские люди XIX века, «петербургского периода» русской истории, во многом отошедшие от исконных национальных начал: 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*... Тогда люди были как-то об одной идее, а теперь нервнее, развитее, чувствительнее, как-то о двух, о трех идеях зараз... теперешний человек *шире*» (8, 433). В эсхатологической перспективе, в порождающем принципе онтологической топики Антропологической Границы, «широкость» Человека Безграничного явно воспринимается в «Идиоте» отрицательно, как невозможность спасения в христианском понимании, как залог вечной гибели.

II. ТИП МЕЧТАТЕЛЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО

Фигура мечтателя появляется в произведениях 1840-х годов и разрабатывается писателем вплоть до последних лет жизни. Так, в романах «великого пятикнижия» (а это 1860-1870-е годы) встречаем явных мечтателей: Раскольников («Преступление и наказание»), Настасью Филипповну («Идиот»), социалистов, в том числе Шигалева и Петра Верховенского («Бесы») – даже Ставрогин в детстве был мечтателем, – Аркадия Долгорукого («Подросток»), Смердякова и Ивана Карамазова («Братья Карамазовы»). В набросках Достоевского 1874-1879 годов имеется план целого романа под названием «Мечтатель». Очевидно, что тема мечтательства была для Достоевского одной из магистральных, в мечтательстве он видел одну из главных особенностей, а затем и опасностей современной ему культуры. Вспомним мысль С.С. Хоружего о забвении онтологической Границы в эпохи Ренессанса и Просвещения и появлении гибридной формации Человека Безграничного. В эпоху же Романтизма, с конца XVIII века, новоевропейский человек, как мне представляется, вновь выходит к своей Антропологической Границе, но уже – виртуальной. Обращенность к интроспекции, не дисциплинированной духовной практикой, духовными целями, привела к бесконтрольному 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 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.

Разумеется, герои поздних произведений Достоевского не совсем те мечтатели, которые были в ранних. Мечтательная виртуальность не определяет полностью всего спектра их индивидуальностей, а только элементы их внутреннего мира, но, тем не менее, остается существенным фактором внутренней организации многих персонажей. Кроме того, в поздних произведениях, по мере приобщения их автора к традиции мистико-аскетического Православия, исихазма, мечтательство получает все более и более отрицательную авторскую оценку, в духе «Добротолубия» и других духовных писателей-исихастов: Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника. Оно уже однозначно трактуется как прелесть, духовный соблазн. Переломом в понимании мечтательства у Достоевского можно считать повесть «Записки из подполья» (1864), где впервые сформулирована известная оппозиция: мечтательство («книжность», фантастика) и «живая жизнь» (то есть наличная эмпирическая действительность). Она станет ключевой, к примеру, в романе «Подросток», предпоследнем у Достоевского. Более того, начиная с «Преступления и наказания» (1866) мечтательство у Достоевского прочно сочетается с идеологизмом. Так, Раскольников неоднократно называет свою идею о «крови по совести» мечтой, «проклятой мечтой». Мечтатели «Бесов» также идеологи. Таким образом, тип мечтателя у Достоевского претерпевает эволюцию, суть которой можно определить словами самого же писателя из фельетона «Петербургские сновидения в стихах и прозе» (1861), где он разделяет «сентиментального мечтателя» и «мечтателя-деятеля», «мечтателя-прогрессиста» (19, 83). Первый родом из 1840-х годов, второй – тип новой эпохи, 1860-х годов. Это-то и есть будущий романтический мечтатель-идеолог.

Вспомним в связи с этим главку из январского выпуска «Дневника писателя» за 1877 год под названием «Именинник», где Достоевский сравнивает в сходных душевных состояниях двух двенадцатилетних мальчиков. Первый – герой повести Л.Н. Толстого «Отрочество», «принадлежащий к... типу семейства средне-высшего дворянского круга» (25, 32-35). Испытывая психологические напряжения, свойственные его возрасту, Николенька Иртеньев помышляет о самоубийстве как способе привлечь к себе положительное внимание окружающих и получить от них приятие. Второй – уже не литературный герой, а реальный ученик Кишиневской духовной академии, в самом деле покончивший с собой в результате

подобных же отроческих переживаний. Первый мальчик – продукт культуры «сентиметального мечтательства» 1840-х годов, второй – «деятельного мечтательства» 1860-х, характерного для разночинско-интеллигентской среды. «Мальчик графа Толстого, – пишет Достоевский, – мог мечтать <...> о самоубийстве, но лишь *мечтать*..., а тут – *помечтал да и сделал* <курсив Ф.М. Достоевского – О.Б.>» (25, 35). Подобным же образом «помечтал да и сделал» Крафт, идеологический самоубийца из романа «Подросток». Если у «сентиметального мечтателя» его мечты шли параллельно с «живой жизнью», хоть и подменяя ее, но и нередко внося в нее недостающую ей поэзию, своеобразную одухотворенность; то в ситуации «мечтателя-деятеля» мечта уже уничтожает «живую жизнь», резко ей противопоставлена как начало однозначно деструктивное.

Поговорим подробнее о «сентиметальном мечтателе» у Достоевского. Впервые отчетливо этот тип появляется в повести «Хозяйка» (1847), затем – в «Слабом сердце» (1848), в наиболее развернутом виде – в сентиметальном романе «Белые ночи» (1848), а затем – в неоконченном романе «Неточка Незванова» (1849). Это такие герои, как Ордынов, Аркадий Нефедевич, Мечтатель и Настенька, Ефимов и Неточка.

Определим сначала, что такое «мечта» и «мечтательность» для Достоевского 1840-х годов, какова аксиология этого духовно-психологического феномена в современной ему культурной ситуации. Обратимся к семантической парадигме этого слова в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля, современника Достоевского и его коллеги, если так можно выразиться, по литературной деятельности в 1840-е годы. Итак:

Мечтать – играть воображением, предаваться игре мыслей, воображать, думать, представлять себе то, чего нет в настоящем; задумываться приятно, думать о несбыточном; мечтать о себе – зазнаваться.

Мечта – вообще всякая картина воображения и игра мысли; пустая, несбыточная выдумка; призрак, видение, мара.

Мечтательный – охочий мечтать; несбыточный, мнимый, воображаемый; неосновательный, придуманный; высокомерный, кичливый, надменный.

Мы видим, что в живом русском языке 1840-х годов семантическая парадигма «мечтательства» включала в себя как положительные, так и отрицательные коннотации. Из положительных значений следует отметить *творческую интенцию* и качество приятности, *наслаждения*. Из отрицательных – связь с *гордостью*, отсутствие бытийной наполненности – *пустоту, мнимость*, связь с *нечистой силой*. Так, **мара**, одно из значений слова «мечта», – в славянской мифологии злой дух, первоначально... воплощение смерти, мора; вредоносность, способность к оборотничеству; нечисть; Мара – имя чучела, которое сжигают на костре в ночь на Ивана Купалу¹⁴. Таким образом, мечтательность в народном сознании связывалась и с бесовско-языческим комплексом.

Налицо двойственность понимания мечты. Причем положительные значения явно исходят из европеизированного культурного контекста, а отрицательные – из народно-православного.

Достоевский 1840-х годов, как молодой писатель, формировался в русле западноевропейской, прежде всего романтической, литературной традиции, которая была воспринята в первой трети XIX века и в России. Для любимых им В. Гюго, Э.Т.А. Гофмана, Жорж Санд и др. мечтатель – это избранный человек, обладающий глубоким внутренним миром, противостоящим пошлой уродливой действительности. Мир, создаваемый в его воображении, более подлинный, чем наличный. Мир идеала, мир высокой мечты однозначно выше мира действительности. Романтическое двоемирие провозглашало принципиальное несовпадение идеала (мечты) и реальности и приветствовало уход героя-избранника в сны,

¹⁴ Славянская мифология: энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. – С. 253.

мечты, фантазии. В русской литературе яркий тому пример – стихотворение М.Ю. Лермонтова «Как часто, пестрою толпою окружен...» (1 января 1840 года). Здесь лирический герой уходит от отвратительной ему действительности с «образами бездушными людей», «приличьем стянутыми масками» – в мир воображаемый:

Ласкаю я в душе старинную *мечту*¹⁵,
Погибших лет *святые* звуки.

На основе реальных деталей усадебной жизни мечтатель Лермонтова создает в своем уме иную жизнь и влюбляется в собственное создание:

И странная тоска теснит уж грудь мою.
Я думаю об ней, я плачу и люблю,
Люблю *мечты* моей созданье...

Оно наделено живейшими, подробнейшими чертами, создающими полное ощущение подлинности. Далее подчеркивается единоличное всемогущество мечтателя в созданном им мире:

Так царства дивного *всесильный господин* –
Я долгие часы просиживал *один*,
И память их жива поныне.....

Возвращение к эмпирической реальности болезненно и в целом нежелательно, вызывает у лирического героя негативные чувства:

Когда ж, опомнившись, *обман* я узнаю,
И шум толпы людской спугнет *мечту* мою,
На праздник незваную гостью,
О. как мне хочется смутить веселость их
И дерзко бросить им в глаза железный стих,
Облитый горечью и *злостью*!

Симптоматично, что слово «обман» относится здесь не к мечтательному видению, а к реальной действительности. Лермонтовский мечтатель-романтик удивительным образом соответствует Человеку виртуальному, каким его рисуют современные исследования: здесь и негативизм по отношению к наличной реальности, и стремление к ее разрушению, и строительство виртуального мира из деталей эмпирического, и одиночество мечтателя, и его всемогущество в создаваемом им мире, живость и жизнеподобие виртуального образа, спектр положительных эмоций, наслаждение от мечты, которые получает мечтатель, выходя в виртуал.

Положительные образы мечты и мечтателей Достоевский встречал и в русской прозе первой трети XIX века (у Н.А. Полевого, М.П. Погодина, А.Ф. Вельмана, В.Ф. Одоевского, А. Погорельского и др.) и в русской поэзии этого же периода (у Н.М. Карамзина, К.Н. Батюшкова, В.А. Жуковского, раннего А.С. Пушкина, А.С. Хомякова, Н.М. Языкова). Так, у раннего Пушкина:

Мечты поэзии прелестной,
Благословенные мечты,
Люблю ваш сумрак неизвестный...

«Начиная с рубежа XVIII-XIX веков, – пишет П.Е. Бухаркин, – активно развиваются в поэтической идее мечты смыслы, сопряженные с положительным, утешительным началом, мечта оказывается сладостной, вдохновляющей и блаженной, она “мрачной жизни путь цветами устилает” (К.Н. Батюшков). Мир мечтаний предстает «всегда разнообразным и полным свежей красоты» (Н.М. Языков). В лирике К.Н. Батюшкова, М.Н. Муравьева,

¹⁵ Здесь и далее в цитатах, кроме особо оговоренных случаев, курсив мой – О.Б.

раннего А.С. Пушкина, Е.А. Баратынского, Н.М. Языкова обнаруживается..., по существу, один и тот же содержательный комплекс. Едва ли не яснее всего он выражен К.Н. Батюшковым:

Подруга нежных муз, посланница небес,
Источник сладких дум и сердцу милых слез,
Где ты скрываешься, Мечта, моя богиня?

.....
О сладкая мечта! О неба дар благой!

.....
Волшебница моя! Дары твои бесценны.

(«Мечта», 1817)»¹⁶.

В связи с этим не удивительны такие автобиографические признания Достоевского в фельетоне «Петербургские сновидения в стихах и прозе» (1861): «я фантазер и мистик!»; «не было минут в моей жизни полнее, святее и чище» (19, 69-70), чем переживание юношеских мечтаний в 1840-е годы, даже несмотря на их «воспаленность... точно от опиума» (19, 70).

Однако, продолжает П.Е. Бухаркин, в русской литературе одновременно с этим положительным началом существует в «поэтической идее мечты» и совсем иное – «негативное, отрицательное». Особенно показательны, что оба противоположных значения могут присутствовать почти одновременно в творчестве одного автора, более того, в одном произведении. (Возьмем это наблюдение П.Е. Бухаркина на заметку). Преобладающее значение в истории русской словесности получило отрицательное наполнение категории мечты: его мы находим в древнерусской литературе, литературе всего XVIII века. Здесь мечта – обман и способ ухода от действительности в опасный мир иллюзий. (Замечу кстати, что иное, положительное, семантическое наполнение слова «мечта» и «прелесть» получили в русском разговорном и поэтическом языке только на рубеже XVIII-XIX веков). Литература XIX века во многом унаследовала негативное понимание мечтательности и «показывала ее печальные, нередко страшные результаты»: например, творчество Н.В. Гоголя («Ревизор», «Невский проспект», «Шинель»). Причем в последней повести мечтания героя о шинели явно связываются с сатанинским соблазном, а наиболее «мертвая» душа в «Мертвых душах» Гоголя – мечтатель Манилов. Можно вспомнить и зрелого Пушкина (например, стихотворение «Воспоминание», 1828), И.А. Гончарова 1840-х годов («Обыкновенная история», «Сон Обломова»). Замечу, однако, что у последнего аксиология мечтательности неоднозначна. Тем не менее решающим для семантики слова «мечта» в русской литературе классического периода стало, по справедливой мысли П.Е. Бухаркина, влияние христианства, для которого мечта – зло и соблазн для человека, другими словами – прелесть¹⁷.

Продолжая мысль П.Е. Бухаркина, замечу, что христианское наполнение концепта «мечта» очевидно имело не только литературный, но и непосредственно языковой исток. Обращаясь к стихии народной речи (а интерес к фольклору, народности – характерная черта романтизма как такового), к народному сознанию и системе ценностей, не затронутым западноевропейскими влияниями, русские писатели-романтики неизбежно приобщались к православному смыслу, отложенным в языке русского простонародья, во многом воспитанного в исихастских понятиях, что хорошо видно в словаре Даля. Очевидно, что и творчество Достоевского 1840-х годов, как, впрочем, и вся современная ему русская литература, впитало в себя две эти линии: романтическую западноевропейскую и православную русскую. Если принять во внимание мысль С.С. Хоружего о расхождении культурной и духовной традиций в России «петербургского периода», то показанная двойственность представляется как бы культурной нормой той эпохи. Исихазм стал

¹⁶ Бухаркин П.Е. Православная Церковь и светская литература в Новое время: основные аспекты проблемы // Христианство и русская литература. Сборник 2 / Отв. ред. В.А. Котельников. СПб.: Наука, 1996. – С. 35-36.

¹⁷ См. Там же. – С. 35-42.

«феноменом... низовой культуры. Монашеской, простонародной»¹⁸. «Высокая» же русская культура XIX столетия была продуктом деятельности европеизированного «образованного сословия».

Однако в создании типа «сентиментального мечтателя» у Достоевского 1840-х годов был еще один, третий, аксиологический компонент – примыкающий к общей западноевропейской традиции (хотя больше к сентименталистско-просвещенческой, чем к романтической), но все же заслуживающий отдельного рассмотрения. Я имею в виду увлеченность молодого русского писателя Ф. Шиллером.

Шиллер, как известно, не только великий поэт и драматург (и в этом аспекте влияние его на Достоевского трудно преуменьшить), но еще и создатель весьма авторитетной для первой половины XIX века антропологической концепции. Недаром К.-Г. Юнг в «Психологических типах» отметил Шиллера как своего предшественника. Антропологические идеи Шиллера, на мой взгляд, оказали *решающее* воздействие на создание типа «сентиментального мечтателя» у Достоевского 1840-х годов. Вот свидетельства самого писателя: «Я вызубрил Шиллера, говорил им, бредил им...»; «имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний...» (из письма к брату Михаилу от 1 января 1840 года – 28/1, 69); «Да, Шиллер, действительно, вошел в плоть и кровь русского общества, особенно в прошедшем и запрошедшем поколении. Мы воспитались на нем, он нам родной и во многом отразился на нашем развитии» (из статьи «Книжность и грамотность» 1861 года – 19, 17). Если в 1840-е годы для Достоевского связь мечтательства с миром Шиллера – характеристика в целом положительная, то в 1860-е («Униженные и оскорбленные», «Записки из подполья», «Преступление и наказание») появляется словечко «шиллеровщина» как иронически оцениваемое «спасение» от эмпирической реальности во все «высокое и прекрасное», как неспособность противостоять злу в «живой жизни». Мир Шиллера иронически переосмысливается, и это вплоть до «Братьев Карамазовых».

Теоретически антропология Шиллера полнее всего представлена в его эстетическом трактате «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795), который упоминается в переписке Достоевского 1840-х годов с братом Михаилом. Суть ее в том, что Шиллер выделяет среди поэтов два основных типа – наивный (слитный с природой) и сентиментальный (отделенный от природы). В обыденной жизни это, соответственно, психологические типы реалиста и идеалиста. В духе европейского Просвещения Шиллер в качестве идеала обращается к греческой античности, находя там высшее воплощение человечности как слитности с природой мира. Поэтому наивный поэт (или реалист в обычной жизни) целен, не отделен от природы, так как сам ею является, и его произведения исполнены действенности и реализма. Поэт же Нового времени – сентиментальный (или идеалист в обычной жизни) – непроходимо разделен с природой; природа теперь не внутри, а вне его. Сентиментальный поэт раздвоен, стремится к недостижимому идеалу и не может быть столь же совершенным в своем роде, как наивный поэт – в своем. И все же сентиментальный поэт в главном выше наивного – а именно в стремлении к высшей цели, к бесконечности; но ему, отклонившемуся от естественной простоты, грозит опасность искусственности, фантазерства.

По мысли Шиллера, оба поэтических (а следовательно, и человеческих) типа – и наивный, и сентиментальный – призваны к одной задаче: «дать человеческой природе ее полное выражение». Хотя «сентиментальная поэзия порождена уединением и тишиной, и она зовет к ним; наивная поэзия – дитя жизни и ведет обратно к жизни», обе они как бы две грани единого человеческого образа, обе они равнодостойны и равнонеобходимы. «Ни наивный, ни сентиментальный характер, рассматриваемые по отдельности, не могут вполне

¹⁸ Хоружий С.С. Духовная и культурная традиции в их конфликтном взаимодействии. Лекция в «Билингве». 23 сентября 2004 г. / Раздел1. Духовная практика и духовная традиция. Концепт. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf

исчерпать рождаемый лишь из их неразрывной связи идеал прекрасной человечности». А вот слова из шиллеровского трактата, как будто прямо относящиеся к «сентиментальным мечтателям» Достоевского 1840-х годов; более того, намечающие проблематику их характеров и сюжеты произведений: «Идеал может быть почерпнут только из внутренних и моральных источников. Не в окружающем мире, не в шуме действительной жизни встречается его поэт, но лишь в собственном сердце, а свое сердце он находит лишь в тишине уединенного созерцания. Но часто создающий идеал разум чрезмерно отдаляется от опыта – и человек становится фантазером... Преимущество мудреца состоит не столько в том, что он не был фантазером, сколько в том, что он им не остался»¹⁹.

«Белые ночи» Достоевского имеют жанровый подзаголовок – «сентиментальный роман». Почему именно «сентиментальный», становится яснее после обращения к трактату Шиллера. Мечтатель Достоевского – сентиментальный поэт, ищущий идеал, идеалист (и это высоко и прекрасно), но он отклоняется от синтетического идеала «прекрасной человечности», так как «чрезмерно отдаляется от опыта» действительной жизни, то есть впадает в фантазирование (и в этом его ущербность, несостоятельность). Ведь «фантазерство», по Шиллеру, «ведет к бесконечному падению в бездну и может закончиться лишь полной гибелью»²⁰. Мы увидим, что для Достоевского 1840-х годов мечта становится чем-то иным, чем для романтиков, например для Лермонтова в разобранным выше стихотворении от 1 января 1840 года. Это скорее не идеал, а фантазёрство, по Шиллеру. Однако понимание молодым писателем мечты нечётко, размыто, названные смыслы (романтический и шиллеровский) накладываются друг на друга, переплетаются.

Итак, двойственность отношения молодого Достоевского к мечте и мечтательству может быть объяснена и влиянием антропологии Шиллера, соотношением в ней типов реалиста и идеалиста. Показательно для Достоевского тех лет и то, что он считал Шиллера «христианским поэтом» (28/1, 70), хотя на деле Шиллер исповедовал гуманистические идеалы. Но все встанет на свои места, если мы увидим, как именно трактовал Христа Достоевский 1840-х годов. Вот строки из его письма к брату Михаилу от 1 января 1840 года: «... Гомер (баснословный человек, может быть как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный) может быть параллелью только Христу, а не Гёте... Ведь в “Илиаде” Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни, совершенно в такой же силе, как Христос новому» (28/1, 69). Как видим, Гомер, Гёте, Христос – для Достоевского здесь личности одного порядка. Христос, таким образом, понимается как один из героев человечества, а не как уникальный Богочеловек. Недаром вскоре так органично войдет во внутренний мир писателя полухристианский идеал социалистов-утопистов: П. Леру, И. Кабэ, Ш. Фурье, В. Консидерана. Это продолжение мира романтического мечтательства, близкого Достоевскому в 1840-е годы и автобиографически²¹. Христос для Достоевского, как и для его друзей по кружкам 1840-х годов, совершенный человек, по сути лишенный трансцендентной божественности, принципиально, бытийно Иного по отношению к наличной человеческой природе. Это так называемый гуманистический Христос. К нему способен приблизиться любой человек, очистивший свою «благую» природу, в которой Бог присутствует имманентно. Пантеизм – основание социально-утопических систем, предмета горячей веры Достоевского в 1840-е годы.

В произведениях писателя тех лет мы не найдем следов различения онтологической, онтической и виртуальной топик Антропологической Границы, возможно потому, что онтологическое Инобытие не могло открыться в телесе гуманистического Христа, а проблема бессознательного не была отрефлектирована в новоевропейской культуре. (Хотя уже в «Двойнике» Достоевский начинает исследовать человеческое бессознательное. Но мы сейчас

¹⁹ Шиллер, Фридрих. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер, Фридрих. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М.: ГИХЛ, 1957.

²⁰ Там же.

²¹ См. об этом: Комарович В.Л. Юность Достоевского // Былое. Кн. 23. Пг., 1924. – С. 3-43.

не будем этого касаться.) 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, набожность семьи, церковная жизнь, знакомство с древнерусской литературой), показывает идеализм не как онтологическую топику, но как виртуальность. Что это именно так, увидим, обратившись к текстам Достоевского.

По терминологии Н.Б. Маньковской и В.В. Бычкова, феномен мечтательства можно отнести к так называемой «естественной виртуальности – изначально присущей человеку сфере духовно-психической деятельности, реализующейся в сновидениях, грезах, мечтах, видениях наяву, бредовых галлюцинациях, детских играх, фантазировании»²². В этом смысле героя «Хозяйки» (1847) Ордынова едва ли можно изначально назвать мечтателем, несмотря на общее мнение исследователей творчества Достоевского²³. Ордынов – человек замкнутый, исключительный, даже «одичавший», но в своем «углу» он в начале повести поглощен не мечтой, а занятиями наукой, то есть стремлением к идеалу. Мечтательство как «фантазерство» начинает формироваться в нем, когда он покидает свою «келью отшельника» и становится «фланером»: «Все более и более ему нравилось бродить по улицам», «в нем родилось какое-то радостное чувство, какое-то охмеление, как у голодного, которому после долгого поста дали пить и есть...» (1, 266). 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 целую драму, 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.

На деле, как мне представляется, основной сюжет «Хозяйки», то есть 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: гипербол, метафор, эпитетов («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 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 здоровья и внутреннего равновесия: «как будто жизнь навеки потеряла свой цвет для Ордынова!» (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), посещал храм, много молился. Однако страсть к мечтательству его не оставила, он продолжал

²² Маньковская Н.Б., Бычков В.В. Виртуальность в пространствах современного искусства. С. 36. // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып.2. М.: ИФ РАН, 2006. С. 32-60

²³ См., например, комментарий к «Хозяйке» в ПСС Достоевского в 30 т. Л.: Наука, 1972-1990. Т. 1. – С. 508-509.

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.

Уже в «Хозяйке» мечтательство трактуется как губительная болезнь, от которой требуется исцеление. Эта повесть – едва ли не единственное произведение Достоевского 1840-х годов, в котором фигурирует церковь, показаны молящиеся, священник, таинство исповеди, где герой-мечтатель обращается к Богу. Возможно, это связано с простонародной тематикой повести (народ – хранитель православной веры), несмотря на то что сами персонажи из народа показаны преимущественно в фольклорно-языческих и даже демонических тонах. Грань между фантазерством и эмпирической действительностью в «Хозяйке» зыбкая, неясная, без очевидных маркёров. Более того, Ордынов нигде не назван мечтателем. Бог не исцеляет героя, потому что гуманистический Христос, как Его понимал Достоевский 1840-х годов, не обладает для этого инобытийной силой, будучи сам частью сущего. В последующих произведениях о мечтателях в 1840-е годы, в том числе в «Белых ночах», вообще не возникает отсылок к Богу, к церкви.

Если вспомнить перечисленные С.С. Хоружим свойства виртуальной топики²⁴, то увидим, что практически все они обнаруживаются в связи с Ордыновым. Параллельно будем обращаться и к роману «Белые ночи», где тип мечтателя обрисован у Достоевского 1840-х годов наиболее выпукло. Вот эти свойства.

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. В «Белых ночах» Мечтатель говорит о том, как «богиня фантазия» переносит его «прихотливой рукою на седьмое хрустальное небо с превосходного гранитного тротуара, по которому он идет восвояси» (2, 114-115).

2) Виртуальная реальность «не род, а недо-род бытия», без собственных аутентичных форм, без особого энергетического источника. Поэтому 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. Фантазия Мечтателя «Белых ночей» подхватывает «в своем игривом полете» только что встреченную на улице «старушку, и любопытных прохожих, и смеющуюся девочку, и мужичков, которые тут же вечеряют на своих барках, запрудивших Фонтанку (положим, в это время по ней проходил наш герой), заткала шаловливо всех и всё в свою канву, как мух в паутину, и с новым приобретением чудак уже вошел к себе в отрадную норку», где погружается в «царство мечтаний» (2, 115). Материалом для мечтательных видений становятся и литературные герои, сюжеты литературных произведений: Мечтатель «творчески развивает» не только характеры исторических лиц, но и литературных персонажей В. Скотта (Дианы Вернон, Клары Мовбрай, Евфии Денс) и др.

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...»;

²⁴ См. цит. соч: Хоружий С.С. Человек: сущее, ...

«ему стало тоскливо и грустно» (1, 266-267). После восторга, вызванного мечтательным видением Катерины, «настало размышление, потом досада, потом какая-то бессильная злость», он проснулся утром «в раздраженном, робком и подавленном состоянии духа» (1, 269) и, пренебрегая своими житейскими заботами, вновь отдался сладостной мечте о любви с прекрасной незнакомкой. На взгляд Мечтателя «Белых ночей», обычные люди живут «как-то лениво, медленно, вяло... все так недовольны... судьбою», так томятся жизнью; «всё между нами холодно, угрюмо, точно сердито...» (2, 115).

4) Виртуальная практика обладает инерцией, затягивающей силой; виртуальный человек стремится затянуть свое пребывание в виртуальной реальности, неохотно возвращаясь в актуальную. – Действительно, Ордынов, еще 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, при этом сердце его «замирало в сладостных муках» (1, 270). «Минуты отрезвления» Мечтателя «Белых ночей» – «ужасны» (2, 118), вместо роскошных иллюзий – грязный тесный угол с паутиной на потолке и старая неопрятная тупая кухарка.

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

- А) путем изоляции индивида, конструирования особой виртуальной сферы;
- Б) путем трансформации сознания. то есть «размытой оптики»²⁵.

Оба способа 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. Также одинок и Мечтатель «Белых ночей», который за восемь лет жизни в Петербурге «ни одного знакомства не умел завести» и искренне удивлялся: «...к чему мне знакомства?» (2, 102). В мечтательном видении Ордынова нарушены причинно-следственные связи, элементарное правдоподобие, дана разрывная, несвязная темпоральность (перепутаны день и ночь, до и после и т.п.). Также нарушается обычное течение времени и характеристики пространства в мире Мечтателя «Белых ночей»: он не замечает, что пообедал; комната с закоптелыми стенами раздвигается и, как в калейдоскопе, сменяются времена и страны: дружба с Гофманом, Варфоломеевская ночь, геройская роль при взятии Казани Иваном Васильевичем, собор прелатов и Гус перед ними, сражение при Березине, Дантон, Клеопатра и ее любовники...

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). Мечтатель «Белых ночей» называет себя «сладострастным ленивцем» (2, 116); постоянно говорит о радости, удовольствии и наслаждении, получаемых в мечтательной жизни. Эта черта виртуального человека отмечена игуменом Ипатием (Хвостенко): «Главный соблазн компьютерного виртуального мира – гордыня и самоутверждение, вседозволенность и стремление к получению *наслаждений*»²⁶.

7) Православные психологи И.Я. Медведева и Т.Л. Шишова 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

²⁵ См. цит. соч.: Хоружий С.С. Шесть интенций на бытийную альтернативу.

²⁶ Медведева И.Я., Шишова Т.Л. Ребенок и компьютер: сборник материалов. Клин: Христианская жизнь, 2007.

становится способным вызвать к себе любовь красавицы, вступить в единоборство с разбойником... То же у Мечтателя «Белых ночей»: «Посмотрите на эти волшебные призраки, которые так очаровательно, так прихотливо, так безбрежно и широко слагаются перед ним в такой волшебной, одушевленной картине, где на первом плане, первым лицом, уж конечно, он сам, наш мечтатель, своею дорогою особою»; «он сам художник своей жизни и творит ее себе каждый час по произволу» (2, 116).

8) Упомянутые исследовательницы отмечают личностную регрессию 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. Книги не раскрывались иногда по целым неделям. Будущее было для него заперто..., и он опустил руки заранее; он даже не думал о будущем <...> Часто по целым часам, забыв себя и всю обыденную жизнь свою, забыв всё на свете, просиживал он на одном месте, одинокий, унылый...» (1, 318-319). А Мечтатель «Белых ночей» нахмурился с досады, когда «одна очень почтенная старушка учтиво остановила его посреди тротуара и стала расспрашивать его о дороге, которую она потеряла» (2, 115), тем самым отвлекая его от фантазий.

9) Т.Л. Шишова отмечает у носителей виртуальной психологии страсть к бродяжничеству. – Это полностью про героев Достоевского. Я уже говорила о «фланерстве» Ордынова, его любви бесцельно бродить по улицам. То же можно сказать и о Мечтателе «Белых ночей».

10) Н.А. Носов говорит о том, что «виртуал» всегда переживается человеком не «как порождение своего собственного ума, а как реальность»²⁷. – Вспомним, что Ордынов не осознаёт иллюзорности своего мечтательного мира, но считает всю историю с Катериной и Муриным реальностью. В «Белых ночах» тоже есть указания на подобный эффект: так, замечтавшийся герой сомневается в том, что «действительно... никогда не знал той, которую он так любил в своем исступленном мечтании <...> Неужели и впрямь не прошли они рука в руку столько годов своей жизни... Неужели всё это была мечта – и этот сад, унылый, заброшенный и дикий... И этот странный, прадедовский дом... И, боже мой, неужели не её встретил он потом, далеко от берегов своей родины..., в палаццо..., где она, узнав его, так поспешно сняла свою маску и, прошептав: “Я свободна”, задрожав, бросилась в его объятия...». Героиня мечтаний для него реальнее незваного приятеля, некстати вторгшегося в его уголок: «Боже мой! Старый граф умер, настает неизречённое счастье, – тут люди приезжают из Павловска!» (2, 117).

Итак, увлеченный наукой идеалист Ордынов впадает, как в болезнь, в фантазерство, в результате чего находит гибель – вот типично «шиллеровский» сюжет «Хозяйки», как будто вышитый по мыслительной канве трактата «О наивной и сентиментальной поэзии». Антропологическая характеристика героя-мечтателя «Белых ночей», хоть и в большинстве черт сходная с ордыновской, представляется более сложной. Но об этом дальше.

Тем не менее, опираясь на шиллеровскую антропологическую концепцию, Достоевский уже в «Хозяйке» интересуется *предельными* ее проявлениями: не золотой серединой совершенного человеческого типа, а уклонением в фантазерство, вплоть до распада личности. При этом психологический тип идеалиста стоит достаточно высоко в его сознании, о чем свидетельствуют автобиографические признания из фельетонов «Петербургской летописи» 1847 года. Петербуржец, верящий в будущее своего города, в благотворность петровских реформ, обладает, если так можно выразиться, здоровым идеализмом, «чувствует современный момент и идею настоящего момента» (18, 26). Такой

²⁷ Носов Н.А. Словарь виртуальных терминов // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 7. М.: Путь, 2000. С. 11-12.

идеализм не мешает деятельности, а готовит к ней. А вот «неприятный обычай» удовлетворяться одними мечтами, фантазиями, чтобы «кое-как пополнить всю вялую пустоту обыденной бесцветной жизни», вызывает критику Достоевского. Мечтательность писатель определяет как главную болезнь российской современности, как неспособность русского человека найти себе достойную деятельность, когда «в характерах, жадных деятельности, но слабых, женственных, нежных мало-помалу зарождается то, что называют мечтательностью, и человек делается наконец не человеком, а каким-то странным существом среднего рода – *мечтателем*» (18, 32).

Замечу кстати, что «сентиментального мечтателя» Достоевского можно считать одной из модификаций распространенного в русской литературе, прежде всего 1840-х годов, типа «лишнего человека» (вспомним соответствующие произведения этих лет И.С. Тургенева, И.А. Гончарова и др.). Однако Достоевский идет дальше современников: в последних приведенных словах из «Петербургской летописи» очевиден выход к Антропологической Границе – мечтатель уже не человек в привычном смысле слова, не «заболевший» идеалист Шиллера, а нечто иное. Это очень важное замечание, важная веха на пути Достоевского к своей оригинальной – предельной, пограничной – антропологии, в корне отличной от шиллеровского срединного идеала. Если для Шиллера неизменная «человечность» заключена в некоей «сущности», то Достоевский формирует своих героев из их «пограничности». Мечтатель «Петербургской летописи» и «Белых ночей» уже не человек в шиллеровском смысле, то есть классическом западноевропейском. Достоевский подходит к осознанию невероятной пластичности человека, его способности приобретать невиданные свойства. Петербургский мечтатель – это иной антропологический тип. Его характерные черты (прошу прощения за неизбежное повторение) следующие:

1) физическое нездоровье, изнеможение (он «всегда измученный, утомленный», «с неопределенно-тусклым взглядом, часто с бледным, измятым лицом» - 18, 32),

2) разрыв социальных связей (стремление к уединению, жизнь в «углах», «как будто таясь в них от людей и от света» - 18, 33; углубленность в себя, угрюмость и неразговорчивость),

3) негативное отношение к наличной реальности («Нередко же действительность производит впечатление тяжелое, враждебное на сердце мечтателя», в результате чего «в нем притупляется талант действительной жизни» - 18, 34),

4) нравственная деградация («он совершенно теряет то нравственное чутье, которым человек способен оценить всю красоту настоящего» - 18, 34),

5) наконец, на основе прочитанных страниц из книг и отдельных впечатлений во время бесцельных прогулок по городу, – строительство «целого мечтательного мира, с радостями, горестями, с адом и раем, с пленительнейшими женщинами, с геройскими подвигами, с благородною деятельностью, всегда с какой-нибудь гигантской борьбой, с преступлениями и всякими ужасами...» (18, 33),

6) деформация предикатов наличного бытия, пространства и времени (в часы мечтаний «комната исчезает, пространство тоже, время останавливается или летит так быстро, что час идет за минуту» - 18, 33),

7) равнодушие к окружающей эмпирической реальности, которая деградирует без его, человеческого, попечения – к службе мечтатель равнодушен, его «заветный, золотой уголок», место мечтаний, «на самом деле часто запылен, неопрятен, беспорядочен, грязен» (18, 34),

8) эвдемонизм, то есть привязанность к «неописанным наслаждениям», которые и заставляют мечтателя вновь и вновь возвращаться в свой фантастический мир,

9) очевидная пограничность существования, вплоть до ситуации невозврата – в эмпирическую реальность мечтатель всегда возвращается с неохотой: «Минуты отрезвления

ужасны; несчастный их не выносит и немедленно принимает свой яд в новых, увеличенных дозах» (18, 33); стирание осознаваемых границ между реальностью эмпирической и виртуальной («мечтательный» сюжет «Хозяйки»). В статье «Шесть интенций на бытийную альтернативу» С.С. Хоружий описывает сценарий смерти современного Человека виртуального как экзтанасию. Но не экзтанасия ли вышеописанная жизнь петербургского мечтателя Достоевского 1840-х годов?!

Таков новый антропологический тип, конституируемый виртуальной Границей. Вспомним: в Новое время, эпоху «забвения бытия» (по М. Хайдеггеру), человек игнорирует свою онтологическую Границу; онтически еще не рефлектирует. В итоге для него актуализируется топика виртуальная, начавшая, с эпохи Романтизма, формировать антропологический тип мечтателя. Недаром в конце своей «Петербургской летописи» автор восклицает: «И не все мы более или менее мечтатели!» (18, 34). А уже много позднее Достоевский писал о своем Герое подполья (тоже мечтателе): «Я горжусь тем, что впервые вывел настоящего человека русского *большинства...*»; «подпольный человек есть *главный* человек в русском мире» (16, 329, 407). Замечу, что «подполье» и «угол» в художественном мире Достоевского – синонимы; по сравнению с мечтателем 1840-х годов «подпольный» – тот, в ком «болезнь» мечтательства развилась чуть ли не до смертельного исхода.

В 1860-е годы, ища путей исцеления такого человека, спасения его от онтологической гибели, Достоевский вновь, как когда-то в «Хозяйке», обращается к Богу. Но теперь уже Бог для него становится не одноприродным человеку и потому онтологически бессильным гуманистическим Христом, а Христом – Богочеловеком, подлинным Сыном Божиим, Спасителем, обладающим мощной энергией Инобытия. Только через такого Бога, только через Православную церковь в ее исихастской традиции возможно, по художественной мысли зрелого Достоевского, исцеление, преображение, спасение «человека русского большинства» – мечтателя. Он должен актуализировать в себе онтологическую Границу.

Если И.А. Гончаров в качестве национальной русской болезни изобразил «обломовщину», то Достоевский – мечтательство. На мой взгляд, диагноз Достоевского и глубже, и точнее. Более того, Достоевский предложил и рецепт для излечения – православное воцерковление. Но все это позже: в «Бесах», «Подростке», «Братьях Карамазовых». В 1840-е годы писатель сознательно далек от православно-исихастских воззрений. Тем не менее и в «Петербургской летописи», и в романе «Белые ночи» он дает нравственно-религиозную оценку мечтательству, причем явственно – в традиции мистико-аскетического Православия., по-видимому бессознательно усвоенной им из общего контекста русской культуры, из собственного детского опыта, о чем я уже говорила раньше.

Вот эти оценки. «А знаете ли, что такое мечтатель, господа? Это кошмар петербургский, это *олицетворенный грех...*» («Петербургская летопись» - 18, 32). Мечты – это «обольстительные призраки», пленение у «страсти», они провоцируют у мечтателя демонический хохот, на них вдохновляет некий «враждебный бесенок», сидящий внутри человека; мечты – это «утонченный, сладострастный яд»; мечтательная жизнь – «преступление и грех» («Белые ночи» - 2, 115, 117-118), «заблуждение» (18, 34). Возникает закономерный вопрос: преступление перед кем? грех перед кем? Симптоматично, что и в 1840-е годы мечтательство явно связано у Достоевского с демонической стихией. Уже в мечтательном мире Ордынова святая богомольная Катерина в конце концов оборачивается ведьмой, а благообразный Мурин – нечистой силой. Мечтательство скрипача Ефимова из «Неточки Незвановой» целиком выросло из его *сатанинской* гордости, что многократно подчеркивается в романе. Из общего контекста всех произведений о мечтателях 1840-х годов понятно, что эти герои Достоевского изначально ощущают себя выше других людей, утверждают свое превосходство, то есть в них сильна гордость, гордыня. Именно она становится первоначальным импульсом к мечтательству. В автобиографических «Петербургских сновидениях в стихах и прозе» (1861), рассказывающих о 1840-х годах, заходит речь о некоем *демоне* смеха, которого встретил герой-автор, углубившись в мир

своих героев-мечтателей: «Кто-то гримасничал передо мною, спрятавшись за всю эту фантастическую толпу, и передергивал какие-то нитки, пружинки, и куколки эти двигались, а он хохотал и всё хохотал» (19, 71).

Обратимся для сравнения к традиционному для тысячелетней русской культуры православно-исихастскому пониманию мечтательства. В «Добротолубии» о мечтаниях больше всего пишет преп. Григорий Синаит, который относит мечтательность к «страстям ума» (79). Мечтательство, по его учению, один из двух видов прелести (118). Святой разделяет истинное созерцание (созерцание Бога, обожение) и «мнимое созерцание фантастическое» (мечтание). Последнее – результат «возгордения», без покаяния, за которым и следует прелесть от мечтаний (131). «И если мы желаем найти и познать истину, не блуждая, то будем стремиться иметь лишь одно сердечное действие, совершенно безвидное и необразное, а *мечтательно* не станем, как в зеркале, усматривать ни образа, ни очертания лица, по-видимому, кого-либо из святых, ни созерцать света, так как прелесть, особенно вначале, обыкновенно вводит ум неопытных этими призраками в *зablуждение*» (3), – пишет преподобный. По его мнению, именно бесы «развертывают сети помыслов и *гибельных мечтаний* и приготавливают рвы падений...» для людей. Успешная борьба с демонами возможна только с помощью «духовного меча, которым служит Слово Божие» («О прелести») ²⁸. Замечу, что герои Достоевского 1840-х годов и даже начала 1860-х в храм, как правило, не ходят, Богу не молятся, Евангелия не читают, с духовными лицами не встречаются. Исключение – Ордын, но я уже отмечала, что храм его интересовал только как место возможной встречи с таинственными незнакомцами. Вообще Православная церковь как активная духовная сила, формирующая саму человечность героев Достоевского, впервые появится у писателя только в романе «Бесы», а это уже начало 1870-х годов. Таким образом, герои-мечтатели 1840-х годов беззащитны перед демонами, оставлены «на одни свои силы», как впоследствии скажет Достоевский по поводу расцерковленности человека XIX столетия.

«Всегда оставайся негодующим на *мечтания*, – обращается преп. Григорий Синаит к человеку, – сохраняя свой ум постоянно бесцветным, безвидным и бесформенным... Нельзя принимать образы до момента умиротворения страстей» («О прелести») ²⁹. Очевидно, что до «умиротворения страстей» мечтателям Достоевского весьма далеко, да они и не ставили перед собой такой цели, в соответствии с общепринятым в европеизированной среде России первой половины XIX века социально-утопическим (прежде всего фурьеристским) взглядом на страсти как на «благие» и подлежащие полному удовлетворению. Не имея сил и возможностей удовлетворить свои страсти в эмпирической действительности, герои Достоевского удовлетворяют их в мечтаниях. Для этого, собственно, и создают свои виртуальные миры. «Если же кто с самомнением *мечтает* достигнуть высокого, приобретши сатанинское, а не истинное желание, – продолжает преп. Григорий Синаит, – то такового, как своего служителя, сатана беспрепятственно опутывает своими сетями» ³⁰ («О прелести»).

Св. Иоанн Лествичник противопоставляет мечтательность – трезвению, хранению ума. В основном он рассуждает о том типе мечтательности, который связан с плотскими вожделениями: чревоугодием, похотью. Интересно, что связь мечтательства со сладострастием отмечается уже в произведениях Достоевского 1840-х годов, а в «Записках из подполья» (1864) становится основной пружиной сюжета. «Мечты особенно слаще и сильнее приходили ко мне после развратика, приходили с раскаянием и слезами, с проклятиями и восторгами» (5, 132), – признается Герой подполья.

²⁸ См. Добротолубие. Т. 5.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

Тот же святой пишет: «Гордость есть убожество души, которая *мечтает* о себе, что богата, и, находясь во тьме, думает, что имеет свет»³¹. Так и Герой подполья у Достоевского отмечает в себе «неограниченное... тщеславие», «безграничайшее тщеславие» (5, 124, 128); «я постоянно считал себя умнее всех, которые меня окружают» (5, 103).

О различии между истинным и мечтательным созерцанием пишет и св. Исаак Сириин: «Естество наше тогда только способно сделаться зрителем истинного, а не *мечтательного*, созерцания, когда человек первоначально претерпением страданий, деланием и скорбью совлечется ветхого человека страстного... Тогда ум, возродившись духовно, делается способным принять созерцание отечества своего» (152)³².

О том, что «мечтательные образы», инспирированные бесами, заслоняют «духовные чувства», свидетельствует и св. Григорий Палама³³.

Старший современник Достоевского и тоже выпускник Главного Инженерного училища в Петербурге святитель Игнатий Брянчанинов писал о двух родах прелести: мечтательности и мнения. Оба они возникают при отсутствии покаяния, духовного, сердечного сокрушения, а их почвой являются «гордость, высокоумие, утонченное сладострастие». В трактате «О прелести» святитель писал: «Сочиняющий обольстительные образы при посредстве естественной способности воображения, сочетававший при посредстве *мечтательности* (фантазии) эти образы в очаровательную картину, подчиняющий все естество свое обольстительному, могущественному влиянию этой живописи, непременно... мнит, что сердечные ощущения, возбуждаемые живописью, суть ощущения благодатные». «Второго рода прелесть... это ложное, превратное понятие... Находящийся в прелести “мнения” стяжывает ложное воззрение на всё, окружающее его. Он обманут и внутри себя и извне». «Связь между двумя видами прелести непременно существует. Первого рода прелесть всегда соединяется с прелестью второго рода, с “мнением”»³⁴.

Таким образом, по только что приведенной классификации, Достоевский исследовал человека прежде всего в топике прелести: его мечтатель 1840-х годов – внутри прелести первого рода – мечтательности; идеолог 1860-1870-х годов – в дополнение к мечтательности входит в состояние прелести второго рода – мнения. Так как связь обоих родов прелести обоснованна и Достоевский (по-видимому, еще не знавший трудов святителя Игнатия Брянчанинова в 1840-е годы) чувствовал, прозревал эту связь, то эволюция в его творчестве героя-мечтателя в героя-идеолога вполне соответствует тому пониманию антропологической реальности, которое открывала с древности и продолжала углублять во время жизни писателя исихастская традиция. «Грех» мечтательности стал распространяться в России «петербургского периода» в силу отхода ее европеизированного «образованного сословия» от православного образа жизни и мысли. Я уже отмечала, что положительные значения слов «мечта» и «прелесть» вошли в русский язык в конце XVIII века, в эпоху Романтизма, как результат европеизации русского сознания. Ведь новоевропейский человек, по сути дела отвергнув первородный грех, все более и более склонялся считать самого себя по природе божественным. Поэтому и стал принимать за истину собственное воображение, свои идеалы и мечты.

В итоге проведенного исследования возникает некоторое наложение понятий: с одной стороны, мечтательность – это модификация виртуальной топики Антропологической Границы, с другой – один из видов прелести. Последняя, по классификации С.С. Хоружего, является гибридной топикой, включающей в себя онтологические и онтические элементы³⁵.

³¹ См. Добротолюбие. Т. 2.

³² См. Добротолюбие. Т. 2.

³³ Палама, Григорий. Триады в защиту священнобезмолвствующих. Триада 1. Часть 3. 36.

³⁴ Брянчанинов, Игнатий, св. О прелести.

³⁵ См. указ соч. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Раздел 10.

Это противоречие, однако, может быть разрешено, если допустить виртуализацию прелести. Тем не менее оно всё же остаётся предметом для обдумывания.

Герой «Белых ночей» Достоевского надеется исцелиться от своей мечтательной болезни с помощью наличной действительности, её ценностей: деятельности, реальной любви к другому человеку – Настеньке. Тот же рецепт излечения остается, по сути дела, и у Героя подполья. Но почему «живая жизнь» (или, сниженно, «курятник») в обоих случаях подводит, обманывает героев? Обращу внимание на то, что и Настенька «Белых ночей», и Лиза «Записок из подполья» – сами мечтательницы, сами стремятся найти опору и спасение в героях-мечтателях. Как утопающий может спасти утопающего? Слепой слепого? Оба упадут в яму. Не проявляется ли здесь гениальная интуиция Достоевского, его подлинный «реализм в высшем смысле», онтологический реализм, который не может удовлетвориться не только ничем «фантастическим», мечтательным, виртуальным, но и признанием «падшей» тварности, «падшей» наличной реальности за конечную цель существования, за критерий истины? Тем не менее, я нахожу справедливой мысль писателя о том, что из мечтательности (виртуальности) всё же сначала необходимо вернуться в «живую жизнь». Только из последней возможен следующий шаг – в онтологическую топику, к Богу. Прямого сообщения между мечтательностью и подлинной религиозностью Достоевский, как мне представляется, не видел. Недаром в плане романа «Мечтатель» 1876 года, то есть последних лет писателя, читаем: «Стряхнуть паралич мечтательности и стать человеком» (17, 9). В связи с этим интересно привести размышления С.С. Аверинцева: «Самое первое правило, касающееся общения с Богом, правило, которое должен знать каждый: в этом делании нет места воображению... воображение перекрывает именно те каналы, по которым только и может дойти до нас реальная, действенная благодать <...> Есть только один род места, где встреча с Богом невозможна по определению: это место воображаемое»³⁶.

Итак, Достоевский одним из первых в русской литературе подробно исследовал Человека виртуального как антропологический тип. В своем докладе я остановилась, в основном, на типе «сентиментального мечтателя», но в позднем творчестве «мечтателю-деятелю» уделено не меньшее внимание, чем первому – в раннем. Это тема отдельного большого исследования, которой я почти не касаюсь. Замечу лишь одно: здесь уже Достоевский сознательно проанализировал духовные корни мечтательства и указал на огромную опасность «прогрессивного», «деятельного мечтательства» для дальнейших судеб России. В связи с этим мне вспоминается определение, данное в 1918 году Гербертом Уэллсом В.И. Ленину – «кремлевский мечтатель». Еще раз повторю, что Достоевский «великого пятикнижия» дал и однозначный рецепт исцеления от мечтательства – православное воцерковление. Однако в произведениях 1840-х годов и даже начала 1860-х, вплоть до «Преступления и наказания», никакого рецепта 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* просит и хочет душа!» (2, 119). Мечтателю «Белых ночей» кажется, что это «другое» – «действительная жизнь», то есть наличная эмпирическая реальность. Но так ли это для автора романа?

Спасибо за внимание!

Хоружий С.С.: Большое спасибо, Ольга Алимовна. Все было выстроено у вас основательно и очень последовательно. Переходим к дискуссии. Для начала я обозначу два-три пункта.

Во-первых, неожиданным для меня был выбор главного сюжета. Из всего огромного антропологического универсума Достоевского в качестве главного героя проанализирован именно мечтатель. Мы привыкли связывать этот тип с ранним творчеством писателя, которое несколько отделяется от того, что Ольга Алимовна назвала «великим Пятикнижием», и

³⁶ Аверинцев С.С. Мы призваны в общение. М.: Директ-Медиа, 2008. – С. 2.

внимания к нему, конечно, гораздо меньше. Считается даже, что качественно это немного другой литературный феномен. Но доклад Ольги Алимовны показал, что материал для антропологического размышления тут чрезвычайно богат. Некоторые пункты сразу выделились для меня как интересные и поучительные. Как я и сказал в преамбуле, доклад строился как антропологическая диагностика. Типы Достоевского обсуждались в плане того, как их можно антропологически идентифицировать в понятиях синергийной антропологии и в более общих понятиях. Эта диагностика представляла для нас значительный интерес в конкретном пункте: мечтатель был соотнесен с виртуальной топикой. В этом был главный акцент доклада, и это убедительно разворачивалось. Но если мы вспомним общую картину исторической смены антропологических формаций, которую выстраивает синергийная антропология, то увидим, что вслед за формацией онтологического человека, следует человек безграничный. А человек безграничный уступает место человеку безумному, человеку бессознательного. Но Достоевский всегда был актуальным писателем. Человек Достоевского - это человек времени Достоевского, мира, который окружал писателя. То есть своего мечтателя Достоевский подсматривал и писал по современной ему действительности. А это — первая половина XIX столетия. По нашей же классификации здесь определенно еще доминировал человек безграничный. К концу второй половины XIX столетия начинаются заметные проявления человека бессознательного, скажем, в европейском искусстве декаданса мы с определенностью видим такие антропологические формации. А здесь говорится, что еще прежде того достаточно заметную роль в европейской антропологической панораме играл представитель виртуальной топике, которой предстоит доминировать еще очень и очень не скоро. Это очень любопытное антропологическое наблюдение о том, что имел место ранний предшественник виртуального человека.

Причем, прозвучал и более общий тезис о том, что не только *мечтатель* как таковой должен быть отнесен к виртуальной топике, но и в более общем плане — *человек Романтизма*, а Романтизм — крупная страница европейской культуры. Этот общий тезис звучал бегло, Ольга Алимовна особого внимания ему не уделила, но для нас это представляло бы интерес. Романтизм — ведущее явление европейской культуры, и если в своей антропологии он должен быть причислен к виртуальной топике, то это весомое заявление, над которым стоило бы подумать, а так ли это? Если романтизм являет нам виртуального человека, значит виртуальный человек играл весьма заметную роль в европейской культуре уже куда раньше. Это очень интересный момент, и он должен нами рассматриваться как задание для размышления. Картина общей смены антропологических формаций получает здесь значительную коррекцию.

Но в этой связи у меня был и вопрос. Дело в том, что в заключительной части доклада говорилось о том, что тот же самый мечтатель должен быть отнесен нами к «топике прелести». И за это также прозвучали достаточно убедительные аргументы — заявление не было голословным. Но мы же знаем, что топика прелести — это другой антропологический диагноз. Это не виртуальная топика. Так все таки, то или другое?

Богданова О.А.: Это, конечно, вопрос. Я об этом думала, но так вот получается, и я решила это оставить для обсуждения и чтобы потом поразмышлять над этим.

Хоружий С.С.: Да-да, я не говорю, что это было недостатком доклада. Доклад был на конкретном материале, и были представлены конкретные аргументы. В силу одних аргументов есть основания диагностировать явление как виртуальное, а другие свидетельства в тексте говорят в пользу того, чтобы отнести его к топике прелести. Такую картину докладчик представил нам на размышление, а вопрос должен решаться дальше. Первое решение мы можем гипотетически предложить. Поскольку виртуальная топика содержит в себе виртуализацию различных феноменов актуальной реальности, то виртуализация феноменов из топике прелести тоже входит в виртуальную топика, но одновременно сохраняет черты и топике прелести. То есть можно говорить, что мечтатель — человек из топике прелести, но его на настоящую прелесть не хватает. Недоволяет он прелесть,

слабоват для того, чтобы представлять собой настоящую духовную прелесть, ответственно и актуально. Он и по отношению к прелести «мечтатель». Это, к примеру, один вариант решения. Но в действительности об этом стоит еще поразмышлять и поговорить.

Доклад был как бы литературоведческий, но на уровне антропологического анализа он ставит два серьезных теоретических вопроса для синергичной антропологии. Первый — поправка к нашей исторической картине смены формаций, и второй — окончательный диагноз для типа мечтателя по отношению к топике прелести, с одной стороны, и к виртуальной топике, с другой стороны.

Богданова О.А.: Но топика прелести, как я понимаю, это гибридная топика?

Хоружий С.С.: Да, конечно, она — между онтологической и онтической топиками.

Богданова О.А.: Но, может, она как-то связана с виртуальной? Я думаю, что топик прелести можно связать с виртуальной топикой Антропологической границы.

Хоружий С.С.: Я об этом и говорил. Такая связь вполне возможна. Виртуальность — феномен недоактуализации любого другого антропологического проявления. Так что по отношению к явлениям из топике прелести также возможно существование их виртуальных вариантов.

Еще сугубо философское маленькое замечание у меня есть. Говорилось, что в аскетической литературе, а конкретно, у Лествичника (я сейчас этого места там не припомню) выдвигалось противопоставление мечтательности и трезвения. Очень хорошо, что вы это заметили. Это очень укладывается в те сближения, которые синергичная антропология в своем анализе духовных практик проводит с феноменологией. Оппозиция «трезвение — мечтательность» — это точно та оппозиция, которую в философском дискурсе проводит Гуссерль. Мечтательность — это конструкты воображения, а трезвение мы сопоставляем с интенциональностью. В базисе построения основ феноменологического метода для Гуссерля одна из главных тем — конфронтация конструктов воображения и интенциональной нацеленности сознания. То есть в феноменологии выдвигается оппозиция «воображение — интенциональность», а в аскетическом дискурсе возникает прямая параллель: «мечтательность — трезвение». Эта философская параллель здесь напрямик прослеживается и подтверждает, что для аскетической реальности, с точки зрения философии, вполне адекватен феноменологический дискурс. Он эти явления на своем языке давно зафиксировал и строго описал. Но здесь я немного отклонился в другие темы синергичной антропологии.

И последний небольшой вопрос уже прямо по вашему докладу. В число свойств мечтателя вы включили нравственную деградацию. И здесь у меня как у простого читателя Достоевского это вызвало легкое удивление, если не сказать отторжение. Мы привыкли, что мечтатели — прекрасные люди, а вы их так обижаете. Тот же Девушкин — прекрасный человек *par excellence*, редкостно прекрасный. Мы привыкли к ним хорошо относиться, а «нравственная деградация» — это прямо как статья из уголовного кодекса. Как вы это прокомментируете?

Богданова О.А.: Я привела текстуальные примеры — обоснования того, что есть тенденция к нравственной деградации.

Хоружий С.С.: То есть, как опасность. Да, риск, конечно, есть.

Богданова О.А.: А герой «Подполья», например, — это уже произошедшая нравственная деградация, хотя по типу он — мечтатель.

Хоружий С.С.: Да, это резонно. Негативное воплощение типа мечтателя тоже есть, и в лице «подпольного человека» оно, конечно, очень яркое. Другое дело, что это уже грань к позднему Достоевскому, и дальше это уже не продолжается, как я понимаю? Дальше идет

уже другая антропология «великого Пятикнижия». А негативное воплощение мечтателя кроме «подпольного человека» еще где-то можно найти?

Богданова О.А.: Да, конечно. Я эту тему еще не продумывала, но на вскидку могу сказать. Практически во всех романах зрелого Достоевского есть этот негативный мечтатель. Например, Раскольников, он – по сути, мечтатель, но и нравственная деградация налицо.

Хоружий С.С.: Нет, здесь очень легко соскользнуть. Когда мы находимся в литературоведческом дискурсе, потерять антропологическую строгость легче легкого. Вы же говорили о Раскольникове как о картезианском человеке, человеке, который рассуждая рационалистически, выстраивая свое сознание как сознание Человека безграничного, картезианского человека, приходит к своей знаменитой наполеоновской идее и ее реализует. В терминах антропологического диагноза это совсем другой диагноз.

Богданова О.А.: Да, тут очень сложно. Героев позднего Достоевского нельзя определить однозначно. В них есть и то, и другое.

Хоружий С.С.: А это не сводит на нет наше с вами предприятие антропологической диагностики? Мы поставили один диагноз, а затем сказали, что и любой другой ему тоже можно поставить?

Богданова О.А.: Нет, это не совсем так, конечно. Просто о «мечтателе» у позднего Достоевского я еще не думала. Это тема для следующего исследования. И то, что я сейчас говорю об этом, это весьма приблизительно. Мечтательность у героев позднего Достоевского есть, но она там только одна из граней. У раннего Достоевского мечтательность – основная краска, а у позднего — одна из нескольких красок в образе, не основная. А главное, что оценка мечтательности там уже совсем иная.

Хоружий С.С.: Я бы к этому добавил следующее. Здесь кстати был упомянут герой Достоевского Шатов, славянофил. Был один конкретный род мечтательства — славянофильство, к которому был причастен сам Достоевский. И здесь возникает та самая сложность. Это существенные моменты его собственного мира, и сам внутри себя он не вынес такого диагноза. К взглядам Шатова он сам причастен. И дать полное разоблачение Шатова означало бы дать разоблачение собственных позиций. Этого мы все таки не найдем.

Богданова О.А.: Отождествлять взгляды Достоевского-публициста и взгляды Шатова, конечно, нельзя. Там есть достаточно существенные различия. Но есть и определенная близость. Но если так говорить, то Достоевский причастен в той или иной мере ко взглядам всех своих героев. А что касается славянофильства как мечтательства, то Достоевский дал ему довольно резкую характеристику как мечтательству в «Петербургской летописи» 1847 года. Там есть о славянофилах в негативном духе.

Хоружий С.С.: Во всяком случае, тема эта большая, и суждения Достоевского 1847 года это не то, что его суждения 1877 года.

Вопрос из зала (№1): Как Вы думаете, Достоевский нашел грань между конструктивным смысложизненным мечтанием человека и деструктивным, бесовским мечтанием?

Хоружий С.С.: Мне не очень ясен словарь, который вы употребляете. По-моему, он расходится у Вас со словарем доклада. В докладе какой-то позитивной и конструктивной формации мечтательства не выделялось. Тогда бы это было уже не мечтательство.

Продолжение вопроса: Но что-то было сказано. В таком духе были произнесены слова.

Богданова О.А.: У раннего Достоевского романтическая мечта всегда воспринимается в положительном духе. Мечтательный мир в романтизме выше мира эмпирической действительности. Но надо сказать, что Достоевский ушел от этого. Он

фактически не говорил о мечтательстве в положительном смысле. Хотя идеализм «Петербургской летописи» в смысле, как вы сказали, проективной виртуальной деятельности, он воспринимался положительно. Но практически во всех произведениях, где говорится о мечте, где употреблено слово «мечтательство», оно употреблено в смысле фантазерства по Шиллеру.

Продолжение вопроса: А мечты, связанные с реальным смыслом жизни человека?

Богданова О.А.: Но это уже не мечты. Он не называл это мечтами.

Хоружий С.С.: Так мне и представлялось. Здесь мы выходим за пределы этого типа.

Вопрос из зала (№2): Спасибо за очень интересный доклад. Я хотел попросить вас прокомментировать высказывание одного современного и весьма одиозного писателя, который сказал, что Достоевский нашел уникальные образы героев, но не нашел, чем их занять, поэтому они бесконечно исповедуются друг перед другом. То есть круг героев Достоевского достаточно ограничен, у него нет героев из широких масс, из крестьян. Мысли его героев мало связаны с мироощущением тех людей, которые в большинстве населяли страну. Не есть ли это результат того, что в философии Достоевского нет ничего постоянного? Мироощущение героев очень оторвано от мироощущения больших народных масс.

Хоружий С.С.: Очень дискуссионно то, что вы говорите. Уже тогда, когда романы Достоевского появлялись, общественное сознание России признавало, что рисуемые там типы сознания, принадлежат России, что романы эти о российском современнике, о читателе. Они немедленно опознавались как с подлинным верные. Не очень ясна претензия. Вы ее возвели к словам какого-то современного, не названного вами писателя, но на самом деле это высказывание кажется пережитком какого-то классового социального марксистского подхода прежних времен. Причем тут широкие массы? Мы говорим об антропологии. И в качестве антропологических, да и идейных суждений типы Достоевского были признаны как необычайно характерные для того общества и для того времени, когда они появлялись. Они сразу воспринимались как очень характерные, взятые из жизни. Так что ваш тезис непонятен, если не иметь в виду позабытый уже ход марксистской мысли: а вот если бы мужик взял и прочел, он бы не признал героев Достоевского близкими к его жизни. Другой логики, в которой мог бы возникнуть ваш аргумент, я просто не вижу.

Продолжение вопроса № 2: Но все-таки в философии есть что-то постоянное?

Хоружий С.С.: Что значит «постоянное», что вы имеете в виду?

Сержантов П.Б.: Мне показалось, что это вопрос о первоначале в философском смысле, о какой-то первостихии, из которой все строится. Например, если в одном случае это атом, материя, то в другом случае это Бог. А у Достоевского есть такое?

Хоружий С.С.: То есть это вопрос о популярных типах мировоззрения?

Богданова О.А.: Но я с этого и начала свой доклад. У Достоевского это начало — Человек. В 1839 году Достоевскому еще 18 лет, и он пишет в письме брату: «Человек есть тайна, ... и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь...», — с этого я начала доклад. Достоевский и к Богу приходит, разгадывая тайну человека. Сначала у него Христос – герой человечества (я приводила тоже этот пример). Он приходит к Богу, тыкаясь в разные пределы Антропологической границы — в «Двойнике» он нащупывал уже онтический топику границы, — я просто об этом не говорила, и виртуальную. Он ведет свой поиск. Антропологические границы всегда присутствуют в любом времени. Только в определенную эпоху что-то доминирует, а что-то неотрефлектировано. Просто Достоевский начинает это исследовать.

Хоружий С.С.: Сама категория, сам термин «доминирующая» предполагает уже выход с уровня антропологии на социальный уровень. Есть социум, и в нем доминирует

такой тип, то есть больше представителей данного антропологического типа. Но само «больше» – это уже социальная характеристика, на социальном уровне, когда мы говорим об обществе.

Богданова О.А.: То, что доминировала формация человека безграничного в эту эпоху, не противоречит тому, что Достоевский мог исследовать другую формацию. Представление о виртуальной Антропологической границе появилось в Романтизме, но этот тип не был тогда доминирующим. Но этот тип уже был достаточно очевидным, на мой взгляд.

Дмитрий Щукин: Здесь, наверное, можно говорить о том, что человек в течение жизни испытывает определенные метаморфозы, то есть что доминирующая формация может меняться в течение жизни. Мечтательность более характерна для юности, а в детстве можно говорить об игривости, виртуальности.

Богданова О.А.: В имеете в виду смену «формаций» в процессе онтогенеза?

Дмитрий Щукин: Да. И на творчестве это может проявляться примерно таким же образом. Возможно, даже на общекультурном уровне можно проследить такие же изменения, внутри формаций европейской мысли таких, как романтизм и т.д. Например, виртуальность свойственна детству, а мечтательность – это уже переход к формации человека разумного или, точнее, безумного.

Богданова О.А.: Это не очень понятно.

Реплика из зала: Но в докладе было сказано, что русское большинство – мечтатели всех возрастов.

Богданова О.А.: Да, так считал Достоевский. Человек «Подполья» – это человек русского большинства, а по сути он — мечтатель.

Дмитрий Щукин: Мне показалось интересной в докладе идея соотношения прелести и мечтательности. Какую вторую прелесть, наряду с мечтательностью, называет Григорий Синаит?

Богданова О.А.: Я говорила о мечтательности и мнении у Игнатия Брянчанинова.

Дмитрий Щукин: Но вы также сказали, что Григорий Синаит различал два вида прелести.

Богданова О.А.: Там говорилось о прелести мечтательности и прелести воздействия. Это Добротолубие, том 5, главка 118.

Дмитрий Щукин: Получается двойное словоупотребление термина прелесть: иногда речь идет о безумии, иногда о воображении и фантазии.

Иванова Е.Л.: Мне кажется, что более точно определить термин «мечтательность». Отсюда все нестыковки получаются. Что вы называете мечтательностью? Одно дело мечтать, воображать в смысле некоего идеального действия. Мы прекрасно знаем, что мечтание и воображение – действия позитивные, это базовые способности человека. Психологи, например, хорошо знают, что если человек не умеет мечтать, а в юности не прошел романтического периода, не испытал романтической любви, то в зрелом возрасте он не сумеет построить правильные человеческие отношения, душевные отношения. В романтических мечтах человек осваивает высокие душевные чувства. Другое дело мечтательность как зацикленность, как некое патологическое состояние. Необходимо определить статус понятия мечтательности, о котором здесь шла речь.

Хоружий С.С.: Очевидно, что у Достоевского речь идет о тех людях, у которых состояние закрепилось, стало доминантным, и они не могут из него выйти.

Иванова Е.Л.: Я понимаю. Но как мы антропологически определим статус такого состояния? Это патологическое состояние, болезнь? Ведь это, вроде, уже не норма, но

получается, что и не болезнь – к врачу не обращаются. Что с точки зрения антропологии это означает?

Богданова О.А.: Это очень интересное замечание.

Хоружий С.С.: Требуется некоторая работа с термином. Следует отсеять какие-то мелькающие в обыденном употреблении коннотации как иррелевантные, и выделить главную часть, которую мы концептуализуем. В докладе вы уже довольно близко подошли к построению концепта. Случайные мелькающие стороны смысла и значения заведомо здесь не имелись в виду. Но стоит уточнить, что в мы включаем и что не включаем в понятие.

Иванова Е.Л.: В докладе также как синонимы употребляются термины «психологическая реальность», «виртуальная реальность», «фантазийная реальность». Все это требует уточнения, потому что это не настолько синонимы, чтобы полностью совпадать по объему.

Богданова О.А.: Есть такой термин – психологическая виртуальная реальность, то есть это не компьютерная, а психологическая.

Иванова Е.Л.: Это понятно, но на бытовом уровне, а на понятийном? Как категориально квалифицировать мечтательность — это состояние человека или его практическое действие? Например, чтение романа Достоевского – это мечтательность, или это некоторое духовно-практическое действие, или еще что-то?

Богданова О.А.: Не мечтательность, конечно, это духовно-практическая деятельность.

Хоружий С.С.: Да нет. Здесь вопрос совсем в другом. Это эстетическое восприятие, это эстетический акт, культурная практика.

Вопрос из зала (№3): В «Записках из мертвого дома» (об этом писал и Лев Шестов) преступники – люди «без добра», или если можно так сказать «со злой волей», оказываются, по Достоевскому, самыми сильными и лучшими людьми России. Как это можно понять с Вашей точки зрения? Что это за антропологический тип?

Богданова О.А.: Я не помню, что именно говорил Лев Шестов по поводу «Записок из мертвого дома», но верно, что Достоевский не видел в преступниках «благой природы». А новоевропейская просвещенческая антропология считала, что человек изначально обладает «благой природой», что по своей натуре он добр. Молодой Достоевский разделял это общекультурное в его время воззрение. Так считали и социалисты-утописты, и ведущие философы того времени, в частности Фейербах, под влиянием которого Достоевский в то время находился. Но жизненный опыт показал ему, что это не так. В частности, это был опыт «Мертвого дома». И он стал размышлять, а что же в человеке главное? И увидел свободу.

Продолжение вопроса (№3): Получается, что чем человек свободнее, тем он лучше?

Богданова О.А.: Да нет. В человеке нет заранее определенного на все времена и для всех народов внутреннего ядра, нет этой «благой сущности». К такому выводу пришел Достоевский.

Сержантов П.Б.: Вы осветили творчество Достоевского с точки зрения Антропологической Границы, но интересно было бы проследить развитие его творчества пошагово как движение к онтологической топике: покаяние, борьба со страстями, безмолвие. Мы можем говорить о каких-то шагах, поскольку они у Достоевского «пропечатаны». По крайней мере, покаянная стихия очень заметна у Достоевского, и замечается всеми исследователями. Здесь можно вспомнить не только «Братьев Карамазовых», но и разговор Тихона со Ставрогиным в «Бесах». Ставрогин подготовил свой знаменитый текст, а Тихон пытается его направить в русло покаяния, а Ставрогин в итоге от этого отказывается. Причем

Тихон пытается предусмотреть для Ставрогина и дальнейшие шаги после покаяния – послушание у Старца и т.д. Иными словами есть шаги: покаяние, борьба со страстями и т.д.

Я не могу сказать, что Тихон в романе Достоевского – это образ святого человека. Он отслеживает события последней войны, у него в доме присутствует куртуазная живопись в духе Буше, какие-то эротические картины. То есть Тихон не образцово-показательный, вовсе не житийный образ. Но в то же время, у Тихона присутствует стихия покаяния и борьбы со страстями. А вот где в романах Достоевского можно увидеть то, что касается последующих ступеней? Возможно, это можно усмотреть в самой стилистике Достоевского, которая многим не нравится. За стиль Достоевский получал и получает нарекания постоянно и от простого читателя, и от специалистов. За стиль его критиковал Набоков. Но мне кажется, что особенность стиля Достоевского состоит в том, что он литературным образом пытается выразить стихию помыслов. Не просто мыслей, а именно помыслов. Уловить стихию помыслов — это самое что ни на есть исихастское занятие, очень специфическое, со своей культурой действия, с многочисленными функциями. Всего этого, конечно, у Достоевского нет, просто он пытается представить именно саму стихию помыслов. Если вернуться к тем же «Бесам», то там Верховенский-старший возмущается новым поколением, называя их «людьми коротеньких мыслей». Эти «коротенькие мысли» и есть помыслы. Это точная антропологическая диагностика, которую дает Верховенский-старший. Кстати, этот персонаж романа с не меньшими основаниями может претендовать на образ святого в романе.

Иными словами, Достоевский, во-первых, пытается через определенную стилистику отразить всю изменчивость человека. Поэтому Достоевскому некорректно предъявлять претензии в нарушении стиля, какие, например, предъявлял ему Набоков. И, во-вторых, он действительно отслеживает именно короткие участки жизни для того, чтобы человек был ухвачен в своей неуловимости.

Итак вопрос: как вы считаете, можно ли у Достоевского найти не только общую направленность к онтологической границе, но и какую-то пошаговую прочерченность этого пути?

Богданова О.А.: Вы сами уже отчасти ответили на этот вопрос, сказав о стихии покаяния, о помыслах. Вопрос, который вы задали, я специально не продумывала. Вы говорите, и я одновременно размышляю над этим. Это весьма продуктивное направление анализа. Здесь можно что-то найти.

Хоружий С.С.: Я очень порадовался замечанию Павла Борисовича [Сержантова]. Это тот уровень анализа, для которого у докладчика, очевидно, просто не хватило времени. Но стоило бы указать еще и такие средства анализа. Безусловно, существенно рассматривать также вопросы стиля и структуры самого текста. Мы антропологию и все прочее пытаемся кондово вытаскивать из содержания. А, между тем, со стороны поэтики есть более глубокие и основательные способы извлечения выводов о художественном тексте. И Павел Борисович напомнил, что надо было бы обратить внимание на поэтику Достоевского и посмотреть, какая из этого выходит антропология. Текст как произведение поэтики тоже несет в себе какую-то антропологию.

Богданова О.А.: В данном случае это не было целью моего доклада, но, безусловно, интересно посмотреть, как исихастский органон влияет на поэтику Достоевского. Этот вопрос совершенно неисследованный. Я просто не знаю таких работ. В своей книге я говорю, правда, не о стиле, а о жанре Достоевского. Исихастские взгляды Достоевского у меня здесь связываются с его жанровыми особенностями. Я сейчас не буду подробно об этом говорить.

Хоружий С.С.: Это существенное замечание, которое носит характер некоторого задания.

Вопрос из зала (№ 4): Во-первых, спасибо за доклад. А во-вторых, не примите, пожалуйста, мое высказывание за резкое возражение. Вы сказали, что русский народ во многом воспитан на исихастских понятиях. Мне представляется, что это достаточно рискованное суждение, поскольку история исихазма очень драматична. Можно прочитать у Георгия Федотова о трагедии ниловской святости, о том как разгромили скиты исихастов при митрополите Макарии. И с монашеством все не так однозначно. Если это киновия, то это не исихастская традиция. А вот старчество, оптинское и саровское — и Достоевский к старцам приходил, и Гоголь — является хранителем исихастской традиции. Это очень и очень ограниченный круг держателей этого светильника. И такое высказывание социологически и исторические не совсем попадает в эту тему. Поэтому я хотел спросить, это ваше высказывание, или вы полагаете, что Достоевский считал, что русский народ является выразителем и хранителем исихастской традиции?

Богданова О.А.: Достоевский слово «исихазм» не употреблял. Но я опираюсь на большое количество авторитетных исследователей, в том числе на Сергея Сергеевича [Хоружего], который об этом писал. Еще в Киевской Руси появляется исихастская традиция (Семен Новый Богослов), потом в Московской Руси все это складывается. Примыкающий слой был очень значителен. Именно исихазм оказал решающее влияние на русскую культурную традицию. Об этом многие писали, в том числе тот же Георгий Федотов. Исихазм оказал решающее влияние на православное воспитание русского народа. Простые русские люди слова «исихазм», видимо, не знали, но исихастские взгляды и воззрение они восприняли. Они восприняли христианство именно в этом духе.

Продолжение вопроса (№ 4): Вообще-то русская традиция — это, конечно, нестяжатели, но, повторяю, это очень небольшой круг старчества. Тут можно вспомнить Григория Тушина в XVI веке, «письмо о нелюбках», где было определенное соперничество. Но все-таки, если говорить о широком социологическом восприятии а это важная позиция), то иосифлянская традиция, перебившая исихастскую традицию в XVI веке, гораздо больше распространилась и на приходы, и на политику русской Церкви. Иными словами, здесь было двойственное отношение: с одной стороны, была глубокая исихастская традиция, но это распространялось на небольшой круг людей, а с другой стороны — обрядовое исповедничество, как это называл Георгий Петрович Федотов. Это была служба в приходах. И здесь возникало двойственное отношение людей, возьмем, к примеру Лескова. Поэтому утверждение относительно того, что народ был воспитан в духе исихастской традиции, на мой взгляд, это очень спорная вещь и недостаточно обоснованная.

Богданова О.А.: За аргументами я могу отослать к своей книге. Там достаточно много аргументов — почти целая глава посвящена этому вопросу. Просто сейчас все это зачитывать я не могу — это очень долго.

Хоружий С.С.: В Ваших высказываниях, коллеги, никакого конфликта нет. Уважаемый оппонент напомнили нам линию, о которой я много писал: что в русской религиозной традиции теснейшим образом и весьма полемически соприкасались две линии — обожения и освящения. Иосифлянство был победой линии освящения или, условно говоря, внешней культовой религиозности над исихастским аскетическим типом духовности. Исторические перипетии и наличие таких периодов, когда исихастская традиция вела то, что я называю «подземным существованием», никоим образом не отменяет того факта, что эта аскетическая духовность с самого начала, в генезисе русской традиции, оказалась формообразующим фактором. Именно в этом смысле русский народ и был воспитан в исихастской традиции, в исихастских понятиях. Конечно, с термином *воспитание* надо быть осторожнее, воспитание было проблематично, оно по всякому шло, но «киевский» генезис русской духовности — это исихастский генезис. А генезис — это внеисторическая вещь. Философ тут сразу вспомнит, что понятие «начала» играет особую, выделенную роль в философском дискурсе. Начало несет в себе все остальное. И всё дальнейшее развитие питается и осмысливается как периодические возвраты, освежения, возобновления в своем

внутреннем мире этого исходного начала. Начало никуда уже не денется, а история бывает всякая. И если говорить на уровне чисто социологическом и на уровне продолжительности периодов, то, конечно, периоды исихастского возрождения, когда исихастская духовность была «на поверхности», оказывала влияние на культуру – это очень краткие выделенные периоды. Но они не отменяют генетического вклада исихазма, исихастского генезиса. На этом мы заканчиваем наше заседание. Поблагодарим Ольгу Алимовну [Богданову] за доклад. Спасибо.