

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА

Игорь П. Смирнов



ВТОРОЕ НАЧАЛО

(В ИСКУССТВЕ
И СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ
ИСТОРИИ)

Игорь Смирнов

**Второе начало (в искусстве
и социокультурной истории)**

«НЛО»

2022

УДК 930.85
ББК 71.11

Смирнов И. П.

Второе начало (в искусстве и социокультурной истории) /
И. П. Смирнов — «НЛО», 2022

ISBN 978-5-4448-2016-2

В отличие от животных человек переживает не только биологическое, но и духовное рождение. Этот переход от первого начала к второму он распространяет на все области своего творчества. Малоизученная проблема второго начала в истории социокультуры освещается в книге профессора И. П. Смирнова под разными углами зрения. Во вступительной части работы секундарный генезис рассмотрен как одно из важнейших основоположений человеческой активности. В следующих разделах автор переходит к исследованию второго начала на конкретном историко-литературном и кинематографическом материале, в частности, сюда относятся творчество Достоевского и Набокова, а также судьба исторического авангарда. Книгу завершают главы, в которых прослеживаются травматичные для русской социокультуры ситуации и попытки выхода из них, закладывающие национальные традиции. Игорь Павлович Смирнов – философ и культуролог, теоретик и историк литературы.

УДК 930.85

ББК 71.11

ISBN 978-5-4448-2016-2

© Смирнов И. П., 2022

© НЛО, 2022

Содержание

I. Предпосылки исследования	6
Концы и начала	6
1	6
2	10
3	14
II. Литература	21
Критическая антропология Достоевского	21
Часть первая. В преддверии больших романов	21
Конец ознакомительного фрагмента.	28

Игорь Смирнов
Второе начало (в искусстве
и социокультурной истории)

© И. П. Смирнов, 2022

© В. Сорокин, рисунок на обложке, 2022

© И. Дик, дизайн обложки, 2022

© ООО «Новое литературное обозрение», 2022

I. Предпосылки исследования

Концы и начала

1

Мне предстоит затронуть предмет, столь же неохватный по смысловому объему, сколь и мало исследованный. На вопрос, почему второе начало, о котором пойдет речь, ускользает от изучения, может быть дан только один ответ: потому что оно неотчуждаемо от нас, будучи нашей неотъемлемой собственностью – той, которую человек постоянно объективирует, не желая при этом признать, что она – его субъективное достояние, его способ бытия-в-мире. В качестве объективируемого второе начало входит обязательным компонентом в состав самых разных социокультурных практик – повседневных, идеологических, политико-организационных, технологических, эстетических и прочих. Оно, однако, утаивает себя, прячась от теоретизирования, как конституирующее субъекта, который вовсе не хочет быть финализированным, помысленным в своей завершаемости, что произошло бы в том случае, если бы его основа подверглась выявлению и объяснению. Субъект есть второе начало бытия, другое сущее, открывшееся себе, перешедшее в становление. Он замалчивает свою интенцию, чтобы оставаться действенным, чтобы быть.

Инициативно удваивая бытие в сознании-различении такового, человек отказывается согласиться со своей конечностью. Там, где есть второе начало, нет заключительных состояний. Ординарное начало с неизбежностью упирается в собственное отрицание. Какой бы ни была характеристика элемента, идущего в некоей последовательности за первым, он упраздняет начинательность в принципе и тем самым подразумевает ее полную исчерпаемость, пусть он даже и не оказывается последним в ряду. Со своей стороны, бесконечность предполагает, что она безначальна. Продублированное начало противостоит и финитности, и инфинитности. Оно отнимает предвещание конца у продолжения, в котором всякий шаг, следующий за первым, может стать последним, и помещает нас в незамкнутое пространство-время, применительно к которому вопрос о его пределе гасится, будучи подвергнут диалектическому снятию. Мы не знаем с полной уверенностью, как перспективирован этот хронотоп. Он выступает не вполне определенным для нас и вместе с тем неотрывно сопричастен нам, дающим бытию отправной пункт, которого у него до того не было. Та область, которую порождает второе начало, делается предметом веры более, чем знания. Человек получает, таким образом, в свое распоряжение инструмент борьбы с непреодолимым на деле – со смертью. Мы верим, что от нее можно спастись, если переиначить наше естественное происхождение (например, в обрядах инициации и крещения).

Преследуя сотериологическую цель, человек покидает природу, чтобы пересоздать ее в возводимой им социокультуре. В животном царстве второе начало совпадает с первым, коль скоро действия здесь навсегда запрограммированы инстинктом. Главная задача, решаемая в анималистической среде, – обзаведение потомством, т. е. возвращение к точке, от которой отсчитывается жизненное время особи. Даже если животное подходит к встающей перед ним проблеме изобретательно (скажем, используя орудия и всяческие уловки), оно извлекает из этой инициативы тот же результат, какой был бы получен в случае рутинного поведения, уравнивая тем самым разные начала относительно их назначения. В человеческом мире второе начало альтернативно первому как творящее до того небывалую реальность, не имеющую ничего общего с биологической необходимостью. Социокультура входит, как минимум 200

000 лет тому назад, в свои права в культе захоронений и предков, предполагающем, что, кроме бытия, есть и инобытие, простирающееся за порогом смерти. Живые подчиняют себя установке, состоящей в том, чтобы попирает смерть смертью (например, посредством приготовления мясной пищи на огне), очищать от Танатоса также ближайшую реальность. То обстоятельство, что второе начало делегируется в примордиальной социокультуре мертвым, объясняет, почему после появления на свет *homo sapiens* на долгие тысячелетия застыл в роли охотника и собирателя в своей посясторонней активности, никак не обновляемой, стереотипной. Историчны усопшие; в дополнительном распределении к ним существование живых неизменно. Отголосок этого первобытного положения дел докатывается до Нового и Новейшего времени, как бы оно ни надеялось в своем неоправданном высокомерии быть рационально поступательным и только таким. Большинство людей и по сию пору участвует в истории в роли ее пассивных восприимчивых (если не считать революционных ситуаций), тогда как ее производство узурпируется элитами. История при этом очень часто моделируется в виде генерируемой не ее субъектом, а какими-то внеположными ему анонимными силами, будь то Марксовы производственные отношения, геополитические факторы или постмодернистские дискурсивные практики, сводящие на нет авторство. История с подобной точки зрения мертвит человека.

Переход от истории мертвых к истории живых совершается так, что устанавливает эквивалентность между теми и другими. Мифоритуальное общество заимствует у предков вчиненный им *modus vivendi* – быть в инобытии. Чтобы стать полноценным членом такого общества, человек обязан испытать символическую смерть в посвянительной церемонии, расстаться с данным ему от рождения телом, которому наносятся увечья, и обрести новую – как бы постмортальную – идентичность. Универсум тех, кого нет здесь и сейчас, и его зеркальное отражение в актуальной социальности связываются между собой отношением обмена. Из равносильности двух вторых начал – нездешнего и здешнего – следует, что все, что ни есть, представляет собой продукт творческого акта, демиургического деяния. Оно отчуждается от человека, коль скоро тот обнаруживает первоисток всего сущего, теряя себя, отрицая свое витально-непосредственное присутствие в мире. Человек приобщается времени творения косвенным способом – как рассказчик мифа о пангенезисе и его отдельных проявлениях. Повествование делается неотъемлемой частью социокультуры в той мере, в какой она отодвигает свою историю в прошлое, определяющее собой современность.

Свою главную функцию мифоритуальное общество усматривает в периодическом восстановлении акта творения. Разыгрывая демиургическое деяние в обрядовых постановках, архаический коллектив сопереживает его не только опосредованно, как в случае рассказывания мифов, но и напрямую, во плоти. Обряд сторицей компенсирует человеку понесенную им самоутрату, наделяя его сверхчеловеческими магическими способностями. Партиципировавший смерть человек продолжает, тем не менее, свое существование. Он спасен парадоксальнейшим образом – как соучаствующий в деятельности загробного общества. Подобно тому как он присутствует-в-отсутствии, первоисток – это такое прошлое, которое не только удаляется от настоящего, но и приближается к нему, входит в него, осовремениваясь. Время творения, уходящее от нас, чтобы вновь наступить, циклично. Номо *ritualis* принимает на себя роль хранителя абсолютного начала и гаранта его неиссякаемости. Называя человека «стражем истины бытующего»¹ и «пастухом бытия»², Мартин Хайдеггер по сути дела требовал, чтобы наше мышление отпрянуло к той его стадии, на которой оно было прежде всего озабочено сохранением сущего в его первозданной доподлинности – в качестве *arché*. В этом Хайдеггер разделял умонастроение многих своих современников (как, например, Мирча Элиаде), быв-

¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M., 2005. Bd. 70. Über den Anfang [1941]. S. 30. Далее в этом разделе ссылки на данный том приводятся в тексте с указанием номера страницы.

² Heidegger M. Brief über den Humanismus [1946] // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M., 2004. Bd. 9. Wegmarken. S. 331.

ших охваченными в период между мировыми войнами тоской по онтологической, не операционально-исторической начинательности (то была именно ностальгия, возникающая в руинах раннеавангардистского проекта по переписыванию всей социокультуры с чистого листа и ставшая регрессивным отзывом на эти потерпевшие крах футурологические чаяния).

На первых порах (около 30–40 тысяч лет тому назад) потусторонний самому себе мифоритуальный социум утверждает свое нахождение в другом, нежели данный, мире, изобретая искусство (пластики, наскальной живописи, музыки). Являя собой особую реальность, не совпадающую с эмпирической, оно, однако, не замкнуто в себе, не самоцельно, а функционально нагружено, будучи посвященным предкам, апеллирующим к ним и за счет этого сакрализированным. В порядке обмена с родоначальниками коллектива, от которых проистекает его прокреативная (соматическая) мощь, оно отвечает им артистической рекреацией тел, удваиваемых в своих изображениях, звукоритмически пересоздаваемых за счет использования музыкальных инструментов (древнейший из тех, что дошли до нас, – флейта, найденная в карстовых пещерах Швабских Альп). Со всей несомненностью возврат предкам в художественной форме их плодovitости запечатлевают распространенные по территории всей Европы палеолитические вены – фигурки с утрированными женскими признаками, т. е. приуроченные к рождению потомства, символизирующие *потенцию* жизненного изобилия – ту, что квалифицирует отсутствующих здесь и сейчас основоположников рода. По-видимому, искусство не случайно сформировалось в покрытой ледниками Европе: поворот человека к выстраиванию эстетической альтернативы к повседневности не произошел бы, если бы не был обусловлен его стремлением ликвидировать дефицит, отличавший естественную обстановку, в которую он попал. Своей полноты мифоритуальное общество достигло 10–12 тысяч лет тому назад в ходе неолитической аграрной революции, сменившей эстетическую, утилизовавшей инобытийность так, что она стала приносить практические выгоды, опрокинувшей ее в природу, в которой *ordo artificialis* (возделывание почвы и одомашнивание животных) принимается замещать собой отныне *ordo naturalis*. Глубокий смысл ритуализованной строительной жертвы в том, что она отражает в себе вырастание человеческой созидательности из работы со смертью.

Собственно история (та, в которую мы ввязаны по сию пору) была запущена в движение переориентацией ритуала с восстановления общезначимого прошлого на предвидение столь же, как оно, генерализованного будущего. Инсценированная в обрядовом спектакле история творения более не наталкивается в настоящем на свой непроходимый рубеж, но переступает его, распространяясь на время, которого пока еще нет. Будущему предоставляется такое же право на преобразовательность, каким обладал отправной момент прошлого. На ранней стадии постепенно нарастающего историзма ожидание подобного будущего выносится за границы чувственно воспринимаемой реальности. Земное настоящее обожествленных правителей Двуречья и Древнего Египта выводится из их грядущего небожительства, из предназначенной им принадлежности к сугубо мыслительной сфере. Их положение в наступающем времени симметрично тому статусу, который социокультура всегда отводила могущественным предкам. Фараоны инцестуозны, потому что они сразу и предки, и потомки (т. е. навсегда закрепощены в одной и той же семье). Но даже простой перенос взгляда современности, направленного в прошлое, на будущее был чреват радикальным обновлением социокультурного уклада. Тот, кто уже сейчас обеспечен из будущего высоким рангом предка, облачается при жизни тем всевластием, которое до того было привилегией родоначальников кланового общества. Безгосударственность этого общества явилась следствием локализации верховной власти по ту сторону от наличной здесь и сейчас социальной организации. История в узком значении слова (в каком оно и будет употребляться мной в дальнейшем) берет старт вместе с огосударствлением коммунального обихода и тем самым с первых же шагов выказывает претензию на всю полноту своего господства над человеком. Почему спасение в жизни-из-смерти, в обмене с покинувшими нас оказывается неудовлетворительным для человека, втягивающегося в горя-

чую историю? Потому что оно несовершенно, допуская, что есть зона неизвестного или, вернее, известного не совсем точно – завтрашний день, который может быть и таким же, как современность с ее репродуцированием акта творения, и – в своей принципиальной неконечности – разнящимся с ней. В каких обстоятельствах ритуал мутирует так, что становится двуликим, обращенным не только к тому, что было, но и к тому, чему предстоит быть? В тех, в каких в аграрном обществе, бытующем в циклическом времени, накапливаются иерархические расхождения социальных позиций. Для объединения лиц, ведущих постмортальное существование, наименее репрезентативны женщины – подательницы жизни, возобновляющие ее вопреки символическому порядку, который требует, чтобы она была прервана ради прорыва в иноебытие. Преимущественное место в обществе достается мужчинам, отдающим семья-жизнь противоположному полу, как бы жертвующим собой. Историзм вызревает в мужских тайных союзах, которые погружают юношей во временную смерть, обещающую им регенерацию и бессмертие. Доминирующие в социореальности мужчины (агрессивные, поскольку таят в себе смерть) заинтересованы в том, чтобы увековечить в диахронии свое репрезентативное для общества в целом положение, чтобы сообщить своей власти династический (наследственный, патрилинейный) характер. История маскулинизирована в своем происхождении и продолжала быть таковой вплоть до последних десятилетий, запоздало пытающихся изменить ее однополость в феминистском протесте против патриархальной (или, что одно и то же, огосударствленной) социокультуры.

Симметричное прошлому будущее получает безраздельное превосходство над тем, что было, вместе с выходом на историческую сцену христианской религии, преодолевающей культ предков верой в спасение, которое несет с собой Сын Божий. Карл Лёвиг определил явление Христа как «perfectum praesens»³, что вряд ли верно. Искушая первородный грех человека жертвенной смертью-воскресением и таким образом отменяя всё былое, Христос помещает людей в, так сказать, несовершенно настоящее, в промежуточное время, остающееся до Его Второго пришествия и апокатастасиса – до обретения смертными жизни вечной. Прошлого уже нет, будущего нет пока еще. Только в этом интервале между двумя отсутствиями и можно иметь ту *свободу* воли, которую христианство дарит человеку. Идея загробного воздаяния неоригинальна в христианстве, мало чем отличаясь от древнейших представлений о непрерывавшейся жизни покинувших мир сей. Подлинно новое слово религия Сына Божьего произносит в учении об апокатастасисе. В период своего первого подъема историзм жаждет утвердиться раз и навсегда – так, чтобы исключить дальнейшие изменения в своем будущем, которое рисуется ему развернутым в иммортальность, в ультимативное спасение, не нуждающееся ни в каких коррективах. Набирая обороты, история удваивает второе начало, которое случается как здесь и сейчас, в первом пришествии Христа, так и там и потом – в Его грядущем возвращении к людям из царства Бога-Отца. Будучи продублированным, произошедшим и ожидаемым, второе начало превращается из само собой разумеющегося действия по интуиции в факт общественного сознания, в ментальную реальность. Зачинщиком этой рефлексии стал апостол Павел, и воплотивший второе начало в пережитой им, некогда язычником Савлом, метанойе, и призвавший людей в своих посланиях сделаться иными, чем они были, обитающими не в теле, а в духе, поступающими не по закону, а по благодати Господней: «не все мы умрем, но все изменимся» (1-е Кор. 15: 51). По возникновении христианство – историзм в максимуме: в своей отданности в распоряжение потомкам (детям, наследующим Рай небесный), в своем стремлении очутиться в таком будущем, каковым исчерпается течение времени. Новозаветный историзм покоряет социокультуру как сразу линейный (раз рождение Богочеловека беспрецедентно) и циклический (раз Сын Божий снова объявится на земле). Но цикличность в христианском хронотопе приходит не из минувшего, как в мифо-

³ Löwith K. Weltgeschichte und Heilsgeschehen [1949]. Dritte Auflage. Stuttgart, 1953. S. 168.

ритуальном обществе, а в виде до сих пор небывалого, оказываясь, можно сказать, памятью о будущем. Повторение подчиняется теперь неповторимому, оно также беспримерно, как и событие в линейном времени. Как никому другому, эта особенность христианского историзма открылась Сёрену Кьеркегору в его сочинении «Повторение» (1844), отрицавшем ретроактивность без сдвига, пока время не пресуществилось в вечность, не стало сугубо репетативным. В Ветхом Завете история была результатом похищения человеком компетенции Бога-Творца, присвоения себе тварными существами демиургического знания. В этом плане библейские тексты являют собой метанарратив к воспроизведению прошлого (демиургического деяния) в надвигающемся времени, к стадии перехода от мифоритуального мышления к историческому. Человек в этом метанарративе отчуждает созидательную способность от Того, кому она имманентна. Он погружается в трансцендентность (историчность) не *in propria persona* (его пророческий дар – от Всемогущего). В фигуре Христа новозаветная религия наметила путь к снятию значимой для Ветхого Завета оторванности креативности от человека в его собственной сущности. Трансцендентность имманентна Сыну Божьему. Он историчен в-себе. Он инкорпорирует передвижку от теогенного к антропогенному, олицетворяя собой ее порог. Формирующееся христианское мировидение если еще и не предоставляет человеку как таковому права на самостоятельное производство истории, то, по меньшей мере, направляет его в эту сторону, давая ему в образец Богочеловека.

2

Здесь не место проследивать в деталях дальнейшие исторические витки Нового времени. Важно, однако, отметить, что второе начало, вводимое в действие снова и снова, маркирует эпохальные сломы, разграничивающие следующие одна за другой большие диахронические системы – раннего Средневековья, позднего Средневековья, Ренессанса, барокко, Просвещения и т. д. вплоть до нашей современности, пустившейся в рост в 1960–1970-х годах. Каждая из эпох сопротивляется наступлению очередного периода, вытесняющего ее из актуальной исторической действительности. Такого рода препятствование образованию нового становится в христианском мире впервые бросающейся в глаза социокультурной тенденцией на излете раннего Средневековья, когда Иоахим Флорский выдвигает в конце XII века историческую модель трех царств – Отца и брачных тел, Сына и плоти вместе с Духом, чистого Духа, торжествующего в монашестве. Иоахим прибавляет к двум началам третье, дабы положить предел историческим трансформациям, замкнуть их – накануне возмущения, грозящего ветшающей системе смысла, – в изображении такого состояния человека, которое более не может быть подвергнуто перестройке. Ревизуя исконную христианскую доктрину, Иоахим ставит на место передачи власти над историей от Отца Сыну и, значит, производительности во времени господство монашеского образа жизни, т. е. бегства из темпорального порядка в атемпоральность. В последующем триадические схемы, прилагаемые к истории, будут специфицировать ее финалистское осмысление (например, у Гегеля)⁴.

Все эпохи, имплицитные становлением христианства, стремятся быть последней фазой в истории, защищаясь от переименования, потому что они ее части, порожденные, однако, всеобщим в ней, сплошь ее фундирующим секундарным генезисом. Они претендуют на всезначимость по происхождению вопреки парциальности по функционированию. Любое новое второе начало не совпадает с предыдущим в своем логико-семантическом наполнении⁵. История продвигается вперед, трансформируя уже достигнутую ею инобытийность и тем

⁴ К влиянию Иоахима Флорского на историософию и на исторические упования Нового времени ср.: Bloch E. Das Prinzip Hoffnung [1938–1947]. Frankfurt a/M., 1959. Bd. 2. S. 590–598.

⁵ О том, каково это содержание на разных этапах истории, см. подробно: Смирнов И. П. Превращения смысла. М., 2015. С. 181 след.

самым постоянно отыскивая Другое Другого – такую эпохально-смысловую конфигурацию, элементы которой связываются между собой ранее неизвестным способом. Но как раз всегдашняя инаковость *второго* начала и обеспечивает ему самоидентичность, делает его, как это ни парадоксально, одним и тем же, несмотря на разнящиеся между собой стадийные манифестации. История циклолинейна постольку, поскольку она и репродуцирует инвариантный в ней секундарный генезис, и варьирует его в поступательной манере. Чем чаще история выражает себя частноопределенным образом, тем более убывает тот максимум, которого она добилась в первые века христианства (чему соответствует обозначившееся в Ренессансе XV–XVI веков и затем продолженное ускорение сдвигов от изживающих себя периодов к нарождающимся). Можно сказать и так: универсальность истории как концептуального изменения всего что ни есть иссякает по мере того, как складывающиеся одна за другой эпохи не выдерживают испытания на бессрочность. Если у какого-то явления есть два начала, то оно обладает запасом прочности. Но если одно начало замещает собой предыдущее, то надежность получаемой таким путем системы сокращается и легко рушится. Христианство нашло выход из этого затруднения в том, что сукцессивно продублировало, как говорилось, второе начало, привязав одно из них к современности, а его воспроизведение – к будущему. Поднявшаяся на заре христианства до своего высочайшего уровня сотериология постепенно приходит в упадок в процессе саморазвития социокультуры, становясь спасением не для всех, как в апокатастасисе, а только для избранных (по Божьему промыслу – в протестантизме, по классовой принадлежности – в марксизме, по расовому признаку – в нацизме и т. п.).

Редуцирование спасения сопровождается цивилизационным прогрессом – нарастанием технического обеспечения той жизни, которая рассчитана не на избывание конечности, а на окружение себя удобствами здесь и сейчас, на гедонизм. Смысл и подоплека технических изобретений в том, что они возмещают людям потерю веры в сотериологическую мощь социокультуры за счет усиления сиюминутно-бытового комфорта (инструменты войны совершенствуются, охраняя его и угрожая уничтожить цивилизационные достижения противника; в качестве техники, страхующей технику же, эти приспособления прогрессируют с опережающей прочие изобретения быстротой). Что такое компенсация, как не избавление от нехватки в данном месте и в данный час, взамен ее устранения на все времена, как не подменное спасение? Техника дает человеку топологические выгоды, она сжимает время (о чем писал в 1970–1980-х годах Поль Вирильо), делая пространство (в том числе и операций, а не только топографическое) стремительно проницаемым. Она преодолевает пространство во времени, но не время в пространстве (что допускается наукой только в отвлечении от нашей повседневной практики – в теории относительности), не позволяет нам перебраться по ту сторону темпорального порядка. Пользователь интернета может присутствовать в любой момент жизни в любой точке глобального пространства, но вырваться из своего экзистенциального времени в *afterlife* он не в состоянии, какими бы аватарами ни подменял себя. Что такое так называемая «модернизация», как не техногенное намерствование некоей местной цивилизацией исторически упущенного, как не завистливая погоня за ушедшим вперед взамен хилиастической надежды на то, что впереди всех нас бескрайнее поле вечности?

Еще одна, наряду с техническим прогрессом, компенсация, призванная выручить из опасной ситуации дегенерирующее с накоплением историзма спасение, – религиозные и социально-политические революции. Они нацелены на то, чтобы установить равенство между людьми (между клиром и прихожанами, между элитными и непривилегированными слоями общества, между колониями и метрополией), восполнив тем самым неустрашимость дифференциации, размежевывающей живое и мертвое. В своем эгалитаризме революции придают второму началу взрывной характер. Их интенция онтологична. Нивелируя различия внутри общества, они покушаются на то, чтобы стереть и его выделенность из естественного окружения (в чем усмотрел их сущность Руссо), пытаются вернуть бытию человека, обособившегося

в своем социокультурном строительстве воистину от всего что ни есть. Взрыв случается из-за того, что революции ломают государство, с помощью которого история, по сформулированному выше определению, добивается безраздельного главенства над людьми (духовные перевороты, соответственно, рушат огосударвленную религию). Онтологизм революций сочетается с их выпадением из истории, с их намерением утвердить естественное право взамен закона, на котором держалось государство и вместе с ним весь добытый и усложнившийся со временем символический порядок. Такое положение вещей кратковременно. Оно не может длиться, потому что в качестве второго начала революции – события истории, разыгрывающиеся не поодаль от нее, а в ней. Революции сводит на нет внутреннее противоречие, возникающее между их онтологической целеположенностью и их включенностью в историю, в которой человек, перекраивающий данный ему мир, выступает инобытийным существом, видящим бытие из-за его края. Разрешение противоречия подытоживается в том, что революции историзуют бытие, каковое если и способно претерпеть изменение, то лишь такое, которое превращает его в небытие. Равенство всех членов общества, которого жаждут революции, реализуется в силу того, что каждый из них оказывается сопоставимым с другим перед лицом насильственной смерти. Ликующее освобождение общества от этактического диктата сменяется его подчинением новой государственности, проводящей неразборчивый террор, который косит и чужих, и своих, и врагов, и сторонников переворота. (Одно из немногочисленных исключений из этого правила – североамериканская борьба за независимость в конце XVIII века: она разворачивалась в условиях отсутствия собственной государственности у британских колоний, заинтересованных поэтому в создании прежде всего конструктивной, а не карательно-деструктивной верховной власти, шедших, говоря абстрактно, от небытия к бытию). Эффект, вызываемый революциями, прямо противоположен ожидаемому: вместо спасения – если не в бессмертии, то по меньшей мере в справедливости, во всеобщем равенстве – они несут с собой пагубу. Сам себя опровергающий революционный порыв выдыхается в реставрационном повороте истории к своему издавна заведенному протеканию.

Упадок спасения становится достоянием исторического сознания в середине XIX века (в «Трактате о физической, интеллектуальной и моральной дегенерации...» (1857) Бенедикта Огюста Мореля) в проективной форме – в качестве предмета теоретизирования, посвященного экзemplарному, индивидуализованному вырождению, которое не поддается коррекции. Я не буду разбираться здесь в позднейшей судьбе представлений о дегенеративной социокультурной динамике⁶. Мне важно лишь подчеркнуть, что они имеют превентивно-дефензивную функцию, предупреждая о том, что рост историзма может обернуться исчерпанием потенций, которыми обладает *homo creator*. Если история на подъеме, в стадии *акмэ*, в какую она вошла в XIX столетии в романтизме и позитивизме, осознает и старается отвести от себя опасность завершаемости, то предпринятый постмодернизмом шаг за порог истории, напротив, ознаменовался выдвижением на передний план образа нескончаемого, неопределенно растягивающегося настоящего и, соответственно, отказом от восстановления первоисточков, которые, будь они зарегистрированы, не позволили бы концептуализовать современность как сугубую длительность. По убеждению Жака Деррида («Грамматология», 1967), всякое начало затемнено, дано нам в-отсутствии, оставляя лишь след (грамму) в своем продолжении (но в мифах творения оно отнюдь не кашировано, а эксплицировано – человеку свойственно реконструировать, пусть и фантазируя, рождение того, что он застает в готовом виде, потому что он несет в себе ни с чем во вселенной не сравнимую оригинальность). Анализируя в «Сло-

⁶ Об идеях вырождения, берущих происхождение в позитивистскую эру, см. подробно, например: *Dark Side of Progress* / Ed. by J. E. Chamberlin and S. L. Gilman. New York, 1985. На русском – преимущественно литературном – материале эти идеи обсуждаются в: *Nicolosi R. Degeneration erzählen. Literatur und Psychiatrie im Russland der 1880er und 1890er Jahre*. Paderborn, 2018. К общему пониманию дегенеративных процессов в социокультуре ср. главу «Вечное вырождение» в: *Смирнов И. П. Быт и инобытие*. М., 2019. С. 77–108.

вах и вещах» (1966) гуманитарно-научные «эпистемы» разных веков, Мишель Фуко декларативно отрекся от исследования их генезиса. В постмодернистской модели история, оказавшаяся за своим пределом, как не финализуема, так и не иницируема (интертекстуальность в теории (1967) Юлии Кристевой – фатально безостановочный процесс, у которого нет пункта отправки). Поскольку в постмодернистском времени не маркированы ни начало, ни конец, постольку этот способ думать снимает с повестки дня исконно бывший актуальным для социокультуры вопрос о спасении. Более того, для постмодернистской агенды показательно дерзкое опустошение сотериологии: в «Символическом обмене и смерти» (1976) Жан Бодрийяр призвал социокультуру к прекращению ее не более чем симулятивной борьбы с Танатосом и к признанию фактической непреодолимости смерти. Такой подход к смерти, конечно же, трезво реалистичен, но прими мы его за руководство к мышлению, нам пришлось бы зачеркнуть всю человеческую историю и отступить от социокультуры в чисто биологическое прозябание, в родовую жизнь. Что и произошло если не на деле, то в тех ментальных усилиях, какие были предприняты в последнее десятилетие прошлого века и в первые декады нынешнего по ходу преобразований, которым подверглось наследие раннего постмодернизма. В ставших в эти годы научной модой биосоциологии, биопсихологии и биокультурылогии *terminus a quo* человеческой истории восстанавливается в своих правах, но опознается не там, где она зарождается в своем своеобразии, а в ее несобственном Другом, в природе. Поведение современного человека названные дисциплины объясняют приспособлением его дальних, едва вышедших из животного состояния, прародителей к естественному окружению, полному опасностей для рода *homo*, натурализуя таким образом социокультуру, рассматривая ее в качестве продукта, получаемого из выбора эволюционно наиболее выгодных ответов на вызовы среды⁷. Человек, однако, вовсе не адаптировался к природе, а превозмогал ее в себе и вне себя. Он нуждается в том, чтобы постоянно пребывать в зоне риска, идет навстречу опасностям, ибо хочет быть спасенным. Мы всегда не в первом, а во втором начале, в истории, даже если она еще только предисторична. Бегство постмодернизма 1960–1970-х годов из истории не прошло для нашей духовной деятельности даром, переродившись в ней теперь в преобладание над прочими подступами к социокультуре псевдоисторизма, сдвигающего начала со своих мест на чужие, полярно противоположные их собственному расположению⁸. Генезис извлекается из забвения, принимая, однако, искаженный вид, втягиваясь в *quid pro quo*, так что саморазвитие человека мыслящего делается неотличимым от эволюции организмов⁹. Что в раннем постмодернизме, что в позднейших его филиациях история расписывается в своем поражении.

⁷ Натурализация социокультуры (поддержанная экологической практикой) может совершаться сейчас и без реанимирования дарвинистского приспособительного эволюционизма. Так, для Жан-Люка Нанси человек отприродно культурогенен – «зверь человек» для этого мыслителя наделен языковой способностью анатомически, по своей физиологии (*Nancy J.-L., Benvenuto S. Liebe, Gewalt, Religion // Lettre International. 2020. № 131. S. 49*). Спрашивается: разве отприродна и семантика языка, в которой откладывается символорождающий творческий опыт, набираемый человеком?

⁸ Киноискусство последних лет отреагировало на эту социокультурную ситуацию в фильмах о борьбе за приоритет в сфере технических изобретений и научных открытий. Таковы, например, кинокартины Дэвида Финчера «Социальная сеть» (2010) о конфликте вокруг дигитального проекта, принесшего в конце концов деньги и славу Марку Цукербергу, или Саймона Стоуна «Раскопки» (*The Dig*, 2021) о находке на Востоке Англии древнего захоронения, совершенной археологом-любителем Брауном, которого пытаются отснить в тень представители официальной науки.

⁹ Теперешний заново возникший интерес к генезису не ограничен биодетерминизмом, но и помимо натурализации человека он освещает начало транслокализованным. В социологии науки Бруно Латура («Наука в действии», 1987) начало открытий и изобретений перемещается из лаборатории в их подачу аудитории, в риторически организованное (речевое или визуальное) сообщение, призванное добиться контроля над реципиентами, так что производство научных фактов оказывается в изображенной так действительности конструированием артефактов и манипулированием воспринимающим сознанием. Стоит, далее, сказать, что современность может в своей вариативности обращать внимание и на секундарный генезис, как, например, в работах Шмуэля Айзенштадта, рассматривающего, наряду с первым «осевым временем», когда, по Карлу Ясперсу, сложились мировые религии и философия, также «вторую осевую эру», давшую человеку возможность самостоятельно реорганизовывать устройство общества (*Eisenstadt Sh. N. Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Part II. Leiden; Boston, 2003*). Но это второе начало означает у Айзенштадта не вхождение человека в бесперебойно возобновляемую историю, а скорее ее терминирование, поскольку оно реализуется в парадигматическом разнообразии «новых времен» – во множестве

3

Дискурсивность неодинаково реагирует на работу второго начала в социокультурной истории. Философская речь затушевывает и нейтрализует его, неся главную ответственность за то, что оно ускользает от прямого изучения, выпадая из самосознания делающего историю субъекта. Зародившаяся в период смещения от мифоритуального общества к историческому, философия в лице досократиков нашла выход из этого кризиса в том, что интегрировала Другое в данном, позиционировав себя на более высоком уровне, чем тот, на котором приходится выбирать одну из альтернатив, т. е. принимать частнозначимое решение. Правомерно утверждать, что насущной общезначимая (философская) мысль, имеющая дело с максимальным по объему и содержанию мыслимым – с бытием, становится тогда, когда в человеческом времени прошлое теряет сходство с настоящим, требуя тем самым от индивида не просто быть, а постоянно погружаться в память о себе (и обо всем ушедшем – в анамнезис), восстанавливая расстраиваемую самотождественность, снимая расколотость самости. Вбирание в себя тем, что есть, Другого выразилось у Гераклита в понимании бытия как непрекращающейся войны противоположностей. Правящий вселенским целым Логос не осеняет, по Гераклиту, того, для кого каждый день нов (кто отрывается от уже бывшего). Для Парменида Другое и вовсе отсутствует в бытии, к которому нельзя что-либо прибавить, путь в котором ведет бытующего всегда к одному и тому же – к исходному пункту. Перед нами не тот путь, который проложил себе homo ritualis, имитирующий акт творения. Парменидово бытие не возникает и не исчезает, не творится, а наличествует в абсолютной полноте того, что может открыться нам. Другое бытия – небытие, но его, как учит Парменид, нет, раз сущее – это всё. (Отличное от сущего есть ничто, повторит Парменида Аристотель в «Метафизике».)

В диалоге «Парменид» Платон во многом принял досократическое видение бытия. Единое в этом диалоге не причастно времени, равно себе и иному и исчерпывает собой всё что ни есть. Но затем, в «Государстве», Платон доосмыслил категорию Другого. Сущее в качестве иного, чем оно есть, – кажимость, являющаяся человеку в его частных мнениях (доксе), которые покушаются – в своей распространенности, ходячести – на то, чтобы господствовать над обществом. Дабы оно не пало жертвой иллюзий, его следует перестроить так, чтобы власть над ним досталась философам, умеющим отличить обманывающее нас восприятие феноменальной действительности от проникновения в ее ноуменальную толщу, мнимость от схватываемой только умозрением истины бытия, его эйдологии. (Ноумены – следствие всезаместимости феноменов, обозначившейся с завоеванием историей владычества над людьми.) Значимым в «Государстве» становится второе начало социального человека, которое в то же самое время знаменует собой и его завершение, его восхождение к неколебимой более автоидентичности, сравнимой с той, какой располагают боги. В роли «стражей» нового порядка властвующим в нем философам предназначается консервативно охранять добытое умозрением знание о вечно сущем – об идеях, единящих свои манифестации.

В какие бы интеллектуальные перипетии ни вовлекалась в своем многовековом развитии философия после Платона, она осталась – *mutatis mutandis* – верной либо досократическому, либо сократическому (в «Государстве») способу рассмотрения бытия. Второго начала для этого способа мысле- и речеведения либо нет, либо оно служит выявлению той последней истины, на которой стопорятся дальнейшие умственные искания (в чем философия принципиально враждебна самокритично фальсифицирующему себя сциентизму, даже если она

и рядится в научное облачение). Философия колеблется между растворением бытующего в бытии и такой финализацией субъекта, которая делает его конечно-вечным.

В исподволь подхватывающей досократическую традицию философии Лейбница мир с его «предустановленной гармонией» имеет под собой то достаточное и необходимое основание, какое исключает возможность улучшения его отправных кондиций. Чаще всего умствование досократического типа обнаруживает себя в таких философских построениях, которые хотя и признают вступление в силу второго начала (будучи вынужденными отзываться на нарастающую историзацию социокультуры), но отрицают его ради возвращения к первоисточку. У Плотина первосущностным выступает всеединое, к которому должны вновь примкнуть отпавшие от него души. У Руссо человек в своем изначальном состоянии – дитя природы, от которой его отчуждает разыгрываемая им (ему не имманентная) социальная роль и с которой ему надлежит опять сродниться, чтобы избыть ложь своего исторического существования. В историософии второй половины XIX века (у Фридриха Энгельса и Фердинанда Тённиса) скепсис относительно правомочности всех вторых начал принял вид регрессирующего прогресса человека к «первобытному коммунизму» гесп. к общине, призванной исправить пороки, в которых тонет общество.

От сократически-платоновской модели второго начала преемственные линии тянутся к трудно обозримому ряду философских поползновений выяснить, какова та позиция, по ту сторону которой знание не будет более нуждаться в переработке. У позднего Шеллинга такая ситуация возникает после того, как слепую творческую силу Отца сменяет откровение, явленное людям Сыном, – оно заключается в том, что «второе творение» оказывается «полностью свободным актом»¹⁰, т. е. действием, в котором субъект навсегда адекватен объектам, не может исказить их в своем сознании, ибо они не внешни ему, а порождаются им по его целеположению. У Ницше та же самая роль отводится сверхчеловеку, совершающему «переоценку всех ценностей» в пользу воли к власти, чем окончательно определяется отношение самости к миру. Бергсон провозглашает, что дискретность рационального мышления будет преодолена добавкой к нему инстинктов, которая сделает полученную отсюда интуицию познавательной стратегией, точно отвечающей пронизывающему реальность «жизненному порыву». В интервенциях философии в социокультурную историю дуализм нередко бывал имплицитным, спрятанным под триадами, каковые эксплицитно членили ступенчатое развитие человека и общества. Эта троичность не должна вводить нас в заблуждение – она умаляла второе начало в качестве лишь промежуточного, чтобы затем придать ему же, но в оптимизированной редакции, статус заключительной инстанции передаточного процесса, как, например, в барочной политфилософии Гоббса, рисовавшей переход от естественного состояния человека к огосударствленному обществу, которому предстояло в будущем не упразднить этатизм, а совместить его с церковью, причастив к Богу Живому того – лишь социально потребного – бога, что был поименован в «Левиафане» «смертным». В понятии «снятия», подразумевающим сохранение отрицаемого в отрицании, Гегель (кстати, внимательнейший читатель Гоббса) отыскал для содержательно присущего философии примата двоичности над троичностью диалектико-логическую форму. Иную, чем у Гоббса, версию превосходства, исподволь завоевываемого в философском дискурсе вторым началом над третьим, предложил в эпоху Просвещения в своей «Новой науке» Джамбаттиста Вико. Трехфазовое поступательное движение социокультуры (века богов, героев и людей) повторяется затем, согласно Вико, в обратном движении вечной и идеальной истории, так что второй ход доминирует в ней над ее усилиями уложиться в трехчленную схему.

В неопубликованных в свое время работах второй половины 1930-х – начала 1940-х годов (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Die Geschichte des Seyns* и *Über den Anfang*) Хайдеггер поставил себе целью заново инициировать всю философию Запада. В действитель-

¹⁰ Schelling F. W. J. *Philosophie der Offenbarung*: 1841–42 / Hrsg. von M. Frank. Frankfurt a/M., 1977. S. 253.

ности, вопреки своим непомерным амбициям, он всего лишь воспроизвел досократическую и сократическую традиции в попытке примирить их. Добиваясь нейтрализации расхождения в этих идейных направлениях, Хайдеггер отнял начинательность у бытующего (у субъекта истории – человека), передав ее самому бытию. У сущего есть собственная история («Geschichte»), далеко превосходящая по значимости ту («Historie»), что творит человек в забвении бытия, в покинутости им («Seinsverlassenheit»)¹¹. Чтобы поименовать то, что не способен помыслить субъект, отражающий себя в естественном языке, Хайдеггеру пришлось сконструировать свой искусственный язык, в котором полагаемое нами за синонимию вывернулось наизнанку, став антонимией, бросающей вызов здравомыслию (объективирование истории в бытии вылилось, таким образом, в сверхсубъективность предпринявшего эту операцию мыслителя). В качестве антонимов в трактовке Хайдеггера выступают не только синонимичные «Geschichte» и «Historie», но также «Seyn» и «Sein». Под первым из этих онтологических понятий, выраженным в слове, не переводимом на русский (как и, пожалуй, ни на какой иной) язык¹², Хайдеггер подразумевает событие бытия, ни в чем, кроме самого себя, не фундированного и поэтому срывающегося из бездны («Abgrund»), таящего в себе ничто – не убывающую в своей конститутивности негативную энергию (на самом деле она – достояние субъекта, который не может вообразить все что ни есть без захождения за край всего, без позиционирования себя в ничто, в неминуемой, раз мы только люди, собственной смерти). Будучи событием, «Seyn» – это уже история («Geschichte») в своем абсолютном истоке, в первородстве, о чем говорится в цитирувавшемся выше трактате «О начале» (S. 9 ff), который представляет для меня наибольший интерес в сравнении с остальными частями хайдеггеровской трилогии нацистской поры¹³. «Другое начало» в онтоистории есть «превозмогание бытия-события» («die Verwindung des Seyns»), ведущее в бытие для бытующего – в «Sein» (S. 19 ff), где тот обосновывается в здесь-бытии («Dasein»). Если сущность «начального начала» – «упадок» (S. 24), расточение, то его собственное Другое, еще одно начало, воплощающееся в бытии для бытующего («Sein»), являет собой «первоначальный конец» (S. 47–48). Диалектическим образом финальность второго начала означает, что первое неконечно; она делает отправной пункт онтоистории «более начальным» и сообщает ему «достоинство» (S. 64–65). И раз так, то, по итоговой формулировке Хайдеггера, «Другое начало есть изначально начинающееся начало» (S. 94). За этой дефиницией явственно видится Парменид с его идеей движения, не уводящего от стартовой позиции. Метнувшись к философии второго начала, Хайдеггер отступил от нее к досократикам. И точно так же за утверждением Хайдеггера о том, что «человечество в другом начале сущностно существует [west] в охранении истины бытия-события» (S. 131), маячит Платон с его «стражами» философского государственного порядка. Обе философские линии переплелись у Хайдеггера, но их совмещение менее всего можно считать прорывом в до того неведомое отвлеченному мышлению. В борьбе с антропологизмом Хайдеггер провозглашает, что человек не изготавливает бытие, а принадлежит ему (S. 30), выделяется им (S. 95). Человек, конечно

¹¹ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt a/M., 1989. S. 9 ff. «Historie» означает для Хайдеггера, как он изъясняет это в «Die Geschichte des Seyns» (1938–1940), в первую очередь «Новое время», порожденное «махинациями», которые следуют из «свободы субъекта» (Ibid. Bd. 69. Die Geschichte des Seyns. Frankfurt a/M., 1998. S. 15).

¹² О трудностях с переводом пары «Seyn»/«Sein» на русский, требующим неперенных интерпретационных пояснений, см. также: Дугин А. Философия другого начала. М., 2010. Апология хайдеггеровской философии, проводимая в этой книге, мне чужда. С другой стороны, можно все же понять зачарованность Хайдеггером, которому уникальным образом удалось в связно-последовательной форме изложить философское видение бытия с точки зрения, занятой словно бы за пределом человеческого кругозора.

¹³ Уместно заметить, что Хайдеггер, наученный горьким опытом сотрудничества с гитлеровским режимом в период кратковременного ректорства во Фрайбургском университете, весьма скептически оценивает нацизм в написанной после этого трилогии. В работе «О событии» он критиковал «тотальную политическую веру» (читай: нацизм), увлеченную не «творческой борьбой», а «пропагандой и апологетикой», как и церковь, которую тоталитаризм как будто отрицает (Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. S. 41).

же, не творец бытия – на эту роль он в режиссерской манере назначает трансгуманного демиурга. То, что человек создает, есть инобытие. Именно оно подлинно событийно, представляя собой то второе начало всего что ни есть, которое открывает возможность помыслить бытие происходящим, начинающимся, составляя основание хотя и не для него самого, но все же для его охвата умственным взором.

Фундаментальная онтология Хайдеггера была рассчитана на то, чтобы стать революционным переломом в превращениях философского дискурса. Но не только она – вся философия с ее установкой на производство универсально значимых и, следовательно, бытийно релевантных суждений находится в родстве с социально-политическими и религиозными переворотами, жаждающими, по прежде сказанному, подвести общий знаменатель под бытие и бытующего, до того не совпадавших друг с другом. Новаторское слово в философии всегда хочет быть революционным. Оно насыщает бытие мыслью, которой в нем самом нет и которая поэтому то и дело обнаруживает свою неадекватность осознаваемому предмету, вновь и вновь пускаясь в погоню за идеями, могущими соответствовать реальности в полном ее объеме (Платон решил эту задачу, постулировав без околичностей тождество идей и реальности). Философия занята спасением Духа, которому она старается придать такой же императивный характер, какой есть у бытия. Она сотериологична, как и социокультура в целом, но с тем сужением этого намерения, которое прилагает его лишь к нашему интеллекту, оставляя в стороне экзистенциальное спасение человека. Тогда как революции в обществе иссякают в восстановлении старых режимов, возвращаясь из разрыва времени в историю, обновления философского дискурса совершаются, вовсе не выбиваясь из того, что Пастернак назвал «вековым прототипом», из заданной им на заре спекулятивного умствования парадигмы. Философия была *ab origine* тем средством, с помощью которого интеллект поднимался над частноопределенностью отдельных этапов в динамике социокультуры. Отказаться от этой надисторичности, конфронтирующей с неисторичностью революционных взрывов в обществе, было бы равносильно для философии потере идентичности. Философия заполняет провалы, возникающие в социокультурной преемственности, а не создает их, подобно народным возмущениям, уничтожающим регулярный строй государственного правления.

Литература противостоит философскому дискурсу в разных аспектах, в том числе и в своем отношении ко второму началу. Оно эксплицируется в художественных текстах, а не подавляется, как в философских. Его прояснение и подчеркивание имеют в словесном искусстве структурообразующую функцию, вписаны в саму природу эстетического сознания. В каких бы жанрово-родовых версиях ни обнаруживала себя художественная речь, она повсюду выступает явлением ритма – в самом широком смысле этого слова¹⁴. Именно в ритмической организации литература (как и прочие искусства) конституируется в качестве самодостаточного и автореферентного сообщения, не подлежащего проверке, которая соотнесла бы его с внеположной ему фактической реальностью. В своей рекуррентности ритм делает сообщение сукцессивно самоотнесенным, подтверждающим себя при развертывании внутренне и не нуждающимся поэтому в верифицировании, направленном вовне. Прекрасное есть ритм. Минимальное условие для формирования ритма – повтор прекращенного повтора¹⁵, воссоздание первого начала, ретроактивно упрочившего себя, но затем сошедшего на нет, в еще одном заходе. Повтор прекращенного повтора очевиден в плане выражения стихотворной речи, возвращающейся к избираемой ею мерности после конца строки, но он определяет собой и смысловое членение (семантический синтаксис) литературных текстов, неважно стихи ли они или проза. Призрак отца Гамлета неоднократно является во вступлении к шекспировской драме

¹⁴ См. также раннюю работу Джорджо Агамбена «Человек без содержания»: *Agamben G. Der Mensch ohne Inhalt* [1970] / Übers. von A. Schütz. Berlin, 2012.

¹⁵ См. подробно: Смирнов И. П. На пути к теории литературы. Amsterdam, 1987.

Горацио и Марцеллу, исчезая с криком петуха, а затем снова возникает – теперь перед самим Гамлетом, чтобы известить его о насильственной смерти, постигшей датского короля. После колебаний между смирением с обстоятельствами и сопротивлением им Гамлет удостоверяет свидетельство Призрака, побуждая бродячих актеров исполнить пьесу об отравлении герцога Гонзаго, которая заставляет убийцу, севшего на датский престол, выдать себя. В сцене эмпирического подтверждения сведений, полученных с того света, повтор прекращенного повтора актуализуется вновь. Сходно ритмизованы и другие смысловые последовательности, с которыми Шекспир знакомил зрителей своей драмы (так, желание Гамлета отплатить за гибель отца воссоздает Лаэрт, мстящий Гамлету за совершенное им убийство Полония).

Как утверждалось, искусство зарождается в принявшем мифоритуальное обличье обществе тогда, когда вторая жизнь предков после смерти перекидывается на потомков и когда те посвящают себя репродуцированию состоявшегося в давнюю пору акта творения. Литература инерционно удерживает в себе генезис эстетического воображения, формализуя в выразительных средствах и семантических конструкциях это двойное начало, один из тактов которого уходит в прошлое, но, тем не менее, не обрекается на то, чтобы стать лишь памятным, будучи опять разыгранным в другом такте (с глубочайшим проникновением в происхождение и суть эстетического Шекспир соположил в «Гамлете» первое начало с потусторонним миром, а второе в сцене «Мышеловка» – с посюсторонним). Повтор прекращенного повтора, фундирующий ритм, без которого не обходится художественное творчество, сериализует *afterlife*, устремляясь к тому, чтобы (не будем брать в расчет гениальных прозорливцев, вроде Шекспира) нивелирующе выхолостить содержание сходных, но все же разных архаических представлений о жизни после смерти и жизни-из-смерти, чтобы перевести его в стабильную форму, могущую быть – в условиях исторической изменчивости – наделенной неодинаковыми значениями, чтобы, коротко говоря, выжить во всех временах¹⁶. Ритуальное имитирование акта творения замещается в формогенном словесном искусстве работой по образцам, постепенно – в процессе захвата власти парциальным настоящим над человеческим временем – дающей все больше места для персонального почина, не свободного, впрочем, от интертекстуальной вовлеченности автора в сотрудничество с предшественниками.

Превалирование в литературе принципа формы, становящейся всеприсутствующим содержанием ее значения, предполагает, что, в свой черед, объем ее значения будет минимальным. Если философское высказывание притязает быть универсально приложимым, то художественная речь сосредотачивается на уникальном, на индивидуальных судьбах и явлениях, а не на концептуализации бытия¹⁷. ОПояЗ был сразу прав и неправ в своем технологическом подходе к литературе. Да, словесным искусством правят алгоритмы. Но их формальность не безразлична к той информации, которую они передают адресатам художественного произведения, получающим знание о том, что такое экзemplарность и в объектной среде, и в применении к субъектам. Философское созерцание коренится, согласно Платону и Аристотелю, в изумлении. Это потрясение испытывает тот, перед кем, несмотря на его единичность, распадается в своей необозримости все что ни есть (у Хайдеггера, одержимого идеей бытия-к-смерти, традиционное для философского самосознания изумление превращается в трактате «О событии» в «испуг»¹⁸). На место отрефлексированного философией шока, который быту-

¹⁶ Ср. обсуждение распространенного в литературе XIX–XX веков сюжета, в центре которого стоит повторная встреча героя с тем, что уже отошло в прошлое: Маслов Б. Гнезда клочней и розовые рецидивы: К исторической поэтике реалистического сюжета // Русский реализм XIX века: общество, знание, повествование / Под ред. М. Вайсман и др. М., 2020. С. 522–558.

¹⁷ См. подробно: Смирнов И. П. Событие в философии и литературе // Смирнов И. П. Текстомахия: Как литература отзывается на философию. СПб., 2010. С. 19–33.

¹⁸ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. S. 14 ff. Принося извинения за впадение в криминологический раж, я позволю себе высказать подозрение, что хайдеггеровское бытие-к-смерти восходит к «Философии в будуаре», где маркиз де Сад истолковал природу как царство насилия и деструктивности.

ющий переживает, входя в контакт с бытием, с квинтэссенцией возвышенного, литература ставит открытое Виктором Шкловским «остранение» – видение вещей и существ с исключительной позиции, бескомпромиссно альтернативной их общепринятому восприятию, в чем формализм усматривал восстание искусства против автоматизирующейся перцепции, но что, по правде говоря, как раз автоматически следует из фиксации искусства на частноопределенном. Руководящий литературой познавательный-изобразительный интерес к исключительному выдвигает ее на флагманскую роль в социокультурной истории, в каждую эпоху которой общее движение Духа воплощается в особом – в том, что отличает только данное время. Литература падка на новое, первой захватывает плацдарм, откуда история начинает осваивать *terra incognita*. Литература не слишком коммуникабельна, она не раскрывает себя до конца читателю, будучи отчасти тайнописью, потому что выражает невыразимое – ведь чем абсолютнее индивидуальность, тем менее ее язык предназначен для общения с Другим (*individuum est ineffabile*)¹⁹. Вопреки своей полярности философия и литература влияют друг на друга. Литература пробует стать онтологичной в философском романе, вроде вольтеровского «Кандида» или сартровской «Тошноты», пусть обобщения касательно бытия и преподносятся в этом жанре пропущенными через персональный опыт, накапливаемый героями повествований. Со своей стороны, философия, заражаясь литературностью, эстетизируясь, делает реальность зависимой от чувственного восприятия субъекта («*esse est percipi*» Джорджа Беркли) и требует от отвлеченной мысли, чтобы та вспомнила о забытом ею в страсти к обобщениям индивиде («Диалектика Просвещения» (1947) Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно).

Ввиду своего формализма *par excellence* литература равнодушна к тому, сохраняет или нет изображаемый ею индивид свою идентичность по ходу повтора прекращенного повтора. Второе начало может и снабжать героев художественных текстов добавочными жизненными силами, дополнительными потенциями, повышая их статус, и ввергать их в деградацию, одинаково оставаясь в обеих ситуациях ритмообразующим, идентифицирующим саму литературу фактором. Личностное спасение не обязательно входит в задание, выполняемое литературой. Ее сотериологическая функция – в другом. Формализуя продолжение после конца, литература играет роль операционального аналога социокультуры, для которой сотериология есть ее *modus vivendi* и ее легитимизация. Словесное творчество – это параллельная социокультура, еще одно ее явление – как формы, призванное сообщить ей надежность, застраховать ее в двойничестве с ней от катастрофы (что такое имитация, как не сведение имитируемого к форме?).

Чем дальше литература продвигается по эволюционному пути, тем более охотно она тематизирует свой чрезвычайный интерес к второму началу. Быть может, лучший пример такой авторефлексии – «Охранная грамота» (1929–1931), где Пастернак квалифицировал жизненный повтор прекращенного повтора как с необходимостью направляющий продельвающего его человека к занятию поэзией. Пастернак рассказывает о предшествовавших его обращению к поэтическому творчеству отказе от композиторской карьеры из-за совпадения со своим кумиром, Скрябиным (у обоих отсутствовал абсолютный слух), и отречении также от философии опять же из-за совпадения – в захваченности гелертерством – с авторитетом, со своим марбургским учителем Когеном. Однако даже в этом метатексте о втором начале оно оказывается логически не обнаженным, замаскированным в автобиографической документальности. При всей важности для литературы второго начала, она не дает ему возможности войти в светлое поле нашего сознания, пусть не отрицая *resp.* финализуя его, как то обычно для философии, но все же выдавая его за присущее течению самой жизни или, как в организации стихотворной речи, за сугубую условность, за прием, не отражающий сущности всего

¹⁹ Нынешняя дигитальная коммуникация обесправливает литературу, коль скоро служит средством персональной авто(ре)презентации для неисчислимого множества пользователей интернета вне зависимости от того, насколько они индивидуальны по существу. Литературе не остается ничего иного, кроме деградации до уровня развлекательного чтения или маргинального бытования.

словесного искусства. Литература эксплицирует второе начало для себя, не для потребителей, от которых она скрывает свою тайну.

* * *

В предлагаемой вниманию читателей книге собраны работы, написанные в 2018–2021 годах. Второе начало обсуждается в них применительно к отдельным авторам (Достоевский, Набоков), как эпохально специфицированное (на материале русской литературы в период перехода от авангарда к тоталитарной социокультуре) и как формирующее групповое эстетическое сознание (московского концептуализма). Во всех этих случаях второе начало в литературе (и отчасти в сотрудничавшем с ней изобразительном искусстве) анализируется точно, в его конкретности. Такого рода рассмотрение проблемы – предварительное исследование, призванное в первом приближении показать ее значительность в надежде на то, что со временем она будет решена более масштабно (например, в связи с жанровой многоликостью художественного дискурса, во многом, кажется, определяемой тем, как в нем расподобляются трактовки второго начала). Рекогносцировка, произведенная в области литературы, дополнена обращением к киноискусству – второму началу всего искусства. Кино взято в книге в разных аспектах – со стороны его взаимодействия со словесным творчеством (в повести Набокова «Соглядатай»), в виде интертекстуального явления (пародирование Григорием Александровым эйзенштейновских фильмов) и, наконец, в попытке проследить за своеобразием метаморфоз, происходящих в истории этого медиума в целом (глава «Киноискусство и regressus ad infinitum»). Книгу заключают два текста о вторых началах в русской социокультуре, к которой по большей части принадлежит материал, поднятый мной в предыдущих разделах исследования.

За советы, предварительную публикацию вошедших в книгу работ и приглашения на конференции и чтения, на которых некоторые из них дискутировались, я благодарен Андрею Арьеву, Любви Бугаевой, Валерию Вьюгину, Якову Гордину, Льву Заксу, Корнелии Ичин, Илье Калинин, Николаю Карпову, Леониду Кацису, Кириллу Кобрину, Александру Круглову, Юрию Левингу, Виктории Малкиной, Евгению Матвееву, Алексею Пурину, Станиславу Савицкому и Ольге Сконечной. Спасибо Ирине Прохоровой и возглавляемому ею издательскому дому «Новое литературное обозрение», публикующему мои монографии начиная с 1994 года. Моя самая большая благодарность обращена к Надежде Григорьевой, первой читательнице и судье моих сочинений.

II. Литература

Критическая антропология Достоевского

Часть первая. В преддверии больших романов

Вперед к Михайловскому! После того как Николай Михайловский окрестил Достоевского «жестоким талантом» (в одноименной статье, 1882), проводившаяся писателем критика человека если и не подверглась замалчиванию, то все же отошла на задний план исследований. Главное место в них занял ответ на вопрос, какова эстетическая установка романов Достоевского. Вячеслав Иванов обнаружил ее в возвращении большого повествования Нового времени к античной трагедии с ее катастрофизмом («Достоевский и роман-трагедия», 1914). Борис Энгельгардт определил романы Достоевского как «идеологические»²⁰, а Леонид Гроссман — как «авантюрно-философские»²¹, так что в обоих случаях художественный текст был представлен берущим на себя умообразное задание. Ни один из названных подступов к повествовательному искусству Достоевского не смог впоследствии выдержать соревнования с бахтинской концепцией «полифонического романа» («Проблемы творчества Достоевского», 1929), снявшей с автора мировоззренческую ответственность, которая была переложена на его героев. Получившие признание соображения Михаила Бахтина отчасти были предвосхищены уже Андре Жидом, писавшим в 1908 году об умении Достоевского вещать от чужого лица и сбивчивости его собственной речи, и в еще большей степени Аароном Штейнбергом, увидевшим в мысли Достоевского «симфоническую диалектику»:

...он, как настоящий дирижер, поворачивается спиной к публике и безмолвно повелевает всему многообразию голосов, из них создавая оркестр и хор <...> Какой у него самого голос? <...> Его голос — в смене тем и мотивов, в ритме, в инструментровке, в согласном звучании всех голосов...²²

В споре с Бахтиным, для которого Достоевский был первооткрывателем нарративной «полифонии», Валентина Ветловская сделала упор на жанровом традиционализме «Братьев Карамазовых». Последний роман Достоевского принадлежит, в ее подаче, к риторической сфере аргументативно-убеждающей речи, которая компрометирует мнения одних персонажей и снабжает авторитетностью суждения других²³ (в этом толковании перед нами, по сути, *roman à thèse*). Наряду с конструктивным выявлением особенностей, присущих романному творчеству Достоевского, оно дефинировалось и через отрицание. С точки зрения Георга (Дьердя) Лукача Достоевский вовсе «не писал романов»²⁴. Роман, по Лукачу, берет действительность, покинутую Богом, с необходимостью *in toto*, тогда как у Достоевского намечается прорыв в инобытийность, пусть лишь созерцательно предположенную, пусть и не вступающую в непосредственное противоборство с веком сим. Штейнберг наделял произведения Достоевского

²⁰ Энгельгардт Б. Л. Идеологический роман Достоевского [1925] // Энгельгардт Б. Л. Избр. труды / Под ред. А. Б. Муратова. СПб., 1995. С. 270–308.

²¹ Гроссман Л. Поэтика Достоевского. М., 1925. С. 5 след.

²² Штейнберг А. З. Система свободы Достоевского. Берлин: Скифы, 1923. С. 35 (репринт: Paris: YMCA-Press, 1980).

²³ Ветловская В. Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л., 1977.

²⁴ Lukács G. Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik [1914]. Neuwied; Berlin, 1963. S. 158. Лукач, как предстоит убедиться, был во многом прав, но он не развернул свое утверждение в сколь угодно систематически доказательное.

минус-признаком с тем доводом, что они констатировали непродолжаемость связного развертывания истории:

Романы Достоевского суть романы о невозможности романа, т. е. книги, в которых анализируется распад всех «красивых», законченных исторических форм...²⁵

В трактовке Михайловского человек, изображаемый Достоевским, дефектен (деспотичен, преступен, склонен наслаждаться страданием) постольку, поскольку писатель был преисполнен скепсиса касательно возможности общества развиваться на пути самосовершенствования. Вердикт Михайловского преодолевался не только за счет смещения исследовательского интереса с идеологии Достоевского на художественное своеобразие его текстов, но и так, что они оценивались как явление «нового гуманизма», превосходящего узко социальное понимание человека и сосредоточивающегося на трагедийности человеческого рода, которому предназначено самому – в колебаниях между Злом и Добром – решить, каков его удел. Наиболее последовательное воплощение антропологический подход к Достоевскому получил в работах Николая Бердяева «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» (1918) и «Мирозозерцание Достоевского» (1923). Согласно Бердяеву, антиципировавшему философию экзистенциализма, *conditio humana* заключается для Достоевского в принципе свободы, каковая выступает и в виде своеволия, наносящего ущерб Другому, а заодно губящего своего субъекта, и в виде отрешения человека от себя ради обращения к Богу. Человек, по убеждению Бердяева, исчерпывает собой у Достоевского всю охваченную его творчеством действительность:

...вопрос о Боге подчинен у Достоевского вопросу о человеке и его вечной судьбе. Бог у него раскрывается в глубине человека и через человека²⁶.

Антропологизм Достоевского несомненен. Неудовлетворителен тезис Бердяева, который приписывает Достоевскому веру в то, что человек способен суверенно распорядиться своей дальнейшей судьбой. Антропологически нацеленная критика, предпринятая Достоевским, заходит столь далеко, что опровергает расчет человека на какой бы то ни было положительный выход здесь и сейчас из антиномий, в которые ввергнуто его сознание. Конечно же, герои Достоевского могут прийти к Богу, но сделавший этот шаг в «Бесах» Шатов обрекается на смерть, а истово религиозный Алеша в «Братьях Карамазовых» не в состоянии помешать отцеубийству. Для Достоевского неприемлемы и всечеловек, русский космополит («*citoyen du monde*»), и *homo socialis*, грезящий о справедливом обществе, которое оборачивается равенством его одинаково поработанных членов, и индивид, тем более самостный, чем более волеизъявление вовлекает его в *hybris*. Достоевский оспаривает человека во всех его трех ипостасях – родовой, социальной и персональной. Стоит отвлечься от расхожего прогрессизма Михайловского и признать хотя бы отчасти правоту его высказываний о неверии Достоевского в человека. Только если мировидение Достоевского станет прозрачным в своих предпосылках, проявится и устройство его текстов.

Постепенно, начиная с 1840-х годов, захвативший главенство в социокультуре и вытеснивший из нее романтическую ментальность так называемый «реализм» был системой мышления по аналогии, аргументом которой служила действительность эмпирическая, а функцией – та, что возникает в наших представлениях, вследствие чего текст уподоблялся фактической среде, потустороннее – посюстороннему, воображение – восприятию, абстрактное – конкретному, будущее (например, бесклассовое общество) – уже бывшему («первобытному коммунизму») и т. п.²⁷ Местом Достоевского в реализме, одним из застрельщиков которого он

²⁵ Штейнберг А. З. Система свободы Достоевского. С. 51.

²⁶ Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. / Под ред. Р. А. Гальцевой. М., 1994. Т. 2. С. 170.

²⁷ Об аналогии как основе реализма-позитивизма см. подробно: Смирнов И. Мегаистория. К исторической типологии

был, стала метапозиция (о ней будет сказано ниже) – аналог самой системы аналогий. С такой – одновременно внеположной и внутрисложенной по отношению к системе – точки зрения неважно, что является аргументом, а что – функцией сходства. Существенно лишь то, что оно всеохватно, универсально. Если есть аналог к любым аналогиям, то он нейтрализует их вектор, выставляя на передний план их значимость как таковых. Все, что бы то ни было, связывается взаимоподобием. Как распознать, что чему подражает? Главная тема Достоевского – соперничество похожего (двойников, отца и сына, инициатора и имитатора, высокого и низкого носителей одной и той же идеи и т. п.). Мимесис в творчестве Достоевского не имеет внешней инстанции, он вершится в мире, выходя из которого, чтобы занять метапозицию, наталкиваются на ту же самую аналогию, что господствует и внутри него. Человек заключен в универсум, в котором никакая революция не может стать подлинным преображением действительности, лишь множась в отражениях исходного положения дел. Человеку довлеет поэтому первоначальный грех, как если бы Христос не искупил его. Мы бессильны избавиться от изначальной вины. Царство Божие на земле устроится только в результате Второго пришествия, придет к нам из инобытия. Пока парусия остается предметом чаяния, человек не спасен, хотя бы теоретически (в проекте государства-церкви) он и мог приблизить наступление времени прощения и благодати, хотя бы в практике странничества и старчества он уже приуготовляется к этому эпохальному перелому. Достоевский отклоняется от догматического христианства, считающего, что Христос, жертвуя собой, освобождает род людской от проклятия, которому был предан ветхий Адам. Творчество Достоевского – явление гностицизма на русской почве с тем отличием от гностических учений первых веков христианства, что ставит на место негативного демиурга, воплощающего собой вселенское Зло, самого человека – законодателя и преступника в одном лице, создателя поврежденного миропорядка. Достоевский – нигилист «в высшем смысле», отрицающий целиком человеческую историю ради ее второго начала по ту сторону достигнутых ею результатов, за пределом ее собственных секундарных инициатив.

Безвыходное бытие-в-мире. Интуиция, согласно которой действительность не поддается трансцендированию из ресурсов, имеющихся в ее распоряжении, предшествовала у Достоевского выработке представления о необходимости радикальной переделки человеческой природы. В ранней прозе он был занят прежде всего выстраиванием смысловых конструкций, завершающихся катастрофой попытки героев изменить status quo ante, ввести предзаданное течение событий в иное русло. Приходящий на смену романтизма реализм утверждает в интерпретации молодого Достоевского примат объективно данного над намерениями субъекта столь безоговорочно, что вовсе отнимает у человека свободу воли.

В «Бедных людях» влюбленность и Вареньки Доброселовой в студента Покровского, и Макара Девушкина – в Вареньку равно подытоживаются неудачей: студент умирает, Варенька прекращает общение с Девушкиным, выходя замуж за помещика Быкова – брак по нужде не обещает ей счастья («...я <...> не в рай иду»²⁸, – замечает она). В полемике с лейбницевской «Теодицеей» (1710) Достоевский квалифицирует «метафизическое Зло» (нехватки, обделенности) как неуравновешиваемое Добром: сторублевая банкнота, которую жертвует Девушкину глава ведомства, где тот трудится переписчиком, не улучшает его бедственного положения. Воля «per se», направляющая у Лейбница всех людей от malum к bonum, такова же и в «Бедных людях», однако здесь она, вразрез с «Теодицеей», не только не действенна, но дает обратный эффект – умножает уже наличное в жизни Зло («Я умру, <...> непременно умру» (1, 107), – пишет Девушкин, уподобляющийся Покровскому, в прощальном письме к Вареньке). Достоевский создает собственную версию того спора с «Теодицеей», который Вольтер вел в романе

культуры. М., 2000. С. 21–97.

²⁸ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 1. С. 101. Далее в этом разделе ссылки на данное издание приводятся в тексте с указанием номера тома и страницы.

«Кандид, или Оптимизм» (1759). Далеко не случайно непорочная фамилия несчастного чиновника *Девушкин* перекликается с *чистым, невинным* именем заглавного героя вольтеровского романа. По своему личному имени (от др.-греч. Μακάριος – «счастливый») Девушкин предназначен к успеху, которого он не добивается так же, как и ученик Пагглосса. Но в отличие от Кандида Девушкин не находит для себя в конце концов никакого убежища. Сообразно с тем, как действительность оказывается не преобразуемой к лучшему, она не может быть и переведена в эстетически полноценный текст: автор «Бедных людей» уступает речеведение персонажу, чей литературный вкус пребывает в становлении и чей «слог» только еще «формируется» (1, 88, 108), но так и не созревает к финалу переписки, прерванной неблагоприятными обстоятельствами.

Стремление мелкого чиновника Голядкина в «Двойнике» повысить свой социальный ранг в роли гостя на празднике по случаю дня рождения дочери статского советника Берендеева приводит героя к безумию. В беседе с врачом Крестьяном Ивановичем Голядкин (как в ранней, так и в поздней редакциях повести) противопоставляет себя публичному человеку, охотнику до «мизерных двуличностей»: «Маску надеваю лишь в маскарад, а не хожу с нею перед людьми каждодневно» (1, 117). Герой «Двойника», не желающий считаться с иерархическим порядком в обществе, руководствуется «Рассуждением о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), где Руссо обвинял цивилизацию в том, что она деидентифицирует человека, делая его зависимым от чужих мнений и принуждая его выдавать мнимости за реалии (возможно, Достоевский учитывал и поучения Бальтасара Грасиана об обязательности лицедейства в социальном поведении, которые тот изложил в трактате «Карманный оракул» (1647), переведенном на русский язык в 1742 году под названием «Придворный человек»). Искомое социальное равенство Голядкин обретает во встрече со своим двойником, с копией, покушающейся захватить позицию оригинала. Двойничество у Достоевского разнится с романтическим, к которому оно обычно возводится²⁹, тем, что не отнимает у индивида его неотчуждаемую собственность, будь то тень или части тела (что Зигмунд Фрейд понял в статье «Das Unheimliche» (1919) как манифестацию кастрационной фантазии), а являет собой сугубую избыточность («Мать-природа щедра; а с вас за это не спросят, отвечать за это не будете» (1, 149), – говорит Голядкину-первому о Голядкине-втором столоничник Антон Антонович). Достоевский предпринимает возвратное движение от романтизма к архаическому близнечному культу, который знаменовал собой изобилие, лежащее в неисчерпаемом истоке ритуального общества. Но в условиях поступательного исторического времени двойничество имеет смысл не позитивного, а негативного изобилия, препятствующего переходу человека, который наталкивается на тавтологию, из одного (низшего) состояния в другое (высшее). Достоевский доводит трактовку этого перехода до логического максимума, ассоциируя его с продолжением жизни после смерти. Голядкин-младший «не из здешних», он получает в канцелярии «место Семена Ивановича, покойника» (1, 149); со своей стороны, Голядкин-старший ощущает себя «самоубийцей» (1, 212), существом, покинувшим мир сей: «... тут сам от себя человек исчезает...» (1, 213). Двойничество становится у Достоевского пародией на представление о загробном воздаянии, превращающемся из спасения души в инобытии в такое дублирование здесь и сейчас плоти, которое вытесняет тело-оригинал с его позиции.

Называя Голядкина Яковом Петровичем, Достоевский меняет местами имя и отчество Петра Яковлевича Чаадаева. Похоже, что увлеченный эпистолярным творчеством безумец Голядкин был репликой Достоевского не только на естественного человека Руссо, но и на объявленного сумасшедшим составителя Первого философического письма (1829), в котором отстаивалась мысль о том, что возведение царства Божия уже совершилось у исторических народов Запада. России, не принадлежащей ни Западу, ни Востоку, предстоит, по Чаадаеву,

²⁹ См., например: Szczepanska K. The Double and Double Consciousness in Dostoevsky. Ann Arbor; London, 1978. P. 24 ff.

повторить то религиозное воспитание человеческого рода, которое позволило ему – благодаря искуплению первородного греха Спасителем – искоренить господство Зла и приблизиться в европейских странах к установлению совершенного строя на земле. Застав в канцелярии своего двойника, Голядкин после первого смятения «возродился полной надеждой, точно из мертвых воскрес» и «почувствовал себя точно в раю» (1, 151). Но повторение себя в Другом влечет за собой не благое новое начало жизни (оно мнимо), а делает Голядкина вовсе безместным, теряющим ум и индивидуальную определенность, как ее нет, по мнению Чаадаева, у России, которая была названа в Первом философическом письме «пробелом» («l'absence») в «интеллектуальном порядке»³⁰. Достоевский переворачивает смысловое построение Чаадаева так, что подменяет погоню за Другим, ушедшим вперед, духовно возвысившимся, параноидным бегством от Другого, телесно тождественного тому, кто подвергается преследованию. В научной литературе Достоевский рисуется противником Чаадаева-западника, вступившим в прения с ним в «Подростке», где его идеи разделяет Версиков³¹. Однако возражения Достоевского на Первое философическое письмо скрытно присутствуют уже в «Двойнике», касаясь в этой повести не экклезиологии, а проблемы земного рая и преображения человека, каковое захлебывается здесь в двойничестве.

Проза Достоевского до каторги варьирует свою основоположную тему безальтернативного, непереиначиваемого существования, проводя ее через разные категории, из которых в нашем сознании складывается общая картина мира. В «Господине Прохарчине» на роль категориальной доминанты изображаемой реальности выдвигается капитал, оказывающийся не пущенным в оборот, втуне лежащим богатством, обладатель которого умирает бедняком, не воспользовавшись накопленными деньгами³². В pendant к тематическому разворачиванию этого рассказа, упирающемуся в ничто, в присутствие денег, равное их отсутствию, он сам вырождается в финале в бессвязную (предвосхищающую косноязычие ставрогинской исповеди) речь мертвеца, которая компрометирует своей дефектностью высказанную в ней надежду на воскресение: «Я, то есть слышь, и не про то говорю; ты, баба, туз, тузовая ты, понимай; оно вот умер теперь; а ну как этак, того, то есть оно, пожалуй, и не может так быть, а ну как этак, того, и не умер – слышь ты, встану, так что-то будет, а?» (1, 263).

Повесть «Хозяйка» центрируется на проблеме знания, которое персонифицирует молодой ученый Ордынов, бросающий кабинетные занятия ради знакомства с народной жизнью как она есть. Погружение в нее, связываемое героем «с обновлением и воскресением» (1, 278), обещающее апокатастасис («...целые кладбища высылали ему своих мертвецов, которые начинали жить сызнова <...> он мыслил не бесплотными идеями, а целыми мирами...» (1, 279)), не дает в результате разгадки ее тайны. Действительность чревата не Откровением, а биполярностью, которая непреодолимо препятствует ее постижению. Ордынов бессилен выбрать, кому следует верить: Катерине ли, поведавшей ему о преступной тирании старика Мурина, или Мурину, объясняющему этот рассказ болезнью своей жены (что подтверждают дворник-татарин и не вполне надежный в своем свидетельствовании Ярослав Ильич). Покидая непрозрачную обыденность якобы простого люда, Ордынов вовсе утрачивает познавательную способность («...рассудок отказывался служить ему» (1, 305)) и порыв в неизвестное («Будущее было для него заперто...» (1, 309)). Катерина кажется Ордынову Душой мира. Выйдя из беспамятства, в которое он впал, только что переселившись к Мурину, он ищет «вокруг себя <...> невидимое существо» (1, 275), а позднее соединяет свою возлюбленную с космосом: «Из какого

³⁰ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1. С. 330.

³¹ Долинин А. С. В творческой лаборатории Достоевского. [Л.], 1947. С. 77 след.; ср.: Долинин А. С. Последние романы Достоевского. М.; Л., 1963. С. 112 след.

³² Ср.: «В отличие от Скупого рыцаря у Прохарчина нет идей относительно денег...» (Топоров В. Н. «Господин Прохарчин». Попытка истолкования [1976] // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 141.

неба ты в мои небеса залетела? <...> к кому там впервые твоя душа запросилась?» (1, 202). Словно бы вторя Джордано Бруно, философствовавшему об *Anima mundi* в трактате «О причине, начале и едином» (1585) и сожженному на костре через пять лет после выхода этого сочинения из печати, Ордынцов первым делом падает в новом жилище «на кучу дров, брошенных старухой среди комнаты» (1, 275), причем падение предваряется мотивами печи, огня и спичек. Но забытие героя лишь отдаленно напоминает мученическую смерть Бруно, точно так же как все менее уверенным становится к концу повести восприятие Ордыновым Катерины. Единящая универсум у Бруно «абсолютная потенция» делается в «Хозяйке» химеричной, так что проникновение в сущности, таящиеся за гранью явленного, не может более рассчитывать на успех. (Впрочем, Достоевский не приминул просигнализировать о своей работе с претекстом, дав герою имя *Ордынцов*, сходное по звуковому составу с *Джордано*.)

Абстрактное основание еще одной ранней повести Достоевского «Слабое сердце» составляют концепты вины и наказания. Женитьба Васи Шумкова на Лизаньке расстраивается из-за того, что герою не удастся выполнить задание, полученное им от начальника департамента. Вася не в силах справиться с переписыванием важных бумаг, хотя у него и есть на это время, по той причине, что ему врождено чувство неполноценности, сразу и физической («Я родился с телесным недостатком, я кривобок немного» (2, 25)), и духовной: он полагает «себя виноватым *сам перед собою*» (2, 40; курсив – в оригинале). Предзаданное Васе несовершенство неизменно – и в качестве непоправимого может быть восполнено, как того требует его большая совесть, только карой со стороны общества. Вася напрашивается на взыскание по службе, он желает быть наказанным, оставляя порученную ему работу незавершенной, лишь как бы производя ее (он «водит по бумаге сухим пером» (2, 43)). Герой «Слабого сердца» расплачивается безумием за несчастье своего происхождения на свет – его вина в том, что он таков, каков он есть. Вася виновен до того, как какой-либо поступок мог бы побудить его к сожалениям о содеянном. Уже «Слабое сердце» тематизирует первородный грех, о значимости которого для протагонистов больших романов Достоевского писал Альфред Бем, делая отсюда следующий вывод:

В таком случае <...> чувство греха, виновности может наличествовать в психике вне соотносительности с осознанием преступления. Очень часто психика такого пораженного чувством вины сознания сама ищет преступления <...> Здесь <...> надо искать объяснений такой формуле Достоевского, как „все за всех виноваты“...³³

Вася «кривобок», намекая на Адама, ребро которого пошло на сотворение Евы. В «Слабом сердце» Достоевский впервые сопрягает нетрансцендируемость жизненного уклада с неснятой с человека ответственностью за нарушение Адамом заповеди Создателя. И здесь же свойственный ранней прозе Достоевского катастрофизм развязок обретает глубокую мотивировку: человеческие действия губительны, ибо изменить *conditio humana* может только Божественный промысел. В заключение повести другу Васи Аркадию является видение небесного Петербурга (оно повторится в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе» и отчасти в «Подростке») – аналога небесного Иерусалима у Блаженного Августина:

...со всех кровель обеих набережных подымались и неслись вверх по холодному небу столпы дыма, сплетаясь и расплетаясь в дороге, так что, казалось, новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе... Казалось, <...> что весь этот мир <...> в этот сумеречный час походит на фантастическую, волшебную грезу... (2, 48)

³³ Бем А. Л. Достоевский. Психоаналитические этюды. Берлин, 1938. С. 144 (репринт: Ann Arbor, Mich.: Ardis, 1983).

В архетипическом плане начальные тексты Достоевского отправляют нас к переходным ритуалам, не достигающим в них, однако, своей цели, не перемещающим индивида из одной экзистенциальной ситуации в другую. Рождение (внезапное появление) Голядкина-младшего фантомно, ирреально, будучи плодом делириума, в который впадает герой «Двойника» (по аналогии с объявленным сумасшедшим Чаадаевым). Смерть в «Господине Прохарчине» приобщает людей, окружающих заглавного персонажа повести, не инобытию, а тому, что было, открывая им тайну накопительной страсти усопшего. Повесть десакрализует похоронный обряд. В «Хозяйке» показана терпящей крах инициация, знакомившая подрастающих участников коллектива с секретным знанием, которым владеют старшие. В «Слабом сердце» продуктивность теряет еще один из четырех (наряду с рождением, смертью и инициацией) *rite de passage* – заключение брачного союза. Развертывание негативной антропологии Достоевского подготавливается осуществлявшимся им расшатыванием ритуального фундамента, на котором покоилось архаическое общество, но который сохранил, претерпев трансформации, свою регулятивную силу для индивидов и в историческом социуме.

Перелом. Преобладающее у исследователей Достоевского рассмотрение его творчества как целостности правомерно³⁴, однако нуждается в коррективах, коль скоро эта тотальность не возникла сразу готовой, а пребывала в постоянном трансформационном становлении, в процессе которого ее отправная посылка (мысль о том, что человек заперт в тех обстоятельствах, в какие он однажды попал) все более усложнялась за счет добавочных умственных ходов и вхождения в конфронтацию с прежде не бравшимися в расчет чужими идейными построениями. Главное, что преобразовало исходную антропологическую модель в творчестве Достоевского после того, как оно было прервано каторгой, заключалось в таком освещении человека, в котором он выступил расколотым существом, несущим Другое в себе, устремленным к перевоплощению, но растрачивающим волю быть иным в самоопровержении. Если в ранних текстах Достоевского действующие лица безуспешно вырывались из обстановки, в какой они находились, то в прозе, непосредственно предвадившей написание больших романов, человек выведен превосходящим самого себя и, тем не менее, остающимся собой ввиду имманентной ему двупланности. Можно сказать, что испытывающий поражение у молодого Достоевского *homo ritualis* оказывается в дальнейшем субъектом исторического изменения, которого он жаждет, дабы удовлетворить самоинаковость, но которое ему не удастся осуществить так же, как прежде рушились социализующие индивида обряды перехода. Как точно сформулировал Василий Розанов, Достоевский

³⁴ Без обиняков эту установку эксплицировал Петр Бицилли, предложивший интерпретировать разные произведения Достоевского «синхронически»: Бицилли П. М. К вопросу о внутренней форме романа Достоевского [1945–1946] // Бицилли П. М. Избр. труды по филологии / Под ред. В. Н. Ярцевой. М., 1996. С. 500.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.