

От понимания другого к пониманию самого себя: феномен сознания в русской литературе начала XX века

О.Б. Соловьев
НОВОСИБИРСК

Процесс резкого расширения художественных горизонтов, ознаменовавший в России начало прошлого века, обозначил новое духовное стремление к пониманию человека. Наряду с традиционным пониманием человека как «образа и подобия Божьего» (религиозная философия), существа общественного (западники и славянофилы) возникли новые интенции понимания, выявляющие в самой человеческой природе безосновное начало сущего, «обморок бытия». Коммуникация и живой исторический процесс, как структурированные данности, уступили место неструктурированной и неструктурируемой *безосновности* – пониманию самого себя. В понимании самого себя, разбитое на осколки, дробилось понимание мира и духа, но с интенциональным переживанием, с тем условием, что бытие сущего стало субъективностью и, превратившись в точку зрения, творимую человеком, породило из себя ничто.

«Страшное чудовище – Ничто овладело нами, – писал Л. Шестов. – Мы знаем, мы всем существом чувствуем, что это Ничто, т. е. то, чего нет, и все же не можем бороться с ним, точно это было бы не бессильное Ничто, а всесильное Нечто. Больше того, в силу какой-то бессмысленной и кошмарной диалектики мы все делаем, чтоб укрепить власть и могущество Ничто. Мы сами превратили его в Необходимость, в Этическое, в Вечность, в Бесконечность»¹. Ничто и прежде занимало умы и притягивало взоры, но, будучи чем-то греховным или ущербным, ничто не могло быть центром универсума или интендумом понимания. Дилемма бытия и ничто оформилась в классическую эпоху греческой философии. Парменид утверждал, что бытие есть, а небытия нет. В сочинении, озаглавленном «О несуществующем или о природе», софист Горгий высказал противоречащее ему установление: ничто не существует, а если что-либо существует, то оно непознаваемо для человека, но даже если оно и

¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 189.

познаваемо, то все же, по крайней мере, непередаваемо и необъяснимо для ближнего. Точка зрения Парменида предполагает, что все, с чем мы имеем дело, существует, и даже все мыслимое нами – бытие, ведь оно существует хотя бы в мышлении. Тогда как, с точки зрения Горгия, любая реальность всего лишь ничто: нет ничего, что бы существовало, а если нам даже и удалось что-то помыслить, то мы никогда не сможем объяснить или передать свое понимание другому. В средневековье с небытием отождествляли дьявола. Может ли Бог, рассуждал в «Утешении философией» Боэций, творить зло? Нет. Поэтому зло есть ничто, ибо Бог может творить все. Для Р. Декарта только пришедшее в движение когитальное «я» сбрасывало с себя оковы ничто: человек есть среднее между бытием и ничто. Но уже в атеистическом гуманизме Л. Фейербаха «Бог есть ничто сам по себе». К началу двадцатого столетия ничто поселяется в человеке и в его не проясненной сущности ничто присваивает себе предикат бытия¹.

Как это стало возможно? Как произошел переход?

П.М. Бицилли отмечал: «История культуры – это история борьбы “élite”, “избранных” людей с “массовым человеком”, реакция против общепринятого, становящегося в силу этого рутинной, ведущей к опошлению; а вместе с тем “избранный человек” является до известной степени сам продуктом своей среды, его творчество отражает исходящие от нее влияния не только, так сказать, негативно, но и позитивно»². Поэтому, полагал П.М. Бицилли, для того, чтобы дать более или менее исчерпывающую характеристику духовного климата, следует остановиться на вопросе, как ориентировались в создавшейся обстановке наиболее значительные по своим духовным качествам люди, как отразилась она на их творчестве и определила жизненный путь.

Эпоха «малых дел» приближалась к концу. Для осмысления человеческого бытия не хватало ни «малых дел», ни университетских знаний с привитыми интенциями понимания исторического духа (немецкий идеализм) или мира самого по себе (позитивизм). Обыкновенно в то самое время, когда «в других местах на земле кипела, торопилась, грохотала жизнь», в России «та же жизнь текла неслышно, как вода по болотным травам»³. Однако все не так для «élite», «избранных» людей. П.М. Бицилли пишет: «Чехова угнетала мысль о вечной ненормальности, абсурдности разделения людей, говоря вообще, на две категории – эксплуататоров и эксплуатируемых, и в нем вызывало отвращение лицемерие людей, успокаивающих свою совесть “малыми делами”, открывающих училища, больнички, аптечки для тех несчастных, замученных непосильным трудом, голодающих, кого сами же они ставят в такое положение (так в *Трех годах*, *Княгине*, *Бабьем царстве*, *Жене*, *Палате № 6*, *Случае из практики* и в стольких еще других его вещах). Значит ли это, что Чехов вообще отрицал “малые дела” этого рода? Нисколько. Ведь сам же он занимался ими – в своем

¹ См. *Соловьев О.Б.* Понимание и культура. Новосибирск, 2005. С. 203–215.

² *Бицилли П.* У истоков русской общественной жизни. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://litenet.bg/publish6/pbicilli/istokov/12.htm>.

³ *Тургенев И.С.* Дворянское гнездо // Тургенев И.С. Соч.: В 15 т. М.; Л., 1964. Т. 7. С. 190.

родном городе Таганроге, в своей усадьбе Мелихове, в Крыму. Но он, живший собственным трудом, имел на это нравственное право. Чехов придавал большое значение земской, филантропической, легальной деятельности – единственной, какая тогда была возможна, сам участвовал в ней, но он верил, что “безвременье”, пора “малых дел”, не будет длиться без конца”¹.

Именно на примере литераторов и поэтов мы видим духовные стремления времени, которые в силу отсутствия многовековой университетской традиции в России находили свое ярчайшее выражение в художественном творчестве, а не в построении отвлеченных философских доктрин. Интерес А.П. Чехова к самосознанию человека – это первый шаг русской мысли от интереса к общинному человеку (Л.Н. Толстой) и разночинцу (Ф.М. Достоевский) к изучению смысла сознания и предметности сознания как таковой. Феноменологическая постановка вопроса о человеке прослеживается в творчестве А.П. Чехова настолько очевидно, что вождь народолюбцев Михайловский объявил Чехова писателем «без мирозерцания». Под «мирозерцанием» Михайловский понимал исповедание той или иной общественно-политической доктрины и связанное с этим признание определенной программы. Этому-то и был чужд Чехов: «Он дорожил прежде всего духовной свободой личности и он был против всего, что навязывалось ей извне. Он видел слабую сторону того морального тоталитаризма, легко вырождающегося в то, что великопленно формулировано им в одной из его записей: “Если ты политически благонадежен, то этого достаточно, чтобы быть вполне удовлетворительным гражданином; то же самое и у либеральных: достаточно быть неблагонадежным, чтобы все остальное было как бы незамечено”»².

Это сознательное самоустранение великого писателя от какого-либо «мирозерцания» позволяет русской литературе сделать первый шаг к самим феноменам – ощущениям звука, цвета как таковым, к интенциональным состояниям сознания вне каких-либо теоретических предпосылок. Самоустранение необходимо, чтобы заключить в скобки предметный мир, приступить к трансцендентальной редукции. А.П. Чехов и немецкий феноменолог Э. Гуссерль, кто может быть менее схож? Чьи языки различаются больше? Вместе с тем именно история культуры, история борьбы «избранных» людей с «массовым человеком» свидетельствует о сходимости ряда функций каждого из них в культуре. Предельной точкой для обоих становится чистый феномен сознания, понимание как таковое, лишённое интенциональности, беспредметное и тем самым intersubъективное, общечеловеческое. Прообраз необходимых интуиций каждого начинающего философа, из которых только и может первоначально произойти некая философия, Гуссерль видел в «Размышлениях о первой философии» Р. Декарта, поскольку именно в них происходит возвращение к *ego* чистых *cogitationes*, к феноменам сознания.

«Это возвращение, – полагал Э. Гуссерль, – размышляющий совершает, следуя известному и весьма примечательному методу сомнения. С радикальной последовательностью устремленный к цели абсолютного познания, он отказывается признавать в качестве сущего что бы то ни было, что не защищено

¹ Биццлли П. У истоков русской общественной жизни.

² Там же.

от любой мыслимой возможности подпасть под сомнение. Поэтому он осуществляет методическую критику достоверностей жизни естественного опыта и мышления в отношении возможности в них усомниться и путем исключения всего, что допускает такую возможность, стремится обрести тот или иной состав абсолютных очевидностей. При следовании этому методу достоверность чувственного опыта, в которой мир дан в естественной жизни, не выдерживает критики, и потому бытие мира на этой начальной стадии должно оставаться лишенным значимости. Только себя самого, как чистое *ego* своих *cogitationes*, удерживает размышляющий как сущее абсолютно несомненно, как неустрашимое, даже если бы не было этого мира»¹. Предметом философии как строгой науки о сознании у Гуссерля было не что иное, как понимание, взятое в его «чистой», беспредметной форме. Э. Гуссерль полагал, что допущение какого-либо объекта в чистое сознание делает понимание предметным, пониманием о чем-то, возникает интенция понимания, смысл овеществляется, а слова обретают самостоятельное значение. Провозглашая философию строгой наукой, Э. Гуссерль ратовал за объективное, лишенное толики недостоверности познание мира. Исправляя «роковое упущение Галилея», он обратился к «осмыслению изначальной смысловой процедуры» и пришел к выводу о том, что совершенно не важно, как существует объект интенции (например, бог Юпитер) – психически, физически или в качестве переживания акта-представления-бога-Юпитера, и существует ли он вообще или это всего лишь фикция, игра разума, ничто. Пусть бог Юпитер, заданный в сознании когитально, вообще не существует, не надо пугаться, что мы его не видим, что рухнул мир, – это не мешает богу Юпитеру, как будто он часть мира, быть актуальным, быть «нашей идеей», эйдосом.

Ю.М. Лотман заметил, что «на рубеже XIX и XX вв. русской культуре был дан гений, все творчество которого шло вразрез с “идейными” направлениями предшествующей эпохи и могло послужить великим предостережением. Это был Чехов. Только Чехов, подобно Пушкину, полностью удержался от соблазна однозначных проповедей и от снижения искусства до роли пропаганды. Но зато и не было в русской литературе более одинокого гения и, что самое главное, писателя, чье творчество не получило продолжений»². Действительно, в декабре 1901 г. в письме В.С. Миролубову А.П. Чехов восклицал: «Что у Вас, у хорошего, прямого человека, что у Вас общего с Розановым, с превыспренно хитрейшим Сергием, наконец с сытейшим Мережковским? Мне хотелось бы написать много, много, но лучше воздержаться... Скажу только, что в вопросах, которые Вас занимают, важны не забытые слова, не идеализм, а сознание собственной чистоты, т. е. совершенная свобода души Вашей от всяких забытых и не забытых слов, идеализмов и проч. и проч. непонятных слов. Нужно веровать в бога, а если веры нет, то не занимать ее места шумихой, а искать, искать, искать одиноко, один на один со своею совестью...»³.

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2001. С. 51–52.

² Лотман Ю.М. В точке поворота // О поэтах и поэзии. СПб., 2001. С. 679–680.

³ Чехов А.П. Собр. соч.: В 12 т. Т. 12. Письма. 1893–1904. С. 467.

Нота социального протеста звучит у А.П. Чехова вне какой-либо позиции «миросозерцания». Она как бы выхвачена из своего социального окружения, противопоставлена «массам» и сведена непосредственно к сознанию человека, к миру свободы, в котором человеку тесно, тяжело и, несмотря на все, неизменно хорошо. Позднее подобный «одухотворенный мир» Даниил Хармс несколько издевательски, почти по-коровьи, назвал МЫРом. Без А.П. Чехова, без его отважного первого шага прочь от какого-либо «миросозерцания», какой-либо идеологии к самому человеку, не было бы Хармса, а был бы Даниил Иванович Ювачев – поэт, принадлежавший к кругу обэриутов, чьи убеждения требовали расширения и углубления смысла предмета и слова, но никак не разрушения его. В поэзии, в столкновении словесных смыслов, по мнению единомышленников из Объединения Реального Искусства, с механической точностью происходит выражение конкретного предмета, очищенного от литературной и обиходной шелухи. Родоначальник литературы абсурда горько вздыхал:

Мы считали врагом Галилея,
давшего новые ключи.
А ныне пять обэриутов,
еще раз повернувшие ключи в арифметиках веры,
должны скитаться меж домами
за нарушение обычных правил рассуждения о смыслах.

Испросив у Бога благословения на «битву со смыслами», Хармс, по его словам, «нежным языком ворочал смыслы речи», сплетал их, дергая за веревку. Приводимый ниже «Случай» анекдотично, но принципиально, по сути излагает процедуру феноменологической редукции.

МЫР

Я говорил себе, что я вижу мир. Но весь мир недоступен моему взгляду, и я видел только части мира. И все, что я видел, я называл частями мира. И я наблюдал свойства этих частей, и, наблюдая свойства частей, я делал науку. Я понимал, что есть умные свойства частей и есть не умные свойства в тех же частях. Я делил их и давал им имена. И в зависимости от их свойств, части мира были умные и не умные.

И были такие части мира, которые могли думать. И эти части смотрели на другие части и на меня. И все части были похожи друг на друга, и я был похож на них.

Я говорил: части гром.

Части говорили: пук времени.

Я говорил: Я тоже часть трех поворотов.

Части отвечали: Мы же маленькие точки.

И вдруг я перестал видеть их, а потом и другие части. И я испугался, что рухнет мир.

Но тут я понял, что я не вижу частей по отдельности, а вижу все зараз. Сначала я думал, что это НИЧТО. Но потом понял, что это мир, а то, что я видел раньше, был не мир.

И я всегда знал, что такое мир, но, что я видел раньше, я не знаю и сейчас.

И когда части пропали, то их умные свойства перестали быть умными, и их неумные свойства перестали быть неумными. И весь мир перестал быть умным и неумным.

Но только я понял, что я вижу мир, как я перестал его видеть. Я испугался, думая, что мир рухнул. Но пока я так думал, я понял, что если бы рухнул мир, то я бы так уже не думал. И я смотрел, ища мир, но не находил его.

А потом и смотреть стало некуда.

Тогда я понял, что, покуда было куда смотреть, – вокруг меня был мир. А теперь его нет. Есть только я.

А потом я понял, что я и есть мир.

Но мир – это не я.

Хотя в то же время я мир.

А мир не я.

А я мир.

А мир не я.

А я мир.

А мир не я.

А я мир.

И больше я ничего не думал.

Проследим еще раз, как интенция понимания другого уступает стремлению понять, прежде всего, самого себя, уступает необходимости заключить в скобки предметный мир. Современником А.П. Чехова и Д. Хармса был М. Горький. Он острее А.П. Чехова переживал неудовлетворенность «малыми делами». В поисках «настоящего дела» он провел молодость в скитаниях, его мучило сознание собственной беспомощности и духовного одиночества¹. В 1887 г. М. Горький пытался покончить с собой. Причины могли заключаться в следующем: «Стоило выйти на улицу и посидеть час у ворот, чтобы понять, что все эти извозчики, дворники, рабочие, чиновники, купцы, живут не так, как я и люди излюбленные мною, не того хотят, не туда идут. Те же, кого я уважал, кому верил – странно одиноки, чужды и – лишние среди большинства, в грязенькой и хитрой работе муравьев, кропотливо строящих кучу жизни; эта жизнь казалась мне насквозь глупой, убийственно скучной»².

¹ По словам Ю.М. Лотмана, «гуманистический идеал гармонической личности в творчестве молодого Горького тесно связан не с романтическими традициями, а с одной из основных тенденций русского реализма XIX в. – с поисками идеала “естественной”, “нормальной” жизни. “Нормальной жизнью” оказывается лишенная земельной собственности, свободная жизнь, противопоставленная как нормам буржуазной действительности, так и народнической идеализации крестьянской общины». *Лотман Ю.М. «Человек природы» в русской литературе XIX века и «цыганская тема» у Блока // Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии. СПб., 2001. С. 622.*

² *Горький М. Автобиографические рассказы. На дне. Электронное издание: <http://www.klassika.ru/proza/gorkij/>.*

По мнению П.М. Бицилли, «духовный путь М. Горького на первых его этапах знаменует собой конец периода «малых дел», новый перелом в истории русской общественности, начало нового периода». Поэт ставит перед собой цели невыполнимые и стремится перешагнуть трудности непреодолимые. Кропотливо строить кучу жизни насквозь глупо, убийственно скучно. Это не для него. «М. Горький, – пишет Бицилли, – слишком хорошо знал народ и тот же процесс социальной дифференциации, захвативший уже и общественные низы, чтобы верить в “мужичка вообще” и в неприкосновенность его житейских “устоев”, как это все идиллически и подслащенно изображали “очеркисты”, эпигоны народовольчества, и вместе с тем отталкивался и от вульгаризованного “материализма”, марксизма, каким “новые люди” оправдывали свое примирение с “малыми делами”, а то и просто – ничегонеделанием, рассуждая так: “Если существует историческая необходимость, ведущая силою своей человечество по пути прогресса, значит: «дело обойдется и без нас!»”».¹ «Избранный человек», являясь до известной степени продуктом своей среды, выступает против рутинного, общепринятого, задает новую интенцию понимания. И вот его творчество, позитивно и негативно отражая влияния среды, само становится событием социальной действительности, феноменом сознания настоящих и будущих поколений.

В 1902 г. спустя 300 лет после гамлетовского «Быть или не быть?» М. Горький выходит к своему знаменитому «Человек – это звучит гордо! Надо уважать человека!». И это говорит у него деклассированный, бездомный арестант и убийца, говорит независимо от пролетарского ли, буржуазного ли «миросозерцания». Сатин настолько уверен в этом своем опыте, что не важно, о каком именно человеке идет речь: «Это не ты, не я, не они... нет! – это ты, я, они, старик, Наполеон, Магомет... в одном!». Этот абстрактный, вырванный из контекста социальных связей человек, со своим обмороком бытия «внутри» и с убогой или золотой ночлежкой извне, – высшая ценность, которую открывает М. Горький и осмыслению которой посвящены его творческие усилия. «Человек – вот правда! Понимаешь? Это – огромно! В этом – все начала и концы... Все – в человеке, все для человека! Существует только человек, все же остальное – дело его рук и его мозга! Чело-век! Это – великолепно! Это звучит... гордо!». Этот вопль вопиющего в пустыне, этот «феноменологический выверт» пролетарского писателя предвещает вершину его мысли в «Песне о буреветнике», нарочито картинной, нарочито образной, но имеющей такое же отношение к миру вещей, людей и их отношений, как переживание акта-представления-бога-Юпитера. Буреветник реет над равниной моря, но и сам буреветник, и равнина моря, и глупый пингвин, прячущий тело жирное в утесах, не более чем феноменологическая редукция к сознанию человека – к МЫРу, в котором предметный мир заключен в скобки.

¹ Бицилли П. У истоков русской общественной жизни.