

Интерпретация Михаловского, уступая по силе эмоционального напряжения, мастерству передачи образов и художественных деталей переводам А.К. Толстого и П.Ф. Якубовича, вместе с тем характеризуется особой динамичностью, дающей новую надежду, способную одержать победу над неудовлетворенностью устройством жизни: «Ангел смерти примчался на крыльях шумящих, / Идохнул он навстречу врагов проходящих, / И глаза их, померкнув, навеки закрылись, / А сердца их вздрогнули – и больше не бились. / В беспорядке их кони повсюду валялись, / Их широкие ноздри уже не вздувались, / Их дыханья предсмертного пена покрыла / Кой-где дерн, и на дерне, повиснув, застыла. / И с росой на челе, там лежал среди луга / Мертвый всадник; на нем потускнела кольчуга; / Ставки были безмолвны, в бездействии пики, / Не гремели военные трубы и крики. / С громким воплем вдова в Ассирии рыдала: / Ниспровергнуты были кумиры Ваала, / И растаяла сила язычников многа, / Точно снег от очей всемогущего Бога» [3, с. 100-101]. Вслед за Байроном Михаловский выражает веру в духов-

ную преемственность, надежду на молодое поколение, с которым связывается будущее народа. Русскому переводчику удалось адекватно передать многие нюансы байроновского описания, немногочисленные отклонения от которого не изменили ни общего авторского замысла, ни тональности изложения.

Переводы «Еврейских мелодий», осуществленные Михаловским, нельзя отнести ни к числу несомненных удач переводчика, ни к числу первых интерпретаций байроновских текстов в России, сыгравших благотворную роль в знакомстве русского читателя с неизвестными прежде творениями великого английского романтика, ни к лучшим переводам конкретных текстов, что остаются актуальными и востребованными вплоть до нашего времени. Но вместе с тем они все же интересны нам, поскольку передают особенности мироощущения Михаловского как одного из значительных русских переводчиков второй половины XIX в., помогают понять и оценить особенности восприятия им процессов общественной жизни, нашедших закономерное отражение в переводных произведениях.

Литература

1. Алексеев М.П. Из истории английской литературы: Этюды. Очерки. Исследования. – М.-Л.: ГИХЛ, 1960.
2. Hebrew Melodies by Lord Byron. – London: John Murray, 1815.
3. Иностранные поэты в переводах и оригинальные стихотворения Д.Л. Михаловского: в 2 т. – СПб.: Изд-во А.С.Суворина, 1896. – Т. 1.
4. Костомаров В.Д. Еврейская мелодия. Из Байрона // Светоч. – 1862. – № 4. – Отд. 1.
5. Елистратова А.А. Байрон. – М.: Изд-во АН СССР, 1956.
6. Левин Ю.Д. Русские переводчики XIX в. и развитие художественного перевода. – Л.: Наука, 1985.

Жаткин Дмитрий Николаевич, профессор, заведующий кафедрой перевода и переводоведения Пензенской государственной технологической академии, доктор филологических наук.

Zhatkin Dmitriy Nikolayevich, Professor, Head of the Department of Translation and Methods of Translation of the Penza State Technological Academy, doctor of philological sciences.

Тел.: (412) 495794; +79093156354, +79273856909; e-mail: ivb40@yandex.ru

Крехтунова Елена Викторовна, преподаватель кафедры романо-германской филологии Пензенского государственного университета.

Krekhtunova Elena Viktorovna, the Teacher of the Department of Roman-Germany Philology of the Penza State University.

Тел.: +79023540534; e-mail: ivb40@yandex.ru

УДК 1+821

Т.В. Бузина

Философия свободы Шеллинга и ее влияние на Ф.М. Достоевского: жажда самообожения как источник зла в мире

Рассматриваются представления Ф. Шеллинга о свободе как основании личности и о ее неправомерном использовании, ведущем к ложному обожению или самообожению, и аналогичные взгляды Ф.М. Достоевского на примере «Записок из подполья» и «Идиота».

Ключевые слова: Шеллинг, Достоевский, самообожение, «Записки из подполья», «Идиот».

T.V. Buzina

Schelling's Philosophy of Freedom and its Influence on F.M. Dostoevsky: Craving for Self-deification as the Source of the World Evil

The article considers F. Schelling's notions of freedom as the basis of personality and its improper use, which leads to false deification, or self-deification; F.M. Dostoevsky's similar views are analyzed as exemplified in the *Notes from the Underground* and *The Idiot*.

Keywords: Schelling, Dostoevsky, self-deification, *Notes from the Underground*, *The Idiot*.

Нет прямых доказательств того, что Достоевский читал Шеллинга, как нет и доказательств обратного [1]. Но философия Шеллинга была весьма влиятельна в России, и Достоевский, несомненно, хотя бы краем уха слышал про его идеи, даже если он не штудировал собственно тексты философа. Обоих мыслителей интересуют одни и те же проблемы: как и многие произведения Достоевского, трактат Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы» – это теодицея, касающаяся Бога, Его всемогущества и всеведения и их связи со свободой человеческой воли; разрешая эти вопросы, Шеллинг формулирует три пункта, обнаруживающие сходство с мировоззрением Достоевского.

1. Конечная цель человеческого стремления – самообожение. Представление о слиянии с Божеством существовало у многих теологов и мистиков, достигается путем созерцательной молитвы или аналогичных мистических ритуалов. Однако Шеллинга интересует противоположное явление: не желание слиться с Богом, т.е. стать Богом в Боге, но желание стать Богом вне Бога. В категориях Достоевского, человек хочет стать человекобогом.

2. Шеллинг постулирует два рода воли – своеволие (*Eigenwille*), волю слепую, страстную и неразумную, и собственно волю, просвещенную разумом. Именно первый тип воли ведет к несчастьям человека и ко всему злу в мире.

3. Человек детерминирован своим собственным выбором, сделанным по свободной воле. Выбор человека есть единое и окончательное деяние, определяющее его будущее. Выбор этот совершается вне времени, в вечности. Можно сказать, что человек подвластен судьбе, но эта судьба проистекает из его собственного выбора.

Мысль Достоевского оказывается менее погруженной в абстрактную философию, нежели мысль Шеллинга. Достоевский возвращается на уровень во-временного существования в мире, но это существование представляется в шеллингианских категориях: во-первых, человек детерминирован собственным выбором; во-вторых,

поступки героев Достоевского мотивированы тем же желанием, которое сдает человека у Шеллинга – стремлением к обожению; и, в-третьих, Достоевского крайне интересует различие между «волей» и «свободой», которые соответствуют своеволию и воле у Шеллинга.

Шеллинг утверждает неразрывную связь между Богом и свободой: «...[И]менно только свободное, и поскольку оно свободно, есть в Боге; несвободное же, и поскольку оно несвободно, необходимо вне Бога» [2, с.98]. Таким образом, также должно быть верным обратное утверждение: все, что вне Бога, и поскольку оно вне Бога, лишено свободы. Из этой предпосылки следуют два вывода: 1) свобода есть высший атрибут Бога, и достижение полной свободы означает обожение, пребывание воедино с Богом; 2) пребывание вне Бога равняется полной утрате свободы.

Достоевский в «Бесах» отталкивается от аналогичной предпосылки, когда Кириллов говорит: «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволье!» [3, т. 10, с. 472]. Чуть позже он добавляет: «Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою». Свобода для Кириллова действительно есть высший атрибут Бога, но бог Кириллова – это не христианский Бог, но обожествленный человек, человекобог в противоположность богочеловеку христианской традиции. Следовательно, свобода Кириллова страшна, потому что она вне истинного Бога, и как таковая, эта свобода становится для Кириллова абсолютной необходимостью. Согласно учению Шеллинга, свобода, отделенная от Бога, становится собственной противоположностью. И все же Кириллов сам, по собственной воле превращает себя в жертву этой необходимости. Природа ложного божества Кириллова также обуславливает употребление слова «своеволие» для обозначения его главного атрибута; это не свобода выбора, но слепой каприз самоуничтожения.

Чтобы аргументировать свои тезисы, Шеллинг начинает с различия «между сущностью,

поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования» [2, с. 107]. «Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *prius* основы, поскольку основа и в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал *actu*» [2, с. 108]. Это основание существования Бога отлично от самого личного Бога любви. Вещи – и люди – также отличны от Бога *toto genere*, и, следовательно, основание их существования есть основание существования Бога. Это основание есть темный принцип, но он содержит в себе свет. Основание – это «стремление (*Sehnsucht*) порождать самого себя, которое испытывает вечно единое... Рассматриваемое для себя, оно есть поэтому и воля; но воля, в которой нет разума (*Verstand*), и поэтому не самостоятельная и не совершенная воля, поскольку разум есть по существу воля в воле» [2, с. 108-109].

Таким образом, воля основания темна, не просвещена разумом и пониманием, это чистый импульс, стремление и желание. Однако нужно помнить, что в Боге сам личный Бог и основание Его существования неразделимы, хотя и различны. (Шеллинг явно основывал свою философию на христианском богословии и особенно на учении о Троице.) Это единство особенно важно, так как после того, как человек обретает бытие, «первое действия разума в природе – разделение сил» [2, с. 110].

Разделение как философская категория также проходит через все творчество Достоевского, начиная с «Записок из Мертвого дома», где он пишет, что «действительность стремится к раздроблению» [3, т. 4, с. 197], и вплоть до «Братьев Карамазовых», где старец Зосима говорит: «Вместо служения братолюбия и человеческого единению впали, напротив, в отъединение и уединение <...> А пламень растления умножается даже видимо, ежечасно, сверху идет. Наступает уже и в народе уединение: начинаются кулаки и мироеды» [3, т. 14, с. 285].

Достоевский явно рассматривает разделение так же, как и Шеллинг, – как первичное условие возникновения зла. Однако ни Шеллинг, ни Достоевский не занимают по этому вопросу однозначной позиции. У Шеллинга разделение необходимо, так как является первичным условием существования человека. У Достоевского отделение людей друг от друга есть необходимое условие для того, чтобы каждый осознал себя как личность, осознал свою неповторимость, свою ответственность за себя и других.

Хотя разделение – корень зла, полное единство легко может превратиться в человеческий муравейник, другое зло такого же масштаба, как и отделение людей друг от друга.

По Шеллингу, вопрос о единстве сил становится осью отношений человека с Богом и прокладывает путь появлению зла: «[Т]о единство, которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельным – это и есть возможность добра и зла» [2, с. 112]. Разделение делает возможным появление зла в мире и в человеке, и у этого разделения есть имя: «Поднятое из основы природы начало, которое отделяет человека от Бога, есть в нем *самость* [*selbstheit*]; однако в единении с идеальным началом она становится *духом* [*Geist*]» (курсив мой. – Т.В.) [2, с. 112-113].

Эта парадоксальная природа самости, личности – в единстве с божественным единством она есть дух, т.е. высшая религиозная ценность, тогда как в разделении она есть корень зла, – оказывается ключом к мучительным противоречиям у Достоевского. Для него самость, личность в своей духовной функции дает человеку возможность осознать себя отдельным и неповторимым индивидуумом, обусловленным и детерминированным собственным выбором. И тем не менее личность также заставляет человека неистово защищать свою индивидуальность и чрезмерно гордиться собой, что и оказывается причиной зла: «Возлюбите человека, как самого себя, по заповеди Христовой – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (курсив Достоевского) [11, т. 10, с. 172]. Поэтому личность, с одной стороны, обеспечивает существование человека как отдельного и неповторимого существа, обеспечивает его *человечность* и в то же время оказывается корнем его мучений и страданий. «Личность» у Шеллинга – это и дух, и причина отделения человека от Бога. Следовательно, и у Шеллинга, и у Достоевского «личность» надо или же как-то преодолеть, или примирить со всеобщим единством сил.

И Шеллинг, и Достоевский подчеркивают противоположение единства и раздробленности как противоположение добра и зла: «Положительное всегда есть целое, или единство; противостоящее ему – разъединение целого, дисгармония, атаксия сил. <...> [Д]исгармония – это не разъединение сил само по себе, а их ложное единство, которое можно называть разъединением лишь по отношению к истинному единству. С полным уничтожением единства уничтожается и противоречие» [10, с. 118]. Эта идея

ложного единства крайне важна для Достоевского, так как величайшее зло для него – это не зло, которое кичится своей природой. Наиболее ядовитое и опасное зло у Достоевского настолько похоже на добро и истину, что становится величайшим искушением для ищущих истину. Именно это происходит с Марьей Тимофеевной Лебядкиной, и ее экстатические рыдания Матери сырой земле обещают единство и спасение, но на самом деле оказываются проповедью уединения и отделения от других людей.

Для Алеши Карамазова, его наставника Зосимы, для Раскольникова и для Сони мгновение приобщения к земле оказывается моментом приобщения ко всему миру. Они особенно четко сознают, что являются частью мира, рано осознают свою ответственность перед всеми, свою вину за всех, и они возносят общую молитву со всеми людьми. Для Марьи Тимофеевны, с другой стороны, больше никого нет. Ее мгновение экстатической молитвы – это мгновение уединения и одиночества, мгновение забвения. В художественном мире Достоевского этот путь неприемлем.

Личность в уединении, отделенная от единства сил и от самого Бога, имеет перед собой одну цель: вернуть себе то, что было утрачено. Однако ревностно охраняя свою индивидуальность и уникальность, личность стремится не вернуться в состояние единства сил, но поднять себя в своем отъединенном состоянии до богоподобного уровня центра мироздания. Личность стремится к обожению: «Своеволие может стремиться к тому, чтобы в качестве частной воли [*Partikularwille*] быть тем, что оно есть лишь в тождестве с универсальной волей. <...> [И]менно названное возвышение своеволия и есть зло» [2, с. 113]. Шеллинг считает зло порождением воли человека и человеческого стремления к обожению, так как личность хочет сама по себе стать тем, чем она может быть только в Боге. «Общая возможность зла состоит <...> в том, что человек, вместо того чтобы сделать свою самость базисом, органом, способен стремиться возвысить ее до господствующей всемогущей воли» [2, с. 134-135]. Нельзя лучше сказать о творчестве Достоевского. Следующий отрывок из Шеллинга кратко формулирует дилемму, составляющую центральную проблему человеческих стремлений у обоих мыслителей: «[Н]ачало греха состоит в том, что человек переходит из подлинного бытия к небытию, от истины к лжи, из света в тьму, чтобы самому стать творящей основой и посредством содержащейся в нем мощи центра господствовать над всеми

вещами. Ибо даже у того, кто удалился из центра, все еще остается чувство, что он был всеми вещами, был в Боге и с Богом; поэтому он вновь стремится к этому, но для себя, а не там, где он мог быть таковым, а именно в Боге. Отсюда возникает голод себялюбия, которое в той мере, в какой оно отрекается от целого и от единства, становится все более скудным и жалким, но именно поэтому все более алчным, голодным ядовитым» [2, с. 135].

Ключом к основной проблеме и трагедии героев Достоевского является их стремление найти способ стать Богом, стремление к обожению, так же как для Шеллинга это стремление является ключом ко всему злу в мире.

Все главные герои Достоевского стремятся к одному и тому же: быть Богом, быть с Богом, быть как Бог. Знаменитая «тварь дрожащая» Раскольникова [3, т. 6, с. 212], противопоставленная тем, кто «право имеет» [3, т. 6, с. 199], есть проявление того же самого желания – стать Богом. Для Раскольникова в слове «тварь» сливаются оба значения этого слова: «тварь» как животное, как оскорбление и как создание, творение Божье, потому что для Раскольникова быть творением и значит быть низшим животным, и он видит оскорбление в самой своей тварности, в зависимости от своего Творца. Таким образом, доказывая свое «право», человек доказывает свою независимость от своего Творца и в конечном итоге равенство Творцу.

Раскольников – не единственный герой Достоевского, стремящийся к нечестивому самообожению. Наиболее знаменит в этом отношении роман «Бесы», где самые разные персонажи ищут способы достичь обожения. Шеллингианское «своеволие» становится главным атрибутом божества для наиболее активно ищущего обожения Кириллова. Однако интересны менее известные примеры поиска обожения у Достоевского, в частности, в «Записках из подполья» и романе «Идиот», ранее в этом ключе, на мой взгляд, не рассматривавшиеся.

В «Записках из подполья» трагедия подпольного человека определяется как угрозой для личности человека, так и угрозой, от этой личности исходящей. Для подпольного человека личность, которая должна бы быть инструментом достижения истинной свободы, оборачивается стремлением узурпировать свободу Бога и место Бога в мире. Подпольный – не просто мелкий чиновник. Подпольный – сам черт, и он почти естественно стремится занять место Бога в мире, ведь прецедент был установлен самим Люцифером. Демоническая сторона подпольно-

го человека находит многочисленные подтверждения в тексте романа: «Хоть бы одно свойство было бы во мне как будто и *положительное*, в котором я сам бы был уверен. <...> И такое себе отрастил бы я тогда брюхо, такой тройной подбородок соорудил, такой бы сандаальный нос себе выработал, что всякий встречный сказал бы, смотря на меня: “Вот так плюс! вот так уж настоящее *положительное!*”» [3, т. 5, с. 109-110].

Примерно двадцать лет спустя черт Ивана Карамазова скажет: «Моя мечта – это воплотиться, но чтоб уж окончательно, безвозвратно, в какую-нибудь толстую семипудовую купчиху и всему поверить, во что она верит» [3, т. 15, с. 73-74]. Достоевский последовательно связывает жажду стать плотью и кровью с дьяволом. «Записки из подполья» раскрывают причину такой связи. Самый термин «положительное», использованный в тексте, – это философский термин, часто используемый в описании различий между добром и злом. Начиная с бл. Августина зло в христианской традиции описывается как отсутствие положительного. Следовательно, черти понимаются как существа, лишенные положительного и ищущие его, так как положительное – это то, что позволяет им обрести реальное существование. Истинно положительное, т.е. божественное и благое, чертям недоступно, и они стремятся к плотскому положительному, к избытку материи.

Однако проблема в том, что зло в такой системе не может существовать без добра, без Бога, и подпольный человек, будучи чертом, нуждается в положительном, которое есть основа его существования. Подпольный человек обнаруживает, что в мире без Бога его собственное существование испаряется: «Но что делать, если у меня и злости нет (я давеча ведь с этого и начал). Злоба у меня опять-таки вследствие этих проклятых законов сознания химическому разложению подвергается. Смотришь, – предмет улетучивается, резоны испаряются, виновник не отыскивается, обида становится не обидой, а фатумом, чем-то вроде зубной боли, в которой никто не виноват, а следовательно, остается опять-таки тот же самый выход – то есть стену побольнее прибить. Ну и рукой махнешь, потому что не нашел первоначальной причины» [3, т. 5, с. 108-109].

С исчезновением Бога дьявол и зло тоже исчезают. В этот момент в тексте появляется слово «фатум» – и это слово также указывает на безбожную вселенную, где не существует ничего, кроме слепых непостижимых сил, законов природы. Даже если подпольный человек воплотит-

ся в человека, эта человеческая оболочка больше не может дать ему необходимого положительно-го. Следовательно, подпольный человек чувствует себя вынужденным провозгласить существование Бога, потому что без Бога его самого бы не существовало. Однако провозглашение существования Бога противоположно всему, к чему подпольный человек стремится, так как он все-таки черт, и цель его существования, полученного благодаря существованию Бога, – помешать промыслу Божию и разрушить Его творение. Разрешение этого конфликта – не отрицание Бога, но традиционная романтическая узурпация места Бога в мире, давняя мечта черта. Это также объясняет особый тип свободы, который проповедует подпольный человек в противовес заявлениям тех, кто провозглашает отсутствие воли и возможности волеизъявления.

Оба аспекта дилеммы подпольного человека – противостояние Богу и провозглашение бытия Божия – выявляются в следующей фразе: «Хотенье ведь черт знает от чего зависит и <...> это, пожалуй, и слава Богу». «Хотенье» подпольного человека – это «своеволие», которое, как он говорит, легко может противоречить интересам самого человека. «Своеволие» – это атрибут дьявола как у Достоевского, так и у Шеллинга. Подпольный человек это подчеркивает, используя слово «черт», говоря об источнике хотенья. Возможно, это всего лишь фигура речи, но фигура красноречивая. Ее значимость еще более усиливается утверждением, что это от черта зависящее «хотенье» – «слава Богу»; и хотя само по себе это высказывание также просто фигура речи, вместе взятые две эти фразы складываются во вполне романтический и шеллингианский взгляд на свободную волю человека: как «своеволие» она есть зло, работа дьявола, и все же она служит вящей славе Божией.

Первая часть тирады подпольного человека наполнена философскими терминами, используемыми в рассуждениях о существовании Бога. Достоевский, однако, сочетает эти термины со своим собственным взглядом на зло и на проблему обожения: «Я упражняюсь в мышлении, а следственно, у меня всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую, еще первоначальнее, и так далее в бесконечность. <...> Значит, он [человек] первоначальную причину нашел, основание нашел, а именно: справедливость. <...> Злость, конечно, могла бы все пересилить <...> и, стало быть, могла бы совершенно успешно послужить вместо первоначальной причины именно потому, что она не причина» [3, т. 5, с. 108].

«Мышление» – это философия. «Первоначальная причина» – традиционное философское определение божества. Однако подпольный человек отказывается признать эту первоначальную причину, т.е. Бога, и, как следствие, он приходит к той самой бесконечности, которую философы стремились избежать. Чтобы подчеркнуть тот факт, что «первоначальная причина» подпольного человека – это Бог, Достоевский называет эту причину «основанием», другим термином, традиционно прилагаемым к Божеству, а далее определяет «первоначальную причину» и «основание» через еще один традиционный атрибут Бога – «справедливость». А затем раскрывается и причина, по которой подпольный человек отказывается признать Бога – это «злость», стремящаяся занять место первоначальной причины, вполне сознавая, что на самом деле она не первоначальная причина. Таким образом, подпольный человек предстает во всем своем великолелии – как черт, чье безнадежное стремление к обожению принимает форму узурпации места Бога в мире.

Отправная точка подпольного человека – свобода и свободная воля. Однако в его понимании, в понимании черта, свобода воли – это своеволие, и его нападки на разум основываются не только на полемике с фанатично преданными разуму позитивистами; своеволие, не просвещенное разумом, – единственная доступная ему форма свободы. Именно поэтому его монолог наполнен выражениями типа «я не хочу». Подпольный человек заявляет: «Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия, – вот это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту» [3, т. 5, с. 113].

Все системы и теории вовсе не случайно разлетаются к черту; хотенье, которое утверждает подпольный человек, не может привести куда-то еще, если только оно не просвещено «верой, надеждой, любовью», которые у подпольного когда-то были и которые он потерял. В шеллингианских категориях такое хотенье соответствует желанию подпольного человека/черта узурпировать место Бога в мире. Именно своеволие стремится занять место воли Бога. Однако несмотря на то, что теперь, когда существование Бога отрицается, эта задача кажется легче легкого, подпольный человек обнаруживает, что оказался в том положении, когда своеволие, оставшееся без

поддержки воли Божества, приводит только к бесплодным взрывам разрушительной энергии, ни к чему не ведущей и совершенно бесполезной в поиске существования и положительного. Подпольный человек все еще стоит перед каменной стеной природы без Бога, которая делает его мелким, ничтожным и по сути несуществующим.

Еще менее, чем «Записки из подполья», связывается с поисками обожения роман «Идиот». Однако в «Идиоте» есть два героя, связанных с темой божественности. Ипполит Терентьев похож на подпольного человека – как и подпольному, мир видится ему в образе стены «Мейерова дома» [3, т. 8, с. 247]. Решение Ипполита покончить с собой оказывается вызовом бессмысленному миру и попыткой присвоить себе право распоряжаться некоей частью этого мира – хотя бы собственной жизнью, и если Ипполит не может ее продлить, то может ее прервать. Самоубийство Ипполита – явление того же порядка, что и самоубийство Кириллова, хотя и не основывается формально на жажде божественности.

Однако в связи с темой обожения и самообожения наиболее интересен образ самого князя Мышкина, «положительно прекрасного человека». Если поставить акцент не на «положительно прекрасном», но на «человеке», можно прочесть роман как апофатическое утверждение божественности Христа. «Идиот» не представляет собой поиск ложной божественности, но поведение Мышкина оказывается своего рода подражанием Христу, которое оказывается провальным. Даже не пытаясь открыто притязать на роль Бога, Мышкин пытается исполнить роль спасителя, которую исполнить не может, потому что он – человек. И его человечность – это прежде всего, как и у Шеллинга, его личность и обособленность.

Из первоначальных набросков к роману видно, что «идиот» вначале задумывался как еще одна вариация Ставрогина, и характерной его чертой должна была стать «самость бесконечная» (курсив Достоевского) [3, т. 9, с. 151]. Постепенно замысел романа менялся, но роль «самости» остается, более того, подчеркивается самим словом «идиот», этимологически связанным с греческим ἰδιότης – отдельный, частный человек.

Роман – это история шеллингианского обострения ощущения собственной личности в человеке. В начале романа у князя притуплено эгоистическое ощущение собственного «я». Его «я» в начале романа проявляется прежде всего в его обостренном интересе к другим и в том, что он

необыкновенно много замечает и понимает. «Вы замечаете то, чего другие никогда не заметят» [3, т. 8, с. 102]. Начиная со второй части, с приезда князя в Павловск, повторяется уже другой мотив – князь постепенно теряет свою восприимчивость к другим и про него постоянно говорится: «незаметлив». Князь начинает сосредотачиваться на собственном своем «я». На первый план выходят чисто человеческие элементы.

Почему так важна для романа картина Ганса Гольбейна? Она важна тем, что в ней прежде всего подчеркивается человеческое во Христе. Гольбейн выбрал тот момент в земном бытии Христа, когда в Нем видно только человеческое. Это момент перед Воскресением – величайшая тайна Божественного в христианстве, и именно в этот момент смотрящий на картину Гольбейна может задуматься о соотношении и связи Божественного и человеческого во Христе. Картина так важна для Достоевского именно тем, что для него в ней апофатически утверждается Божественность Христа. Одновременно для читателей снова подчеркивается ограниченность человека его смертной природой. Для той жизни, которую жаждет человек, ему нужен Бог и Христос. Только через Христа, утверждает Достоевский, человек может стать и человеком, и богом.

Вся вторая часть «Идиота» с момента возвращения князя Мышкина в Петербург и Павловск – это история торжества человеческого, ограниченного, над тем, что хотело бы стать безграничным и божественным, пусть даже человеческое и не притязает открыто на богоподобие. Внешний, событийный сюжет «Идиота» вполне традиционен для романа – соединение двух влюбленных; внутренний, духовный, метафизический сюжет – спасение заблудшей души, которое жаждет совершить своими человеческими силами Мышкин. Проблема в том, что эти два сюжета оказываются, с точки зрения Достоевского, взаимоисключающими. Человеческая жизнь естественно предполагает любовь и брак, но как бы они ни были прекрасны, они, с метафизической точки зрения, есть отъединение двух людей от всех, тогда как спасение заблудшей души предполагает всечеловеческое единение и всепрощение. Человеческая любовь в браке оказывается для Достоевского трагической антиномией – она есть и добро, и зло одновременно.

«Проект» князя и по устройению своего личного счастья, и спасению заблудшей души терпит крах из-за ограниченной, человеческой, сосредоточенной на своем «я» природы «положительно прекрасного человека». Достоевский

сформулировал для себя основную дилемму человеческого существования еще в 1864 г., после смерти первой жены: «Возлюбить человека, *как самого себя*, по заповеди Христовой – невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. <...> «не женятся и не посягают, и живут, как ангелы Божии». – Черта глубоко знаменательная. <...> Женитьба и посягновение на женщину есть как бы величайшее оттолкновение от гуманизма, совершенное обособление пары от *всех* (мало остается для всех). Семейство, то есть закон природы, но все-таки ненормальное, эгоистическое в полном смысле состояние от человека. Семейство – это величайшая святыня человека на земле, ибо посредством этого закона природы человек достигает развития (то есть сменой поколений) цели. Но в то же время человек по закону же природы, во имя окончательного идеала своей цели, должен беспрерывно отрицать его» [3, т. 20, с. 172-173].

«Идиот» – это художественное воплощение конфликта человеческого и божественного, земной и высшей цели. Человеческое и божественное только и могли примириться в чуде воплощения Христова. Роман Достоевского как попытка изображения «положительно прекрасного человека» оказался доказательством божественности Христа. Достоевский говорит: давайте представим себе, что на месте Богочеловека был бы человек – исключительный, уникальный, добрый, но тем не менее человек, которому было бы присуще естественное стремление человека к счастью, и при этом счастью личному, и такое же стремление было бы присуще всем окружающим его людям. «Я» вошло бы в неизбежный конфликт с «мы». Всякое счастье определяется по-человечески – в обособлении от всех остальных людей. Именно человек не может сделать то, что было возможно для Богочеловека. Обособленность человека по-прежнему есть корень трагедии человека, даже когда человек не пытается употребить ее во зло.

И Достоевский, и Шеллинг утверждают единство и разлад как основные категории описания добра и зла. Они оба считают обожение конечной целью человеческих стремлений. Однако обожение, которое должно было бы быть слиянием с Богом, может превратиться в желание стать богом вне Бога. Это превратно понятое обожение есть причина зла в системе Шеллинга, и оно ведет к самому отвратительному злу в художественном мире Достоевского.

Средство достичь этого богохульного самообожения – необузданное проявление свободной воли, так как именно способность беспрепятственно осуществлять свою волю считается первичным атрибутом Бога. Однако в процессе поиска этого превратно понятого самообожения люди теряют свою божественную свободу, на-

полненную разумом и светом, и теперь у них есть только «воля», слепая, страстная воля, не просвещенная разумом. Единственно истинная свобода, утверждают Достоевский и Шеллинг, состоит в добровольном и свободном отречении от ложной, страстной, непросвещенной воли во имя высшей воли единства с Богом.

Литература

1. Каменский З.А. Московский кружок любомудров. – М., 1980; Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. – М., 1980; Каменский З.А. Ф.Шеллинг в русской философии начала XIX века // Вестник мировой культуры. – 1960. – № 6; Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. – М., 1990; Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Шеллинг и Вл. Соловьев. – М., 2000; Сахаров В.И. О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // Контекст-1977: Литературно-теоретические исследования. – М., 1978; Философия Шеллинга в России / под общ. ред. В.Ф. Пустарнакова. – СПб., 1998; Pratt S. Russian Metaphysical Romanticism. Stanford University Press, 1984; Tschizewskij D. Hegel in Russland. Reichenburg, 1934.

2. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. – М., 1989. Т. 2.

3. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 30 т. – Л., 1972-1990.

Бузина Татьяна Вячеславовна, кандидат филологических наук, зав. кафедрой европейских языков Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета.

Buzina Tatyana Vyacheslavovna, candidate of philological sciences, head of the department of European languages, Linguistics Institute, Russian State University for the Humanities (RSUH).

Тел.: (495) 7263843; email: tbuzina@yandex.ru

УДК 82.09

Е.П. Березкина

Художественное воплощение гендерной оппозиции феминность/маскулинность в русской литературе второй половины XIX в. (на материале романа Н.Д. Хвощинской «Большая Медведица»)

Рассматривается вопрос о проявлении гендерных ролей в культурной ситуации России второй половины XIX в. на примере романа Н.Д. Хвощинской «Большая Медведица», пользовавшегося большой популярностью в 1870-х гг. Утверждается, что в романе моделируются новые гендерные роли, соответствующие культурным, психологическим и социальным ожиданиям русской действительности.

Ключевые слова: эмансипация, гендер, феминность, маскулинность, невербальная гендерная коммуникация, Н.Д. Хвощинская, роман «Большая Медведица».

E.P. Beryozkina

Artistic Personification of Gender Opposition of Femininity/Masculinity in the Russian Literature of the Second Half of the XIXth century (on the material of N.D. Khvoschinskaya's novel «Big Dipper»)

In the article the important issue of display of gender roles in the cultural situation of Russia in the second half of the XIXth century is considered on the example of N.D. Khvoschinskaya's novel «The Big Dipper», which was greatly popular in 1870s. It is stated that new gender roles are modeled in the novel and they coincide the proper cultural, psychological and social expectations of Russian reality.

Keywords: emancipation, gender, femininity, masculinity, non-verbal gender communication, N.D. Khvoschinskaya, novel «Big Dipper».

Проблема женского творчества в современном литературоведении обретает новые перспективы в связи с развитием гендерологии. Научный интерес представляет эта проблема в связи с эмансипацией женщины и изменением ее гендерной роли во второй половине XIX в. Бу-

дучи зеркалом жизни общества, литература в этот период, по мнению Н.А. Добролюбова, остро ставила проблему осмысления «женского вопроса», т.е. вопроса о социально-экономическом положении женщины, ее месте в семье, о праве на творчество [1]. Даже писатели-мужчины раз-