

Сандер Брауэр

**ТЕЛЕСНОСТЬ, ЛЮБОВЬ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ:
О ПЕРЕПЛЕТЕНИИ ТРЕХ МОТИВОВ В
«ЗАПИСКАХ ИЗ ПОДПОЛЬЯ»**

Представление о том, что такое русский нигилизм 60-х годов XIX века, можно составить, опираясь почти исключительно на материал литературного характера. Как показал М. Конфино (1990), вне узкой группы сотрудников писаревского *Русского слова* очень трудно найти «живых» носителей полного набора традиционно приписываемых нигилистам взглядов, таких как радикальный материализм и отрицание любых отвлеченных ценностей (понимание человека исключительно как т е л о, отрицание д у ш и), включая эстетические; исключительный интерес к естественным наукам; эмансипация личности под знаком «разумного эгоизма» и с отказом от каких-либо социальных «задач». Еще труднее сказать что-нибудь о социальном составе «нигилистов» (например, о преобладании среди них разночинцев, которое Конфино считает мифом). Те же, которые в критике и литературе обозначаются термином «нигилист» – это скорее всего определенная возрастная группа с неким «кодом» поведения. Но этот код вырабатывался прежде всего в самой литературе (и критике), в таких романах, как *Отцы и дети* Тургенева (1862), *Что делать?* Чернышевского (1863), *Трудное время* Слепцова (1865), *Шаг за шагом* Федорова-Омулевского (1871), в повестях, как «*Степан Рулев*» Холодова-Бажина (1864) и мн. др.

«Нигилистическая» литература отличается высокой степенью шаблонности. Сюжетные схемы, детали внешности и манеры речи «новых людей», всякие отдельные мотивы перекочевывают из произведения в произведение. В основе этой шаблонности лежит не стремление (реалистическое, миметическое) изобразить наблюдаемую действительность, а попытка сконструировать идеальный образ нового человека. Усматриваемая Андреем Синявским (Tertz 1960) в соцреализме тенденция к моделированию по идеологическим (телеологическим) линиям якобы «отображенной» действительности обнаруживается и в этих текстах.¹ Поэтому эти тексты хорошо поддаются типу историко-литературного анализа, представленному Мариной Могильнер (1999), которая, обсуждая литературное происхождение образа террориста последних двух десятилетий XIX века, описывает

¹ Ср. статью Андрея Рогачевского (Rogachevskii 1997) о *Трудном времени* Слепцова в перспективе позднейших канонов соцреализма.

«литературный эпос радикализма» как форму «литературного мифотворчества» (Могильнер 1999, 8). Конструируемый в радикальной литературе образ «Подпольной России» – общества террористов, в котором нормы, идеалы и правила поведения строятся со знаком минус по отношению к «легальной России» – трактуется ею как результат попытки российской интеллигенции к «моделированию собственной биографии и исторической миссии» (там же), к «обретению радикальной интеллигенцией адекватного языка самоописания» (там же, 9).² В настоящей статье я рассматриваю «нигилизм» в литературе именно как некий набор идеологических элементов, которые хотя проецируются в действительность, но происходят из литературно-философских источников.

Однако нельзя забывать и о том, что шаблонные схемы, детали и мотивы нигилистической литературы встречаются очень часто, правда, с иным осмыслением, как раз и в «антинигилистических» текстах. Хотя последняя группа текстов отличается гораздо меньшей степенью монолитности, чем нигилистическая,³ тем не менее существует давняя традиция объединять обе группы и говорить о «тенденциозной» литературе.⁴ Первым так поступил И.И. Замотин (1910), отметивший, что при обсуждении как нигилистической, так и антинигилистической литературы «обыкновенно выдвигают на первый план шаблонность ее литературных приемов и даже безжизненность ее рассказов, которые служат узким целям тенденциозного автора и потому развиваются обыкновенно в ущерб художественной правде»

² Такой подход к интеллигенции как таковой предлагает и Е. Вяртшафтер: «the intelligentsia as 'self-image' clearly must take precedence over the intelligentsia as 'group' and 'moral code'» (Wirtschaftler 1997, 89).

³ Было несколько попыток привести некую классификацию в антинигилистической литературе; см.: Цейтлин (1929; тематическая и социологическая) и Сорокин (1964; хронологическая).

⁴ Современный исследователь предлагает термин «полемический» вместо «тенденциозный» (Старыгина 2003, 11 и сл.). Термин «тенденциозный» датируется несколько раньше, чем указывает Валентино (Valentino 2001, vii; Ткачев в 1873 году). В 1867 году Н. Соловьев пишет о тенденциозном характере повестей и романов Помяловского, Слепцова, Успенского и др. (Соловьев 1867, 36). Н. Александров называет свою статью «Критические заметки о тенденциозных писателях» (Александров 1868). Можно указать и на М. Чебрикову, которая пишет о «тенденциозных романах» (Чебрикова 1870, 41). Все эти авторы имеют в виду либо про-, либо антинигилистические произведения. В конце XIX столетия и К. Головин пишет только об антинигилистических произведениях: «Поразительно сложными были авторские приемы, какими создавался контраст между защитниками этой новой правды и ее закоснелыми врагами, между сынами света и исчадиями тьмы. Главный из этих приемов заключался в том, чтобы первых снабдить всеми качествами тела и души, физической силой [отметим эту деталь. – С.Б.] и высотой духа, а вторых представить умственно-ограниченными и если не физически, то нравственно уродливыми» (Головин 1897, 220-221). Но общность шаблонности нигилистической и антинигилистической литературы отмечалась тоже в 1860-е годы: интересно, что Достоевский, обсуждая в записных тетрадах 1864–1865 годов как раз антинигилистический роман Ахшарумова *Мудреное дело* (1864) рассматривает о «единственности сюжета нигилистических (sic) романов» (Достоевский XX, 196).

(Замотин 1910, 130).⁵ Недавно к этому подходу примкнул Рассел Валентино (Valentino 1997), согласно которому в тенденциозном романе даже можно усмотреть черты отдельного жанра.⁶

В настоящей статье я попытаюсь рассмотреть некоторые мотивы «Записок из подполья» Достоевского именно на фоне «тенденциозной» шаблонности как выражения мифотворчества нигилизма. Так как «Записки» – отнюдь не шаблонное произведение, необходимо не упускать из виду и их художественную функцию. Тем не менее, на первом плане остается попытка показать неслучайность их совместного нахождения в одном тексте. Будет также уделено внимание и их исторической судьбе – происхождению некоторых элементов идеологической дискуссии 60-х годов из «борьбы с запоздалым романтизмом» 40-х годов, и дальнейшему их развитию на рубеже XX века. Таким образом, надеюсь внести вклад в изучение тенденциозной топики 60-х годов, а также и в изучение мотивной системы прозы Достоевского.

1. Тело и душа

Угрюмая мысль зародилась в моем мозгу и прошла по всему телу каким-то скверным ощущением, похожим на то, когдаходишь в подполье, сырое и затхлое (V, 152).⁷

Эти слова говорит герой-рассказчик «Записок из подполья», описывая сцену посещения проститутки Лизы в публичном доме, когда он, придя в себя после вихря разговоров в ресторане и встречи с Лизой, начинает озираться по сторонам. Момент переломный в сюжете: отныне в центре внимания будут не взаимоотношения рассказчика с «обществом», выборочно представленным «знакомыми», с которыми он недавно поссорился в ресторане, а его отношения с женщиной. Пассаж привлекает внимание читателя употреблением слова «подполье». В первой части «Записок» оно играло ключевую роль для характеристики социальной изоляции рас-

⁵ Предвосхищая подход Могильнер, Замотин предлагает рассмотреть тенденциозную литературу 60–70-х годов, несмотря на их «недостаток художественности», под углом зрения их «исторического значения, которое заключается в том, что тенденциозные беллетристы отразили в своих произведениях оба господствующих настроения 60–70-х годов – и прогрессивное и охранительное; правда, он при этом признает, что «левая тенденциозная беллетристика в этом отношении особенно поучительна» (Замотин 1910, 131).

⁶ Здесь не место обсуждать обоснованность такого подхода. Ограничусь замечанием, что те черты, которые Валентино узнает в тенденциозном романе, встречаются и в повестях, и даже в драме, например, в «Зараженном семействе» Толстого (1863–1864) и в *Гражданском браке* Н.И. Черныяского (1867).

⁷ Произведения Достоевского (Достоевский 1972–1990) цитируются без указания автора, со ссылкой на том (римская цифра) и страницу (арабская цифра) издания.

сказчика, а во второй – как-то временно забылось. Здесь же это слово употребляется снова – кстати, единственный раз не для обозначения метафорического подполья из названия повести, а как часть другой метафоры, и как бы мимоходом. Но сигнальное слово «подполье» не может не напомнить читателю о монологе первой части повести и, таким образом, поставить события второй части в его идеологической перспективе. Вместе с тем наша цитата своей позицией связывает и обе половины второй части, где рассказчик говорит о своих отношениях с обществом и отношениях с женщиной.

Именно в этот момент рассказчик употребляет неожиданное выражение «мысль прошла по всему телу». Думается, что на фоне мотивной системы «Записок» этот оборот речи нужно понимать не риторически, а буквально: своим семиотическим окружением этот пассаж привлекает столь повышенное внимание, что писатель калибра Достоевского здесь будет подбирать свои слова как можно тщательнее. А эти слова имплицитно, что для рассказчика телесное и духовное – явления нераздельные.⁸ Чем объясняется эта позиция?

Прежде всего, согласимся с мыслью биографа Достоевского Джозефа Френка (Frank 1986, 310–347), отчасти заимствованной у А. Скафтьмова, о том, что подпольный человек хотя и спорит с материализмом и «разумным эгоизмом» Чернышевского, но делает это с позиции, одновременно принимающей это самое мировоззрение. Френк прав, когда утверждает, что наш герой-идеолог именно и з н у т р и подрывает идеологию нигилистов. Нельзя утверждать, что его нападки на «разумный эгоизм» основаны на какой-то его собственной философии, ни тем более на философии самого Достоевского. Он принимает эту позицию и додумывает ее до конца, наталкиваясь, таким образом, на одну из кантовских антиномий. Он понимает, что, оставаясь в строгом дуализме материального и духовного, в строгом недопуске чего-либо не материального, не причинно-следственного в области человеческого поведения, «разумный эгоизм» не может дать убедительной основы для деятельного стремления к «общему благу», ни даже к своей собственной «выгоде». Более того, он не дает даже критериев решить, совершает ли человек определенный поступок ради выгоды своей или других. Сами «законы природы» не дают никакой мотивации ж и т ь по этим законам.

⁸ В принципе, здесь речь может идти и о *параллелизме* телесного и духовного; но, хотя Достоевский во время писания «Записок» знал о философии Спинозы – глава о нем из *Истории новой философии* Куно Фишера в переводе Страхова была напечатана в журнале «Время» в 1861 году (полный страховский перевод вышел отдельно в трех томах в С.-Петербурге в 1862–1865 годах) – вряд ли можно исходить из того, что он вкладывает в уста рассказчика учение Спинозы о том, что мышление и протяженность являются двумя атрибутами одной субстанции.

Я здесь не случайно упоминаю о кантовских антиномиях. Сказать, что «Записки из подполья» являются как бы вступлением ко всем большим романам Достоевского, что эти романы развивают психо-идеологические проблемы, которые затрагиваются в «Записках» – уже давно общее место. Хочется только заметить, что эта мысль лишний раз подтверждается, если мы признаем, что идеологический спор «Записок» вводит нас в мир кантовских антиномий. Во всех романах Достоевского идеологический спор ведется о кантовских вопросах: свободна ли воля человека или нет? есть ли Бог или нет? сотворен ли мир, или он вечен и бесконечен? есть ли бессмертие или нет его? Кажется неслучайным, что в печатной реакции на «Записки» – практически единственной – Салтыков-Щедрин пародирует их именно названием «Записки о бессмертии души». Я.Э. Голосовкер (1963) показал, как в *Братьях Карамазовых* идеологический спор развивается вокруг всех четырех кантовских антиномий.⁹

Но вернемся к «Запискам». Хотя главным предметом полемики Достоевского является Чернышевский, в подпольном человеке показана безвыходность образа мышления целого современного поколения передовой интеллигенции. Теперь можно понять, почему в таком человеке элемент стирания границ между душой и телом является неотделимой частью его мировоззрения. Идея о нераздельности души и тела, духа и материи, правильное, эксклюзивное признание только материального и отрицание духовного, было, как известно, для лагеря Чернышевского краеугольным камнем идеологии.¹⁰

Снова согласимся с Джозефом Френком в том, что во второй части повести показана как бы генеалогия «разумных эгоистов» 60-х годов в поколении 40-х годов: герою в первой, современной, части 40 лет; во второй он вспоминает о том времени, когда ему было 24; следственно, мы переносимся в конец 40-х годов, время, когда вопрос слияния души и тела обсуждался с не меньшим жаром, чем в 60-е годы. Под влиянием Фейербаха, Белинский с 1844 года стал пропагандировать телесность в борьбе с «запоздалым романтизмом». «Ум без плоти, без физиономии, ум, не действующий на кровь и не принимающий на себя ее действия, есть логическая мечта, мертвый абстракт. Ум – это человек в теле или, лучше сказать, человек через тело, словом *личность*» (Белинский VIII, 201; курсив в оригинале. – С.Б.).¹¹ В связи с вышеприведенной цитатой из

⁹ Другой вопрос, чем вызваны кантовские наклонности художественного мышления Достоевского: изучал ли он Канта непосредственно, как думает Голосовкер, или уловлял в «проклятых вопросах» своего времени некий общий источник в кантовском перевороте в философии? Для обсуждения этого вопроса см. Shein 1979.

¹⁰ См. современное исследование этого вопроса: Паперно 1996 [1988].

¹¹ Из статьи «Взгляд на русскую литературу 1847 года». Анджей Валицки уже указал на то, что Белинский здесь повторяет Фейербаха (*Сущность Христианства*; Walicki 1975, 390-391).

«Записок из подполья» особенный интерес представляет пассаж из статьи «Взгляд на русскую литературу 1846 года»:

Вы, конечно, очень уважаете в человеке ум? Прекрасно! – так останавливайтесь же в благоговейном изумлении перед массою его мозга, где происходят все умственные отправления, откуда по всему организму распространяются через позвоночный хребет нити нерв, которые суть органы ощущений и чувств и которые исполнены каких-то до того тонких жидкостей, что они ускользают от материального наблюдения и не даются умозрению. Иначе вы будете удивляться в человеке следствию мимо причины (там же, 200).

И Чернышевский, как пишет Ирина Паперно, в 1848 году «был буквально одержим идеей цельности человеческой личности» (Паперно 1996, 60). Все это хорошо известно и описано в разных статьях Лидии Гинзбург, П.С. Рейфмана (1990, 1994) и в книге Паперно. В «Записках» Достоевский, связывая умонастроение подпольного детерминиста со спором о телесности 40-х годов, подчеркивает генеалогическое родство этих двух периодов.

1.1 Болезнь

Проблема соотношения духовного с телесным в нашей повести ярче всего выступает в мотивах «болезни» и «сердца». Сначала о первом из них: Харриет Мюрав (Murav 1992, 32–50) и Ирина Паперно (Paperno 1997, 19–45) проиллюстрировали преобладающую роль физиологического подхода и психическим заболеваниям в медицинской науке, а также в литературе и риторике середины XIX века: все душевное трактовалось как «рефлексы головного мозга», по названию известного исследования Ивана Сеченова. Достоевского эти новые веяния сильно волновали. Уже первые слова повести: «Я человек больной... Я злой человек [...] Я думаю, что у меня болит печень» (V, 99) ставят читателя перед вопросом, где искать истоки той гипертрофии саморефлексии, которая так ярко выражается особенно в первой части: в болезни ли, то есть в каком-нибудь телесном недуге, или в злости, то есть в области душевного, нравственного. Сам рассказчик в дальнейшем, возможно развивая известное штаббриановское выражение «болезнь века» (*mal du siècle*), приписывает избыточную рефлексию «телесным» причинам.¹² Он утверждает: «слишком сознавать – это болезнь, настоящая, полная болезнь» (V, 101) и: «не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь» (V, 102). Но он сразу же осложняет проблему: «Но, господа, кто же может своими же болезнями тщеславиться, да еще ими форсить?» (V, 101). Таким образом, за большим

¹² Вопреки тютчевскому «Не плоть, а дух растлился в наши дни» («Наш век», 1851).

телом находится все-таки инстанция, которая этой болезнью может «форсировать», может ею манипулировать, употреблять ее и так, и так.

Заметим кстати, что этот мотив возвращается в *Бесах*: шокирующее поведение Ставрогина во время его первого приезда – таскание за нос Павла Павловича Гаганова, целование мадам Липутиной – сначала наводит публику на мысль о помешательстве (он «точно как бы с ума сошел»; X, 39), а потом выясняется, что он совершал свои поступки в бреду: Ставрогин заболевает такой сильной белой горячкой, что он «пролежал с лишком два месяца». «Все три наши доктора дали мнение, что [...] больной [...] хотя и владел, по-видимому, сознанием и хитростью, но уже не здравым смыслом и волей» (X, 43). Однако уже до первых признаков болезни Ставрогина хитрый Липутин справляется у него через свою работницу Агафью, как он себя чувствует «после вчерашнего-с». На ответ Ставрогина «скажи своему барину от меня, Агафья, что он самый умный человек во всем городе», она ему говорит: «А они против этого приказали вам отвечать-с [...] что они и без вас про то знают и вам того же желают» (X, 41). Оказывается, что и Ставрогин умеет манипулировать той болезнью, которой другие (кроме Липутина) приписывают его странное поведение. Таким образом, уже задолго до последнего предложения романа: «наши медики по вскрытию трупа совершенно и настойчиво отвергли помешательство» (X, 515), проблематизируется способность медицинской науки диагностировать психические явления физиологическим методом.¹³

1.2 Сердце

Второй мотив приближает нас к теме статьи: переплетение мотивов телесности, любви и общественной деятельности.

Борьба Белинского с «запоздалым романтизмом» велась не только на фронте телесности. Вот часто цитируемые слова о романтиках из статьи «Русская литература в 1845 году»:

¹³ Мюрав (1992, 32-33) видит в последнем абзаце *Бесов* только иронию со стороны конкретного автора, полемизирующего через рупор рассказчика с физиологами сеченовского толка. Однако то, что «наши медики» на основе физиологических данных исключают помешательство Ставрогина, хотя это и противоречит их более раннему выводу на той же основе, что он «не владел здравым смыслом и волей», но тем не менее аналогично с ним, «рифмуется» с ним. Таким образом, этот абзац возвращает читателя к проблеме соотношения внешних признаков помешательства с сознательным их манипулированием. Эта проблема находится в кругозоре самих персонажей романа (Ставрогина, Липутина); она «диалогизирована», в бахтинских терминах. Эти слова, с одной стороны, выводят нас вне мира текста, на спор автора с физиологами, а с другой стороны, продолжают спор в мире текста. Не забудем, что они принадлежат рассказчику-«хроникеру», участнику этого мира. В книге Мюрав этот (эстетический) аспект остается вне поля зрения. В «Записках» также вопрос болезни/злости прежде всего – проблема самосознания самого рассказчика.

Недовольство судьбою, брань на толпу, вечное страдание, почти всегда кропанье стихов и идеальное обожание неземной девы – вот родные признаки этих «романтиков» жизни; [...] их страсти в голове, а не в сердце, и счастливая любовь ставит их в тупик. Поэтому они предпочитают любовь непонятую, неразделенную любви счастливой и желают встречи или с жестокою девою, или с изменницей [...] Разлад с действительностью – болезнь этих людей (Белинский VIII, 9–10).¹⁴

Как видим, Белинский выделяет три признака романтического мировоззрения: жизнь головой, а не сердцем (=телом; см. ниже) – тот же «разлад с действительностью»;¹⁵ идеальная (неразделенная) любовь; и «брань на толпу», то есть презрение (неспособность) к общественной деятельности. Борьба с этими тремя элементами будет вестись и в 60-е годы. Идеальный представитель «нового поколения» живет телом: он здоров, силен, признает только материальное и телесное, презирает «метафизику»; находит какую-то полезную для общества деятельность: врачует, учит, и связывается с женщиной. У нигилистов эта связь, прежде всего – фиктивный брак, освобождение девушки «из-под ига семейного деспотизма»,¹⁶ писатели антинигилистического лагеря представляют такую связь в виде «свободной любви» и соблазнительства. Притом все три элемента легко переходят друг в друга: перед нами как бы три ипостаси одного «триединства».

Особенно часто переплетались мотивы телесности и реализованной любви. В статье «Взгляд на русскую литературу 1847 года» Белинский пишет:

Прежде всего разделяют любовь на материальную, или чувственную, и платоническую, или идеальную, презирают первую и восторгаются второю... [...] всякая любовь истинна и прекрасна по-своему, лишь бы только она была в сердце, а не в голове. Но романтики особенно падки к головной любви. [...] ведь у них все делает голова, а не сердце. Им любовь нужна не для счастья, не для наслаждения, а для оправдания на деле своей высокой теории любви (там же, 391).

Бросается в глаза мотив сердца. Ирина Паперно описывает ключевую роль этого мотива в исканиях Чернышевского конца 40-х годов. Чернышевский тщательно записывает, какие эмоции он испытывает, и ощущает ли он при этом физически что-нибудь в сердце, буквализируя метафоры «чувствовать сердцем» и «движение сердца» (Паперно 1996, 59–63). Но и у Белинского

¹⁴ Об отношении Белинского к романтизму 40-х годов, см.: Гиязбург 1982.; цитируемые слова Белинского на с. 232.

¹⁵ Интересно, что Белинский называет этот разлад болезнью: у героя-романтика болезнь локализуется, наверно, в селезенке (spleen). А у героя-реалиста в «Записках» болит печень (источник желчи).

¹⁶ Скабичевский, цит. по: Богданович 1929, 54.

можно уже найти подобные мысли. В цитируемом выше «Взгляде на русскую литературу 1846 года» он пишет:

Вы, конечно, очень цените в человеке чувство? – Прекрасно! – так цените же и этот кусок мяса, который трепещет в его груди, который вы называете сердцем и которого замедленное или ускоренное биение верно соответствует каждому движению вашей души (Белинский VIII, 200).

Остановимся поподробнее на мотиве сердца. Как видим, для Белинского и «мозг» и «сердце» принадлежат к той области «телесности», которая контрастирует с «душой», со сферой «идеального». Заметим, что в этой системе метафор «мозг» и «голова» – противоположные вещи! Для Чернышевского, также, «сердце» выступает выразителем тела вообще, в оппозиции к «бесплотности» (Паперно 1996, 60).

Как обстоит дело в «Записках»? Прежде всего, обратим внимание на конец повести, где формально продолжается речь рассказчика, но за ширмами берет слово уже автор:

Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, – не будем знать, куда примкнуть, чего придержаться; что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, – человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдимся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывальыми общечеловеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи (V, 178–179).

Как видим, автор упрекает идеологов «тела» в том, что их «телесность» на самом деле мертвая, отвлеченная идея – он их и называет «общечеловеками». Именно отвлеченность материализма, ригоризм детерминизма, психологически представленный в доведенной до пределов рефлексии рассказчика, его «книжности», выставляется в повести напоказ. Представляется правдоподобным, что как раз в отвлеченном ригоризме идеи «телесности» Достоевский увидел опасность ее извращения в сторону вполне безыдейного материального эгоизма: скоро после публикации «Записок» он начинает упрекать нигилистов в прославлении принципа «брюха» («Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах», 1864). В записной тетради 1864–1865 годов, он упрекает социалистов-западников в том, что они, заботясь только о материальном благополучии человека, «дальше брюха не идут»; «есть нечто гораздо высшее бога-чрева» (V, 381). Тем не менее, мы видим в приведенном фрагменте, что автор призывает быть «человеками с настоящим, собственным телом и кровью»; это значит, что он видит в

телесности и положительную сторону. Ключевым элементом здесь мне кажется именно сердце. Остановимся на этом подробнее. В конце первой части «Записок» воображаемый собеседник делает рассказчику заслуженный упрек: «Вы хвалитесь сознанием, но вы только колеблетесь, потому что хоть ум у вас и работает, но сердце ваше развратом помрачено, а без чистого сердца – полного, правильного сознания не будет» (V, 122). Видимо, чистое либо развратом помраченное сердце может направить сознание в ту или другую сторону. Не наблюдается ли в этой повести, где проблема соотношения тела и сознания играет такую важную роль, и буквализация метафоры «сердца»? Я думаю, что поводы для такого предположения есть. Но тогда как Белинский и Чернышевский решительно поместили сердце в области телесного, в рамках дуалистической классификации духа и материи, Достоевский возводит его в посредники между этими категориями. Сердце, с одной стороны, правит сознанием, а с другой, является телесным рецептором эмоций: «я чувствовал в эти минуты конвульсивные боли в сердце и жар в спине при одном представлении о мизере моего костюма»; «с ядовитой болью вонзалась в мое сердце мысль». Именно с сердцем в повести связаны все эмоциональные и нравственные переживания, как положительные, так и отрицательные, которые так ценны для автора: «в глубине сердца и совести»; «сердце уж тут как-то гадило»; «меня больно резнуло по сердцу». Телесно-духовное сердце должно было бы править жизнью, что не получается у героя: «я сделал эту жестокость, хоть и нарочно, но не от сердца, а от дурной моей головы».¹⁷

Я хочу здесь выдвинуть, пока как гипотезу, предположение о том, что Достоевский, используя мотив сердца как посредника между телом и душой, мог вдохновляться идеями профессора киевской духовной академии П.Д. Юркевича (одного из учителей Соловьева), который в своем исследовании 1860 года «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» (Юркевич 1990, 69–103) развивал учение о том, что «средоточием всей телесной и органом всей духовной жизни [является] то самое плотяное сердце, которого биение мы чувствуем в нашей груди». «Телесным органом души может быть не иное что, как человеческое тело. Посему как сердце соединяет в себе все силы этого тела, то оно же служит ближайшим органом жизни душевной». На первый взгляд, это – странная смесь Фейербаха с христианской традицией.¹⁸ Но Юркевич был не только

¹⁷ Эту жестокость рассказчик называет «головной, нарочно подсочиненной, книжной» (X, 176–177).

¹⁸ У Фейербаха см. *Сущность Христианства*, гл. 4 и 6. Юркевич открывает свой трактат с перечня библейских мест, поддерживающих его трактовку роли сердца. Современный исследователь свящ. Олег Климов реконструирует очень схожее понимание сердца у византийских исихастов (Климов 2000, 60–68). В русской философско-богословской традиции эту идею впервые, насколько я знаю, выдвинул в XVIII в. Г. Сковорода (об учении Сковороды о сердце см. комментарий к статье Юркевича; Юркевич 1990, 642).

остроумным и образованным богословом и метафизиком, он к тому же с большим проникновением уловлял метафизические импликации современных ему веяний. В том же исследовании мы находим философскую критику учения материалистов (в частности, *Антропологического принципа* Чернышевского), очень близкую позиции рассказчика «Записок», которого сами законы природы не могут убедить жить по ним. Пассаж Юркевича слишком длинный, чтобы полностью его процитировать, но вот главный его аргумент:

«Мы не хотим сказать, чтобы это правило «уважай себя» противоречило нравственному назначению человека, но мы думаем, что оно может получить нравственный смысл только *после* того, как мы уже действуем и живем сообразно с этим назначением. [...] без этого наперед данного нравственного начала ваше самоуважение *может* иметь такую же нравственную цену, как и стремление всякого животного к самоподдержанию» (Юркевич 1990, 98–99; курсив в оригинале. – С.Б.).

Юркевич подвергал *Антропологический принцип* еще более фундаментальному разбору в статье «Из науки о человеческом духе», пространные выписки из которой появились в *Русском Вестнике* за январь–февраль 1861 года (Юркевич 1990, 104–192). Статья привлекла большое внимание, и к автору весь левый мир стал относиться крайне недоброжелательно. Именно в этой публикации с идеями автора познакомился Достоевский. Я думаю, что возможное влияние Юркевича на Достоевского достойно более внимательного изучения, тем более, что мотив сердца возвращается у него и потом, с особенной силой в *Братьях Карамазовых*, где именно человек «горячего сердца» Митя Карамазов объявляет, что «Дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей».

2. Общественная деятельность

Метафорическая связь телесности с общественной деятельностью также прослеживается уже в 40-е годы. В общераспространенной жажде конкретной общественной деятельности 60-х годов ясно видны черты наследства «философии действия» 40-х, особенно Герцена, который в 1843 году пишет: «Действование – сама личность» (Герцен III, 69). Эту цитату нужно

«Школу» Сквороды-Юркевича в XX веке продолжает В.Ф. Войно-Ясенецкий (Святитель Лука): см. вторую главу его большой статьи «Дух, душа и тело» (написанная в 1945–1947 годах, впервые опубликована только в 1992 году (Войно-Ясенецкий 2001, 160–186; благодарю Т.В. Цивьян за ценное указание). Еще раньше, в 1929 г., Б.П. Вышеславцев опубликовал свою книгу «Сердце в христианской и индийской мистике» (Вышеславцев 1990).

понимать не фоне центрального мотива дискуссий «людей 40-х годов»: как победить одновременно атомизацию и отдельной личности, и общества в целом. В то время как славянофил Иван Киреевский искал эту новую «цельность» на уровне личности в покорении разума вере, а на социальном уровне в «соборности», мыслители левого лагеря нашли способ преодоления обоих типов «разлада»: ума с телом и индивида с обществом, в «философии действия».¹⁹ Насколько актуальной для 60-х годов остается эта проблема ясно, например, из доклада Тургенева «Гамлет и Дон Кихот» (1860), в котором он обсуждает именно соотношение рефлексии и деятельности.

В смешивании личных и социальных категорий в этих дискуссиях наблюдается такой же процесс «буквализации метафоры», который выше отмечался у Чернышевского («чувствовать сердцем»). Уже в 40-е годы, в разрушении старого общественного порядка могли прямо видеть разрушение единства тела и души:

Дело в том, что не все в то время принимали новую идею о единстве тела и души. Летом 1847 года по поводу спора об этом пункте между Герценом и Огаревым, с одной стороны, и Грановским, с другой, произошел знаменитый «раскол» среди московских западников, или «теоретический разрыв», словами Герцена. По словам самого Герцена, спор возник из-за вопроса о единстве души и тела: Грановский сказал: «я никогда не приму вашей сухой, холодной мысли единства тела и духа; с ней исчезает бессмертие души [...] Личное бессмертие мне необходимо» (Герцен IX, 209). Действительно, и Анненков упоминает эту сторону спора (Анненков 1960, 275).²⁰ Но он добавляет еще интересный факт: прения завязались вокруг книги Фейербаха *Сущность Христианства*. По Анненкову, «Герцен, разумеется, явился горячим истолкователем ее положений и заключений, связывая, между прочим, открытый ею переворот в области метафизических идей с политическим переворотом, который возвещали социалисты, в чем Герцен опять сходился с Белинским» (там же, 274). «Единство тела и духа», которое противоречит «личному бессмертию», обе спорящие стороны, видимо, прочно связывали с разрушением старой цивилизации во имя интересов народа, которое пропагандировали социалисты, и на которое Герцен и Огарев «смотрели гораздо бодрее, хладнокровнее и спокойнее, чем Грановский» (там же, 273). Связь «переворота в области метафизических идей с политическим переворотом» отмечали в то же время и в окружении самого Фейербаха. Куно Фишер в 1848 году заметил, что «чувства (die Sinne) для Фейербаха суть донныне презираемое третье сословие, которое он возводит

¹⁹ Ср. Walicki 1975, 155; 355-356; 363ff.

²⁰ Он повторяет слова Грановского: «вы (соколовское общество. – С.Б.) успели уже лишить меня бессмертия души» (там же).

до значения тотального, тогда как Гегель восславляет мышление тем, что он от него ослепнет и оглохнет».²¹

В 60-е годы еще дальше буквализируется метафора общества как тела. Ирина Паперно показывает, что в 60-е и 70-е годы «идея общества как единого тела, доминировавшая в писаниях западных социологов, таких, как Герберт Спенсер или Пауль фон Лилиенфельд, получила широкое распространение и в России» (Раренго 1997, 48). Конечно, метафора общества как тела была не нова в XIX веке. Известная в средних веках среди юристов, со времен Гоббса она стала популярной в словаре политических мыслителей всех направлений. К примеру, еще в 1818 году митрополит Филарет, тогда еще епископ Ревельский и викарий Санктпетербургский, в своем «Слове пред приведением к присяге Санктпетербургскаго дворянства и граждан для избрания судей» достаточно пространно развивал этот образ (Филарет 1873, 252–253). В то время, как Гоббс указывал на короля как на суверенную «душу» этого тела, уже Руссо в *Социальном контракте* считал сам народ (*le peuple*), само тело (*corps politique*), сувереном.

В «Записках из подполья» идея телесной деятельности выражается в мотиве физической силы героя. Уже давно обращалось внимание на то, что сцена физического столкновения героя с офицером из второй части повести пародирует сцену из романа *Что делать?*, где Лопухов, следующий своему принципу «кроме женщин, ни перед кем первый не сторонюсь», берет мешающего ему встречного пешехода в охапку и бросает его в канаву. Вполне возможно, что Достоевский ориентируется не только на Чернышевского, но и на роман А.К. Шеллера-Михайлова *Гнилые болота* (1864), в котором присутствует та же деталь, и даже с гораздо более открытым идеологическим (социальным) зарядом:

Он ходил тверже прежнего, подняв голову, никому не протягивая вперед руки, не уступая дороги. «Я иду по законной правой стороне и не обязан сторониться, если встречный вздумает идти по левой», говаривал отец. Вы, вероятно, часто видели и сами разыгрывали ту уморительную уличную сцену, когда два встретившиеся человека толкаются то в ту, то в другую сторону, извиняются, краснеют и снова сталкиваются нос с носом, проклиная в душе друг друга и снова извиняясь. Этих-то сцен и не бывало с отцом; он столбом останавливался перед налетевшим на него человеком и говорил: «а не возьмете ли вы вправо?» Казалось, что, говоря с человеком, он думал: «[...] иди своим путем; мы чужие, ты мне не нужен». И точно, люди, со своим

²¹ «Die Sinne sind für Feuerbach, nach einer Bemerkung Fischers, der bisher verachtete dritte Stand, den er zu einer totalen Bedeutung erhebt, wogegen Hegel vom Denken rühmt, dass ihm Sehen und Hören vergeht» (Löwith 1978, 91). Лёвиг ссылается на: К. Fischer, Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit, в философской карманной книге *Die Akademie*, изданная А. Pyre в 1847-1848, с. 158.

бесцельным добром и бессознательным злом, были ему не нужны (Шеллер-Михайлов 1904, 48–49; курсив в оригинале. – С.Б.).

Гнилые болота появились почти одновременно с «Записками». Но вопрос о заимствованиях не столь существен здесь: дело в том, что мотив физической силы, то есть реализованной телесности, нередко выражающейся в физическом устранении другого человека, был прочно связан с образом радикала в литературе: от Инсарова, бросающего немца в пруд, до Рахметова и Светлова (*Шаг за шагом* Федорова-Омулевского). Вспомним и дуэль Базарова с Павлом Кирсановым.²² Недаром в «Записках» физическое столкновение с офицером служит выражением социального соперничества: «Дело было в том, что я достиг цели, поддержал достоинство, не уступил ни на шаг и публично поставил себя с ним на равной *социальной ноге*» (V, 132; курсив мой. – С.Б.).

3. Любовь

Но еще прочнее за образом радикала закрепился мотив любовной активности. Вспомним, что первый антинигилистический роман *Асмодей нашего времени* В.И. Аскоченского (1858), назван в честь ветхозаветного демона – врага брака (название обыгрывается в рецензии Антоновича на *Отцы и дети*). В нем нигилист-avant-la-lettre Пустовцев соблазняет героиню Марию Небеду. Существен здесь не столько мотив внебрачной связи, хотя в позднейшей антинигилистической литературе мотив соблазнителя встречается часто – вспомним хотя бы Марка Волохова из *Обрыва* и Ставрогина. Существенно уравнение общественной активности и реализованной любви. Для самих нигилистов, например для Чернышевского, связь с женщиной – важный вид общественной деятельности – реализуется в браке, который хотя и «фиктивен», т.е. целомудрен, но несет вполне реальные последствия. Как в нигилистической, так и в антинигилистической литературе, нигилизм нигилиста часто измеряется его «любовной» состоятельностью. Как я уже сказал, тогда как в про-нигилистических текстах связь с женщиной чаще всего реализуется в фиктивном браке, в антинигилистических же текстах изображается «свободная любовь», с отрицательной оценкой. Кроме того, у более умеренных антинигилистов встречаются всякие разновидности любовной «несостоятельности» героя, которая вне всякого сомнения служит метафорой его политической незрелости, ограниченности и т. д. В

²² Несколько иную окраску приобретает мотив физической силы у несостоявшегося революционера Ставрогина, который, «если бы кто ударил его по щеке, [...] и на дуэль не вызвал [бы], а тут же, тотчас же убил бы обидчика» (X, 164). Здесь не место входить в рассуждения о том, почему он тем не менее не трогает Шатова, ударившего-таки его по щеке.

этом отношении крайне характерна реакция Чернышевского на тургеневскую «Асю» в рецензии «Русский человек на rendez-vous»: он без всяких оговорок трактует неумение героя этой повести установить прочные любовные отношения с Асей как выражение его социальной лишности. Анненков, возражавший против анализа лишности дворянской интеллигенции Чернышевского, тем не менее перенимает эту аналогию как нечто само собой разумеющееся. Уже это одно может служить сильным указанием на то, насколько глубоко была укоренена данная параллель в скрытых пластах русской литературы и мышления того времени.

Политические аналоги любовных перипетий в «умеренно антинигилистических» романах достаточно наглядны. Герой *Взбаламученного моря* Писемского, мелкий помещик Александр Бакланов, заигрывающий – впрочем, очень поверхностно – модным радикализмом, романтически влюбляется в Софию Басардину, но та, пленяясь роскошью и нарядами, выходит замуж за старого, противного ей, но богатого Ленева. После смерти последнего она становится содержанкой откупщика-еврея, шаржированного представителя нового, «не-нашего» капитализма. Александр женится на практичной, доброй, но скучной и холодной Евпраксии Сабакеевой – обоим им нет счастья от этого брака. Внебрачный роман Бакланова с овдовевшей Софией кончается разочарованием. В *Марева* Ключникова (1864) либеральный, но верноподданный герой Владимир Русанов влюбляется в Инну Горобец, но она отдается революционеру Леону, в котором потом, однако, страшно разочаровывается (он предается разгулу); ее дружба с польским аристократом-интриганом Бронским явно символизирует легкомысленный флирт молодежи с антинациональным свободолобием. Вспомним в связи с этим достаточно распространенное клише антинигилистического романа о сотрудничестве русских радикалов с польскими повстанцами. Примеры встречаются и в «яро антинигилистических» романах, например в *Панурговом стаде* В.В. Крестовского (1869). В нем герой Константин Хвальинцев покидает идеальную провинциальную барышню Татьяну Стрешневу ради фатальной польской красавицы графини Маржецки. В *Асмодее нашего времени* В.И. Аскоченского (1858) «разумный» герой Софьян (обратим внимание на фамилию – она, как и другие в романе, говорящая) влюбляется в Марию Небеду, но ее соблазняет Пустовцев. Она умирает вместе с ребенком, Пустовцев кончает самоубийством, Софьян остается с разбитым сердцем. Примеры можно легко умножить: *Мудреное дело* Н.Д. Ахшарумова (1864), *Некуда* Лескова (1864) и др.

Любопытно отметить, однако, что генетически сочетание любовной и общественной бесплодности в литературе восходит скорее всего к романам о «скучающем» аристократе начала века, таким как *Адольф* Бенжамена Констана, *Исповедь сына века* Мюссе, а в России, конечно, *Евгений Онегин*

и, с несколько другими акцентами, *Герой нашего времени*. Именно эти тексты играют важную роль в идеологической родословной Ставрогина, героя *Бесов* – романа, отталкивающегося от романа антинигилистического и, вместе с тем, углубляющего и завершающего его.

Особый случай – Тургенев: жизнь побеждает теорию, когда Базаров влюбляется в Одинцову. Оставаясь теоретиком, Базаров обречен на гибель; в живых остается Аркадий, который отказывается от своей идеологии и женится на Кате. В этом отношении нигилисты для Тургенева – лишь очередные жертвы того рокового закона, по которому умный персонаж, выделяющийся из толпы, не может реализовать себя ни перед женщиной, ни перед действительностью.

Несколько иначе обстоит дело в «Записках»: отношения героя с Лизой а ч и н я ю т с я конsummацией «любовных» отношений – любовная деятельность мужского персонажа травестируется. Тем не менее как по литературному, так и по жизненному штампу предполагается спасение им этой «падшей женщины», которое, однако, не состоится.

Как бы то ни было, но мы в этих текстах имеем дело с третьим случаем буквализации метафоры романтического происхождения. Преодоление романтизма, которое начинается в 40-е годы и усиленно продолжается в 60-е, выражается не только в отказе от романтического мировоззрения, то есть от жизни головой, а не телом; от презрения/неспособности к общественной деятельности; и от идеальной, неразделенной любви. Это преодоление выражается также в буквализации (реализации) романтических метафор: Чернышевский буквально «чувствует сердцем», общество буквально воспринимается как тело – объект действия; любовь принимает форму реальной связи с женщиной.

Тогда как в тенденциозной литературе 60-х и 70-х годов три выше описанных мотива, как правило, встречаются вместе, в последующий период ситуация меняется. Как показала Марина Могильнер, в мифе о подпольном герое, начиная с примерно 1880 года, преобладает мотив самопожертвования, сознательного отказа от личного счастья во имя служения обществу (сам этот мотив был уже задан в Рахметове из *Что делать?*). В этом мифе нет места для любви, есть только о т к а з от любви как момент становления героя. Таким образом, распадается «триединство» телесности, общественной активности и любви, которое было так характерно для тенденциозной топики: отпадает ипостась любви.

После разрушения мифа о «Подпольной России» революцией 1905 года и следующего за ним кризиса в самосознании интеллигенции, с появления *Санина* Арцыбашева (1907) выдвигается другой тип героя. И снова возникает мотив любви – на этот раз открыто эпикурейского характера – вместе с мотивом физической силы. Однако у Санина и «санинского типа»

отсутствует другой момент из тенденциозного «триединства»: момент общественной деятельности; Сания подчеркнуто эгоистична.

Третий неполный вариант «триединства» появляется в творчестве Блока конца первого десятилетия XX века, в период, когда он остро ощущает проблему соотношений «интеллигенции и народа»: при отсутствии мотива телесности,²³ мотивы любви и служения обществу сливаются в образ интеллигента как жениха самого общества, жениха России. В этом процессе мы ясно видим, как символизм как бы разворачивает наблюдаемую выше при переходе от романтизма к реализму «реализацию» метафоры: теперь метафора «де-материализуется».

Как известно, метафора интеллигента как жениха России была распространена в начале XX века. Блоковское «Русь моя, жена моя» повторяют такие философы, как Бердяев и Иванов. Но проецируется она в начале XX столетия и на более ранний период: символисты «вычитывают» подходящую им метафорику в классической русской литературе. Так, Вячеслав Иванов пишет о *Бесах*:

Бессилие Ставрогина перед Хромоножкой есть бессилие ноуменального барства перед русской землей, землей – вечной женственностью, ожидающей своего жениха [...] Жениха своего ждет и Лиза, но встретит его лишь на час. Образ жениха двоятся. Ставрогин неспособен к браку, бессилён соединиться, не может оплодотворить землю (Иванов III, 108 [Ставрогин]).

Андрей Белый видит символизацию женственной России в гоголевской «Страшной мести»:

Пани Катерина должна сознательно решить, кому она отдаст свою душу: любимому ли мужу, казаку Даниле, борющемуся с иноплеменным нашествием [...] или колдуну из страны иноземной (Белый 1994, 329 [Луг зеленый]).

Однако то, что символисты и «новые религиозные философы» проецируют метафорический комплекс интеллигента-жениха и России-возлюбленной в литературу XIX века, не значит, что его, этого комплекса, в этом прошлом вовсе не было. Ранее я уже отмечал важную роль, которую играет этот комплекс в «сюжетном пространстве» XIX века.²⁴ Поэтому, хотя нельзя забывать о разном функционировании метафоры в разных стилистических системах – метафора «буквализируется» при переходе от Романтизма к Реализму, и «де-материализуется» при переходе от Реализма к Символизму,

²³ Ср. статью Э. Руттен в настоящем сборнике.

²⁴ Brouwer 2003; впервые на этот феномен указал Ю.М. Лотман (1993 [1987], 98).

– но я вполне поддерживаю идею В.М. Марковича, высказанную в статье в настоящем сборнике, о том, что

русская религиозно-философская мысль конца XIX – начала XX веков оказалась преемницей русской классической литературы. Становится «общим местом» мысль об эстафете искусства и философии в истории русской культуры XIX–XX веков – мысль о том, что содержание, накопленное в сфере художественного созерцания, переходило затем в сферу философского осмысления, и наоборот.

Возможно, метафорический комплекс интеллигента-жениха и России-возлюбленной мы находим и в «Хозяйке» Достоевского, где сюжет гоголевской «Страшной мести» переносится из украинской деревни в современный Петербург. Интересно, что место «казака» здесь занимает мечтатель Ордын, представитель книжной, европеизированной культуры, тогда как «колдун» в повести – раскольник и представитель традиционной морали. У Достоевского неудача в любви к Катерине-Россия закрепляется именно за «своим-чужим» интеллигентом.²⁵

«Хозяйка» открывает нам перспективу на целый ряд классических произведений русской литературы, где параллельно строятся любовная и социальная судьбы героя-представителя европеизированной элиты. Можно вспомнить Чацкого, Бельгова, Ставрогина и Райского (*Обрыв*), и многих других.²⁶ Особенно отчетливо прослеживается этот механизм у Тургенева.

Тем не менее, в виде явной метафоры мы встречаем образ интеллигента как жениха России в 60-е годы крайне редко. Единственный пример, который могу привести, это слова из статьи Герцена «Император Александр I и В.Н. Каразин» (1863), сочетающие библейскую аллегорическую с русско-народной поэзией:

Только тот, кто, призванный к деятельности, поймет быт народа, не утратив того, что ему дала наука, кто затронет его стремления и на осуществлении их оснует свое участие в общем земском деле, тот только и будет женихом грядущим [...]. Кто же будет этот суженый? Император ли, который, отрекаясь от петровщины, совместит в себе

²⁵ Г.М. Фридлиндер в комментариях к «Хозяйке» пишет о символическом смысле борьбы Ордынова и Мурина за душу Катерины: «образ 'хозяйки' Катерины перерастает [...] в символ национальной стихии, народной души, страдающей под мрачной властью прошлого, воплощенного в образе 'колдуна', купца-старобрядца Мурина; против этого прошлого и борется герой-мечтатель, стремящийся освободить Катерину и возродить ее к новой жизни силой своей любви» (I, 508). Образ колдуна из «Страшной мести» в Серебряном веке стал совпадать с колдуном из «Весенней сказки» Надсона (1881–1882), известной в свое время политической аллегории на мотив «Спящей красавицы». Ср. Минц 2000, 314–315.

²⁶ Во *Взбаламученном море* образ женственной России явно двойится: София – поверхностно европеизированная, материалистическая, потерявшая нравственные устои новая Россия; Евпраксия – традиционная Россия, лишенная для героя обаятельности.

царя и Стеньку Разина? Новый ли Пестель, опять ли Емельян Пугачев, казак, царь и раскольник, или пророк и крестьянин, как Антоний Безднинский? [...] Кто б ни был, наше дело – идти к нему навстречу с хлебом и солью (Герцен XVI: 77; курсив мой. – С.Б.).

Как видим, в качестве соперника в любви к России представителя элиты – нового Пестеля – Герцен выдвигает, кроме бунтарского типа из народа, самого императора. Трудно определить, знал ли Герцен о древнем образе короля как супруга страны. Но он мог знать выражение Жуковского, назвавшего трехмесячное ознакомительное путешествие царевича Александра по России в 1837 году «всенародным обручением наследника с Россией» (Татищев I, 88).

Вопросом о возможном эдипальном элементе в скрытом образе любви к матери-России-возлюбленной (соперничество с батюшкой-царем) не следует пренебрегать. Действительно, сюжет любовного соперничества молодого героя с пожилым человеком – мужем возлюбленной или даже собственным отцом, встречается в классических русских текстах достаточно часто, от *Евгения Онегина* и *Анны Карениной* до *Доктора Живаго*; в маленьких жанрах сразу вспоминаются «Первая любовь» Тургенева и «Ворон» (*Темные аллеи*) Бунина. Сама эта сюжетная ситуация известна из *Новой Элоизы* Руссо, в которой любовному конфликту уже явно придано и социальное измерение. В России это измерение будет скорее всего идеологическое, хотя у разночинцев снова всплывает социальная сторона. Но мотив соперничества заслуживает отдельного исследования.

Л и т е р а т у р а

- Александров Н. 1868. «Современное обозрение. Мелочи дня. Критические заметки о тенденциозных писателях», *Дело*, 12 (Декабрь), 1–29.
- Анненков П.В. 1960. «Замечательные десятилетия. 1838–1848», *Литературные воспоминания*, 135–373. М.
- Белинский В.Г. 1982. *Собрание сочинений в 9 тт.* Том VIII. М.
- Бельй, Андрей. 1994. *Символизм как миропонимание.* М.
- Богданович Т.А. 1929. *Любовь людей шестидесятых годов.* Л.
- Войно-Ясенецкий В.Ф. (Святитель Лука). 2001. *Наука и религия.* Сергиев Посад.
- Вышеславцев Б.П. 1990. «Сердце в христианской и индийской мистике», *Вопросы философии*, 4, 62–87 (перепеч. с брошюры: Париж, 1929).
- Герцен А.И. 1954–1965. *Собрание сочинений в 30 тт.* М.
- Гинзбург Л.Я. 1982. «Белинский в борьбе с запоздалым романтизмом», *О старом и новом.* Статьи и очерки, 229–244. Л.

- Головин К. 1897. *Русский роман и русское общество*. СПб.
- Голосовкер Я.Э. 1963. *Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»*. М.
- Достоевский Ф.М. 1972–1990. *Полное собрание сочинений в 30 тт.* Л.
- Иванов В.И. 1987. *Собрание сочинений в 4 тт.* Bruxelles.
- Замогил И.И. 1910. «Тенденциозная беллетристика 60–70-х годов», *История русской литературы XIX века*. Под ред. Д.Н. Овсянико-Куликовского, Т. IV, 129–159. М.
- Климков О. 2000. *Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов*. СПб.
- Лотман Ю.М. 1993. «Сюжетное пространство русского романа XIX столетия», *Избранные статьи в 3-х томах*. Таллинн. Том III: 91–106.
- Миц З.Г. 2000. «Блок и традиции русской демократической литературы», *ее же: Александр Блок и русские писатели*. СПб.
- Могильнер Марина. 1999. *Мифология «подпольного человека»*. Радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М. (НЛЮ. Научное приложение. Вып. XVI)
- Паперно Ирина. 1996. *Семиотика поведения. Николай Чернышевский – человек эпохи реализма*. М. (НЛЮ. Научное приложение. Вып. VI; перевод с англ. ориг. 1988)
- Рейфман П.С. 1990. «Три романа», *Ученые записки Тартуского университета*, 883, 87–101.
- Рейфман П.С. 1994. «‘Новый человек’ на rendez-vous» (Роман И.С. Тургенева *Накануне*), *Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение*, 1 (НС), 124–145.
- Соловьев Н. 1867. «Два романиста», *Всемирный труд*, № 12 (декабрь), 35–66.
- Сорокин Ю.С. 1964. «Антинигилистический роман», *История русского романа в 2 тт.* Т. II, 97–120. М.–Л.
- Старьпина Н.Н. 2003. *Русский роман в ситуации философско-религиозной полемики 1860–1870-х годов*. М.
- Татищев С.С. 1903. *Император Александр II: его жизнь и царствование*. Т. I–II. Изд. 2-е. СПб.
- Филарет. 1873. *Сочинения Филарета, митрополита московского и коломенского*. Слова и речи. Том I (1803–1821). М.
- Цейтлин А.Г. 1929. «Сюжетика антинигилистического романа», *Литература и марксизм*, 2, 33–74.
- Чебрикова М. 1870. «Псевдо-новая героиня», *Отечественные записки*, 5 (май), 24–53.

- Шеллер-Михайлов А.К. 1904. *Полное собрание сочинений*. 2-е изд. Т. I. СПб.
- Юркевич П.Д. 1990. *Философские произведения*. М.
- Brouwer, Sander. 2003. "The Bridegroom Who Did Not Come: Social and Amorous Unproductivity from Pushkin to the Silver Age", *Two Hundred Years of Pushkin. Volume I: 'Pushkin's Secret': Russian Writers Reread and Rewrite Pushkin*. Edited by Joe Andrew & Robert Reid (Studies in Slavic Literature and Poetics; 37). Amsterdam/New York, 49-66.
- Confino, Michael. 1990. "Révolte juvénile et contre-culture: les nihilistes russes des 'années 60'", *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI (4) (octobre-décembre), 489-538.
- Frank, Joseph. 1986. *Dostoevsky. The Stir of Liberation, 1860-1865*. Princeton.
- Murav, Harriet. 1992. *Holy Foolishness: Dostoevsky's Novels & the Poetics of Cultural Critique*. Stanford.
- Paperno, Irina. 1997. *Suicide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*. Ithaca and London.
- Löwith, Karl. 1978. *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. (7. unveränd. Aufl.) Hamburg.
- Rogachevskii, Andrei. 1997. "Precursors of Socialist Realism: Vasilii Sleptsov's 'Trudnoe vremia' and its Anti-nihilist Opponents", *Slavonic and East European Review*, Vol. 75, No. 1 (January), 36-62.
- Shein, Louis J. 1979. "Kantian Elements in Dostoevsky's Ethics", *Western Philosophical Systems in Russian Literature. A Collection of Critical Studies*. Ed. by Anthony M. Mlikotin. Los Angeles, 59-70 (University of Southern California Series in Slavic Humanities No. 3).
- Tertz, Abram. 1960. *What is Socialist Realism?* New York.
- Valentino, Russell Scott. 2001. *Vicissitudes of genre in the Russian novel: Turgenev's 'Fathers and sons', Chernyshevsky's 'What is to be done?', Dostoevsky's 'Demons', Gorky's 'Mother'*. New York. (Middlebury studies in Russian languages and literature, 24)
- Walicki, Andrzej. 1975. *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*. Oxford.
- Wirtschaftler, Elise Kimerling. 1997. *Social identity in imperial Russia*. Dekalb.