

Е.А. Макарова

Томский государственный университет

**Формирование религиозно-философской позиции В.Г. Короленко
(на материале дневниково-эпистолярной прозы)¹**

В.Г. Короленко, как писатель и публицист, вырастает на идеях «шестидесятничества». Уже позже он скажет, что «плоский материализм», с его упрощенной эстетикой объективного «отражения жизни», никогда его не привлекал. Тем не менее, в студенческие годы будущего писателя увлекут различного рода западно-европейские социологические и философские теории: материализм Л. Фейербаха, труды немецких естествоиспытателей К. Фохта и Л. Бюхнера, теория Ч. Дарвина, позитивизм О. Конта, его последователей и другие.

В повести «С двух сторон» (1888) Короленко вспоминает о студенческих годах, проведенных в Петровской сельскохозяйственной академии и об увлеченности теми знаковыми фигурами, которыми жила современная философская мысль. Карла Фогта он называет «настоящим поэтом материализма», в «Зоологических очерках» которого «природа жила такой яркой и красивой жизнью» [Короленко, 1954, с. 288].

Зачитываясь трудами Т. Бокля, Э. Геккеля, О. Конта, Дж. Милля, Г. Спенсера писатель подчеркивает, что точность и ясность материалистической мысли произвела на него впечатление «прямо эстетическое», о чем позже он не без иронии вспоминает: «“Мысль есть выделение мозга, как желчь выделение печени”. Ну, конечно... Тогда это мне казалось самоочевидным и окончательным. И главное, это меня необходимо радовало, хотя в то же время я страстно преклонялся перед мыслью... Меня радовало, что элементарные материалистические процессы, суммируясь, проникают в область моего чувства и мысли. В этом я видел освобождение от всяких мифологем» [Там же, с. 288-289].

Действительно, позитивизм так называемой «второй волны», влияние которого во второй половине XIX века достигает апогея, во многом заключался в антифилософской реакции на рационализм, идеализм, спиритуализм и обращался, в то же время, к материализму. По определению В. Соловьева, влияние позитивизма в России в это время приобрело характер «идолопоклонства». В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии», защищенной в 1874 году, он опровергает претензии позитивизма «быть всеобщим мировоззрением», тогда как он «сводится к известной системе частных эмпирических наук без всякого универсального значения» [Соловьев, 2000, с. 152].

Определенную эволюцию в восприятии этих модных течений проходит и молодой Короленко. Уже позже, посылая отзыв на биографию, составленную о нем некоей Н. Шаховской, он делает существенные уточнения. По поводу фразы – «С ними теперь (Боклем и Фохтом), студентом, снова встретился и принял их как откровение» – писатель возразит: «Тут что-то не так. *Того же* я за откровение не принимал» (курсив Короленко) [Автобиографическое письмо, 1977, с. 615]. Действительно, с начала восьмидесятых годов, в его сознании начинается переосмысление и пересмотр материалистических основ «шестидесятничества».

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-04-64405 а/Т.

В споре с позитивизмом и натурализмом Короленко оказался близок к субъективной эстетике *Н.К. Михайловского*, с которым знакомится еще в 1879 году, когда приносит в «Отечественные записки» свой первый рассказ с характерным названием – «Эпизоды из жизни «искателя». Согласно этой эстетике, писатель разрабатывает мысль о том, что если художник – зеркало жизни, то – живое. В его «творящей глубине» происходит «процесс новых сочетаний и комбинаций» и возникает своя «иллюзия мира», такая же сложная и многообразная, как и сам воспринимающий мир.

Короленко разделял народническую позицию Михайловского, ведущего полемику с различными формами детерминизма, с социал-дарвинизмом и преувеличенными претензиями естественных наук на руководящую роль в общественном устройстве. Этим он, по сути, продолжал свой спор с позитивизмом и узко понятой идеей «общественного служения». Близка ему и *формула прогресса*, сформированная в итоге полемики Михайловского с Г. Спенсером, пытавшимся в своей философии уподобить человеческое общество живому организму [См. об этом: Слинко, 2001].

При такой постановке вопроса, по мысли критика, «неделимое» (в данном случае отдельная личность) неизбежно принижается «уподоблением» какому-то органу. «Всякое общество, – указывает Михайловский, – если оно действительно приближается к состоянию организма, если его члены действительно начинают функционировать как простые органы, без мысли и воли, находятся при смерти» [Михайловский, 1906, с. 160]. Протест против механического подчинения части целому, против подавления личности общественным механизмом неоднократно выражался в публицистических и литературно-критических работах Михайловского. Тем не менее, Короленко была чужда излишняя социологическая позиция народников, изначально заложенная в антропологической философии Н.Г. Чернышевского. И постепенно в недрах народничества у писателя обнаруживаются, по выражению Д.С. Мережковского, начала «нового идеализма».

Не случайно Короленко был связан с тем крылом народнического движения, которое именовалось «критическим». Его юношеская мечта «пойти в народ» ощущается сначала в ссыльно-тюремных скитаниях, а затем, можно сказать, он полностью и окончательно «уходит в народ» в своем творчестве, создавая тип бродяги, романтического правдоискателя и протестанта. Большое значение в развитии мировоззрения писателя сыграла Сибирь. В самих же сибирских рассказах и очерках уже очевидны элементы романтической поэтики, стремление к синтезу романтизма и реализма. В центральном произведении этого цикла, святочном рассказе «Сон Макара», критики уловят поистине «религиозное вдохновение автора» [См.: Мережковский, 1912, с. 289], то мистическое и загадочное, что вело Короленко к формированию понятия «иллюзия мира».

Несогласие с модными теориями выявляло еще ряд причин для развивающейся эстетики молодого писателя. Как известно, позитивизм О. Конта послужил философской основой для натурализма – течения в литературе, теоретиком и практиком которого был Э. Золя. Его утверждение натурализма как метода вело к замене точными фактами подробным анализом «фантастических чрезмерностей романтизма». Для Короленко же этот аспект принципиален, так как в борьбе с натурализмом он строит свою эстетическую программу, направленную на утверждение в литературе и в искусстве идеи *синтеза романтизма и реализма*.

В связи с этим понятно его обращение к трудам и личности французского историка и философа *И. Тэна*, в споре с которым Золя во многом и выстраивал свою теорию натурализма. Действительно, в области литературной теории натурализм складывался благодаря деятельности позитивиста И. Тэна. В шестидесятые годы он вытесняет такой авторитет литературной критики, как Сент-Бёв. Короленко в позиции Тэна привлекает верность принципам классической философии Гегеля,

чей тезис о жизненных характерах людей как предмета искусства он и развивает. В философии истории и искусства Тэна большое значение играла роль расовой принадлежности, среды, существенных исторических условий, исходя из которых, он пытался даже выявить истоки выдающихся способностей гениев. И писатель подчеркивает, что литература, по Тэну, является результатом трех факторов: расы, климата, истории, и не может дать ничего, что бы не включалось в известную «причинность».

После известия об его смерти Короленко записывает в своем Дневнике от 28 февраля 1893 года: «В первый раз, прочитав «Парижскую жизнь», мало у нас известное сочинение Тэна, где он, как бы шутя и недосуге, от третьего лица, высказывает свои порой самые интимные мысли, не придавая им особого значения, – я полюбил бедного философа за эту грусть, отложившуюся в глубоко-человечной душе. Да, это не Золя, с его самодовольным натурализмом в философском отношении плоским и мелким как тарелка. Это – целое море безотрадных мыслей и глубокой скорби от них» [Короленко, 1925, с. 228, далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы].

Писатель любил цитировать известное выражение французского историографа – «религия есть философская поэма, подкрепленная верованием». Со своей же юношеской наивной верой в «близкое царствие Божие на земле» он расстался еще в ссылке и впоследствии не уставал повторять старую истину, что «царство Божие нудится», что к нему ведет «трудный подъем по бесконечной лестнице». Свою эпоху Короленко характеризовал как время «скептицизма, веры и безверия». Это он отмечает и у Тэна, подчеркивая, что тот – «скептик, переставший уже верить в божественную силу истины. Его настроение – сумерки, грустные и задумчивые сумерки материализма» (1, 227). Над решением проблемы веры писатель продолжает размышлять в своем творчестве, дневниках, письмах.

«...Я признаю не только необходимость, но даже неизбежность веры», – пишет он в 1882 религиозному искателю А.К. Маликову (50, 99). Но в делах веры, как и в жизни человека, развитии его разума и в процессе познания истины Короленко неустанно подчеркивал законность сомнения и необходимость анализа. Не случайно эти взгляды он проецирует на воззрения *Сократа*, который свой аналитический метод утверждал в полемике с софистами. Его философия основывалась на том, что нравственное можно познать и усвоить, а из знания нравственности следуют всегда действия в соответствии с ней. Но таковым является действие, которое дает истинную пользу, а вместе с тем, и истинное блаженство. Поэтому предпосылкой практической приспособляемости для него является самопознание.

Об этом Короленко продолжает рассуждать в своем письме: «Совсем другое – скептицизм. Это вовсе не есть какая-либо положительная система, или гипотеза, даже не метод. Это лишь склонность к проверке, результат так сказать стихийно-мозгового процесса... Раз явилось сознание, что данное основание шатко, что посылка, принятая для известной системы неверна, сомнение неизбежно <...>. В известные периоды скептицизм требует и мужества мысли, и страсти к истине и не раз двигал людей на самопожертвование. Едва ли вы станете отрицать это, так же как и то, что у скептицизма в разные времена были свои мученики, а у омертвевшей веры свои Нероны и Тиберии» (50, 99).

Эти размышления отразились в его рассказе «Тени», высоко оцененным Н.С. Лесковым [Лесков, 1958, с. 577]. Сама формула восхождения, заданная в произведении и отражающая позицию главного героя Сократа, содержит глубокий автобиографический подтекст: неутомимый и мужественный поиск истины. По мысли писателя, судьба человеческого рода заключается в том, что «великий образ неведомого» нельзя постичь, ибо он есть бесконечность и обрекает искателя вновь и вновь алкать «лучшей веры».

А что такое вера? «Ответа на этот вопрос жду от вас», – обращается он к своему адресату. Заканчивает же письмо такой мыслью: «Мне известно следующее: “Вера, по словам апостола Павла, есть *желаемых извещение*, вещей утверждение невидимых, уверенность в невидимом как в видимом, *в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем*” (курсив автора). Это конечно далеко не полно. Постараюсь сделать наведение от источника» (50, 98).

Таким образом, свобода от догматизма, чужого и собственного, – главное, что проповедует писатель. Понятно, почему он не может согласиться в этом плане с «суровой и строгой» религиозной проповедью *Л.Н. Толстого*, выступающего, по его словам, «обладателем абсолютной истины». В письме к С.В. и С.А. Малышевым, написанным в конце 1887 года, он подчеркивает, что его проповедь лишена «живого ощущения любви и поэзии», а учение характерно тем, что «ему Толстой пытается придать вид и форму учения религиозного. Все дело тут в словах, но слова так хитры и замысловаты, что, говорят, один сектант, читавший Толстого, – был очень удивлен, когда из разговора с ним убедился в горькой истине: вместо одноверца своего он встретил атеиста, называющего свой атеизм верой в Бога. Вот что значит, вместо хлеба давать камень» (50, 201).

Наряду с религиозными проблемами писатель работает над выработкой творческого метода, обращаясь к опыту русской и западноевропейской культурной традиции.

В дневнике за 24 января 1889 года Короленко делает выписки из статьи датского критика *Георга Брандеса* о Мериме. Его помета на полях – «о романтизме» (1, 89) – говорит о том, что Мериме его привлекает, прежде всего, как романтик. И следующие выписки из Гете и Байрона подчеркивают эту настроенность писателя. Особое внимание он сосредотачивает на работе Брандеса «Главнейшие течения в европейской литературе XIX века», которую не только внимательно читает, но и частично переводит на русский язык.

Эти отрывки сопровождаются комментариями, в которых Короленко более всего пытается выяснить для себя вопрос «в чем сущность романтизма» и дать четкое определение ему. Однако этот вопрос так и остается без ответа. «Я перечитал кое-что по этому предмету, – пишет он 19 сентября 1887 года, – но, признаюсь, ответ только еще начинает складываться в моем уме. Брандес в своих «*Stromungen*» дает, в сущности, ряд блестящих и очень метких характеристик романтических писателей, дает также и психологические очерки романтического настроения, но самой сущности того, что называется романтизмом, – не определяет» (1, 86).

Тем не менее, его привлекает положение критика о том, что современная литература должна способствовать прогрессивному развитию общества и содействовать развитию нравственного самосознания человека. В поисках «“формулы” романтизма» Короленко обращается к И.-В. Гете, Дж. Байрону, Ф. Шиллеру, В. Гюго [См.: Скреминская, 2003, с. 10]. Очевидно, что не только проблемы философии, но и те главы исследования Брандеса, где речь идет об отношении романтиков к музыке и музыкальному, искусству и природе, романтической раздвоенности и психологии, мистицизму в романтической драме, имели огромное влияние на мировоззренческую и эстетическую позицию писателя.

Показательно в этом плане его внимание к личности и творчеству немецкого публициста и критика *К.-Л. Берне*, принадлежащего к общественно-литературному движению «Молодая Германия». В противоположность романтикам Берне прославился тем, что выдвигал требования подчинения науки и искусства задачам общественной жизни. Его эстетические взгляды стали, по сути, самым ранним и откровенным провозглашением принципа «критики по поводу».

Европейскую славу ему принесли «Парижские письма», опубликованные в 1832 году, и, как уточняет Г. Брандес, «это настоящие письма, не газетные статьи,

и не корреспонденции, адресованные в периодические издания» [Брандес, б.г., с. 105]. Эта книга имела огромное влияние на развитие общественно-эстетического сознания не только в Германии, но и во всей Европе, захваченной в это время грандиозными революционными событиями. Значимым стал и ее перевод в России, осуществленный П. Вейнбергом в 1869 году. Именно по этому изданию знакомится с Берне Короленко, на что указывают пометы в его дневнике за 1890 год.

Запись от 20 января под названием «Берне о вере» содержит выписки из его книги с комментариями писателя, которые отражают своеобразную ситуацию философского спора-диалога. В частности, он обращается к такому тезису Берне: «И неужели, в самом деле, быть христианином так трудно? По крайней мере, это совсем не так дорого стоит, как думает Гейне. Кто любит, тот христианин. А всякий человек, хотя бы из самолюбия, должен любить и обожать что-либо постороннее». На что Короленко возражает: «Мне это кажется натяжкой» (1, 202-203).

При чтении Берне писатель наверняка обращался к уже известному ему изданию собрания сочинений Г. Брандеса, в одиннадцатом-двенадцатом томе которого содержится глава под названием «Молодая Германия». Один из ее разделов посвящен личности и мировоззренческой позиции Берне, и делается попытка ее разъяснения. «Он сделался христианином, – пишет Брандес, – потому что был гуманистом и демократом; для него христианство представилось не только продолжением и дополнением иудейства, а, скорее, *гуманитарной религией* (курсив мой – Е.М.). И еще более определенно: религией «униженных и оскорбленных». Каждый, любивший человечество, был в его глазах христианином». Далее следует существенное уточнение: «Таким образом, христианство обратилось у него также в религию свободы, именно в ее католическое воплощение, потому что в образе католицизма она разрушила мировое владычество римлян» [Там же, с. 130].

Для Короленко также принципиален вопрос, христианином какого толка мыслит себя Берне? Он обращается к следующей его мысли: «Как скоро католический мир избавится от папы, от постоянных армий монахов, от всего этого корпуса жандармов в капуцинских рясах, как скоро католическая церковь начнет управляться народом и для народа – католицизм возвратит себе величие и прежнюю силу». «Да, – но только тогда он перестанет быть католицизмом», – возражает писатель. «Если слово “католицизм” нужно зачем-нибудь, то именно за тем, чтобы вызвать в нашем уме те индивидуальные, так сказать, свойства, те особенности, которыми история отметила эту ветвь христианства от других. Уничтожьте эти особенности, и вы вернетесь к общему стволу – христианству. Но и христианство не следует смешивать с общим понятием “вера”. Не всякий, кто, войдя в храм, “преклонится перед дружбой или честностью” – непременно христианин. Он только – верующий» (1, 203).

По мысли писателя, особенность христианства, отличающая его от других религий, тоже признающих единого Бога, – это личность Христа, вера в его божественность. Высшим проявлением христианской веры для него является «миссия сына Божия на земле». И если от общей веры в единого Бога отнять хоть одну из этих особенностей, то это уже будет не христианство. Для доказательства своей мысли Короленко обращается к опыту мировых религий: христианству, исламу, иудаизму, о чем свидетельствует запись на страницах его дневника: «Магометанин не признает Провидение, на место которого ставит рок, *fatum*. Еврей не признает божественности Христа». И писатель все больше усиливает свою мысль: «Я скажу более: можно преклониться в великом храме, называемом нашим миром, с его куполом, в вышине которого носится над нами великая Тайна, – можно преклониться в нем перед разумом, который служит Истине, одному из свойств Божества. Это тоже будет вера» (1, 204).

Такого рода вера побуждает искать нового понятия Божества, которое стоит за неизменными, за несомненно познанными законами необходимости. Короленко понимает, что современное ему поколение уже никогда не освободится от антропоморфизма, в котором, бесспорно, есть доля истины. Поэтому он призывает к близким ему законам разума и сомнения: «Мы часть природы – часть Божества. Но наши понятия о себе и о природе – совершенствуются, и, вместе с тем, должна возвышаться идея того, кто бесконечно выше. Теперь нам предстоит именно понять того Бога, который не боится наших истин, которому не страшен ни закон Дарвина, ни законы причинности, ни эволюция <...>. Но жив и Бог. Этот Бог требует сердца, веры. Но он требует и разума, требует сомнения, требует бесстрашного служения себе посредством добывания новых истин и служения им, требует постоянного очищения наших понятий о нем огнем очищения, которому костер – все новые знания, а искра, зажигающая костер, – сомнение» (1, 204-205).

Таким образом, на фоне изображенной современной эпохи и личностных раздумий вновь для писателя возникает образ «анализирующего критика» Сократа, приговоренного афинским судом к смерти за то, что он «смутно» предчувствовал необходимость новой веры, а своими сомнениями разрушал веру в богов старых. В это время Короленко создает рассказ «Тени», делая главным его героем Сократа. Во время работы над ним он занимается греческой философией, главным образом сократическими диалогами Платона и сочинениями Ксенофонта, о чем свидетельствует дневник писателя за 1889 год, а также выписки из сочинений Платона на черновиках рукописи. Несомненно, что образ Сократа отразил философские искания самого писателя.

Свой аналитический метод исследования Сократ утверждал в полемике с софистами. Он был направлен, прежде всего, на исследование самого себя. С такого рода размышлениями, связанными с сомнением, критикой, постоянным движением к истине характеризуется и мировоззренческая позиция Короленко. Записи в дневниках отражают ее крайне точно: «Из знаний, добытых разумом, из откровений сердца, из глубоких движений души человек создает себе образ того, кто бесконечен и потому не может быть заключен в конечные формы. Создает этот образ и говорит: прими мой труд, как слабое отражение во мне твоего Духа, как вечернюю жертву, недостойную тебя, но лучше которой я не мог создать. Тогда этот образ живой, символ, в котором трепещет живое веяние истины» (1, 205).

Короленко в этих размышлениях, по сути, отражает трагедию своего поколения, захваченного общим кризисом христианского мировоззрения. Для него очевидно, что к исходу XIX века, христианская религия во многом не выдержала столкновения с наукой, со всей суммой знаний, которой обладает современный человек. Свое время и время Сократа он сопрягает с той переломной ситуацией, когда старая вера умирает, а новая еще не народилась. Тогда наступает время беспощадного скептицизма, время разрушения во имя будущего созидания [См. об этом: Лагуновский, 1993, с. 290-298]. Религиозные поиски Сократа рассматриваются писателем как отрицание любой традиционной формы религиозности. Для него важно «не столько утверждение новой веры, но в большей степени важно сомнение в жизнеспособности, значимости и ценности старого религиозного верования, покоящегося на слепом поклонении, а не на знании» [Скреминская, 2003, с. 12].

В дневнике писателя постоянно проявляется круг чтения, отражающий его эстетические и философские пристрастия. В записи от 28 февраля 1893 года возникает имя *Ж.-Э. Ренана* в связи с его статьей «Испытание философской совести», которую Короленко, как всегда, не просто читает, но переводит в спор о вере. Личность французского ориенталиста и философа, позитивиста с идеалистическим уклоном, несомненно, близка писателю. Та цель мира, которую он изложил в своей знаменитой книге «Жизнь Иисуса», окрашена в позитивистско-гума-

нистические тона, так как проповедует создание более совершенного человека, цель развития которого – осуществление Бога.

Характерно и появление на страницах дневника имени *Д.С. Мережковского*, особенно в связи с его статьей о *Монтене*. К этому времени Короленко уже знаком с его этапным исследованием «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы», о чем и делает запись от 11 марта 1893 года: «Мережковский интересуется меня как искренний человек, в душе которого проснулась потребность в широких формулах мировой жизни, стремление к тому, что называют верой» (1, 231).

Вспомним, что и Мережковский, в свою очередь, отметит у Короленко «возмущение против бездушного, позитивного метода, неутомимую потребность нового религиозного и философского примирения с непознаваемым» [Мережковский, 1912, с. 289]. И если сам критик еще в 80-е гг. выступает сторонником позитивизма, то в 90-е, после пережитого глубокого кризиса, его позиция меняется кардинально. В 1893 году в журнале «Труд» появляется статья Мережковского «Мистическое движение нашего века», где он выступает с резкой критикой позитивизма и в целом современного ему общества. Позитивизм, по его мнению, замыкает индивида в сфере собственных ощущений, лишая его смысловых ориентиров и перспектив [Петрова, 2003, с. 7-8]. Таким образом, согласно представлениям критика, негативные явления в современности обусловлены отказом общества от «божественного откровения», отходом от религиозного самосознания, а рационализм не может решить актуальных вопросов, необходимых для дальнейшего существования цивилизации.

Понятно, что Короленко до конца не может принять такую позицию, но ему близки напряженные устремления Мережковского в поисках истины. На его примере он рисует очень точный портрет человека современной эпохи: «Мечется и парит за идеалами выше облака ходячего, а находит идеализм – в мистицизме, неизменном и жалком. Однако, несомненно, искренняя натура, он, конечно, на этом не остановится. В его исканиях, кажется, есть все-таки и что-то живое, есть чутье правды, которое заставляет его, например, признавать элементы высшей правды и в скептицизме Монтаня» (так у Короленко) (1, 231).

Как видим, прежде всего имя французского юриста, политика, философа XVI века вызвало волну интереса писателя к статье Мережковского. Монтень по мировоззрению, как и Сократ, был ярко выраженный скептик. Его размышления, отраженные в самом известном произведении «Опыты», оказали влияние на всю французскую философию вплоть до Бергсона. Разоблачая сущность людей и бесполезность человеческого разума, он постоянно ссылаясь на сомнительность человеческого существования.

Короленко отмечает характерную фразу в статье Мережковского: «У этого скептицизма, – пишет он, – была друга сторона – *терпимость*. В этом одна из существенных бессмертных заслуг гениального философа. *Способность не верить* в этот век грубого фанатизма *была так же дорога* и благотворна, как *способность верить* в наше скептическое время...». И далее уточняет: «Монтань действительно настоящий типический скептик, и много говорит в пользу Мережковского, что он сумел это так хорошо почувствовать. «Философия, – пишет Монтань, – *начинается с удивления, развивается через исследование и приходит к незнанию*» (курсив автора) (1, 232).

Крайне точным представляется следующее наблюдение писателя: «Мережковский истолковывает последнюю формулу в сократовском смысле: «Философия начинается с удивления, следовательно, *рабства мысли*, переходит к исследованию, то есть к *отрицанию* и скептицизму, достигает признания собственного невежества (то есть терпимости и, значит, *свободы мысли*)» (курсив автора) (1, 232). Очевидно в этом споре-диалоге, как Короленко выявляет принципиальную

для себя сократовскую идею самопознания. Не будучи в принципе богоискателем, подобно Толстому и Достоевскому, он подходит к проблеме антропологически и смотрит на веру как на основу всей духовной и нравственной жизни человека.

Как видим, дневники Короленко 80-90-х гг. отражают сложную и напряженную работу мысли писателя, где сопрягаются как общие раздумья о вере, смысле жизни, так и те события жизни частной, в которых общее сопрягается с личным.

В части дневника от 4 ноября 1893 года, названной «Мои дети», это звучит особенно явно: «Настроение Наташи, и настроение Сони, как и настроение Марка и Васи (герои рассказа “Ночью”), как и настроение скептика Сократа и мечтателя Христа, – два полюса, между которыми происходят вечные колебания человеческого ума, в его стремлении – и более: в его приближении к истине» (2, 178). Вспомним, что эту запись Короленко делает в связи с известием о смерти И. Тэна, и, уточняя – «он был неверующий» – добавляет, что, тем не менее, «глубоко чувствовал невозможность оторвать детей от всякой веры» (2, 178). И это уточнение принципиально, так как многие последующие записи писателя связаны с наблюдением над развитием религиозного сознания собственных детей, особенно проявляющегося в ситуации смерти. «Их легенды, – рассуждает он, – детски наивны, но под этими переменчивыми формами бьется вечная идея о непрерывности жизни, о высшем сознании. Незачем вырывать эту идею из детской души, и лучше уж на время оставить и самую форму» (2, 178).

Такого рода сознание становится еще одним предметом для раздумий человека в поисках ответа на вопрос – что есть вера? А мечта в истинную веру не оставляет его, о чем Короленко пишет постоянно: «Я жду такой веры, которая может захватить меня. Вместе с моим знанием, для которой самые эти знания будут уже не балластом, а одной из движущих сил <...>. Когда она придет, – такая новая вера, какова она будет, я не знаю. Знаю только, что нужно идти к ней, идти вперед, а не назад, неся на себе свое бремя...» (2, 233).

Эта запись сделана 12 декабря 1893 года, уже после пережитой в сентябре смерти дочери Елены, в конце же декабря случится смерть племянника Бори, под самый Новый год умирает его друг, редактор «Недели» П.А. Гайдебуров, и в записной книжке, на листке от 31 декабря, появится запись: «Конец этого ужасного года!!».

Итак, смерть, казалось, окончательно воздвигает ту непреодолимую стену между жизнью и смертью, которую человеческое сознание разрушить не в силах. Но Короленко пытается постигнуть эти высшие законы с точки зрения разума: «Я, конечно, тоже не знаю, что за гробом. Но для меня это тайна жизни, а не упрощенное представление о материальном разрушении и исчезновении. Смерть тесно связана с жизнью, и вопросы, которые с нею связаны, в свою очередь, мы должны решать по высшим (доступным нам) законам жизни» (2, 278).

По мысли писателя, вера вытекает из глубочайшей потребности человеческой души, потребности найти свое место в бесконечной цепи сущего, потребности связать себя с этой цепью, *потребности быть*. И если человек хочет быть, то он верит в то, что есть нечто, в чем он сохранится. Наблюдая за своими детьми, выстраивая цепочку собственных рассуждений, вспоминая с болью, что он ощутил и перечувствовал при известии о смерти дочери, Короленко пытается нащупать ту болезненную точку, где кончается жизнь и начинается смерть.

«Я знаю, – пишет он, – что дай волю этим чувствам, начни искать в них скрытую в их глубине какую-то нездоровую, в сущности, отраду – и можно дойти до туманного, миазматического мистицизма, а может быть и сумасшествия. Но это особенное чувство, “чувство смерти”, если только, пустив его в душу, тотчас же охватить его мыслию, сознанием, умом, – дает очень много и мысли, и уму, и сознанию. Я пытался сделать все это в течение почти недели, в которую мчал меня поезд из Парижа домой, когда я засыпал с вопросом – где ты, моя девочка, –

и просыпался со слезами на лице и с тем же вопросом в сердце» (2, 183). И каждый раз, мучительно ставя для себя вопрос, куда ушла его дочь, он вспоминает, что она, как две капли воды похожа на старшую Соню в ее возрасте, а теперь в той не осталось ни одной прежней черты.

Вспоминает и себя маленьким мальчиком, с книгами и тетрадами в руках в первый раз идущего в пансион. И вот ему уже кажется, что «это был, пожалуй, какой-то совсем другой мальчик, а я – большой ученый, самостоятельный, не имею с ним ничего общего» (2, 184). В результате получается, что «той Сони нет, того меня нет, и нет Лели». А что же осталось? – «Только непрерывность воспоминания. Я помню себя, я помню свою любовь, свою печаль, свою радость, свое развитие. Это – я, а того, о ком я думаю, уже нет, от этого кого-то не осталось ни одной частицы, этот кто-то постепенно расплывался и расплылся весь в воздухе, в земле, в воде, но на его месте тотчас же становился другой и *помнил всех прежних*. И это жизнь, и это я» (курсив автора) (2, 184-185).

В итоге, благодаря включению памяти, у Короленко происходит тот важный прорыв в сознании, который дает возможность победить «чувство смерти». И крайне важно, какого рода память у него «работает».

Вспомним, что во второй половине XIX века философская сторона проблемы памяти отходит на второй план, поворотным же этапом становятся исследования Ч. Дарвина о явлениях генетической памяти. Г. Спенсер дает представление о ней как элементе постоянства в мире всеобщего изменения. Г. Эббингауз пишет о психологических законах памяти. Важными становятся труды И.М. Сеченова, где дается представление о памяти как об основе всего психологического развития человека и изучения механизмов ассоциативного мышления. С.С. Корсаков изучает память с точки зрения ее патологии и неразрывной связи между памятью и личностью, что приводит к развитию психиатрии, ставшей отдельной областью медицины.

В итоге достижения психофизики, экспериментальной психологии, физиологии к концу века развеяли миф об исключительности духовного процесса. Становится очевидным, что психический процесс не может протекать без физиологического, он зависим от него. Хотя, возникнув, как функция, впоследствии может выступать лишь как аргумент, оказывая регулирующее действие [См. об этом: Журавлева, 2004]. Таким образом, в опытной психологии и физиологии этого времени получили широкое распространение идеи ассоциативного образования или формирования ощущений, представлений, мыслей. На ассоциативной теории строились новейшая эстетика и критика.

Для ведущих писателей и критиков конца века факт сближения науки и литературы был очевидным. Он не только не вызывал сомнения, но и приводил к твердому убеждению, что современный художник не может быть на высоте своих задач, если в своей практике не опирается на естественнонаучные знания о человеке и окружающей его жизни.

В письме К.К. Сараханову от 24 сентября 1888 года, приславшему писателю статью для отзыва, Короленко пишет, что «громкая часть наших умственных процессов имеет характер рефлексов и может совершаться с замечательной стройностью, помимо сознания», и не знать этого – значит впасть в ошибку, когда пишешь об актах художественного творчества. «А для этого, – продолжает он, – нужно поработать над физиологией, психологией и над психологическими критиками (например, И. Тэнном), иначе Вы будете впасть в такие элементарные ошибки, какие сделали в статье» (51, 66).

В этих словах, несомненно, прослеживается связь мыслей писателя с рефлексаторной теорией И.М. Сеченова и современной ему психофизиологией. Но несомненно и то, что только на уровне такого рода мышления и памяти он оставаться не мог. И писатель движется к современным открытиям в области философии, вы-

ступающими против механицизма и догматического рационализма, где сущность жизни может быть постигнута с помощью интуиции, которая не предполагает противопоставления познаваемого познающему как объекта субъекту. Напротив, она есть постижение жизнью самой себя.

Такого рода идеи развиваются в знаменитом труде А. Бергсона «Материя и память», появившемся в 1896 году. Исторически место Бергсона находится между позитивизмом и экзистенциализмом. Он родился в том году, когда Дарвин (чья эволюционная концепция стала впоследствии одним из важнейших объектов его критического внимания) опубликовал свое знаменитое «Происхождение видов». Бергсон возродил во Франции ту классическую метафизику со свойственной ей кругом проблем, претензии и правомочность которой были поставлены под сомнение позитивизмом.

В центре размышлений французского философа оказывается проблема времени как основания человеческого бытия, истории и культуры. Длительность у Бергсона предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего, различных состояний сознания, постоянное творчество новых форм, развитие, становление. В этой философии выявляются уже иные параметры памяти, связанные, прежде всего, с ролью интуитивного начала: это память тела и духа, память механическая и память-образ, память как виртуальное существование. В так называемой «философии жизни» Бергсона сформировалось новое представление о «жизни», возникшее на рубеже XIX – XX веков, которое аккумулировало многие из антирациональных тенденций предшествовавших культурных эпох.

Концепция Бергсона, возрождавшая очень давние философские традиции трактовки времени, стала стимулом для разработки этой проблемы иными течениями философской мысли, в том числе феноменологии Э. Гуссерля, чьи первые труды тоже появляются к концу века.

Рационалистическая философия в ее прежней форме неизбежно упускала из виду своеобразие и уникальность сознания, саму человеческую субъективность. Феноменология внутреннего сознания Гуссерля чрезвычайно глубоко развивает проблему памяти, где уже рассматривается только данность временных объектов, которые нельзя измерить хронометрами, и где описывается структура акта сознания, благодаря которой воспринимается длительность и последовательность.

Как мы показали, Короленко постоянно апеллирует к своему внутреннему опыту, не проводя разделительной черты между сферой знания и сферой своего эмоционального опыта. Поэтому для него становится возможным анализ внутреннего сознания времени, что, в свою очередь, уже близко к феноменологии внутреннего сознания Гуссерля.

В этой «философии жизни» возникает некое внутреннее образование, называемое «сознание-время», и главная задача – представить не время как сознание, но сознание понять как временное. В итоге основным принципом феноменологического подхода становится принцип постепенного отождествления предмета с рефлексией на предмет, что ведет к самой рефлексии, активной работе памяти [См.: Гуссерль, 1999].

В современных исследованиях дана еще более четкая дифференциация этой категории. Согласно Ю.М. Лотману, есть память «информативная», которая имеет «плоскостной, расположенный в одном временном измерении характер, и подчиняющаяся законам хронологии». Она развивается в том же направлении, что и течение времени, и согласована с этим течением. А есть память «креативная», творческая, так называемая, «культурная память», которая «не только панхронна, но в принципе противостоит времени. В итоге она сохраняет прошедшее как пребывающее, давая понять, что прошлое не прошло» [Лотман, 1992, с. 200-201].

Такого рода память также свойственна миросозерцанию Короленко. Делая в дневнике необходимую помету – «вера всегда рождается в воображении» – он

продолжает развивать свою мысль: «И вдруг в моем воображении встала картина. Огромный океан первичной силы, той, которая вечно равна себе. От нее является «сила», дающая *память*, то есть дающая *бытие*. Сила вливается в маленькое тельце моей Лели. Оно светит, оно играет, оно растет, оно любит, оно освещает мне жизнь. Но проволочка ржавеет, портится, свет меркнет, тельце дрожит и стонет, Леля зовет своего папу, потом стынет... И маленькая лампочка не светит более. Ушла, значит, ее нет? Но и мальчика у пансиона, и Сони, похожей на Лелю, тоже нет. А есть *память их*» (курсив автора) (2, 185-186).

У каждого писателя, мыслящей личности мир разомкнут. И именно память выполняет эту «размыкающую» функцию. А так как разомкнутость предполагает выход на бытийный уровень, то воспоминание становится тем проводником, экзистенциальным состоянием, с помощью которого автономность отдельного человеческого существования включается в антиномичность мира, тем самым, приобщая человека к бытию.

В рассуждениях о смерти у Короленко очевидны переходы на разные уровни памяти: от экзистенциальной, личной – к родовой и, в итоге, – к общечеловеческой, с объективным временем, в которую погружен и человек, и история. Таким образом, три пласта памяти, совмещаясь, создают у писателя тот необходимый объем памяти, который уже равен объему бытия.

Продолжая все ту же дневниковую запись, где столько личной боли и трагического накала, Короленко выходит в итоге к принципиальным для себя выводам. Это приводит и к смене стили, интонации, теперь уже торжественной, позитивной от открывшейся человеку истины: «Ничто не потерялось, ничто не исчезло. И когда моя проволока проржавеет, когда я перестану светить другим, – вся память моя, и мальчик у ворот, и человек, оплакавший Лелю, – все целиком перейдут в тот же океан. И ничто не утратится, и эманация пойдет дальше, и все будут помнить, чувствовать, сознавать любить всех, кто был» (2, 186-187).

На этом личностном моменте преодоления проблемы смерти, происходит и прорыв в бесконечность, формулируется и своеобразное «верую» Короленко: «Был и будет. В этом моя вера, и этой вере не противоречит “допускаемое”, не оспаривает ее мое знание. Потому что Леля есть часть допускаемого мною Бога, Бога, который совсем иной, но в которого я, может быть, начинаю, а может быть, уже и верю...» (2, 187).

По Платону, познание есть припоминание. Тем самым память делается орудийным средством познания и взаимодействия человека с миром, оказывается равнозначной жизни. Таким образом, можно сказать, что, вбирая в себя различные виды памяти, Короленко в итоге выходит к сократовско-платоновскому пониманию памяти как духовной способности человека извлекать из своего сознания сущности вещей. Его «верую» смыкается с идеей самопознания, и известная мысль Сократа о том, что «познание есть только воспоминание того, что мы некогда знали», отчетливо проявляется в дневниково-эпистолярной прозе писателя.

Литература

Автобиографическое письмо В.Г. Короленко // Литературное наследство. М., 1977. Т. 87.

Брандес Г. Молодая Германия // Брандес Г. Собр. соч. СПб., б.г. Т. XI.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. Т. 1.

Журавлева А.А. Феномен памяти в художественном творчестве А.П. Чехова. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2004.

Короленко В.Г. Полн. посм. собр. соч. Дневник. Т. 1. (1884–1893). Полтава, 1925.

Короленко В.Г. Собр. соч.: В 10 т. М., 1954. Т. 4.

- Лагуновский А. Религиозные искания В.Г. Короленко, или Фаусты и Вагнеры // Вопросы литературы. 1993. Вып. 6.
- Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. М., 1958. Т. 11.
- Лотман Ю.М. Память в культурном освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн, 1992. Т. 1.
- Мережковский Д.С. О причинах упадка и о новых течениях современной литературы // Мережковский Д.С. Полн. собр. соч. СПб.; М., 1912. Т. XV.
- Михайловский Н.К. Собр. соч. СПб., 1906. Т. 1.
- Петрова Г.В. Проза русского символизма. Великий Новгород, 2003.
- Скреминская Л.Р. Запад-Восток: Духовные и творческие искания В.Г. Короленко. Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. Бишкек, 2003.
- Слинько А.А. Литература и публицистика. Воронеж, 2001.
- Соловьев В.С. Собр. соч.: В 15 т. М., 2000. Т. 1. (1873-1876).