

Два народа: Достоевский о торжестве и провале русской революции

Tatyana Kovalevskaya

The Two Peoples: Dostoevsky on the Triumph and Failure of the Russian Revolution

Об авторе: Татьяна Вячеславовна КОВАЛЕВСКАЯ, д-р. филос. наук, Ph.D., доцент по кафедре английского языка, профессор Школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Автор более 60 научных работ, включая монографии «Самообожение в европейской культуре» (2011). «Достоевский. Динамика судьбы и свободы» (2011), «Человек героический в английской литературе» (2012). Живет в Москве. E-mail:tkowalewska@yandex.ru

About the author: Tatyana V. KOVALEVSKAYA, Doctor of Sciences in Philosophy, Ph.D. (Yale University); Professor, School of Philosophy, National Research University "Higher School of Economics." Author of more than 60 works including books *Self-Deification in European Culture* (2011), *Dostoevsky. Dynamics of Fate and Freedom* (2011), *Homo Heroicus in English Literature* (2012). Lives in Moscow. E-mail:tkowalewska@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются судьбы русской революции в контексте философской антропологии Достоевского. Показываются два типа мировоззрения, присущие разным слоям русского общества, прослеживаются их взаимоотношения друг с другом и с революционной идеологией, а также их взаимопроникновение. В статье описываются причины не только возникновения, но и крушения революционного проекта в широком контексте европейской ментальности и прозрение этих причин у Достоевского.

Ключевые слова: «Записки из Мертвого дома», «Бесы», самообожение, расчеловечивание, коллективизм, метафизический материализм.

Abstract: The article considers the Russian revolution within the context of Dostoevsky's philosophical anthropology. It shows two different worldviews inherent in different social strata of the Russian society, traces their interrelations and interpenetration and their ties with the revolutionary ideology. The article describes the reasons of both emergence and collapse of the revolutionary project in the broad context of the European worldview and Dostoevsky's insights into those reasons in his various works.

Key words: *Notes from the House of the Dead*, *Demons*, self-deification, dehumanization, collectivism, metaphysical materialism.

Любому рассуждению на темы творчества Ф.М. Достоевского и русской революции нужно предпослать, весьма в духе самого Достоевского, краткое, но «необходимое объяснение». Тема «Достоевский и революция» огромна, для ее полноценного анализа требуется монография, и сведение ее до размеров статьи неизбежно влечет за собой сокращения и упрощения. Поэтому сразу оговорюсь, что предметом моего рассмотрения будут только отдельные направления художественной мысли Достоевского. Как следствие, я практически не буду говорить о его, если так можно сформулировать, положительной программе и сосредоточусь на феноменах отрицательных. Это не значит, что положительная программа Достоевского была ложной или наивной. Это значит только, что была катастрофически недооценена степень влияния обрисованных им отрицательных явлений.

В 1918 г., размышляя о событиях предшествующего года и об их предвосхищении у различных русских писателей, Н.А. Бердяев делает два важных замечания: русская революция одновременно атеистична и апокалиптическая, и Достоевский пронизательно подметил эти два свойства в «Бесах» [Бердяев:63-64].

Следует отметить, что и сам Бердяев, и Достоевский, размышляя о революции, практикуют не столько исторический, сколько метафизический и даже мифологический подход. И если для Достоевского это естественно, ибо для него революция в России еще оставалась гипотетической абстракцией, то Бердяеву, строго говоря, следовало бы четко различать первую и вторую русскую революции 1917 г., отличавшиеся друг от друга по подходам, целям, задачам и исходу. Но русская философия и русское искусство во всех его проявлениях мифологизируют революцию как до ее свершения, так и во время, и после. Именно так относились к революции русские поэты и художники, размышлявшие о ней в своем притии и неприятии ее [Dobrokhotov]. Сегодня людей, говорящих о революции 1917 г. как о некотором едином явлении, часто и справедливо упрекают в пренебрежении историческими фактами, но следует отметить, что это пренебрежение было заложено самими непосредственными участниками и очевидцами событий. Мифологизация русской революции началась еще до ее исторического воплощения и продолжается и по сей день. Такой подход следует не огульно клеймить, а осознать и проанализировать, поскольку он объясняет отношение к революции как к явлению. Осенью 2017 г. Русский музей в Санкт-Петербурге представил выставку «Мечты о мировом расцвете», сопровождающуюся множеством любопытных цитат из дневников и писем творцов того времени. В частности, там была представлена картина П. Филонова под названием «Формула периода 1904 г. по

июль 1922 (Вселенский сдвиг через Русскую революцию в мировой [sic!] расцвет)» [Мечты о мировом расцвете: 62-63]. В этом названии проявляется аналогичная мифологизация революции как явления, где историческая конкретика – не более чем акциденция, которой может пренебречь художник, зрящий в суть вещей. Выставка, посвященная столетию событий 1917 года, наглядно показывает, что русские художники также видели революцию как апокалипсис, но себя они видели его вдохновителями, творцами и направляющими. И действительно, по сути своей, всякая революция есть рукотворный апокалипсис, уничтожение старого мира и создание нового усилиями исключительно самого человечества. Еще «Интернационал» закладывал именно такое восприятие революции: «Весь мир насилья мы разрушим // До основанья, а затем // Мы наш, мы новый мир построим, – // Кто был ничем, тот станет всем». И если поколению атеистически воспитанных людей строка «кто был ничем, тот станет всем» не предлагает никаких ассоциаций, то людям, воспитанным в религиозной традиции, аллюзия на Евангелие от Матфея была очевидна: «Так будут последние первыми, а первые последними» (Матф. 20:16) Анти-христианская апокалиптика революции способствовала восприятию ее не столько в историческом, сколько в метафизическом ключе. Поскольку именно в таком русле мыслят герои моей статьи, я также буду следовать подобному восприятию революции.

Бердяев утверждает также, что Достоевский совершил прискорбную ошибку, полагая, что русский народ станет противоядием против революционного атеизма.

Как почвенник и своеобразный славянофил, Достоевский видел в русском народе противоядие против соблазнов революционного атеистического социализма. Он исповедовал религиозное народничество. Я думаю, что вся эта религиозно-народническая, почвенно-славянофильская идеология Достоевского была его слабой, а не сильной стороной и находилась в противоречии с его гениальными прозрениями, как художника и метафизика. Сейчас можно даже прямо сказать, что Достоевский ошибся, что в русском народе не оказалось противоядия против антихристовых соблазнов той религии социализма, которую понесла ему интеллигенция. Русская революция окончательно сокрушила все иллюзии религиозного народничества, как и всякого народничества [Бердяев: 71].

И действительно, напрямую тирадам Ивана Карамазова, например, Достоевский противопоставляет учение старца Зосимы, который говорит: «Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте

его. Вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ богоносец» [Достоевский 1972-1990: XIV, 285]. В своей книге «Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам» Г. Федотов убедительно показывает, что русская народная вера во многих своих аспектах далека от христианства [Федотов], и в своих произведениях Достоевский это остро сознавал. Но в то же самое время он продолжал упорствовать в идеализации народа. В XXI в., продолжая бердяевскую линию размышлений о Достоевском и русском народе, В. Кантор заходит даже так далеко, что приписывает Достоевскому-публицисту сомнительную честь введения в заблуждение всех, включая царское правительство, касательно русского народа-богоносца [Кантор: 264-268]¹, таким образом возлагая на Достоевского часть исторической вины за события 1917 г. Следует отметить, впрочем, что Кантор также отделяет публицистику Достоевского от его художественных произведений. Последние были полны ярких и иногда пугающих откровений касательно истинного положения вещей, но эти откровения отошли на задний план из-за политического запала публицистики Достоевского. С этой оговоркой я целиком согласна.

Но такие обвинения, выдвигавшиеся против Достоевского, справедливы только отчасти. Что бы ни думать о теории Бахтина (а его идея полифонии начинает понемногу сдавать позиции [Степанян: 123–166]), нельзя отрицать той мощи, с какой отражаются в его произведениях прямо противоположные точки зрения, и это придает его произведениям особую силу, но одновременно превращает их прочтение в непростое предприятие. По сути, Достоевский создает два противоречивых изображения русского народа, но читатели предпочитают обращать основное внимание на второе, последнее, воплощенное в «Братьях Карамазовых», а до этого в «Мужике Марее», коротком рассказе, опубликованном в «Дневнике писателя» в 1876 г. «Мужика Марея» справедливо называют глубоко гуманистической декларацией необходимости видеть человеческое в каждом человеке, включая тех, кто кажется столь физически и духовно обезображенными, что в них трудно признать таких же людей, как и те, кто на них смотрит [Jackson: 5-19], а также глубоко христианский декларацией, ибо истинно человеческое в каждом, даже самом исковерканном существе, – это образ и подобие Божие. Любопытно, однако, что «Мужик Марей» – это каторжное воспоминание, исключенное, тем не менее, из полуавтобиографических

¹ Глава носит красноречивое название ««Дневник писателя» Достоевского: провокация имперского кризиса».

«Записок из Мертвого дома»². Но оно затмило собой «Записки» и их мрачные откровения. Вместе «Бесы» и «Записки из Мертвого дома» раскрывают метафизику и мировоззрения, присущие разным классам русского общества и объясняющие как первоначальный триумф русской революции, так и последующее крушение ее идеалов. В 1918 г. Бердяев размышлял о рассвете нового порядка. В 2018 г. также стоит задуматься о его закате, потому что они неразрывно связаны.

Я не буду обращаться к образу Петра Верховенского и его псевдоревлюционными исканиям, которые представляют собой как жажду самовозвеличения, так и жажду обрести сущность в метафизическом понимании этого слова. Достоевскому, видимо, было близко августирианское представление о зле как отсутствии добра, т.е. как о метафизической пустоте, об отсутствии сущности. Демонические персонажи Достоевского стремятся обрести сущность, что часто выражается в желании облачиться в обильную плоть. Иногда это желание высказывается с комической прямоотой, когда, например, черт Ивана мечтает воплотиться в семипудовую купчиху; иногда это стремление обретает более тонкие формы: подпольный человек описывает свое положение в категориях классической западной теологии, утверждая, что злость желает послужить первоначальной причиной и основанием (традиционные именованья Бога) именно потому, что она ими не является; таким образом он намекает на свою дьявольскую природу и на свои богоборческие устремления. И Верховенский представляет собой еще одну вариацию на эту тему: его поклонение Ставрогину – такое же желание обрести метафизическое обоснование своего демонического бытия в Николае Всеволодовиче; без него Петруша – ничто. (Характерно, что Кириллов называет Петрушу «обезьяной», а Ставрогин – «моей обезьяной» [Достоевский 1972-1990: X, 470,405]. Оба явно имеют в виду знаменитое именование дьявола обезьяной Бога и оба, таким образом, выставляют Петра дьяволом; Ставрогин однозначно заявляет собственные претензии на место Бога, а Кириллов, возможно, видит в этом качестве как себя, так и Ставрогина.) Вместо Верховенского я уделю основное внимание другим персонажам, напрямую не вовлеченным

² На недавней встрече в музее Достоевского (16 ноября 2017 г.) в Москве К.А. Степанян задался вопросом о том, почему же «Мужик Марей» не попал в «Записки из Мертвого дома». Характерно, что от этого вопроса практически отмахнулись, объясняя это тем, что Горяничков – вымышленный персонаж. Тем не менее, и в «Записки», и в «Мужика Марей» попала фраза поляка-политкаторжанина “Je haïs ces brigands”, но христианское и гуманистическое откровение о «высоком образовании народа нашего» из «Записок» было исключено. Вполне вероятно, что Достоевскому понадобилось пятнадцать лет, чтобы убедить себя в универсальности этого откровения, в том, что мужик Марей – не некое уникальное явление, но подлинно обобщающее отражение народного духа.

в «революционную» деятельность, но объясняющим развитие революционной идеи.

В «Записках из Мертвого дома» совершается поразительное открытие, воплощенное в словах Акима Акимыча: «Да, дворян они не любят <...> вы и народ другой, на них не похожий» [Достоевский 1972-1990: IV, 28]. Использование слова «народ» вместо, например, «люди» указывает, что Достоевский осознавал существование двух народов, живущих в одной стране, говорящих (иногда) на одном языке, но демонстрирующих различные представления о самих себе в одном и том же континууме русского общества.

Исследователи отмечали, что представления Достоевского о народе сложились под влиянием «филантропических и гуманистических идей 1840-х в России и подпитывались французскими социальными романами 1830-х (в частности, Гюго и Жорж Санд)», где «народ обожествлялся, где аксиомой считалось, что они добрые и нравственные, они лучше и нравственнее богатых» [Frank: 91-92]. Оказавшись на каторге, Достоевский «столкнулся с жестокостью и зверствами» [Frank: 92], которые ничем не отличались от худшего поведения высших классов. Строго говоря, этот аргумент некорректен. В конце концов, речь идет о каторге, где все-таки, по большей части, за исключением политических арестантов, оказываются не лучшие представители всех классов, и вряд ли Достоевский ожидал найти в остроге сплошь невинных ангелов. Проблема была в том, что в Мертвом доме Достоевский обнаружил, что, вне зависимости от того, плохие они или хорошие, крестьяне были другим «народом», и даже представления о плохом и хорошем у них могли быть другими, основанными на мировоззрении, радикально отличавшемся от его собственного.

Русский народ мыслил и ощущал себя коллективно, и, хотя это могло показаться привлекательным для интеллектуалов, страдавших от изоляционизма и атомизации общества и человечества в целом, от разрыва с собственным народом, в этом мирозерцании таились свои опасности. Бердяев пишет о ложной соборности социализма: Достоевский «религиозно познал, что социалистический коллективизм есть лжесоборность, лжецерковь, которая несет с собой смерть человеческой личности, образу и подобию Божьему в человеке, конец свободе человеческого духа» [Бердяев: 70]. Но и в коллективном мировоззрении народа была своя ложная соборность, древняя ложная соборность общины, родового общества, где человек несет ответственность прежде всего перед своими семьей и родом, а перед внешними силами ответственности не было никакой: «Преступник знает притом и не сомневается, что он оправдан судом своей род-

ной среды, своего же простонародья, которое никогда, он опять-таки знает это, его окончательно не осудит, а большею частью и совсем оправдает, лишь бы грех его был не против своих, против братьев, против своего же родного простонародья. Совесть его спокойна, а совестью он и силен и не смущается нравственно, а это главное» [Достоевский 1972-1990: IV, 147]. Такой *modus vivendi* был весьма далек от представлений Достоевского о всемирном сочувствии и ответственности. Свобода, ключевая ценность Достоевского, неразрывно связанная с личной ответственностью, принимала в народной среде форму воли, понятия настолько абсолютно и безграничного, что оно относилось прежде всего к сферам божественного³ и верховного правления⁴, а в сфере человеческого принимало форму вседозволенности. Низшим по статусу волю можно было дать, и тогда они могли делать все, что им угодно, или же они могли взять ее без спросу, превращаясь в преступников⁵. Именно с этой группой Достоевский познакомился на каторге. Они также показали ему, что их жизнь сосредоточена на коллективной сущности (семье, роде, общине), а также на деньгах и собственности, которыми семья владела и которые воплощали в себе их фигуральное и буквальное счастье. В этом контексте даже самые абстрактные понятия вдруг принимали материально-денежное воплощение. «Деньги есть чеканенная свобода» [Достоевский 1972-1990: IV, 17]. Можно сказать, что в то время деньги действительно были чеканенной свободой от крепостного права, но есть и другие понятия, которые тоже обретают финансовую форму. В «Акулькином муже» Шишков говорит: «Мы ведь не **бесчестные** были. Мой родитель только под конец от пожару разорился, а то еще ихнего богаче жили» [Достоевский 1972-1990: IV, 169], объясняя, как он смог жениться на дочери богача. (В сказках словом «счастье» обозначается имущество. «Имя ему – Андрей, – сгугорил ангел небесный, – а счастье ему – Маркино!» [Афанасьев: 244]⁶). В «Акулькином

³ «Хотению бо Божию сила припряжена, да елико хочеть творити» // [Библиотека...: II, 128].

⁴ «Ведайте, мужи цесареву храбрии, силу цесареву и крепость, и власть его надо всею землею, и над морем, и над островами, и над всеми языки. **И уморит, и оживит**» [Библиотека...: III, 150].

⁵ «Как идут станицьники – да люди вольные, // Люди вольные – да все разбойничьки» [Былины:124]. Воля становится высшей наградой в раю: «Подите вы, души праведные ... // У Меня про вас растворенный рай стоит... // Изготовлены у Меня про вас ризы неизносимые ... // Возложу Я на вас золотые венцы... // Поставлю Я вам в раю престол; // Буде мало вам покажется, // **Уж Я дам вам в раю свою волю**» [Бессонов:160]. В земной жизни полную волю может дать человеку князь: «Говорит Владимир стольне-киевский: // «За твою игру да за весёлую // На моём пиру да шцо хошь твори». [Беломорские старины...: 603]

⁶ Само слово «счастье» происходит от *су- и часть, т.е. добрая доля [Фасмер: 816].

муже» проявляется еще одна черта: обнищав после пожара, Шишков, по всей видимости, не предпринимает никаких попыток собственными усилиями восстановить состояние (что резко противостоит, как можно заметить, тезису Макса Вебера о том, что в протестантизме постоянные усилия по зарабатыванию денег имеют духовное измерение). Единственный способ для Шишкова снова разбогатеть – это жениться. Таким образом, женщины в рассказе косвенно рисуются мифологизированными существами, богинями судьбы, наделяющими мужчин определенной судьбой при рождении, а затем могущими изменить ее в браке. Благотворный, почти мифологический статус женщин мог импонировать Достоевскому, но все же он видел в женщинах скорее духовных вожатых, чем носителей судьбы, да еще и в материальном выражении.⁷

Дворяне руководствовались иными принципами. Их свобода влекла собой личную ответственность за свои действия. Их куда менее интересовали деньги. Вспомним, например, как в «Игроке» Алексей Иванович настаивает, что «джентльмен» не должен интересоваться деньгами:

Здесь резко различено, какая игра называется *mauvais genr'*ом и какая позволительна порядочному человеку. <...> Джентльмен <...> может поставить <...> для одной игры, для одной только забавы, собственно для того, чтобы посмотреть на процесс выигрыша или проигрыша; но отнюдь не должен интересоваться самим выигрышем. <...> единственно только из любопытства, для наблюдения над шансами, для вычислений, а не из плебейского желания выиграть. <...> Деньги до того должны быть ниже джентльменства, что почти не стоит об них заботиться [Достоевский 1972-1990: V, 216-217].

Следует помнить, что в XIX в. слово «джентльмен» также имело четкие классовые коннотации, в исходном английском оно означало «дворянин». Таким образом, именно дворянам не подобает сосредотачиваться на деньгах, а когда это происходит, как в конце «Игрока», герой теряет всякий контроль над своей жизнью и над собой. Устремления дворянства были трансгуманистическими. Их целью было самообожение. У язычников путь самообожения был общепринятым путем жизни и смерти. Самообожения можно было достичь единым актом человеческой воли, согласившись принять смерть, особенно смерть в битве,⁸ а в «Битве при Мэлдоне»

⁷ Сложная динамика восприятия женщин в «Акулькином муже» прослежена у Р.Л. Джексона в главе «Нижний круг и внешняя тьма: “Акулькин муж”» [Jackson: 70-114].

⁸ Радикальный пример можно найти во «Второй песни о Хельги убийце Хундинга» из «Старшей Эдды»: когда Хельги «попал в Вальгаллу, Один предложил ему править всем наравне с ним самим» [Беовульф: 265].

перед нами принятое в реальной жизни решение христианина (!) Бюрхтнота, стоявшее ему жизни и победы; любопытнее всего то, что сказитель почти не осуждает олдермена, хотя он отмечает, что его решение произошло от *ofermod*, дьявольской гордыни, но осуждает его дружинников, бросивших своего вождя.

Христианство, в частности, православие, создает доктрину обожения, теозиса, но обожение достигается усилиями всей жизни, а акты, сходные с языческим самообожением, с приходом христианства воспринимаются как дьявольская пародия на жертву Христа, как это видно из «Ричарда II» Шекспира, неожиданно воскресившего этот этос в словах епископа Карлайла, который говорит отчаявшемуся королю:

And fight and die is death destroying death,
Where fearing dying pays death servile breath.⁹

(Акт III, Сцена 2)

Епископ ссылается на Послание к евреям (2:14-15), «А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти (that he might **destroy through death**, him that had the power of **death**), то есть дьявола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству». В Послании говорится о крестной жертве Христа; епископ превращает свои слова в провозглашение смерти и убийства, которые вместе должны победить смерть, т.е. дать бессмертие, божественное свойство. Достоевский был столь же мало знаком с германским язычеством, сколь и Шекспир, но он знал творчество Шекспира и в «Бесах» воскресил идею добровольной смерти как пути к божественности.

Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: "будешь сегодня со мною в раю". Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. <...> Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь – ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить

⁹ Буквально: «Сражаться и умереть значит смертью победить смерть, // Тогда как страх смерти превращает в раба смерти». В переводе М. Донского: «Отважный, если он и мертвым пал, // То славной смертью смерть саму погнал». Сохраняя библейские коннотации, перевод приглашает тему битвы, т.е. готовности не только принять смерть, но и самому убивать.

в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? <...> Я еще только бог поневоле и я несчастен, ибо обязан заявить своеволие. <...> Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие! Это все, в чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою [Достоевский 1972-1990: X, 471-472].

Как и древние германцы, Кириллов находит свободу в необходимости смерти. Он жаждет физического преобразования человечества, которое должно последовать за его самоубийством. Здесь воскрешаются столетиями пребывавшие в забвении мировоззренческие парадигмы. Но там, где древние германцы хотели стать равными своим богам, Кириллов вынужден утверждать отсутствие Бога, чтобы попытаться заменить его собой.

Искания всех героев-идеологов Достоевского можно назвать трансгуманистическими; все они жаждут самообожения. Раскольников прямо заявляет об этом, планируя совершить убийство, чтобы проверить, не тварь ли он, и тварь здесь не только оскорбление, но и отсылка к тварности, которая для Раскольникова сама по себе худшее оскорбление; Шатов стремится создать синтетическое божество, которое заменит собой личного и всеобщего христианского Бога: «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» [Достоевский 1972-1990: X, 198]; можно сказать, что здесь самообожение индивидуальной личности заменено самообожением коллективной сущности; Аркадий Долгорукий пытается достичь самообожения, накапливая деньги, возвращаясь к восприятию денег в «Записках из Мертвого дома»; Иван Карамазов отвергает мир Божий и пытается утвердить собственный мир, который будет более справедливым, по крайней мере, так он сам себе представляет.¹⁰ Таким людям пришлось бы весьма по душе идея антропогенного апокалипсиса.

Итак, Достоевский открывает существование двух народов в одной стране. Один народ живет в мире, где люди определяются своим имуществом; это мир, где метафизика по большей части укоренена в земном. Другой народ живет в мире трансгуманистического стремления к божественному, но это стремление часто принимает богоборческий характер. Этот народ стремится стать богами вне Бога, заместить собой Всевышнего.

¹⁰ Даже «Идиота» можно рассматривать как аргумент с точки зрения *via negativa* – описание Бога не через то, что Он есть, но через то, что Он не есть. Князь Мышкин пытается спасти людей, но, будучи отдельным человеком, терпит поражение в том, что под силу только Богочеловеку Христу.

В философских категориях можно сказать, что эти два народа живут в мирах материалистическом и идеалистическом соответственно.

Однако нужно отметить две вещи. Эти миры взаимопроницаемы, и движение может идти в обоих направлениях. Как уже говорилось, Алексей Иванович, так жестко разграничивающий два мира, в конце концов играет только ради денег, двигаясь из мира идеалистического в мир материалистический и полностью теряя контроль над своей жизнью. Попытка обратной эволюции, от материализма к идеализму, совершается все в том же «Акулькином муже». Филька Морозов пытается покинуть мир финансовых чести, счастья и свободы. Вначале он видит только один способ это сделать – промотать состояние и отвергнуть нареченную Акульку как воплощение приносящей деньги судьбы. Т.е. вначале он пытается отвергнуть ненавистный ему мир средствами этого самого мира. Но все же в конце он просит у Акульки прощения, кается перед ней – и все это накануне отправки в армию. Он хвалится, что вернется фельдмаршалом, но, скорее всего, он погибнет за двадцать пять лет службы. Поэтому можно сказать, что Филька пытается прорваться в два иных мира одновременно: когда он просит прощения у Акульки, он входит в мир христианских ценностей, но армия – это мир смерти, ведущей к попытке языческого самообожения в добровольной смерти в бою.

Во-вторых, оба мира связаны свойством действия/ожиданий от жизни. Как уже говорилось, теозис – долгий, сложный процесс, тогда как самообожение достигается единым актом воли, подобно тому, как состояние дается единым актом рождения, а потом отнимается в одной катастрофе и может быть восстановлено через единый акт (женитьба). Оба мировоззрения объединяет краткость и быстрота действия, которое либо требуется, либо происходит.

Рукотворная апокалиптика импонировала народу, влекомому жадой самообожения. Народу земной метафизики тоже были сделаны предложения, от которых он не смог отказаться. Земля крестьянам, фабрики рабочим. Для обоих народов революция была также привлекательна как единое решительное действие. В таком качестве ее могли приветствовать все слои общества. Ее могли (а поначалу и приветствовали) настроенные на самообожение писатели и интеллектуалы, видевшие ее не как событие историческое с неизбежной резней и кровью, а как событие метафизическое, и представлявшие себя мифологическими культурными героями нового мира и нового человека. Состояние художников перед и сразу после революции можно назвать «синдромом Франкенштейна» – даже если они не занимаются богоборчеством с прямотой героев Достоевского, они по-

лагают, что могут создать мир, который будет лучше существующего, и именно их мир будет чествовать как его создателей. И многие, как Франкенштейн, потом в ужасе отшатнулись от своего создания, от своей собственной твари. Народ, которому обещали вполне материальные выгоды, также мог приветствовать революцию. К тому же, материальный мир народа мог примерить на себя апокалиптический и трансгуманистический проект, что народ и сделал, но в конечном итоге пришел к выводу, что этот проект не соответствует его жизненным устремлениям.

Однако послереволюционный период содержал два элемента, которые и обрушили коммунистический проект. Первый – собственно длина, потому что единый акт апокалипсиса сменился долгим процессом достижения цели. Но и от земной цели отказались ради трансгуманистического проекта, теперь сформулированного в социальных категориях. Государство стремилось создать нового человека не как физически преображенное существо (хотя некоторые такие эксперименты тоже велись¹¹), но как человека с новым мышлением, который позволил бы государству существовать вечно. Таким образом, изначально заявленная материалистическая цель коммунистического государства превратилась в своего рода идеалистическую коммунистическую Вальгаллу, которой можно было достичь только бесконечным тяжким трудом. Эта дилемма прекрасно передается «Котлованом» Андрея Платонова с его бесконечным кафкианским строительством котлована для будущей утопии, а тем временем этот процесс убивает ребенка, то самое будущее, для которого утопия и строится.

Литература в целом была крайне проницательна в понимании и даже в предсказании событий. В 1921 г. в «О дряни» Маяковский написал знаменитые строки: «Опутали революцию обывательщины нити. // Страшнее Врангеля обывательский быт. // Скорее // головы канарейкам сверните – // чтоб коммунизм // канарейками не был побит!» [Маяковский: 73-75]. Канарейки символизируют традиционное мещанское счастье «дом – полная чаша», сосредоточенное на владельцах дома и их семье, а не на общем деле или общем благе, и фигуральные канарейки действительно сыграли большую роль в крушении коммунизма.

Борьба между коммунизмом и капитализмом так укоренилась в умах по обе стороны баррикад, что стороны не видят собственного сходства.

¹¹ Об экспериментах, которые проводил А. Богданов с целью увеличить продолжительность жизни с помощью переливаний крови см. [Михайлова, Одесский:181-186]. Исследования Богданова в этой работе рассматриваются в контексте общего интереса к вампиризму, с особой силой вспыхнувшего в конце XIX в. Интерес этот не угасает до сих пор. Ранее я высказывала предположение, что вампиризм представляет собой аметафизическое проявление трансгуманистических устремлений [Ковалевская].

Коммунизм в изображении многочисленных утопий (в частности, вспоминаются «Вести ниоткуда» У. Морриса) обеспечивает всем и каждому материальный комфорт; один из персонажей Морриса отмечает, что материальный комфорт делает жизнь пресной и скучной. Капитализм основан на потреблении, без непрерывающегося потребления он невозможен, но потребление направлено прежде всего на получение удовольствия, а это исключает подлинное искусство и подлинные чувства, которые могут быть тяжелыми и болезненными. Именно этой теме посвящена антиутопическая утопия (или утопическая антиутопия) О. Хаксли «Дивный новый мир»; видимо, в силу своего политического неудобства для текущей ситуации в мире она не получила такого внимания, как наполненный прямолинейными ужасами «1984» Дж. Оруэлла.

В 2014 г. в православном сообществе «Православие 12:21» Максим Волков опубликовал весьма примечательную, хотя и несколько грубоватую, колонку, перепечатанную некоторыми сетевыми изданиями, в том числе деловой газетой «Взгляд».

Мы-то привыкли к тому представлению, будто коммунизм (социализм) и либерализм есть два противоположных друг другу мировоззрения, противоположных и друг другу противостоящих. Кстати, именно на факте противостояния СССР и США такая позиция во многом и основывается, и это большая ошибка. <...> Не играет фундаментальной роли и разность экономических формаций. Вопрос о праве собственности на средства производства и порядке распределения добавочного продукта – все это лишь область технологии. Тогда как генезис и внутреннее идейное содержание либерализма и социализма – их принципиальные основы – свидетельствуют о теснейшем родстве и общей природе. Обе доктрины берут свое начало в эпохе Просвещения, разрушившей «старый мир» за счет отказа от христианства как фундамента, базиса собственной философии. Люди, названные почему-то «просветителями», убедили окружающих в торжестве идеи прогресса и наступлении царства разума. Для этого, правда, пришлось забыть про Бога. ... Место Бога занял сам человек, культ его личности, его права и свободы, его желание земного счастья. Однако, лишившись религиозной свободы, права и свободы закончились пропагандой греха, а желание счастья – банальным консьюмеризмом, но поначалу все эти благостные фантазии народам пришлось по нраву. <...> И вот беда – на выходе получилось совсем не то, о чем писали Руссо, Вольтеры и Дидероты. <...> после неудачи с воплощением идей либеральной демократии в конце XVIII – начале XIX столетий, и родилась идея демократии социальной. <...> Однако <...> ничего принципиально нового в мировоззренческий фундамент Просвещения внесено не было. По сути, изменился лишь способ распределения продукта. Все же базовые посылки остались теми же самыми – это было общество материалистов, неистово стремящихся построить земной рай. Наверное, многим это покажется странным, но СССР и США ставили перед собой одну цель –

общество достатка и потребления. Только СССР гарантировал такой уровень всем своим гражданам, а США обещали лишь возможность его добыть – самым ловким, самым смелым, самым предприимчивым. Но суть была одна. В итоге именно США и западный мир смогли выиграть планетарную гонку за комфорт. И именно поэтому СССР так внезапно рухнул – никакой поддержки в обществе в момент своего падения социалистическая доктрина не имела. В глазах народа, пускающего слюни на полные витрины западных супермаркетов и мечтающего о джинсах, социализм проиграл либерализму в эффективности достижения их общей цели [Волков].

Будучи совершенно согласной с Волковым в его оценке причин крушения социализма, я хочу подчеркнуть, что моя статья посвящена тому, что проблематика, о которой идет речь, проблематика человекобожества, которую Волков просто не называет этим именем, уходит своими корнями куда глубже в прошлое, чем просвещенческая идеология XVIII в. Просвещенческая идеология потому и была столь успешна, что соответствовала глубинным архетипам европейского сознания, изначально нацеленного на трансгуманистический поиск. В конце концов, грехопадение человека произошло потому, что змей посулил первым людям: «Будете как боги» (Быт. 3:5). Один из древнейших эпических текстов, «Гильгамеш», посвящен осознанию реальности смерти и попыткам ее преодолеть, т.е. выйти на уровень божеств, т.е. с самого момента осознания своей личности и выделенности из коллективной сущности человек также осознает свою конечность и пытается преодолеть ее, изменив свою природу. Эти попытки продолжаются на разных уровнях и в различных формах на протяжении всей человеческой истории, и Просвещение совсем не открыло Америку. Отказавшись от христианского Бога и заменив его человеком, Просвещение следовало в фарватере идей, существовавших в европейской культуре с момента ее зарождения. Но века XVIII–XIX примечательны тем, что они с невиданной ранее четкостью формулируют существовавшие ранее идеи и вводят их в сферу активной рефлексии. Одна из этих идей – та, которой дает имя Достоевский, назвав ее человекобожеством. Но наглядно показана она была ранее, в романе Мэри Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей»¹². Поэтому подобное мышление я назвала выше «синдромом Франкенштейна». Франкенштейн у Мэри Шелли пытается создать человека, который был бы лучше, чем человек, созданный Богом, по крайней мере внешне, однако создает монстра, которого сам же в ужасе отталкивает, запуская новый цикл бунта твари про-

¹² В русской культуре эта книга известна довольно мало. Западная культура не игнорировала Мэри Шелли, но превратила ее философско-религиозный роман в банальный «ужастик».

тив творца, где в роли создателя оказывается уже сам бывший бунтовщик Франкенштейн. Здесь было бы уместно вернуться к упомянутым в начале статьи русским художникам и отметить, что расчеловечивание человека, многократно отмечавшееся применительно к авангарду, проистекает как раз из попытки показать человека полнее, чем это возможно обычными людскими средствами. Авангард (и русский, и европейский) притязает на божественный взгляд на человека – а создает расчеловеченных безликих монстров.

В фундаментальном для понимания европейской психологии романе Шелли происходит еще одна важная вещь: человек не может сравниться с Богом не только в мастерстве творения, но и в любви к своему созданию – Франкенштейн в ужасе отшатывается от созданного им существа. То же самое произошло и со многими художниками, вначале приветствовавшими революцию как замысел, а потом отшатнувшимися от его воплощения. Выше уже упоминалось, что подпольный человек у Достоевского мыслит о вселенной категориями средневековой философии, описывающими Бога. Примечательно, что там отсутствует одна, основная категория, описывающая Бога, – любовь. Притязая на богоподобность и божественность, люди осмысливают их в категориях мощи и господства, но не в категориях любви и служения. Отсутствие подлинной любви к людям – это то, что объединяет героев-богоборцев.

Еще одной подобной идеей была идея обретения власти теми, кто изначально не мог на нее претендовать, и противопоставленность власти человеческим взаимоотношениям и прежде всего подлинной духовной любви. В тетралогии Р. Вагнера «Кольцо нибелунга» золото, дававшее всего лишь богатство в исходном мифе, дает власть над всем миром, но заполучить его может только тот, кто отречется от любви. Не от плотской любви – от любви как духовного единения двух людей. В этом смысле крайне показателен пример подпольного человека и Лизы. По точному наблюдению Джексона, для подпольного даже в любви существуют только отношения «хозяин – раб» [Jackson:183], что еще раз подчеркивает неспособность самообожжающихся героев даже попытаться подражать Богу в любви.

Достоевский сосредоточил в своем творчестве все эти идеи. Достоевский был не первым, кто писал о человекобожестве, хотя он фактически первым его назвал, но он был первым, кто увидел, что человекобожество не является единственной телеологией, присущей европейской культуре. Он показал, что самообожение противопоставлено не только христианскому теозису, но и жизни, основанной на метафизике материализма, той жизни, которой жил «народ», с которым он познакомился в остроге.

При этом материальная метафизика, легко переводящаяся в социальные категории, может использоваться для прикрытия стремления к самообожению. Раскольников прикрывает заботой о других и рассуждениями о среде, явлении сугубо социальном, собственный эгоистический поиск метафизического самообожения – и сам в это верит, когда рассуждает, например, с самим собой о «вечной Сонечке». В этот момент Раскольников самого себя утверждает в мысли о том, что он – борец за материалистическую метафизику, за социальную справедливость, тогда как на самом деле он борется только за право самообожиться в акте присвоения божественных полномочий – отмеривать срок человеческой жизни. Иван Карамазов также выставляет себя борцом против мирового страдания, но страдание, против которого он на самом деле борется – память о собственном детстве, покинутом семьей, отцом, и, как он полагает, Отцом Небесным. Революция также занимается самообманом – провозглашая метафизику материализма, она быстро возвращается к метафизике самообожения. Но самообожение и метафизика материализма имели разную, как сейчас принято говорить, «целевую аудиторию», и в этом и состоял просчет проекта.

Как только СССР отказался от задачи обеспечивать население качественными потребительскими товарами и сосредоточился на далекой коммунистической Вальгалле, он был обречен. Задача и целевая аудитория были максимально несовместимы.

В творчестве Достоевского содержатся предупреждения обеим сторонам. Он описывает языческое по своей сути мировоззрение русского народа, предупреждая, что подобное мировоззрение не станет противоядием от революции. В силу тех же причин трансгуманистический проект без всяких материальных выгод в конечном итоге будет обречен на неудачу. Никто не услышал.

Список литературы

1. Афанасьев А.Н. Русские народные сказки. В 3-х тт. М., 1956. Т. 2.
2. Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова. СПб., 2002.
3. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. М., 1975.
4. Бердяев Н.А. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.-СПб., 1990.
5. Бессонов П. Калеки переходные. М., 1861-1864. Ч. II. Вып. 5.
6. Библиотека литературы Древней Руси. В 20-ти тт. СПб., 2000 – наст. вр.
7. Былины. В 25-ти тт. СПб., 2001. Т. 3.
8. Волков М. Муки выбора. // Деловая газета «Взгляд». URL: <https://vz.ru/opinions/2014/6/9/690459.html> Дата доступа: 14 декабря 2017 г.
9. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30-ти тт. Л., 1972-1990.
10. Кантор В.К. Судить Божью тварь. М., 2010.
11. Ковалевская Т.В. Мифологический трансгуманизм в русской культуре // Вестник славянских культур. 1 (39), 2016. С. 13-26.
12. Маяковский В.В. Собрание сочинений. В 13-ти тт. М., 1956. Т. 2.
13. Мечты о мировом расцвете. Каталог выставки. СПб.: Palace Editions, 2017.
14. Михайлова Т.А., М.П. Одесский. Граф Дракула. Опыт описания. М., 2009.
15. Степанян К.А. Шекспир, Бахтин и Достоевский. Герои и авторы в большом времени. М., 2016.
16. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х тт. СПб., 1996. Т.3
17. Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
18. Dobrokhotoy A.L. What the Russian symbolists heard in the “music of revolution”: philosophical implications // Studies in East Russian Thought 64 (3-4), 2017.
19. Frank J. Dostoevsky. The Years of Ordeal. 1850-1859. Princeton University Press, 1983.
20. Jackson R.L. The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1981.

References

1. Afanas'ev A.N. Russkie narodnye skazki. V 3-kh tt. [*Russian Folk Tales*. In 3 vols. In Russ.] Moscow, 1956. Vol. 2.
2. Belomorskie stariny i dukhovnye stikhi: Sbranie A. V. Markova [*White Sea Epics and Spiritual Verses*. A.V. Markov's Collection. In Russ.]. SPb., 2002.
3. Beovulf. Starshaia Edda. Pesn o nibelungakh [*Beowulf. The Poetic Edda. The Lay of the Nibelungs*. In Russ.]. Moscow, 1975.
4. Berdiaev N.A. Dukhi russkoi revoliutsii ["The Spirits of the Russian Revolution"] // Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revoliutsii [*From the Depths. A Collection of Articles about the Russian Revolution*. In Russ.]. M.-SPb., 1990.
5. Bessonov P. Kaleki perekhozhie [*Wandering Cripples*. In Russ.] Moscow, 1861-1864. Pt. II. Issue 5.
6. Biblioteka literatury Drevnei Rusi. V 20-ti tt. [*The Library of Old Rus Literature*. In 20 vols. In Russ.]. St. Petersburg: 2000 – present.
7. Byliny [*Epics*. In Russ.]. V 25-ti tt. SPb., 2001. T. 3.

8. Volkov M. Muki vybora. ["The Torments of Choice". In Russ.] // *Vzgliad Business Newspaper*. URL: <https://vz.ru/opinions/2014/6/9/690459.html> Retrieved on December 14, 2017.
9. *Dostoevskii F.M. Polnoe sobranie sochinenii v 30-ti tt.* [Complete Works in 30 vols. In Russ.] Leningrad, 1972-1990.
10. Kantor V.K. Sudit Bozhiu tvar. [To Judge God's Creature. In Russ.] Moscow, 2010.
11. Kovalevskaia T.V. Mifologicheskii transgumanizm v russkoi culture ["Mythological Transhumanism in Russian Culture". In Russ.]. // *Vestnik slavianskikh kultur [The Herald of Slavic Cultures]*. 1 (39), 2016. S. 13-26.
12. *Maiakovskii V.V. Sobranie sochinenii. V 13-ti tt.* [Collected Works in 13 vols. In Russ.] Moscow, 1956. Vol. 2.
13. Mechty o mirovom rastsvete. Katalog vystavki. [Dreams of a Global Flourishing. An Exhibition Catalog. In Russ.] St. Petersburg: Palace Editions, 2017.
14. Mikhailova T.A., M.P. *Odesskii. Graf Drakula. Opyt opisaniia* [Count Dracula. An Essay in Description. In Russ.]. Moscow, 2009.
15. Stepanyan K.A. Shekspir, Bakhtin i Dostoevskii. Geroi i avtory v bolshom vremeni [Shakespeare, Bakhtin, Dostoevsky. Heroes and Authors in the Big Time. In Russ.]. Moscow, 2016.
16. Fasmer M. Etimologicheskii slovar russkogo iazyka. V 4-kh tt. [Etymological Dictionary of the Russian Language. In 4 vols. In Russ.] St. Petersburg, 1996. Vol.3.
17. Fedotov G.P. Stikhi dukhovnye. Russkaia narodnaia vera po dukhovnym stikham [Spiritual Verses. Russian Folk Faith According to Spiritual Verses. In Russ.]. Moscow, 1991.
18. Dobrokhotov A.L. What the Russian symbolists heard in the "music of revolution": philosophical implications. // *Studies in East Russian Thought* 64 (3-4), 2017.
19. Frank J. Dostoevsky. The Years of Ordeal. 1850-1859. Princeton University Press, 1983.
20. Jackson R.L. The Art of Dostoevsky: Deliriums and Nocturnes. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1981.