

Институт философии Российской академии наук

---

# **РАЗМЫШЛЯЯ О ПЛАТОНОВЕ**

*Ответственный редактор  
С. А. Никольский*

Москва  
ГОЛОС  
2019

УДК 141.3  
ББК 87.52  
Р.17

Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН

Редколлегия:

к. ф. н. Аристова Е. П., д. и. н. Кознова И. Е. (ученый секретарь),  
д. ф. н. Неретина С. С., д. ф. н. Никольский С. А. (отв. редактор)

Рецензенты

д. и. н., проф. ИНИОН РАН А. В. Гордон  
д. ф. н., г. н. с. ИФ РАН И. Н. Сиземская

**Р.17 Размышляя о Платонове.** По материалам XVI конференции Института философии РАН с регионами России при участии Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики» и Института мировой литературы им. М. Горького РАН «Проблемы российского самосознания: «Народ жить может, но ему нельзя». К 120-летию рождения Андрея Платонова» [Текст] / Отв. ред. С. А. Никольский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: Голос, 2019. — 276 с. — 500 экз.

ISBN 978-5-91932-023-4

**Размышляя о Платонове.** Настоящее издание объединяет материалы XVI конференции Института философии РАН «Проблемы российского самосознания», приуроченной к 120-летию рождения Андрея Платоновича Платонова, прошедшей в 2019 г. при участии Института мировой литературы им. М. Горького РАН, НИУ «Высшая школа экономики». Объединенные в сборнике статьи представляют собой самостоятельные исследования и одновременно являются дискуссионными откликами на книгу «Философская антропология Андрея Платонова» С. С. Неретиной, С. А. Никольского, В. Н. Поруса, вышедшую в 2019 г. А. Платонов рассматривается как писатель-мыслитель, исследователи затрагивают в обсуждении исторические, культурные, социальные, философские аспекты его творчества.

УДК 141.3  
ББК 87.52

© Коллектив авторов  
© Издательство «Голос»

## СОДЕРЖАНИЕ

Предваряющее замечание.....	7
<i>Е. П. Аристова</i>	
Гуманизм после конца человечности: ренессансный мотив «Чевенгура» А. Платонова.....	9
<i>А. А. Воробьев</i>	
Андрей Платонов и Леонид Леонов: критика советского преобразовательного проекта.....	28
<i>Т. С. Злотникова</i>	
Ментальные парадоксы русских вопросов: «Кому на Руси жить хорошо?» у Некрасова и «Как жить?» у Платонова.....	51
<i>Н. А. Касавина</i>	
О пределах пограничной ситуации (на примере повести А. Платонова «Джан»).....	80
<i>Т. Б. Любимова</i>	
Эффект странности.....	108
<i>А. В. Макаркин</i>	
Андрей Платонов и его современники в революции и после нее. От радикализма к умеренности.....	135
<i>Н. Н. Мурзин</i>	
Вот в чем загвоздка, или выход из мухоловки: что нам говорил опыт ада.....	155

<i>И. И. Мюрберг</i>	
Литературное наследие Андрея Платонова: трудности философского комментирования.....	177
<i>М. Г. Пересторонина</i>	
Ветхозаветная символика повести А. П. Платонова «Джан» как художественно-идеологического апокрифа СССР.....	201
<i>В. М. Розин</i>	
Условие мыслимости призываний.....	224
<i>Г. Л. Тульчинский</i>	
Смертельная героика нестерпимой мечты.....	251

## CONTENTS

---

Introductory note.....	7
<i>E. P. Aristova</i>	
Humanism after the end of humanity: Renaissance motive in «Chevengur» by A. Platonov.....	9
<i>A. A. Vorobyev</i>	
Leonid Leonov and Andrey Platonov: criticism of the soviet transfigurative project.....	28
<i>T. S. Zlotnikova</i>	
Mental paradoxes of the «Russian questions»: «to whom in Russia to live well» by N. Nekrasov and «how to live» by A. Platonov.....	51
<i>N. A. Kasavina</i>	
To the limits of the borderline situation (on example of the story «Dzhan» by Andrey Platonov).....	80
<i>T. B. Lyubimova</i>	
The effect of strangeness.....	108
<i>A. V. Makarkin</i>	
Andrei Platonov and his contemporaries in the revolution and after it. From radicalism to moderation.....	135
<i>N. N. Murzin</i>	
There's the rub, or, the way out of the trap: what does hell really tell us?.....	155

<i>I. I. Myurberg</i>	
Andrej Platonov's literary heritage: the difficulties of philosophical commenting.....	177
 <i>M. G. Perestoronina</i>	
The Old Testament symbolism in A. Platonov's novel «Dzhan» as an art and ideological apocrypha of The USSR.....	201
 <i>V. M. Rozin</i>	
The conceivability condition of Andrej Platonov's works (comments on «Thinking Platonov: the cart of death» by S. S. Neretina).....	224
 <i>G. L. Tulchinskii</i>	
Deadly heroics of an unbearably dreams.....	251



## **ПРЕДВАРЯЮЩЕЕ ЗАМЕЧАНИЕ**

---

Настоящая книга состоит из текстов авторов, написанных по итогам участия в XVI конференции Института философии РАН «Проблемы российского самосознания», приуроченной к 120-летию рождения Андрея Платоновича Платонова, одного из крупнейших русских писателей-мыслителей XX в. В отличие от традиционных конференций, в которых специалисты докладывают свои разнообразные исследовательские темы в рамках избранной для обсуждения большой проблемы, состоявшаяся прошла по иному сценарию. Накануне в издательстве Института философии вышла книга С. С. Неретиной, С. А. Никольского и В. Н. Поруса «Философская антропология Андрея Платонова» (Москва: Институт философии РАН, 2019). На основании трех ее

глав авторы сделали доклады на конференции и в дальнейшем выступающие в дискуссии сосредоточились на их обсуждении. Таким образом, конференция превратилась в своего рода конференцию-диспут.

Тем не менее, статьи авторов книги «Размышляя о Платонове» хотя и содержат отклики на соответствующие главы книги трех авторов, но написаны как вполне независимые исследовательские работы. В книге они расположены в алфавитном порядке. Однако для тех читателей, кто хотел бы получить представление о тематическом дискуссионном обсуждении, последовательность чтения должна быть иной. Во-первых, им нужно познакомиться с книгой «Философская антропология Андрея Платонова». И, во-вторых, иметь ввиду следующее, а именно: на первую главу книги трех авторов и доклад д. филос. н. С.С. Неретиной «Мыслить Платонова: телега смерти» откликнулись: к. филос. н. Е.П. Аристова, д. филос. н. Т.Б. Любимова и д. филос. н. В.М. Розин; на вторую главу и доклад д. филос. н. С.А. Никольского «Героический смысл коммунизма и герои-смыслы в философской прозе Андрея Платонова» — д. филос. н. Г.Л. Тульчинский, д. искусствоведения Т.С. Злотникова и профессор А.В. Макаркин; на третью главу и доклад д. филос. н. В.Н. Поруса «Два сошествия в ад: Андрей Платонов и Варлам Шаламов» — д. филос. н. Н.А. Касавина, д. филос. н. И.И. Мюрберг и к. филос. н. Н.Н. Мурзин. В свободной дискуссии выступили и представили свои тексты аспирант А.А. Воробьев и преподаватель философии М.Г. Пересторонина.

*Ответственный редактор  
доктор философских наук С.А. Никольский.*

*Е. П. Аристова*



## **ГУМАНИЗМ ПОСЛЕ КОНЦА ЧЕЛОВЕЧНОСТИ: РЕНЕССАНСНЫЙ МОТИВ «ЧЕВЕНГУРА» А. ПЛАТОНОВА**

Аристова Екатерина Павловна. Кандидат философских наук. Младший научный сотрудник, Институт философии РАН, 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: [ekaterina.ftwr@gmail.com](mailto:ekaterina.ftwr@gmail.com).

**Аннотация.** В настоящей статье роман А. П. Платонова «Чевенгур» анализируется во взаимосвязи с культурой Ренессанса, а также древней, философской традицией, вдохновленной Платоном. Исследуется обращение к жанру утопии на фоне его исторических и философских корней: противопоставления идеи и жизни, общего мыслимого понятия и конкретного, чувственно воспринимаемого, предмета (данное противопоставление было акцентировано в работе С. С. Неретиной «Мыслить Платонова: телега смерти» [Неретина, 2019]). Выявляются некоторые параллели с культурой Возрождения: сращение искусства и философии, значимость исследования природы человека, внимание к теме сходства и различия между человеком и Богом, мотив нового, радикального созидания общества в условиях гибели, постапокалиптического мира. Приводятся параллели художественного мира и мысли А. П. Платонова с идеями и образами Платона, Плотина, Т. Мора и Т. Кампанеллы, Д. Боккаччо.

**Ключевые слова:** А. Платонов, «Чевенгур», Утопия, антиутопия, постапокалиптический мир, Боккаччо, гуманизм, дегуманизация, человек, прочие.

«Человек... — изобретение недавнее, и конец его может быть недалек», — пишет Мишель Фуко в одной из своих знаменитых «археологий» [Фуко, 1994, с. 404], подчеркивая, что культура XX в. ставит под сомнение великий призрак венца природы и центра вселенной. Андрей Платонов был одним из творцов культуры XX в. Более того, современник событий российской истории первой половины столетия, он был живым свидетелем колоссальных социальных и гуманитарных катаклизмов, ужас переживания которых определил его судьбу — голод вдохновляет его на тяжелую работу инженера и мелиоратора, направленную на помощь людям. Литература, созданная Платоновым контрастна до боли — странное сочетание высокой

мечты, фантазий о звездах и физиологичности, приземленности, грязи смерти и голода. Что если своеобразное антропологическое исследование, вопрос о судьбе гуманизма, сомнение в возвышенности человека, рассмотреть как отправную точку для чтения платоновских текстов? В настоящей статье будет предпринята подобная попытка на примере из одного из крупнейших зрелых произведений писателя — романа «Чевенгур».

## Создатель утопии

Слово «утопия», так или иначе, всегда звучит рядом с названием многих работ А. П. Платонова, включая «Чевенгур». Х. Гюнтер отмечает ее характерные черты, используемые в романе: присутствуют образы удаленной общины, города и сада [Гюнтер, 2011, с. 12]. Развитие жанра литературной утопии в Европейской культуре исследователь рассматривает на фоне постепенной секуляризации религиозного образа прихода мессии, проходившей в несколько этапов: первым были идея хилиазма, тысячелетнего царства Христа на земле, и социальные движения радикальных религиозных общин в Средние века, далее следовали ренессансные утопии как отвлеченные проекты, и наконец, модернистский образ прогресса и конца истории, перенятый социалистами. Х. Гюнтер видит в творчестве А. П. Платонова особую, русскую, версию такой секуляризации — поскольку, в отличие от Европы, средневековые социальные движения были менее развиты, литературная утопия в начале XX в. смешивает религиозные и более поздние, модернистские, черты [Гюнтер, 2011, с. 188]. Отсюда и нехарактерная процессуальность сюжета и постоянная незавершенность, неполнота совершенства государства [Там же, с. 9]. Исследователь характеризует жанр Платонова как «метаутопию», т. е. диалог одновременного созидания и разрушения идеала [Там же, с. 12].

Иначе ставит акцент С.С. Неретина в недавно вышедшей книге «Философская антропология Андрея Платонова» [Неретина, 2019]. Сопоставляя «Чевенгур» и «Мы» Е.И. Замятина, она выделяет значимые образы зеркала, границы сна и яви, водного отражения и тумана, в которые погружено повествование обоих писателей [Неретина, 2019, с. 6]. У Е.И. Замятина в зеркальном шкафу, в стеклянном Интеграле, на гранях всегда невидимых, а только мыслимых математических объектов, мир преобразуется. У А.П. Платонова коммунистические идеи, т.е. идеал спекулятивной мысли [Там же, с. 41], доведены руками странно оказывающимися близ воды и тумана героев до логической развязки и насколько возможно буквального воплощения, так что образуется странный фантазмагорический мир. С одной стороны, лозунги в нем педантично исполнены, а коммунизм присутствует как тело — конкретная губерния, отнятые дома и предметы, даже пришествие Христа в виде метеорологической сводки. С другой стороны, блаженный конец истории приходится постоянно проверять на подлинность, сталкиваясь с уничтожающей все и всех негацией — в достигнутом счастье более не нужен Ленин, не нужно трудиться, не нужно имущество, не нужны люди, обладающие имуществом... Чем более «настоящим» делается испытываемый на прочность коммунизм, тем более оказывается «тем, чего нет, но что имеет имя», пугающей тоскливой пустотой [Неретина, 2019, с. 20–22, 37, 41]. Ставя, по сути дела, вопрос о границе воплощения идеала человеческого ума, Платонов, по выражению С.С. Неретиной, совершает «прорыв в ничто», в точку даже до сотворения мира, во «время 0», откуда исходит творение [Там же, с. 19]. Исследовательница заключает: «Апория Платонова — это спор Утопии как образа математически выверенного коммунистического человечества и антиутопии как деструкции этого образа» [Там же, с. 44].

## **Вопрос о воплощении умозрительного идеала и Ренессанс**

Жанр, с которым соприкоснулся «Чевенгур» имеет долгую историю. В 1484 г. Марсилио Фиччино переводит на латинский язык корпус сочинений Платона, Западная Европа получает первую за много сотен лет возможность познакомиться с древними текстами, включая знаменитое «Государство». Т. Мор и Т. Кампанелла, создатели возрожденческих утопий, несомненно, вдохновляются им. Само это влияние задает мощную философскую подоплеку: воплощение идеала всегда требует проверки, «пробы» своего качества, и всякий раз не выдерживает испытания, образуя все то, что мы называем жизнью, и что Платон считал лишь подобием истины, призрачным отражением в воде.

М.Н. Соколов, формулируя особенности Возрождения, связывает его не только с Платоном, поставившим мыслимое выше чувственного, но и с Платином, пытавшимся понять взаимосвязь отдельных чувственно воспринимаемых нами предметов и мыслимых идей [Соколов, 1999, с. 34–43]. Представлявший все сущее проявлением прекрасного умопостигаемого Блага, Плотин вторил пространству Ренессанса, в котором живое, обычное, наблюдаемое стало предметом искусства как грандиозного размышления об умопостигаемой сути вещей. Творчество срачивалось с философией. Художественный набросок, стал в эпоху Возрождения не просто черновиком, но самостоятельно значимым произведением. Он воспринимался как выражение мистического озарения мыслящего ума, постижения идеи рисуемого предмета. Подражание природе в искусстве превратилось в разгадку самого творения, и человек получил определение потенциального Бога [Там же, с. 68].

Свои проекты совершенного города гуманисты, несомненно, пытались сопоставить с окружавшей их жизнью. Т. Мор

открывает «Утопию» пространной сюжетной «рамой» остро-го диалога вымышленных собеседников о политических, социальных, этических проблемах современной ему Европы. Не лишним будет и добавить, что М. Фиччино ищет исторические, а не только легендарные сведения о прекрасно устроенных сообществах — в описаниях древних сект, философских и гражданских общин [Кудрявцев, 1991, с. 112]. Ренессансная попытка рассуждать о лучшем государстве была не просто отвлеченным проектом, но вопросом о судьбе идеального, мыслимого, в его соприкосновении с чувственно воспринимаемым миром, с человеческой природой, воплощению идеала мешающей либо способствующей.

Исследователь «Утопии» О.Ф. Кудрявцев справедливо замечает, что речь идет о «гуманистическом образе совершенного общежития» [Там же, с. 105], в котором человек воспринимается, прежде всего, по родовому признаку, как вообще человек, которому из самой природы свойственна дружба [Там же, с. 123–124]. Но приходится оговориться — строится такое общежитие как «сложная гармония», не требующая отвержения индивидуальности каждого существа [Там же, с. 128]. Бесконечно неясным остается, как такое возможно... Косвенная ссылка на Платона с его «сложной гармонией» лишь запутывает дело — в начатой им традиции вопрос сочетания общего и единичного не был решен однозначно. Вообще человек — это всегда спекулятивная идея, неизвестно как соприкасающаяся с вот этим конкретным человеком, наблюдаемым и живым. Кстати, у признания последнего некой «частной» отдельной вещью есть еще и давно обсуждаемое следствие. Уже Платон полагал личную выгоду противоположной согласию граждан государства [См. Государство, 462a–e], Плотин рассматривал обращенность индивидуальной души на саму себя как ее падение [См. Эннеады, IV 8, 4]. Т. Мор открыто называл частную

собственность помехой гармонии общества [Мор, 1935, с. 89], как и веком позже Т. Кампанелла [Кампанелла, 1954, с. 45]. Но ни одного прочного социума, в котором не было бы собственности так и не удалось создать. Впрочем, одна из попыток в начале XX в. в России была как раз предпринята.

Нетрудно заметить, что в «Чевенгуре» у А.П. Платонова контраст и взаимопереход частного, чувственно воспринимаемого, и общего, мыслимого, присутствует постоянно. В этом смысле роман связан с ренессансными корнями жанра, занимствуя, углубляя и высвечивая древнюю проблематику. Отдельно взятые люди по ходу повествования без церемоний расстреливаются как «буржуи» ради, так сказать, всеобщего и единственного блага коммунизма, который так и не может никак воплотиться на земле несомненно и ясно. В городе Чевенгур, где вожденный коммунизм вроде бы достигнут, самые романтические и преданные его искатели раз за разом подозревают подделку, а чувственно воспринимаемые предметы: дома, сады, мастерские, вроде бы отнятые у капиталистов, самим своим наличием никак не могут выразить всю идею всеобщего счастья. Кроме того, необходимость отказа от частной собственности, понимается персонажами столь буквально, что приходится снимать на ходу собственную одежду, питаться дикими растущими под солнцем травами, не разводить огня и не трудиться, лишь бы не образовалось личного имущества. Нет, не только фантазии большевиков проверяет писатель! Коммунизм в Чевенгуре загадочным образом «происходит из коммунистов и бывает между ними», но в духе древней философии Платона не поддаются великой идее отдельные людские «туловища», не способные объединиться «промежуточным веществом» прекрасного мыслимого одного на всех блага...Т. Мор зашифровал в топонимах фантазийных городов их невозможность. Андрей Платонов поступил иначе — в про-

странстве литературного текста воплотил замысел, не защищая его идеальным климатом удаленного морского острова, а напротив, сталкивая со всеми возможными неудобствами, с сопротивлением «туловищ», голода, абсурда, насилия, и даже жен, опутывающих мечтателей и требующих «полушалков». И он честен, словно в отчете — дома отнять возможно, отстраниться от семьи и сексуальности возможно, уничтожить класс имущих возможно (чевенгурские большевики решают эту задачу с потрясающей простотой: нет людей — нет буржуазии), воскресить умершего ребенка — нельзя, создать мечту, которая давала бы надежду — трудно, потому что и евангельская надежда, в конце концов, знала свидетельства земного явления чудес, которое в степном рукотворном раю никак не удаются.

### **Личный опыт апокалипсиса в судьбе художника**

Почему вопрос о воплощении идеала так остро читается в работах А. Платонова? «Чевенгур» по времени серьезно отстоит от древнего платонизма и даже от Ренессанса. Хотя Х. Пюнтер и отмечает в этой особой, русской, утопии временное смещение — смесь религиозного и позднего, модернистского, восприятия мессианской идеи. С нашей точки зрения, есть и еще кое-что объединяющее — судьба художника и роль личного свидетельства.

Эпоха Возрождения прославлена еще одним текстом, который литературоведы редко относят к числу утопий, но который, тем не менее, проливает свет на причины их появления. В 1348 г. Джованни Боккаччо становится свидетелем эпидемии чумы во Флоренции. Его знаменитый «Декамерон», заложивший основу жанра новеллы, построен как серия рассказов в рассказе, и объединяющая сюжетная «рама» книги непосредственно связана с чумой [Боккаччо, 1955, с. 33–38]. Эпидемия

в тексте — «масштабный образ кризисного состояния мира» [Андреев, Хлодовский, 2000, с. 465]. Введение открывается детальным ужасающим описанием: мор подан как опыт уничтожения всех культурных и этических границ, кажущихся незбылемыми для человеческого существования. Кончилось сострадание и стремление к дружбе — люди спасаются друг от друга бегством. Родственники, даже матери и дети, не заботятся друг о друге. Пропало внимание к самой смерти, издавна пугавшей смертное существо — вместо торжественных похорон мертвых бросают, как привычный глазу уличный мусор. Исчезло созидание — люди прячутся, надеясь аскезой и воздержанием от жизни избежать гибели либо, напротив, забываются в последних, не знающих меры, наслаждениях. Исчезло понятие частной собственности — дома стоят открытыми для всех пришлых бродяг. Нет больше стыда — даже благородные дамы раздеваются перед любым, решившимся ухаживать за гниющим заразным телом. Группа прекрасных девушек и юношей, видя ужас чумы, полное безобразие, исчезновение определений, культурных границ и ясности, удаляются в деревенское поместье. Времени больше нет, оно у всех закончилось — миг смерти вот-вот настанет, и им ничего не остается, кроме как прожить жизнь самым совершенным и лучшим из доступных человеку способов, не откладывая, сосредоточиваясь сразу и всецело. Беглецы учреждают своеобразную «республику», договариваясь о благоразумном управлении своей замкнутой общиной. Десять дней, они услаждаются видами природы, садами, празднествами, музыкой и рассказами. «Декамерон» по подобию средневековых «Гексамеронов», повествовавших о сотворении мира Богом, представляет собой сотворение небольшого совершенного и блаженного мирка человеческим обществом, мирка противопоставленного хаосу [Андреев, Хлодовский, 2000, с. 478].

«Чевенгур», безусловно, панорама апокалипсиса, пережитого человеком лично, как пережит был известным писателем флорентийский мор. В другое время и при других обстоятельствах, но образный ряд романа говорит так ярко, что невозможно перепутать. Ищущая совершенного существования здесь и сейчас, устроенного «револьтардом» за ночь, община возникает среди беспредельных степей, бесцельного странствия в бесконечности направлений, в первородном хаосе, где гибель — обычное дело, а убийство — будничное. У вещей здесь больше нет мест — гражданская война спутала мирные предметы с оружием, так что из подушек, разбросанных по недавним полям сражений, бандитами делаются седла, а из пулеметов — сельскими жителями самогонные аппараты. Путей не осталось, потому что они никуда не ведут — на фольклорно могучем сказочном коне Пролетарской силе рыцарствующий коммунист-романтик Копенкин всегда скачет на могилу Розы Люксембург в Германию, но никак не может добраться. Учреждения государства, начала гражданственности больше не имеют смысла. Описание Платонова можно назвать и иронией и сарказмом, но вернее всего было бы профанацией. Власть, порядок, закон профанируются. Словно и вовсе не умеющий читать, вооруженный Копенкин лихо и с серьезным видом проверяет документы у дорожных встречных, и ставит свою подпись на бумагах просто «чтоб страшнее было», целая сельская коммуна вместо обработки полей занята сочинением эффектно звучащих названий общественных должностей, а другая пародирует святую святых демократии — голосование, предписывая обязательное присутствие на собраниях девки, уполномоченной каждый раз «для усложнения жизни» подавать единственный голос «против». Немногим меньше, чем государственности, достается культуре. Типаж бесполезного интеллигента явлен во всей красе в образе Достоевско-

го с его переименованием односельчан фамилиями великих людей, или лесного надзирателя, ищущего мудрости в забытых дешевых книгах, которые с самого издания толком никто не читал. Саша Дванов, герой-мыслитель, отношение автора к которому более или менее положительное, противопоставляется такому копящему бесполезные знания типу — он живет «без брони над сердцем», без заранее определенного «умственного покоя» и стремится помыслить мир заново, без «нарочно выдуманных прозваний». Сам язык Платонова был в какой-то мере протестом против культуры — нормы ее, языковые нормы, лишь беспомощная профанация, если слово не умеет выразить мысль, и пользоваться языком можно по-своему и заново, когда это служит делу. Встречаются в «Чевенгуре» даже некоторые мотивы, вторящие описанию хаоса у Боккаччо: сексуальность женщин скучна и уродлива, тело «у всех одинаковое», и стыд не имеет смысла — «баба бобылка» раздевается перед Двановым, словно одна в комнате. Забота родителей и детей искажается: приглашенные в Чевенгур на поселение «прочие» люди, бродяги без ясной социальной принадлежности, все сплошь сироты без родителей, мать которых бросила их, как только смогла встать после родов, отец которых, никогда не виденный, представлялся лишь врагом матери. Чевенгур с его наивной, с детской непосредственной испытующей мир на прочность жестокостью, возникает среди этого апокалиптического ландшафта.

Андрей Платонов — это художник, переживший личный опыт краха человечности и краха мечты. Ранняя юность писателя была доверчива к образу коммунизма. Свидетель голода, разрушения, смерти, инженер по профессии, он вскоре надолго отрекается от любых занятий (писательства, журналистики, партийной работы...), кроме тяжелейшего труда на износ, причем в значительной мере труда физического, конкретно спо-

собствующего ликвидации сельскохозяйственной катастрофы [Варламов, 1999, с. 82]. Молодой веривший делу революции пролетарий Платонов покинул партию большевиков, и это был жест [Там же, с. 60], противопоставление политической идеи и дела, мысли и реальности. Жизнь не слилась с грезой о великом всеобщем благе, и более того, обернулась ужасом, лично увиденной массовой гибелью людей. Позднее возвращение к творчеству едва ли не испытало влияние личного сомнения в оправданности веры в идеалы.

### **Потерянный образ человека**

Если наступивший в мире хаос уничтожает все доступные границы, все образы и предназначения вещей, человека, того самого, говоря словами Фуко, недавно изобретенного, постигает та же участь. Приходится заново искать, что он такое, что ему доступно и в чем предел его природы. «Чевенгур» дает множество антропологических зарисовок, ища теряющиеся очертания, подобно ренессансным наброскам. Боккаччо пишет очаровательную картину, а Платонов, словно работая в иной технике — разрушает, будто через разрушение всякой возвышенной мечты можно устранить и опасность разочарования. К примеру, Анархист Никита, расстреливающий пленников ради отъема одежды, полностью имморален, утилитарен, в этом персонаже обнулены все возможные установления этики, он близок к каннибалу, рассматривающему другое человеческое существо только как биологический ресурс, а не личность и не субъекта.

### **Безопасность тела**

Нарочито физиологично, со множеством мелких деталей, описываются тела, часто больные, стареющие, мертвые, даже

разложившиеся. С.С. Неретина полагает телесность опорой, позволяющей ощущать существование в природе, более прочное, чем в мысли [Неретина, 2019, с. 8]. Читаем в романе такое определение: «Человек — это не смысл, а тело, полное страстных сухожилий, ущелий с кровью, холмов, отверстий, наслаждений и забвения» [Платонов, 2011, с. 362]. Безмыслие и забвение равнозначны безопасности от краха мысли. Временами Платонов даже дает телу потерять очертания (человек, к примеру, называется «побочным продуктом матери», подобным менструации), как будто желает очистить материю пусть и не возвышенной, но все-таки мыслимой, а потому подозрительной формы. И все же главный герой отказывается от забвения — он покидает удушающую избу с телесной заботой женщины, смотрит на высокие звезды, и, не оправившись от телесной болезни, уходит в романтическое странствие бок о бок с рыцарем Копенкиным.

### **Чистое место**

Как и у беглецов Боккаччо, у живущих среди ровной бескрайней постапокалиптической степи людей выход только один — создать мир заново и как в последний миг — честно, совершенно и, насколько только им доступно, хорошо. Персонаж-мыслитель Дванов, мечтающий понять мир самостоятельно, без готовых ответов, оказывается, наконец, в «пункте» Чевенгур (пункт — это точка, ускользающее от чувственного восприятия начало, ноль), где «далеко видно и чистое место». Так и возникает утопия — как решимость дать волю мысли, в пустоте и без готовых определений. С.С. Неретина пишет о Платонове, что он «показал происхождение начала, которое зависит исключительно от мысли и воли начать» [Неретина, 2019, с. 32]. Решимость делает творцом, но и налагает ответственность за творение. В какой мере будет эта ответ-

ственность по плечу человеческому существу, остается неизвестным.

## Бог и человек

Помещением совета в городе Чевенгур служит бывшее здание церкви, где нарисованный Саваоф взирает с высоты расписанного купола на ревоотряд большевиков, усердно правящий общиной. Изображение Саваофа (так часто именуется именно Бог Отец) всегда было делом спорным — подобная попытка требует от иконописца серьезной работы с библейскими аллегориями, по сути, предполагая невозможное — нарисовать Бога Невидимого. Неоднократно изображения Саваофа вообще признавались неканоничными, хотя запрет и не всегда соблюдался. Превращение невидимого Бога в картину на потолке административного здания — это определенно жест. Фигуру Христа, который, кажется, и так сошел с небес в людской мир, потребовалось дополнительно лишить возвышенного пафоса — опытный убийца Копенкин признает в нем личность: *«...никогда ты людей не успокоишь: ты же не класс, а личность. Нынче б ты эсером был, а я б тебя расходовал»* [Платонов, 2011, с. 208]. Головки Христа срубаются с балок крестов, из которых требуется сделать деревянный шпунт, и это, конечно, вызывающая издевка над древним противопоставлением Иисуса безответным сделанным человеческими руками идолам. Призвание «трудящихся и обремененных» обращено чевенгурцами в пролетарский революционный лозунг. Платонов раз за разом спускает трепетно запретное на землю, в социум, стирая дистанцию между людским и божественным. Впрочем, в сцене гибели мальчика, сына пришедшей нищенки, так и не случается чуда воскресения. Фельдшер Чепурный долго массирует тело, но лишь ставит теплый трупик ребенка на ножки, на час, пока не остыл (при этом в очередной раз звучит похва-

ла коммунизму, который, присутствуя в городе, не то все-таки дал ребенку прожить чуть дольше, не то исполнил его грустную мечту умереть, но, так или иначе, явился для покойника высшей невыразимой благодатью...). В этом одновременно, кажется, очень простом сравнении с небесной мощью, и в то же время в бессильной пустоте на месте чуда, проявляется особый контраст, не имеющий в романе ясного разрешения и оставляющий вопрос о пределах доступного человеку открытым.

## Сила человека, меняющая мир

Евангельских знамений демонстративно не происходит, но все же Платонов не был бы собой, если бы не был честен с читателем. На какие-то чудеса человек все-таки способен: пусть с новым творением не все ясно, конец света явно удался. Способными поколебать устройство мира оказываются даже не революционные пролетарии. Присутствующие в романе большевики и их последователи часто представлены лишь создателями смелых проектов, как инженер Гоппнер, мечтающий составить на основе осмотра Чевенгура обобщающий чертеж коммунизма, чтобы применить его к другим губерниям, и прокормить таким образом жену, вынужденную питаться семечками, или Прохор Дванов, всегда практичный политик, готовый к любой формулировке и к объяснению чего угодно кому угодно любыми словами. Мощью, сдвигающей мироздание, оказываются так называемые «прочие»: *«...несли в себе прочие надежду, уверенную и удачную, но грустную, как утрата. Эта надежда имела свою точность в том, что если главное — сделаться живым и целым — удалось, то удастся все остальное и любое, хотя бы потребовалось довести весь мир до его последней могилы»* [Платонов, 2011, с. 286].

Об этих героях Платонова написано немало. Люди без класса, лишние, сироты — все эти интерпретации верны. Но в прочих

есть особенность — это люди, лишённые предикатов, лишённые имен, семей, интересов, надежд, имущества, национальности. Возможно, платоновские прочие — это и есть те самые «люди вообще», способные существовать в утопии как в государстве вообще? Именно им, в конце концов, свойственно заботиться друг о друге, поскольку нет никакой другой ценности или имущества. Будучи «людьми вообще» прочие, по-видимому, суть образ человеческой природы с ее границами, потребностями, слабостями, с ее неопределенностью и потерянностью, беспомощностью и страшной властью одновременно.

Судьба прочих описана словно все средоточие доступных человеку страданий, предел отчаяния. Брошенные матерью сразу после родов, с первой секунды лишённые тепла и заботы, они оказываются именно теми, кто никогда толком не искал ничего иного, кроме тепла другого человека — заботы матери, помощи отца. Эта глубинная потребность, выявленная у бродяг, и является, по-видимому, заложенной в человеческой природе мощью. Даже чевенгурский «коммунизм» на миг из фантазмагорического призрака как будто превращается все же в идиллию — когда жители позволяют себе труд, ставя целью не собственное благо, а благо другого, когда большевики грезят о товариществе. Образ нищенки, горящей о мертвом сынишке, загадочен, как ренессансные Мадонны и скорбящие лики Богоматери. Неслучайно перед смертью мальчик видит сон, где его тело в виде кусков хлеба разбирают нищие. Умерший не оживает, как покойники в древних христианских притчах, но мать кротко ценит даже просто время, когда может себе позволить последнее ощущение близости дорогого существа. Она, как сокровищем, спешит, не теряя ни мгновения насладиться, последним теплом остывающего тела, засыпая рядом с ним. И эта потребность все-таки остается странно, даже как-то неприлично для сухо описанного Платоновым поста-

покалиптического, буквально мертвееющего и разлагающегося, мира, человеческой. Уничтожая раз за разом идею за идеей, мираж за миражом, проверяя на прочность всякую выдумку и всякий возвышенный проект, воплощенная в слове утопия «Чевенгура», наталкивается, наконец, на что-то очень простое, честное и живое, на главную силу человека — его неуничтожимую, а только усиливаемую даже страшнейшими тяготами, даже лишением всех предикатов, формы и красоты, потребность в любви.

### Список литературы

- Андреев, Хлодовский, 2000 — *Андреев М.Л., Хлодовский Р.И.* История литературы Италии. Т.1. Средние века. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000. 591 с.
- Боккаччо, 1955 — Боккаччо Д. Декамерон. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1955. 656 с.
- Варламов, 2011 — *Варламов А.* Андрей Платонов. М.: Молодая гвардия, 2011. 546 с.
- Гюнтер, 2011 — *Гюнтер Х.* По обе стороны утопии. Контексты творчества А. Платонова // Новое литературное обозрение, научное приложение. М.: «Новое литературное обозрение», 2011. 208 с.
- Кампанелла, 1954 — *Кампанелла Т.* Город солнца. М.: Издательство академии наук СССР, 1954. 229 с.
- Кудрявцев, 1991 — *Кудрявцев О.Ф.* Ренессансный гуманизм и «Утопия». М.: Наука, 1991. 288 с.
- Мор, 1935 — *Мор Т.* Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии. М., Ленинград: Academia, 1935. 243 с.

- Неретина, 2019 — *Неретина С. С.* Мыслить Платонова: телега смерти // Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н. *Философская антропология Андрея Платонова*. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- *Платон*. Государство // Платон. Диалоги. М.: АСТ; Харьков: Издательство Фолио, 2005. 381 с.
- Платонов, 2011 — *Платонов А. П.* Чевенгур // *Платонов А. П.* Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть / Под. ред. Н. М. Малыгиной. М.: Время, 2011. 608 с.
- *Плотин*. Четвертая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. 480 с.
- Соколов, 1999 — *Соколов М. Н.* Мистерия соседства: К метаморфологии искусства Возрождения. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 520 с.
- Фуко, 1994 — *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 406 с.

*E. P. Aristova*

### **Humanism after the end of humanity: Renaissance motive in «Chevengur» by A. Platonov**

Aristova Ekaterina P. PhD in Philosophy. Junior research fellow, Department of the Philosophy of culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, Russian Federation, Moscow, Goncharnaya ulitsa, 12/1. E-mail: [ekaterina.ftwr@gmail.com](mailto:ekaterina.ftwr@gmail.com).

**Abstract.** In this work the novel “Chevengur” by A. Platonov is analyzed in connection with Renaissance culture and the old philosophical tradition, inspired by Plato. Platonov’s use of the genre of Utopia is considered with attention to its historical and philosophical roots: the controversion between life and idea,

speculative concept in general and a concrete object, which can be perceived by senses (this controversion is accented in the work by S.S. Neretina “Thinking Platonov: the cart of death” [Неретина, 2019]). Several parallels with Renaissance culture are demonstrated: the concrescence between art and philosophy, the importance of human nature understanding, attention both to the similarity and difference between God and human, the motive of new radical world creation in situation of dying in post apocalyptic world. Parallels of Platonov’s fantastic world and thought with ideas of Plato, Plotinus, T. More, T. Campanella, J. Boccaccio are mentioned.

**Key words:** A. Platonov, “Chevengur”, Utopia, dystopia, post apocalyptic world, Boccaccio, humanism, dehumanization, man, “prochie” (others).

А. А. Воробьев



## **АНДРЕЙ ПЛАТОНОВ И ЛЕОНИД ЛЕОНОВ: КРИТИКА СОВЕТСКОГО ПРЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЕКТА**

Воробьев Андрей Александрович. Аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, 119435, Российская Федерация, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1/1. E-mail: [andorth@yandex.ru](mailto:andorth@yandex.ru).

**Аннотация.** Обосновывается возможность идейно-смыслового сближения писателей-мыслителей Андрея Платонова и Леонида Леонова путем прочтения-интерпретации ряда их ключевых произведений («Чевенгур», «Котлован», «Соть», «Скутаревский» и «Дорога на Океан») в религиозно-философском ключе. Интерпретация осуществляется через осмысление высказываний героев романов и повестей и через саму художественную логику произведений.

Означенная возможность прочтения текстов в их сравнении оттеняет проблему специфической религиозности русского коммунизма и его преобразовательного по отношению к человеку пафоса. Сами преобразовательные потенции русского коммунизма (метафизические претензии Октябрьской революции 1917 г.) в работе осмысляются в контексте христианских идей (включая еретические).

Приводится современная историография, отражающая разные точки зрения по проблеме взаимопересечения писателей-мыслителей как в биографическом, так и в творческом (сравнение текстов) смыслах.

Хронологические рамки доклада очерчиваются рубежом 20–30-х гг. XX в.

**Ключевые слова:** религия, христианство, исторический процесс, историческая память, коммунизм, советский проект, преобразование, советская литература.

В 1926 г. Г.П. Федотов пишет статью «Трагедия интеллигенции», в которой, отмечая «темную религиозность» русского марксизма, говорит, что последний через потенции православия в нем, породил «новую богословскую школу и ее вождей» [Федотов, 2012, с. 56]. Эта мысль требует прояснения, без которого трудно говорить о «советском проекте». Что стоит за словами «новая», «богословская» и «школа»?

«Новое богословие», то есть научно-религиозная деятельность (большевики не отрицали ни прогресса, ни технологических завоеваний европейского Модерна, ни пафоса Просвещения — напротив, именно на этих основаниях они и собирались менять Россию, но изменения получились во многом религиозными по духу), под которую формировалась своя «богословская доктрина», иначе говоря, «школа» — выраженное через стихийно формирующиеся институции и идеологию *умонастроение эпохи*, задающее меру вещам и видоизменяющее актуальную современность.

Каким образом? Существует афоризм, приписываемый У. Черчиллю, что «большевизм есть христианство с топором в руках». Топором, пожалуй, все тем же петровским, но прорубающим уже не окно в Европу, а за пределы истории — в по-новому понятую вечность.

Это рукотворное ускорение процесса жизни обыгрывает Л. Леонов (как обычно «с подтекстом» [Письма Леонида Леонова, 1995, с. 427]) в «Соти», находя параллели между Петром, «...который почти так же, кнутом и бесчисленным количеством свай, осушал пространное российское болото» и большевиками: «...Петр был кустарь, он не имел марксистского подхода» [Леонов, 1982, с. 9]. То есть делал «стихийно», а не «по науке». В этом, по мысли героя романа Ивана Увадьева, большевики превзошли своего предтечу.

В основании «новой богословской школы» лежала христианская идея преображения мира, но с сильной переакцентовкой: преображается не сам человек, а после — действительность, а наоборот: сначала — действительность, после — человек (потому сначала «прорастет социализм», а уж после — «заживем»). Преображение, впрочем, уже совершается не Богом, а «богами» [Пс., 81, 6; Ин., 10, 34–35]. Как это возможно? Бог в пореволюционной действительности хотя и элиминирован, но не устранен

окончательно. Он уходит в сферу бессознательного, «заочно» оправдывающего абсолютность притязаний человека (сохраняющего память об «абсолютности» — чисто религиозной идее) своими силами «перековать» все и вся. Такой революционный подход несет в себе потенции древней ереси — пелагианства (фактически, сектантского, а потому эскапистского, «самоспасения»; сравним это с «чевенгурцами»), которое «прорастало» в 20-е гг. в трудах не только писателей, но и религиозных космистов, например, в «Овладении временем...» В. Муравьева [Муравьев, 2011].

Согласно христианской проповеди, грех (в секулярном смысле — несовершенство, ненормальность) может быть исповедан, но только ритуал (жертва) сама по себе не исцеляет грех [Мф., 9, 13]. Христос, разводя ритуал (внешнюю «идеальную» манифестацию внутреннего этического состояния) и собственно этический поступок, не отменяет ни одного, ни другого, поскольку и то и другое являют целокупность [Мф., 23, 23]. Это значит, что «мифологическое» и «историческое» идут рука об руку и одно без другого не живет.

В каждом персональном акте жизни, то есть, в конкретной истории человека, человек меняется. Память о своей персональной истории и о грехе в ней дает возможность исповедоваться (переменять ум — способ бытия), значит, быть спасенным (и преобразиться). Имеется корреляция между очищением человека и действием Бога через человека на мир вокруг, что выражено в формуле: «Стяжи Дух мирен и тысячи около тебя спасутся». Но поскольку ритуал не заменяет исповедание, миф в христианстве не тотален. В этом — баланс (срединный путь): избыток мифа (ритуала) ведет к утопии и ее обожествляет, избыток истории (памяти жизни) ведет к обмирщению и тем ее обожествляет. Обожествленное (чаемое превыше Небес), согласно христианству, уже не Бог, но идол. «Сре-

динный путь» есть идеал, своего рода «христианская утопия» в которой однако Бог — главный элемент композиции, Своим действием меняющий «естества чин» и как бы соделывающий утопию — неутопией. В секулярном же смысле, слово «утопия», полагаю, не следует понимать негативно, так как это не более, чем гипертрофированная потенциальность.

\* \* \*

Советский преобразовательный проект есть во многом исторически реализованная разбалансировка в сторону мифологического, с неизбежно вытекающими отсюда как грандиозными свершениями, так и социальным травматизмом.

Большевицкое «преображение» есть мир, выражаясь языком Андрея Платонова, «овеществленного социализма/коммунизма», в котором все ново и нов человек. Это значит, что история как таковая (процесс) и как природа человека досоциалистического (ветхого) отменяется за ненужностью [Платонов, 2011а, с. 182]. Эта логика наследует апокалиптическим видениям: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» [Откр., 21, 1].

В романе Л. Леонова «Вор» (уже в первой редакции), сочинитель Фирсов, «как-то само собой» задастся вопросом: «А культуру-то старую должна впитать пореволюционная новь: иначе крах. Мы, народ, прямые наследники великих достижений прошлого: и мы, руками наших дедов, пахали великие его поля. И даже очень. Однако откуда начинать: 862 или 1917?» [Леонов, 1928, с. 40].

Как бы ни были мощны притязания советской власти (вплоть до «переворота» в летоисчислении), история и память ей в конечном счете не подвластны. Неслучайно вопрошание Дванова, героя платоновского «Чевенгура», о том, «что нам делать в будущем коммунизме с отцами и матерями?» (то есть

исторической преемственностью через род) [Платонов, 2011а, с. 172], ведь сама «земля пахнет родителями»... [Платонов, 2006, с. 266].

Веками вынашиваемая в недрах русского православия тяга к эсхатону, желание заглянуть за край «житейского моря», едва выйдя из «бани пакибытия» свершилась — и как прозорливо скажет один из героев пьесы «Унтиловск»: «...народ, которого мы величали богоносцем... разрешился от бремени: большевика родил» [Леонов, 1983в, с. 35]. «Рожденный большевик» сумел вековечное *слишком человеческое* желание «приложить к жизни». В этом есть какая-то зловещая справедливость: получить то, что чается веками и, получив, не увидать (или не захотеть увидать), что это *не совсем то*, что чаялось. Хотя, полагаю, если приглядеться внимательнее, именно *то самое*.

Октябрьская революция, понимаемая как социальный катаклизм, разбив привычный, сложившийся мир на множество осколков и тем пробудив стихийное ощущение жизни, помимо прочего показала *оборотную сторону* Империи Романовых. Изнанка жизни супротив ее лица открывается в ситуациях экстремальных и пограничных, поскольку мирное течение жизни самим фактом мирности отучает смотреть *инверсивно*. Показав оборотную сторону, Революция предложила вышеозначенный «новый мир».

Именно стихия актуальной современности стала *предметом мышления* и художественного выражения в русской советской литературе. Литература выдавала «на-гора» в основном социально-заостренные, подчеркнута футурные и оптимистичные тексты. Хотя и в них чувствовалась горечь. Например, «духоподъемный» и определяющий жанр «Цемент» Ф. В. Гладкова (в ранней редакции) уже в середине 20-х гг. читался как трагическое произведение, и автору пришлось его

переписать [Стахов, 1959, с. 171–174] на более оптимистически звучащий лад (поздние редакции) [Грознова, 2005, с. 496].

Но означенная выше «пореволюционная новь» все-таки наследовала культуре и потому сохранилась в лихую годину *редкая порода* русских писателей-мыслителей, среди которых — Л. Леонов и А. Платонов.

\* \* \*

Фигуры Леонова и Платонова редко ставят вместе, разве что в смысле общего для них «времени и места». Кто они? Рожденные в один год современники, стоящие в первом ряду русской советской литературы? Разные, но не разнящиеся творцы?

По опубликованным источникам выходит, что «смысловых» пересечений их жизней было немного, или мы о них мало знаем (возможно, только пока, поскольку расширение базы источников — дело долгое и часто почти случайное). Хотя кое-что имеет первостепенную важность в плане человеческого измерения — «Шолохов и Леонид Леонов хлопотали перед министром здравоохранения об отпуске лекарства для лечения Андрея» [Боков, 1994, с. 86].

В «Записных книжках» и «Письмах 1920–1950 гг.» о Леонове нет ничего, что сказал бы сам Платонов. Мало информации содержится и в новой фундаментальной монографии Н. Малыгиной [Малыгина, 2018]. Н. В. Корниенко прямо пишет: «...не оставили воспоминаний... Леонид Леонов» [Корниенко, 2019, с. 62]. Мы практически не знаем, что Леонов говорил о Платонове в 20–50-х гг. [См. Стенограмма, 1994, с. 299; Из личного дела, 1994, с. 448]. Имеющиеся резкие прямые высказывания творцов друг о друге [См. Когут, Хрящева, 2018, с. 251; Овчаренко, 2002, с. 245–246, 250] требуют комментариев с поправ-

кой на специфику источников, контекст эпохи и возраст автора (в случае Леонова).

Подчеркну, что характер эпохи и особенности жизненных путей творцов исключают возможность судить об их отношениях поверхностно, буквально и эмоционально — слишком емким был контекст, в котором проходила их жизнь.

Понемногу в научной среде «прирастает» разговор о писателях-мыслителях в плане соотношения их работ, поисках возможности их сближения [Когут, Хрящева, 2018, с. 249–262]. Существуют и работы, разводящие творцов [Арсланов, 2016, 2019]. Писатель З. Прилепин отмечает, что ощущение дальности расстояния одного творца от другого — «глубоко ложное ощущение» [Прилепин, 2019, с. 321].

Для главного писателя-мыслителя Страны Советов, М. Горького, была очевидной талантливость Платонова и Леонова: он сам ставит их «через запятую» в один ряд. К Леонову Горький питал *особый интерес*, возлагая на литератора ответственность за русскую литературу. Прозорливый Горький сразу распознал молодых литераторов как представителей «идеалистического умонастроения» [Горький, 2014, с. 16]. Распознал он [Горький, 2017а, с. 103; 2017б, с. 107] и то, что в Платонове сильна сатирическая линия (пожалуй, сыгравшая роковую роль) и анархизм (влияние которого Платонов не отрицал [Стенограмма, 1994, с. 298]), и что в Леонове трудно проходит «вживание в революцию», деятельная «перековка» [Горький, 2018, с. 146], которая так в итоге и не произойдет. «Перековке» Леонов предпочтет, по выражению Б. Томпсона (B. Thompson), «искусство компромисса».

На мой взгляд, Леонов и Платонов именно *на расстоянии* смотрятся как близкие типажи в силу того, что потомки, не испытывая на себе избыточного давления лихолетья, имеют в запасе больший объем исторической памяти и оперируют

наличествующим научным архивным материалом, отчасти позволяющим компенсировать утрату «живой памяти».

Проблема сопряжения Леонова и Платонова — вековая русская проблема «невстречи» разных, но близких. Столь же «невстречно» прожили в литературе Шолохов и Леонов, по поводу чего последний сокрушался [Овчаренко, 2002, с. 174]. Поэтому, ставя фамилии писателей-мыслителей рядом, я говорю, что речь идет об *оттенении* одного творца другим. Не более.

\* \* \*

Платонов оголил язык до первоосновы, до емких афоризмов, и смог показать «раскорчеванную» современность: «...после Октября русская литература оказалась перед реальной проблемой: новая действительность в одно и то же время была столь вдохновляюще-невероятной и трагически-ужасной, что способы ее освоения, наработанные литературой ранее, не годились. Так отчетливо и глубоко, как Андрей Платонов, это противоречие не признавал никто, и поэтому у него возникает собственный жанр — *реалистическая фантасмагория* и соответствующий этому жанру *новый язык*» [Неретина, Никольский, Порус, 2019, с. 100].

Случай Леонова зеркально противоположный: он раскрывает сверхсложность русского языка, сохраняя верность и его классическому, и «мужицкому» звучаниям, не впадая в диалектизмы, и тем также репрезентует «раскорчевку». Притом, Леонов на достигнутом уже в 30-ых гг. уровне не остановится — он будет «маниакально» наращивать емкость слова, подчас не зная меры (чтение и изучение трудов писателя-мыслителя уже в СССР было проблемным [Ершов, 1986]). В итоге, в его последнем романе «Пирамида», слово обретет такую тяжесть, что синонимом «емкости» будет являться разве что слово «бездна».

Но как же тогда «сближать» писателей-мыслителей? Основанием сближения я полагаю их особенную *интеллектуальную интуицию*, позволившую почувствовать, осмыслить и выразить оборотную сторону советского преобразовательного проекта.

Дополнительно отмечу еще один деликатный момент: если проследить жизненные линии творцов, то выходит, что тексты обоих толком «не сработали». Леонов стал в массовом восприятии (субстрате обихода) прижизненным классиком соцреализма и эта «внешняя бронза» заслонила возможность разглядеть в нем мыслителя едва ли не большего, чем писателя. Хотя советские литературоведы отмечали исключительную философичность произведений Леонова [Финк, 1977, С. 57–58]. Платонов же, попавши в страшную немилость (после разноса хроники «Впрок» [Платонов, 2019а, с. 291–298; 2019б, с. 311–318]), а после — частично реабилитированный, издавался отрывочно и, «разошелся со временем». Оба «возвращаются» в «большой разговор» только теперь, но с очень разной скоростью.

В этой связи я хочу предложить один из вариантов религиозно-философской интерпретации трудов писателей-мыслителей, через которую становится возможным увидеть означенное основание сближения творцов в их значимых произведениях, пришедшихся примерно на нестрогий рубеж 20–30-х гг. Рубеж не только хронологический, но смысловой: в этот период советская власть начала раскрываться в полную силу, и ее преобразовательный пафос стал воплощаться в жизнь через коллективизацию и индустриализацию.

Итак, посмотрим на избранные тексты и авторские критические высказывания через высказывания героев, через художественную логику произведений. Оговорюсь: в слова «критическое высказывание», «критика» я в данном случае не вкладываю негативных коннотаций. Речь идет о критике особого рода: пи-

сатели-мыслители подмечали значимое, сердцем беспокоясь за судьбу Родины, которая на очередном историческом вираже надела красные ризы.

\* \* \*

В трудах писателей-мыслителей, на мой взгляд, идет не столько спор старого мира с новым миром (хотя, конечно, это присутствует), а происходит спор с советской религиозностью. Они религиозно-исторически спорят с религиозным же. Но я не рискнул бы отождествлять в данном случае «религиозность» с православным христианством — хотя бы на уровне филаретовского катехизиса или «Закона Божьего» по С. Слободскому. Миры Леонова и Платонова открывают с разной глубиной и наполнением народную синкретическую религию, имеющую, безусловно, связь с русским православием, но очень специфическую. Эта народная вера «с элементами православия», совершенно нехарактерная ни для бывшей имперской Церкви, ни для «живоцерковников» (обновленчества), ни для наследующей имперской — «патриаршей» (правда, к моменту 30-х без патриарха) Церкви, скорее выглядит как осколки самочиния, истоком своим пребывающие в пораскольных временах, а, возможно, и глубже. Дух потаенного староверия веет через их труды: анклав древлеправославия в «Соти», типаж фанатичных «трудяг» в «Котловане», самопрорастающий коммунизм в «Чевенгуре», использование имени «Исус», вместо (и вместе) «Иисус».

Вообще тема соотношения большевизма и староверия, в том числе через анализ довоенной художественной литературы [Пыжиков, 2015, с. 238–265], была предложена А. В. Пыжиковым, который «нащупал» неожиданные ракурсы такого соотношения.

Ветхозаветные пророки имели дар: получив откровение, вещать народу о том, что, если будете жить, как жили прежде, то жизнь станет горше прежнего. Такого специфически-пророческого пафоса писатели-мыслители, пожалуй, не имели, но имели другой — *дар тайнозрения*.

Всякая утопическая идея имеет в себе *тайну нереализации идеи*. Советское преображение, направленное на преодоление сил природы, на «раскорчевку предрассудков ветхой старины», на «перековку» человека — только начавшийся, еще толком не успевший войти в силу процесс, уже распознается Леоновым и Платоновым как процесс не всемогущий. Сила их тайнозрения в разглядывании в «веществе коммунизма» изначальной поврежденности, которая «жует изнутри» высшие идеалы «красного проекта».

Они смогли разглядеть обратную сторону проповеди рая, *поскольку о рае вещали люди*, имеющие обратной стороной жизни тленность, смертность и страстность. Конечно, понимание человека у творцов разнится: Платонов, пожалуй, верит в человека, Леонов скорее нет, чем да. Не советского даже человека, а человека как такового. Но по факту, писатели-мыслители возвращали историческое содержание утопии, делая ее более человеческой.

Однако стоит посмотреть на отпущенный творцам век: Леонов умер в 95 лет, Платонов в 51 год. Проживи последний дистанцию жизни первого, не пришел ли бы он к тому же глубинному пессимизму, вызванному во многом «итоговым» осмыслением фундаментальных катаклизмов XX в., в отношении «человеческого проекта» как такового?.. Этот вопрос вне ответа — но этот вопрос правомочен, поскольку откровенно минорные, пессимистические, «тоскующие» тона (но тона подчеркнута трезвые — творцы не «игрались» в тоску) — черта обоих писателей-мыслителей.

В советской футурности и итоговой ее оптимистичности отсутствовал (или был совсем слабо развит) ключевой момент (конституирующая часть любой сильной мифологии), если так можно выразиться, социалистическое учение о конце времен, «советская эсхатология». Официальный миф работал только на «положительное будущее», на «рай» и тем «обнулял» амбивалентность жизни, историческое ее протекание и конечность. Миф есть состояние самозаконченности, он существует вне вопросов. А писатели-мыслители ставят философский вопрос о человеке в истории через свое авторское высказывание. Именно поэтому с такой жуткой силой звучат окончания «Котлована» Платонова и «Дороги на Океан» Леонова.

Платонов в «Котловане» центрирует роман не столько на «общепролетарском доме» (эдакой Вавилонской башне вовнутрь земли — создается ощущение, что герои романа с их остервенелостью дорожат до преисподней. И, если доводить логику мифа до конца, котлован уходит в ад), сколько на фигуре девочки Анастасии. Выбор имени не случаен: *ἀνάστασις* переводится как «воскресение». Итога роман, Платонов оставляет героиню, девочку (женщина есть родительница жизни) умирать, сотворяя «невоскресшее воскресение». Он виртуозно соединяет сопричастность к истории, которую я отметил выше, с «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» [Символ веры, 11–12], посему смерть Анастасии это не просто смерть, но практически «смерть вторая» [Откр., 20, 14]: и историческая, и религиозная. Собственно и смерть Саши Дванова заключает в себе характерный нюанс: если отец Дванова, утонув, оставил после себя сына, то сын тонет в *бездетности*: тем Платонов усиливает акцент таинства смерти, пресекая возможность хотя бы ветхозаветного родового бессмертия.

В чем итог «рукотворного миростроительства»? Дом не строится, жизнь не воскресает. Имел ли он ввиду затекстно

строчку из Псалтири: «Аще не Господь созиждет дом, всеу трудишася зиждущий» [Пс., 126, 1] — вопрос, но очень похоже. Сатирический и в то же время имеющий космистские мотивы диалог Прушевского и Жачева, в котором последний утверждает, что «марксизм все сумеет» [Платонов, 2011б, с. 515] выглядит в этом смысле как горькая ирония. Справедливости ради отмечу, что комментатор Платонова считает, что автор все-таки сохраняет возможность воскресения [Платонов, 2011б, с. 604–605].

Платонов, на мой взгляд, двигаясь от «Чевенгура» к «Котловану», именно в «Котловане» заострил до предела тоску по человеку. Как замечал Ю. В. Мамлеев, у Платонова герои настолько фанатично сражаются с буржуазией, словно бы последняя была демоном (а она им и была, потому что «новому богословию» нужен был эквивалент бесов), а задача ставится грандиозная — выйти за бытие, создав принципиально новый тип бытийствования [Мамлеев, 2019, с. 6–7]. Но «выход за пределы» требует качественно нового отношения к внутреннему человеку. Новое бытие не берется интенсивным технологическим расширением старого — оно приращивается внутри. А человек «распополамленный» таким «скачком» чувствует тоску, и персонаж Вощева — это жгучая тоска и по бытию и по человеку в нем.

Леонов художественно-философски осмысляет современность несколько иначе. Типаж Алексея Курилова — образцовый большевик, так же, как и герои Платонова, он аскетичен и трудолюбив. Леонов решил показать его «безо всякого орнамента», то есть «содрать» в прямом смысле с Алексея Никитича советскую *атрибутированную святость* — герой Гражданской войны, заслуженный человек и проч., — поставив перед лицом страшной болезни.

Сам Леонов говорит, что «Дорога на Океан» «писалась с редким подъемом», это «дорога в будущее, в мечту, к идеалу, к коммунизму»... [Овчаренко, 2002, с. 182]. Ничего себе будущее, увенчанное смертью строителя нового мира, советского «сверхчеловека»! Такое авторское замечание звучит почти возмутительно, поскольку выглядит как самоотрицание. Но именно что *выглядит*: Леонов словно бы говорит: «я хочу верить в идею», но «не могу не видеть, что...».

Сергей Скutareвский — вариант советского Теслы, фанатичный ученый монашеского склада (характерно!), выводящий свои научно-технические идеи из *идеалистического мироощущения*, попавший в условия, когда советская власть, будучи утопичной по сути, благоволит к утопическим же проектам (подобное к подобному), не может стать «властелином материи» — по сути, *магом*. Она не поддается.

Какие итоги? Увадьев — бездетен, Скutareвский лишается сына, Курилов — также бездетен (мотив бесплодности-«безбудущности» у Леонова подчеркнут) [Прилепин, 2019, с. 317]. Курилов умирает, «великое таинство науки» [Леонов, 1983а, с. 279] Скutareвского не свершается, Увадьев расчеловечивается на коммунистической стройке, превращаясь в «красный чугун» [Леонов, 1982, с. 122]...

Означенные тексты Леонова и Платонова перенасыщены христианскими отсылками: количество таких, если их выводить отдельным пунктом, разрастется, пожалуй, до монографии (культ Розы-Богородицы, пересечение смерти и воскресения, тяга Анастасии к костям-мощам матери, куриловское визионерство «нового неба и новой земли», о котором Леонов (сам герой романа) пишет, что это, фактически, «христианский рай» [Леонов, 1983б, с. 119] и проч.). Но не менее отчетливо, например, в «Чевенгуре» представлены и антихристианские мотивы: «...проповедь отсутствия труда, напрасный труд

по передвижке домов и садов, безумные отселения «прочих», осквернение мертвых и беспамятное утрамбовывание могил — это явно не христианские темы, как и бессудные расстрелы и исход, а потом «товарищеское» возвращение женщин» [Неретина, Никольский, Порус, 2019, с. 73].

Писатели-мыслители впрямую и подспудно развивали религиозные темы в период активного богоборчества. Религиозность русского коммунизма преимущественно осмысливается через мысль эмиграции и конкретно через «Истоки и смысл русского коммунизма» Н.А. Бердяева. Это, безусловно, справедливо. Но справедливо и другое: эмиграция — это родные, но не на родной земле. А тексты советских писателей-мыслителей — мысли родных и близких, проживших «вещество жизни» на Родине. В этом, полагаю, есть какая-то русская трагедия: делить пополам родное и не замечать что-то важное, тем более, *сказанное гуще*.

Неслучайно, например, прочтение «Чевенгура» религиозными людьми Н. Струве и А. Шмеманом [Шмеман, 2009, с. 10, 14]. Роман явился для них чем-то удивительным и непонятым. Видимо, «красность» Платонова мешала им понять его как исключительно религиозно одаренного человека, рисующего нетривиальные картины.

Говорить о персональной религиозности Платонова и Леонова в период 20–30-х гг. (равно как и в более позднее время) трудно. Очевидно, что «религиозное» начало как таковое в них присутствовало, но что оно значило для них и как они себя религиозно идентифицировали остается вопросом. Но вопросом характерным: для большинства русских мыслителей «религиозность» обретается скорее в сфере синкретизма и еретизма, нежели ортодоксии.

Любопытен и другой факт: оба писателя-мыслителя движутся в сторону «срачивания» мифа с жизнью: платонов-

ский поедаящий землю «Бог», медведь-молотобоец... Леонов в итоговом романе-наваждении «Пирамида» вообще выйдет за грань действительности: причем сам, в заочной полемике с М. Пришвиным [Овчаренко, 2002, с. 158], объяснит это тем, что миф выражает нечто очень глубокое. Пожалуй, тяга Платонова к написанию сказок имеет тот же исток. Только логикой мифа познается та действительность, в которой миф до неразличимости сращивается с тканью истории и именно так становится возможной художественно-философская «проясняющая критика».

Характер критики советского проекта Платоновым и Леоновым не носил «просоветского» или «антисоветского» характера. Наверное, можно говорить, что Платонов критиковал «слева» и был прям, Леонов — «справа» и был хитер. Но это слишком просто и грубо. Они были сложнее, чем привычная партийность-дуальность с ее делением на «своих» и «чужих». Сложные антиредукционистские и цельнотканые (что характерно для русской мысли) миры творцов суть свидетельство подлинной жизни в них, поскольку жизнь сложна.

Завершая, хотел бы отметить, что философское, в значительной степени свободное от идеологического духа (но учитывающее этот дух как явление историческое, свершившееся), осмысление русской советской литературы, видимо, только начинается. И я убежден, что те мысли, что были высказаны писателями-мыслителями, имеют то общее основание, что все они о русском народе, его судьбе и, что, быть может, самое важное — о судьбе народных идей и чаяний.

## Список литературы

- Арсланов, 2016 — Арсланов В. Г. Онтогносеология пластической ценности (М. Нестеров, А. Платонов, Л. Леонов) // Философские науки. 2016. № 5. С. 79–93.

- Арсланов, 2019 — Арсланов В. Г. «Третий путь» Андрея Платонова: Поэтика. Философия. Миф. СПб.: Владимир Даль, 2019. 558 с.
- Боков, 1994 — Боков В. Высокое слово // Андрей Платонов: Воспоминания современников: Материалы к биографии. Сборник / Сост., подг. текстов и прим. Н. В. Корниенко, Е. Д. Шубина. М.: Современный писатель, 1994. С. 79–86.
- Горький, 2014 — М. Горький — С. В. Познеру, 10 августа 1927, Сорренто // Горький М. Полное собрание сочинений. Письма в 24 т. Т. 17. Письма: август 1927 — май 1928. М.: Издательство Наука, 2014. С. 16–17.
- Горький, 2017а — М. Горький — А. П. Платонову, 18 сентября 1929, Москва // Горький М. Полное собрание сочинений. Письма в 24 т. Т. 19. Письма: апрель 1929 — июль 1930. М.: Наука, 2017. С. 103.
- Горький, 2017б — М. Горький — А. П. Платонову, конец сентября — начало октября 1929, Москва // Горький М. Полное собрание сочинений. Письма в 24 т. Т. 19. Письма: апрель 1929 — июль 1930. М.: Наука, 2017. С. 107.
- Горький, 2018 — М. Горький — Л. З. Мехлис, 20 мая 1932, Москва // Горький М. Полное собрание сочинений. Письма в 24 т. Т. 21. Письма: декабрь 1931 — февраль 1933. М.: Наука, 2018. С. 146–147.
- Грознова, 2005 — Грознова Н. А. Гладков Федор Васильевич // Русская литература XX в. Прозаики, поэты, драматурги: био-библ. Словарь в 3 т. Т. 1. А-Ж / под ред. Н. Н. Скатова. М.: ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2005. С. 494–497.
- Ершов, 1986 — Ершов Л. Ф. Так ли сложен Леонид Леонов? // Проблемы изучения творчества Леонида Леопова в вузе. Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. Крылов В. П. и др. Л.: ЛГПИ им. А. И. Герцена, 1986. С. 72–78.

- Из личного дела, 1994 — (Из личного дела А. П. Платонова) (1942 г.) // Андрей Платонов: Воспоминания современников: Материалы к биографии. Сборник / Сост., подг. текстов и прим. Н. В. Корниенко, Е. Д. Шубина. М.: Современный писатель, 1994. С. 445–448.
- Когут, Хрящева, 2018 — *Когут К. С., Хрящева Н. П.* Поэтика драматургии А. П. Платонова конца 30-х — начала 50-х гг.: межтекстовый диалог. СПб.: Нестор-История, 2018. 280 с.
- Корниенко, 2019 — *Корниенко Н. В.* Андрей Платонов по его письмам // Платонов Андрей. «...я прожил жизнь»: Письма. 1920–1950 гг. / Сост., вступ. статья, комм. Н. Корниенко и др. 2 изд., испр. и доп. М.: Редакция Елены Шубиной, 2019. С. 7–72.
- Леонов, 1928 — *Леонов Л. М.* Собрание сочинений. Т. 3. Вор: роман в четырех частях. 2-е изд. Харьков: Издательство «ПРОЛЕТАРИЙ», 1928. 431 с.
- Леонов, 1982 — *Леонов Л. М.* Соть // *Леонов Л. М.* Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 4. Соть: Роман; Саранча: Повесть / Примеч. О. Михайлова. М.: «Художественная литература», 1982. С. 7–284.
- Леонов, 1983а — *Леонов Л. М.* Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 5. Скutareвский: Роман / Примеч. О. Михайлова. М.: «Художественная литература», 1983. 320 с.
- Леонов, 1983б — *Леонов Л. М.* Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 6. Дорога на Океан: Роман / Примеч. О. Михайлова. М.: «Художественная литература», 1983. 528 с.
- Леонов, 1983в — *Леонов Л. М.* Унитловск // *Леонов Л. М.* Собрание сочинений. В 10-ти т. Т. 7. Пьесы / Примеч. О. Михайлова. М.: «Художественная литература», 1983. С. 9–80.
- Малыгина, 2018 — *Малыгина Н. М.* Андрей Платонов и литературная Москва: А. К. Воронский, А. М. Горький, Б. А. Пильняк, Б. Л. Пастернак, Артем Веселый, С. Ф. Буданцев, В. С. Гроссман. М.; СПб: Нестор-История, 2018. 592 с.
- Мамлеев, 2019 — *Мамлеев Ю. В.* «Котлован» Платонова // Юрий Витальевич Мамлеев. Статьи и интервью. Сборник. М.: Издательская группа Традиция, 2019. С. 5–8.
- Муравьев, 2011 — *Муравьев В. Н.* Овладение временем как основная задача организации труда // *Муравьев В. Н.* Сочинения. В 2 кн. Кн. 2 / Сост., подгот. текста, комм. А. Г. Гачевой. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 3–120.
- Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н., 2019 — *Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н.* Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Овчаренко, 2002 — *Овчаренко А. И.* В кругу Леонида Леонова: Из записок 1968–1988-х гг. М.: Московский интеллектуально-деловой Клуб, 2002. 294 с.
- Платонов, 2006 — *Платонов А. П.* ЗАПИСНЫЕ КНИЖКИ. Материалы к биографии / Публ. М. А. Платоновой. Сост., подг. текста, предисл. и прим. Н. В. Корниенко. 2-е изд. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 424 с.
- Платонов, 2011а — *Платонов А. П.* Чевенгур // *Платонов А. П.* Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть / Под ред. Н. М. Малыгиной. М.: Время, 2011. С. 11–409.
- Платонов, 2011б — *Платонов А. П.* Котлован // *Платонов А. П.* Чевенгур: Роман; Котлован: Повесть / Под ред. Н. М. Малыгиной. М.: Время, 2011. С. 413–534.
- Платонов, 2019а — А. Платонов — И. С. Сталину, 8 июня 1931 г., Москва // Платонов Андрей. «...я прожил жизнь»: Письма. 1920–1950 гг. / Сост., вступ. статья, комм. Н. Корниенко и др. 2 изд., испр. и доп. М.: Редакция Елены Шубиной, 2019. С. 291–298.

- Платонов, 2019б — А. Платонов — М. Горькому, 24 июля 1931 г., Москва // Платонов Андрей. «...я прожил жизнь»: Письма. 1920–1950 гг. / Сост., вступ. статья, комм. Н. Корниенко и др. 2 изд., испр. и доп. М.: Редакция Елены Шубиной, 2019. С. 311–318.
- Письма Леонида Леонова, 1995 — Л. Леонов — В. А. Ковалеву, 26 ф<еврля> 1948 <г.> // Письма Леонида Леонова В. А. Ковалеву (1948–1993). Публ., вступ. заметка и прим. В. А. Ковалева // Из творческого наследия русских писателей XX в. М. Шолохов — А. Платонов — Л. Леонов / Под ред. Н. А. Грозной. СПб.: «Наука», 1995. С. 426–427.
- Прилепин, 2019 — Прилепин З. Леонид Леонов: поделщик эпохи: биография. М.: Издательство АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2019. 795 с.
- Пыжиков, 2015 — Пыжиков А. В. Корни сталинского большевизма. М.: ЗАО «Издательский дом «Аргументы недели», 2015. 384 с.
- Стенограмма, 1994 — Стенограмма творческого вечера Андрея Платонова в ВССП 1 февраля 1932 г. // Андрей Платонов: Воспоминания современников: Материалы к биографии. Сборник / Сост., подг. текстов и прим. Н. В. Корниенко, Е. Д. Шубина. М.: Современный писатель, 1994. С. 293–317.
- Стахов, 1959 — Стахов В. Творческая история романа Ф. Гладкова «Цемент» // Русская литература. 1959. №1. С. 163–174.
- Федотов, 2012 — Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 4: Статьи 30-х гг. из журналов ВРСХД, «Современные записки», «Числа», «Версты», «Новый град» / Примеч. С. С. Бычков. М.: Sam&Sam, 2012. С. 23–63.

- Финк, 1977 — Финк Л. А. Эстетические взгляды Леонида Леонова // Проблемы истории критики и поэтики реализма. Межвузовский сборник. Вып. 2. Куйбышев: Куйбышевский государственный университет, 1977. С. 57–77.
- Шмеман, 2009 — Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983 / Сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; Предисл. С. А. Шмемана; Примеч. Е. Ю. Дорман. 3-е изд. М.: Русский путь, 2009. 720 с.

A. A. Vorobyev

### **Leonid Leonov and Andrey Platonov: criticism of the soviet transfigurative project**

Vorobyev Andrey A. Postgraduate student, Department of Institute of Social Humanitarian Education, Moscow Pedagogical State University, 119435, Russian Federation, Moscow, Malaya Pirogovskaya str., 1/1. E-mail: [andorth@yandex.ru](mailto:andorth@yandex.ru).

Обосновывается возможность идейно-смыслового сближения писателей-мыслителей Андрея Платонова и Леонида Леонова путем прочтения-интерпретации ряда их ключевых произведений («Чевенгур», «Котлован», «Соть», «Скутаревский» и «Дорога на Океан») в религиозно-философском ключе. Интерпретация осуществляется через осмысление высказываний героев романов и повестей и через саму художественную логику произведений.

**Abstract.** The report demonstrates the possibility of the conceptual and semantic convergence of the writers-thinkers Leonid Leonov and Andrey Platonov by reading and interpreting some of their key works (“Soviet River”, “Skutarevsky”, “Road to the Ocean”, “Chevengur”, “The Foundation Pit”) in accordance with their religious and philosophical aspects. The interpretation

is effectuated both by comprehension of the statements of the characters of the novels and the special art logic of the works.

The possibility of this way of reading of the mentioned texts emphasizes by comparing them the problem of the specific religiosity of Russian communism and its transfigurative pathos towards man. The transfigurative potentials of Russian communism (metaphysical pretensions of the October Revolution of 1917) become comprehensible in the context of Christian ideas (including heretical).

We can see a modern historiography, reflecting different points of view on the problem concerning the intersection of the writers-thinkers in both biographical and creative (text comparison) meanings.

Chronological framework of the report is not strictly outlined by a boundary of the 20–30th of the 20th century.

**Key words:** religion, christianity, historical process, culture history, communism, soviet project, transfiguration, soviet literature.

*Т. С. Злотникова*



## **МЕНТАЛЬНЫЕ ПАРАДОКСЫ РУССКИХ ВОПРОСОВ: «КОМУ НА РУСИ ЖИТЬ ХОРОШО?» У НЕКРАСОВА И «КАК ЖИТЬ?» У ПЛАТОНОВА<sup>1</sup>**

Злотникова Татьяна Семеновна. Доктор искусствоведения, профессор, заслуженный деятель науки РФ. Научный руково-

<sup>1</sup> Статья опубликована с названием «Русские вопросы А. Платонова и Н. Некрасова: отношение к жизни как ментальный парадокс» в журнале *Верхневолжский филологический вестник*. 2019. №4 (19).

дитель Национального исследовательского центра «Мир русской провинции». Ярославский государственный педагогический университет, 150000, Российская федерация, Ярославль, ул. Республиканская, 108/1. E-mail: [cij\\_yar@mail.ru](mailto:cij_yar@mail.ru).

**Аннотация.** Российское самосознание может рассматриваться по аналогии с персональными психотипами: интраверсивным и экстраверсивным. Если экстраверсивный дискурс российского самосознания, актуализированный в художественном и философском творчестве, опирается на разнообразные вариации понимания Россией себя в соотношении с миром, прежде всего Европой (П. Чаадаев и А. Пушкин, А. Грибоедов и В. Белинский, А. Сухово-Кобылин, А. Чехов и В. Соловьев), то интроверсивный дискурс опирается на восторженное или болезненное восприятие себя как уникального мира, образа, концепта. Уникальность детерминирует недовольство мирозданием и поэтизацию своих страданий, мифологизацию конфликта личности и ее окружения, трансформацию диалогической коммуникации в коммуникацию монологическую. Мощный лирический модус, присущий интроверсивно сориентированным образным мирам (Н. Гоголь, Л. Толстой, Н. Некрасов), превращает самовосприятие в самовопрошание, а автора вопросов — в своего рода демиурга утопических или антиутопических миров. Рядом с «русскими вопросами», ставшими риторическими фигурами и заданными в экстраверсивном дискурсе А. Герценом и Н. Чернышевским («кто виноват» и «что делать»), мы видим «русские вопросы», заданные в интроверсивном дискурсе: «кому на Руси жить хорошо» у Н. Некрасова и «как жить» у А. Платонова. Широко представив культурный контекст, в котором современники Некрасова и Платонова имплицитно давали ответы на заданные этими творцами вопросы, автор статьи приходит к следующим выводам. Вопрос Некрасова, во-первых, риторический, во-вторых, предполага-

ющий, что хорошо жить кому угодно, только не народу. Ментальные парадоксы «русских вопросов», с заложенной в них изначально невозможностью дать очевидный и обнадеживающий ответ, апеллируют к слову «счастье»; это — фетиш и метафора, культурфилософский мотив и бытийная ценность, не осуществление надежды и не состояние, а мыслимое трансцендентное бытие.

**Ключевые слова:** ментальные парадоксы, русские вопросы, экстраверсия, интроверсия, Н. Некрасов, А. Платонов, народ, счастье, российское самосознание.

## **Постановка проблемы в контексте предложенной дискуссии**

Российское самосознание может рассматриваться по аналогии с персональными психотипами: интроверсивным и экстраверсивным. Если экстраверсивный дискурс российского самосознания, актуализированный в художественном и философском творчестве, опирается на разнообразные вариации понимания Россией себя в соотношении с миром, прежде всего Европой (П. Чаадаев и А. Пушкин, А. Грибоедов и В. Белинский, А. Сухово-Кобылин, А. Чехов и В. Соловьев), то интроверсивный дискурс опирается на восторженное или болезненное восприятие себя как уникального мира, образа, концепта.

Экстраверсивный дискурс художественных текстов, публицистики, эпистолярных высказываний формируется в современной нам России последних трех столетий постоянно присутствующим в сознании творцов мотивом «Запада» («Европы») как иного пространства и иной жизни. Нам приходилось обращать внимание на то, что в европейской традиции (в том числе, в экзистенциальной философии) человек испытывает свою чуждость по отношению к миру Других, в российской же традиции — отвращение к себе, самоуничижение, оущеще-

ние чуждости самого себя. Абсурдность такого психологического состояния граничит с психической аномалией; вдвойне абсурдно то, что без признания подобного состояния русский интеллигент не мог себя чувствовать таковым [Злотникова, 2007, сс. 20–23].

Экстраверсивность русского самосознания проявляется в постоянном сопоставлении «своего» с «чужим», в попытке измерить (со-измерить) себя «чужим аршином». Эта особенность характеризует Россию на всем ее пространстве, но в особенности соотносится с хронотопом русской провинции: русское самосознание то и дело определяется понятием «азиатчина».

Внутренняя «азиатчина» как духовная провинциальность виделась русским интеллигентам в жестоком самонеуважении. И если В. Соловьев все же приветствовал «слабость национального эгоизма» как задаток великого будущего [Соловьев, 1988, с. 304], то В. Розанов куда более резко реагировал на то «дикое и ни в одной земле небывалое», что основано на убогом неиспользовании собственного потенциала и заискивании перед чужими, далеко не лучшими образцами. Этого провинциализма нет «ни у негров, ни у турок, ни у китайцев» [Розанов, 1990, с. 339]. «Зулусы», «тунгусцы» были привычным для А. Чехова обращением к родственникам и друзьям — провинциалам. В целом, русская интеллигенция рубежа XIX–XX вв. относилась к России как к Востоку, производя излюбленное противопоставление «азиатского» начала «европейскому» как «низшего — высшему» и требуя найти сочетание «европеизма», резкого отталкивания от культурной отсталости России с «напряженным чувством к родине и национальной гордости» (С. Франк) [Франк, 1990, сс. 453, 454, 459].

Европа для русского творца-интеллектуала-маргинала этого периода — это не просто географический ареал, но духовная сфера, на которую необходимо ориентироваться и вне которой

немыслима жизнь. Особые нравственно-психологические интенции делают географическое пространство России как места пребывания подвижным: это всегда то место, где житель находится сейчас, ставшая привычной среда обитания. У А. Чехова это был Таганрог по отношению к Москве, Москва — по отношению к Петербургу, Россия — по отношению к «загранице», Швейцария — по отношению к Италии или Франции, Европа — по отношению к Америке. Отсюда для России традиционная стеснительность, своего рода комплекс «житомирского кузена» (М. Булгаков), когда провинция и провинциал рассматриваются как явление и человек «второго сорта». Но может ли быть второсортным многоверстное пространство, и могут ли быть второсортными люди, определяемые так с позиций места жительства?

Особый смысл в психологическом портрете интроверта — представителя русской культуры как культуры в широком смысле провинциальной — приобретают его личные *взаимоотношения с европейцами*. Русский человек, ощущая себя провинциалом, традиционно возмущается упорядоченностью, «нормальностью» европейской жизни, а европейцы оказываются перед неразрешимой «загадкой русской души» или «русских пространств», обнаруживая в своем непонимании странную провинциальность духа рядом с неясным мерцанием и парением чувств русских провинциалов. Для самоощущения русской интеллигенции традиционно особое отношение к драматическому положению России между Востоком и Западом, между темным прошлым и туманным будущим. Она испытывает презрение или нелюбовь к западной цивилизации за то, чем не владеет русский, но что — обладая этим русский — уравновесило бы русскую «азиатчину». Однако и за границей русские — в Ницце, Монте-Карло, Берлине, Париже, Нью-Йорке —

создают свою «провинцию» как локальное духовное и даже бытовое пространство.

Экстраверсивность русского самосознания специфически и всегда однотипно проявлялась при выезде русских творцов за границу: независимо от личного психотипа, эти люди словно распахивались навстречу новым жизненным реалиям, среди которых преобладали локальные цивилизационные инновации (удобное устройство заграничных поездов, опрятность бытовых привычек), раздражавшие и вызывавшие тоску. Поэтому нередко русские интроверты искали в зарубежных впечатлениях признаки моральной деградации как оборотной стороны прогрессивных «удобств». П. Чайковский сетовал на «поразительно банальную обстановку» своей жизни во Флоренции — «точно где-нибудь в русской провинции»; для А. Чехова черты провинциальности выделялись в любой экзотически-отдаленной стране, как только ее бытие оказывалось понятным и физически доступным для него бытом (это относится к таким «роскошным» местам, как Сингапур, Индия, Цейлон, Китай, а также городам Италии, Франции и Германии, где негодование могла вызвать даже аккуратная и чистенькая... луна); В. Набоков возил с собой в эмиграции резиновую складную ванну, видя в ней спасение от чужого духа в «бесчисленных европейских пансионах». Покинув родину, которая могла раздражать своей провинциальностью, русский художник творил «там» фрагмент своей провинции, своего, отдельного от всего мира, бытия. Так возникают представления о *внутренней провинции и внутренней «загранице»*. «Совсем Азия! Такая кругом Азия», — горевал А. Чехов, а в провинции И. Бунина «иногда по целым неделями несло непроглядными азиатскими метелями». Русского интеллигента раздражала «внутренняя» провинция, когда «*азиатчина*» становилась определением духовного качества провинциальной жизни.

Экстраверсивность русского самосознания во многих суждениях, как аналитических, так и публицистических, принимала не столько «вопросительный», сколько «утвердительный» характер. Тяготясь жизнью в *географической* провинции, где «работает только тело, но не дух», А. Чехов предвосхищал жесткость взгляда, присущего человеку русской культуры, ставшему постоянным жителем Запада.

Наконец, упоминая «русского западника-азиата», Н. Бердяев утверждал, тем не менее, провинциальность Европы. И противопоставлял русское и европейское самосознание на принципиальных, рассматриваемых нами основаниях (экстраверсия-интроверсия), которые просто не были названы философом: отличие германца от русского, по мысли Бердяева, в том, что европеец «чувствует, что его не спасет Германия, он сам должен спасти Германию», следовательно, налицо осознанная интроверсия жизненной позиции; русский же «думает, что не он спасет Россию, а Россия его спасет», следовательно, налицо инфантильная и эгоистичная экстраверсия [Бердяев, 1990, с. 68].

Уникальность как психологическая и нравственно-философская позиция, свойственная русскому самосознанию, детерминирует недовольство мирозданием и поэтизацию своих страданий, мифологизацию конфликта личности и ее окружения, трансформацию диалогической коммуникации в коммуникацию монологическую. Мощный лирический модус, присущий интроверсивно сориентированным образным мирам (Н. Гоголь, Л. Толстой, Н. Некрасов), превращает самовосприятие в самовопрошание, а автора вопросов — в своего рода демиурга утопических или антиутопических миров. Рядом с «русскими вопросами», ставшими риторическими фигурами и заданными в экстраверсивном дискурсе А. Герценом и Н. Чернышевским («Кто виноват?» и «Что делать?»), мы видим «русские вопросы»,

заданные в интроверсивном дискурсе: «Кому на Руси жить хорошо?» у Н. Некрасова и «Как жить?» у А. Платонова.

## Русский вопрос Н. Некрасова как ментальный парадокс

*Контекст Некрасова.* Поэма «Кому на Руси жить хорошо?» пишется не одномоментно (фрагменты — по мере написания, 1870-е гг.). А в это время в русской культуре, в частности, в русской литературе, созвучные вопросы или этот же вопрос, но в других формулировках, постоянны...

Вопрос и у Некрасова, и у его современников, как это ни покажется странным, меньше всего стоит о народе, хотя народу подобает, в очередной раз, быть в центре внимания российской общественности, ибо ему только что, несколько лет назад, предоставлены свободы. Народ же присутствует имплицитно, но ни его судьба, ни конкретные коллизии не занимают сознание писателей, не концентрируют в себе проблемы национального самосознания.

*Н. Г. Чернышевский* — «Что делать?» (1863). Что делать с измышлениями и мифами о добре, преданности, справедливости? Чернышевский, по мысли современного философа, «не был ни политиком, ни государственным деятелем, он был мечтателем, а в мечтах все просто делалось» [Кантор, 2016, с. 220]. Опровергая идеологическое клише, современное философское знание предлагает ответ на вопрос «что делать» через новые корреляты представлений о революционере; по-видимому, это тот, кто не просто спонтанно действует (продукт спонтанности и легковерия, присущих массовому сознанию), но тот, кто формулирует, обосновывает, доказывает и, особенно, образно подкрепляет свои... призывы к изменениям? Причем особенно страшно, если интеллеktуал призывает к изменениям ментальным, смыслополагаемым, а масса эти призывы восприни-

мает прямолинейно: как импульс к радикальным изменениям в социальном плане. Отсюда заметное сегодня усиление модуса толерантности, неожиданное для представлений об эпохе Чернышевского и актуальное сегодня. *Трудиться* — понимая труд в самом широком смысле, как построение своей личности, судьбы, как производство полезного для людей продукта. *Не лгать*, какими бы высокими ни были причины или поводы лжи, не бояться жестокости, но проявлять, по мере возможности, милосердие.

*Ф. М. Достоевский* — «Бесы» (1871–1872), «Подросток» (1874–1875), «Братья Карамазовы» (1878–1880). На Руси в принципе не может быть хорошей жизни, поскольку и в социальном плане «бесы» обуревают, и в нравственном смысле — «смердит».

*И. А. Гончаров* — «Обрыв» (1870 — первая полная публикация). В последнем своем романе автор перестает считать обыденной помещичью и чиновничью жизнь «обыкновенной историей», уверяется в неосуществимости гармонии, создаваемой нежной негой обломовщины и упорядоченной старательностью штольцевщины, выводя своих персонажей к *обрыву* (нет нужды доказывать, что это другая, но последовательно возникающая версия пушкинской страсти «смертной бездны на краю»).

*А. Н. Островский* — «Бешеные деньги» (1870), «Лес» (1870), «Снегурочка» (1873) (в последней, видимо, и есть те, единственные, погруженные в сказочную гармонию и сказочные, эфемерные страсти тех, кому на стародавней Руси жить хорошо?); затем — жестокие «Волки и овцы» (1875), пасторальная «Правда хорошо, а счастье — лучше» (1876). Так в чем оно, счастье, и кому оно достается? И как можно жить «по правде»? На Руси *жить хорошо жуликам и приспособленцам, лжецам и эгоистам*. Ах, как хотелось бы, чтобы хорошо было жить наивным

и добросердечным, вроде Платона Зыбкина и берендеевых подпечных, но утопичность благих пожеланий для Островского очевидна. Этот акцент русского самосознания влияет на многочисленные театральные версии его пьес.

М. Е. Салтыков-Щедрин — «Помпадурсы и помпадурши» (начало публикации в 1873, далее — 1877), «Современная идиллия» (начало работы — 1877). На Руси *жить хорошо тому, кто вовремя понял, что надо «годить»*, как это сделал Глумов вместе с автором романа, вовремя впустив в дом осведомителя Кшепшицьюльского, кто сумел вовремя согласиться жениться на «штучке» купца Парамонова, как это сделал продажный адвокат Балалайкин.

Л. Н. Толстой — «Анна Каренина» (1873–1876). Левин и его наивные рассуждения о хорошей жизни в народном дискурсе. Прежде — едва ли не *издевка над народной грязью и неухоженностью* в восприятии молодого помещика Нехлюдова («Утро помещика»).

По всей видимости, обозначенный нами контекст русской культуры подтверждает предположение о том, что в традиции литературной критики и социально-культурной публицистики прозвучавший у Некрасова вопрос «кому на Руси жить хорошо?», во-первых, риторический, во-вторых, предполагающий, что хорошо жить кому угодно, только не народу.

Важно обратить внимание и на «внутренний» контекст поэмы Некрасова: на ту нравственно-социальную модальность, из которой у самого Некрасова выросла поэма. Казалось бы, жить на Руси хорошо мирным обывателям, провинциальным помещикам. Но вот Некрасов за 10 лет до поэмы пишет странное и особняком стоящее у него произведение, маленькую пьесу «Осенняя скука».

Еще прежде некрасовского обращения к мотиву скуки, почти за десять лет до этого, скуку актуализирует И. С. Тургенев.

В его новелле «Фауст» слово и состояние вступают в дихотомическое соотношение, причем состояние опровергает привычное толкование слова. Хорошо ли жить на Руси благополучному, обеспеченному, по сути дела беззаботному помещику? Оказывается, вовсе нет. В «Фаусте» Тургенева сельское одиночество воспринимается сначала благотворным признаком уединения, по-своему приятного, с книгами и нераздражающим мелким дождем за окнами. «Скучать я не буду, — пишет другу наехавший ненадолго в провинцию герой. — Я привез с собой несколько книг, и здесь у меня библиотека порядочная». Затем одиночество превращается в угрозу; после намечавшегося славного и трогательного романа герой предощущает расставание, в первые месяцы после которого «темна и скучна покажется... жизнь» ему вдали как раз от этой провинции. Наконец, предчувствуется кончина не на шутку — уж не от скуки ли? — привлечшей его внимание женщины; и он обнаруживает характерный сдвиг, когда в единый ряд становятся три понятия: скука — одиночество — тоска, чувство которой «во мне росло и росло» в ожидании утраты.

«Осенняя скука» в версии Некрасова — душевное состояние человека, живущего в России и ощущающего себя в провинции.

Некрасов определяет атмосферу пьесы тем, что от имени, где происходит действие, «до ближайшего города» (который тоже отнюдь не столица) неизвестно как далеко, в то время как «в Петербурге, в Английском клубе» все, разумеется, иначе. Но ведь и Н. Гоголь скукой, в которой только и мог зародиться бредовый образ ревизора, привидевшийся провинциальным чиновникам в недомерке Хлестакове, объясняет смысл жизни в городе, от которого что до столиц, что до границ «три года скачи...». Провинция удалена и замкнута на самой себе; у М. Салтыкова-Щедрина восклицание «Очаровательный Петербург! Душка Петербург!» раздаётся в городе, из которого

«дороги дальше никуда нет, как будто здесь конец мира». Так же томительно и бесперспективно из своей скучной провинции «в Москву, в Москву» стремились и чеховские сестры Прозоровы. Не это ли томительное состояние имел в виду Н. Бердяев, озаглавливая свое сочинение и одновременно обозначая нравственно-философскую проблему: «*О власти пространств над русской душой*»?

Едва ли не глобальная причина провинциальной скуки определяется *протяженностью* времени с его дурной погодой, вялым настроением. У Некрасова томительно длится осенний вечер, подвывает осенний ветер, и повторяются вопросы о времени, которое тягостно тянется. В начале пьесы фиксируется «шесть часов без четверти», в финале — «сорок три минуты девятого». Три часа растянуты неизбывной скукой до размера бесцельно прожитой жизни. Дурная погода и скука поставлены в общий логический ряд и в «Губернских очерках» Салтыкова-Щедрина.

Может ли хорошо жить мающийся скукой одиночества вполне благополучный человек? Не прекратит ли он скуку в источник мучительства для окружающих? Имущественные и статусные характеристики здесь уже не играют существенной роли, главное — душа не может жить хорошо...

У Достоевского в «Селе Степанчикове» (написанном примерно тогда же, когда и пьеса Некрасова) Фома Опискин измывается над многими домочадцами и мучит их, безответных, по разным поводам. Но особенно показательной оказывается «дрессировка» слуги Фалалея.

Ласуков, говоря о некрасовской «Осенней скуке», с одной стороны, считает, что охота — дурное развлечение, ибо нельзя «мучить бедное животное». Но и его диалоги со слугами полны нелепых требований и упреков. Так же, как Опискин у Достоевского, Ласуков, попытки у мальчика-слуги: «Есть ноги?»

и, получив утвердительный ответ (что нормально), приказывает ему: «Пляши» (что выглядит абсурдно). Он отказывается от пороха, который только что требовал. Он, вопреки здравому смыслу, в осенний, отнюдь не морозный, вечер требует шубу, доводя до грани сумасшествия слуг. Он вполне соответствует категории — именно так это можно определить — «самодура», сформулированной Островским, ибо его скука находит удовлетворение, хотя далеко не полное, в бессмысленных муках других людей.

Завзятый охотник и, вопреки клишированным представлениям, гедонист, Некрасов отказывает «своему» помещику в праве считаться живущим хорошо, потому что внешнее благополучие и уравновешенность не несут в себе внутренней гармонии.

В таком случае, очевидно, автору публицистически заостренных текстов о духовной нищете ничего не остается, как обратить свой взор к низшему сословию, которое может довольствоваться малым.

Проблематика народной жизни как дискурса, как индикатора и как объекта защиты от жестоких внешних покушений характерна для многих современных исследований, в том числе и для обсуждаемой темы народа, например, у С.А. Никольского [Никольский, 2015]. Поэтому в сочетании с ментально значимым вопросом, услышанным нами у Андрея Платонова, («Как жить?»), мы сочли необходимым обозначить ментально же значимый вопрос Николая Некрасова («Кому на Руси жить хорошо?») как признанного защитника народных интересов и плакальщика о народных страданиях.

Используя фразу одного из текстов самого А. Платонова («...Дурень ты, народ ведь умирает — кому ж твоя революция останется?»), современный философ подчеркивает важное для себя: «если народ умирает, то на его месте возникает

(«остаётся») пустота, что у Андрея Платонова синоним или отсутствия жизни (когда ее еще нет) или смерти (когда жизни уже нет). По мысли С.А. Никольского [Неретина, Никольский, Порус, 2019. Здесь и далее ссылки на цитируемого автора даются по этому изданию], народ, не имеющий собственности — вспомним в связи с этим уникальную в своей точности реплику чеховского Фирса в «Вишневом саде» о «беде», как он обозначал отмену крепостного права. Это своего рода ментальная константа, в раскрытии которой Андрей Платонов «преуспел более всего». Следовательно, «хорошо» на Руси жить тому, кто не просто имеет собственность, но благоразумно ею распоряжается и ее созидает, а таких, имущих и разумных, в поэме Некрасова, да и во всей русской классике — мало.

Отметим принципиально важную особенность знаменитой некрасовской «эпопеи о народной жизни», как часто именовали поэму. Слово «народ» чаще всего там употребляется в бытовом смысле, как «жители», «соседи», «рядом находящиеся», но не в социально-демографическом, социологическом смысле. Вот об этих жителях-обывателях и говорится, между прочим: «Там видимо-невидимо народу!», а качественная характеристика народа имеет определенно негативные коннотации («У нас народ — все голь да пьянь» либо «Народ у нас дикарь»).

Попутно отметим и то, что в версии Некрасова «народ» — это весьма своеобразная и конкретная часть жителей «Руси»: крестьянство, не более того. При этом в поэме велико количество упоминаний народа — несколько десятков на протяжении поэмы (и это только существительные, не считая прилагательных «народный» и т.п.). По сути дела, лишь изредка народ упоминается более обобщенно, чем крестьянство, а именно, как трудящаяся и угнетенная часть населения, — это речь идет об отмене крепостного права: «...И с «Положенья» царского, с народа крепки снявшего». Впрочем, «крепки» в буквальном

смысле налагались только на крестьянство, в переносном же скрывали и другие группы населения.

Отметим и то, что «хорошая жизнь», о которой задан вопрос у Некрасова, в ментальной традиции России, семантически дублируется другими понятиями, прежде всего, «счастьем»; глава 4 так и называется, «Счастливые», начинаясь ироническим пассажем:

*В толпе горластой, праздничной  
Похаживали странники,  
Прокликивали клич:  
«Эй! нет ли где счастливого?»*

Важно подчеркнуть: если точно следовать тексту, а не сложившимся впоследствии семантическим клише, то в поэме Некрасова вопрос оказывается заданным не столько о том, кому на Руси жить *хорошо*, а о том, «Кому живется весело, вольготно на Руси?».

Вряд ли кто-то будет утверждать, что Некрасов был последовательным иронистом сродни Салтыкову-Щедрину иже с ним. Публицистичность, в лучшем случае — открытая критичность высказываний — это предел его выражения отрицательного отношения к объекту литературного творчества. Тем не менее, ответ на, казалось бы, риторический вопрос «кому на Руси жить хорошо?» дается в несвойственной автору иронической манере, присущей вставному фрагменту «Веселая» с его припевом-рефреном: «Славно жить народуна Руси святой!».

Однако активность иронии названного рефрена не поддерживается общим строем некрасовского текста, поэтому в конце поэмы эта ирония уравнивается другим, едва ли не гимническим рефреном — именно так, ибо там вновь звучит пес-

ня, где «народ» — это понятие широкое, обобщенное, не равное «крестьянству»:

*Доля народа,  
Счастье его,  
Свет и свобода  
Прежде всего!*

И, разумеется, хотя бы однажды дидактичность Некрасова должна была проявиться в сдержанно-панегирическом высказывании о народе (в широком понимании):

*Еще народу русскому  
Пределы не поставлены:  
Пред ним широкий путь.*

Потому в эпилоге («Гриша Добросклонов») наконец-то появляется пассаж — ожидаемый и излюбленный, сделавший Некрасова своего рода гуру «народности» в массовом сознании и в представлениях множества историков литературы, поклонников позитивистского понимания художественного творчества как прямой аллюзии на жизненные происшествия и ожидания:

*Сбирается с силами русский народ  
И учится быть гражданином.*

Таким образом, социальное начало в его публицистическом выражении, существенно превалируя над художественно-образным, привело Некрасова и его интерпретаторов к сказочной, утопической версии ответа на вопрос «Кому на Руси жить хорошо?». В этой версии, если народу на Руси жить — пока —

и не слишком хорошо, то, как хочет считать поэт, хорошо будет. А кому — это для него не предмет для обсуждения, а предмет однозначного и категорического утверждения: смотри выше — народу.

## **Русский вопрос А. Платонова как ментальный парадокс**

*Контекст Платонова.* В его собственном творчестве ответы (или один ответ) на заданный вопрос ищем в знаменитых «Чевенгуре» (1929), «Котловане» (1930), «Счастливой Москве» (1933–1936), а также в известной, но не всегда связываемой с именем Платонова сказке «Волшебное кольцо» (1947). Наиболее активно рассматриваемые и привлекающие к себе внимание в связи с попытками «озвучить» вопрос, его основные из рассматриваемых нами произведений относятся к самому концу 1920 и первой половине 1930 гг. и лишь одно — ко второй половине 1940-х. Поэтому контекст мы обозначим хронологически близкий к основному корпусу текстов.

В качестве контекста предстает огромный пласт новых авторов в литературе и живописи, новых произведений в театре и кинематографе.

Так, в 1929 г. начинается работа *М. Булгакова* над «Мастером и Маргаритой», тогда же он пишет трагикомическую историю жизни и смерти не поддавшегося дворцовым и закулисным интригам Мольера — «Кабалу святош», а в 1935 г. создает еще одну пьесу о творце — жертве и победителе (редкий случай, в котором главный человек, Пушкин, был внесценическим персонажем), «Последние дни». Ясно было, что уж кому-кому, но творцу никак не может быть хорошо, а ответ на вопрос «как жить» всегда повторялся: готовься к неожиданной и странной смерти и не переставая творить в ожидании ее. Булгаков вложил в уста своего Мольера произносимые в бреду слова, кото-

рые могли бы стать ментальным маркером подсознания творца в тоталитарном социуме: «Всю жизнь я ему лизал шпоры и думал только одно: не раздави. И вот все-таки — раздавил. Тиран!» Вопрос «как жить?» был актуален для людей нового времени, но надежд на получение не просто позитивного, а какого бы то ни было определенного ответа не было.

С 1928 г. начинается работа *М. Шолохова* над «Тихим Доном», где ответы на вопрос «Как жить?» имеют характерный для советской интерпретации событий гражданской войны в России оттенки безысходности, жертвенности, растерянности и попытки спастись в любовной горячке.

При этом, если не ограничиваться литературно-философскими исканиями, то нужно обратить внимание и на отечественную живопись. Так, наряду с прочим, советская живопись начала 1930-х г. может рассматриваться не просто как контекст Платонова, но как настойчиво в унисон с ним звучащий контрапункт. *Б. Иогансон* по странной, ассоциативной (как можно предположить, но это было бы слишком большой вольностью по отношению к пророческому подсознанию художника) в 1933 г. пишет свой знаменитый «Допрос коммуниста», а *А. Дейнека* разворачивает бесконечную череду позитивных визуальных жизненных зарисовок: «Купающиеся девушки», «Полдень» (в начале 1930-х гг.), вплоть до «Будущих летчиков» (1937).

Особенно важным представляется обозначить вполне органичную ассоциацию вербальных текстов *А. Платонова* и визуальных текстов *П. Филонова*. Застывшие и немотно пытающиеся сдвинуться со своих мест, густо и тягостно населяющие пространство холста, вырубленные из неизвестной твердой породы и не способные быть органически пригодными для жизни существа («Животные», 1930), особенно же люди, например, «Ударники» (1935), *Филонова*, могут рассматривать-

ся как прямой аналог неуклюжих и взыскующих любви и понимания людей у *Андрея Платонова*. В хоре, прославляющем жизнь «в буче, боевой, кипучей» (о чем еще недавно писал *Маяковский*), звучит скрежещущий диссонанс, в котором особенно гармоничны по отношению друг к другу именно эти двое, *Платонов* и *Филонов*. Неживая материя формально живых предметов (существ) — это особая художественная реплика, ответ на вопрос «Как жить?»: жить, уподобляясь неживому, в этом случае, может быть, удастся выжить...

Своеобразный аналог булгаковского персонажа (внутри-театральное прозвище «Мастер», черная шапочка) и явный антипод, по всем воспоминаниям, самого *Булгакова*, *В. Мейерхольд* в конце 1920-х — начале 1930-х гг. друг за другом открывает новых советских авторов: рядом с «Клопом» (1928) и «Баней» (1930) своего давнего партнера, *В. Маяковского*, режиссер выводит на сцену произведения начинающих *И. Сельвинского* «Командарм-2» (1929), *А. Безыменского* «Выстрел» (1930), *Вс. Вишневского* «Последний, решительный» (1931), *Ю. Олеси* «Список благодеяний» (1931), *Ю. Германа* «Вступление» (1933). «Как жить?»: отрекаясь от старого мира, от мещанских предрассудков, от нежных любовных странностей, преодолевая земное притяжение прошлого и веря в преимущества будущего? Сценические эксперименты мягко, но настойчиво отодвигали на задний план прямолинейность психологических коллизий, вызывая доверие к новому в силу соблазнительной новизны и блистательной парадоксальности гротескных решений. Жить звонко и уверенно, оставляя в стороне сомнения и странности для персонажей классики, которая, конечно, также появлялась на сцене у *Мейерхольда*, но звучала контрапунктом, не акцентировано.

В 1934 г. *Г. Александров* снял народно-пасторальный фильм про советскую Золушку — «Веселые ребята», а в 1936 г. — поли-

тически благонадежный и жизнеутверждающий, музыкальный и любовно-трогательный фильм «Цирк». Ленты давали прямой ответ на вопрос «Как жить?»: весело и бодро, шагая с песней по жизни, размахивая хлыстом для коров и отбивая чечетку без репетиций и обучения, гордясь здоровым телом и побеждая бюрократов и расистов.

Сочинения Платонова были о той же жизни, о которой писали прозаические тексты, ставили спектакли и снимали кинофильмы его современники; но умение читать их еще должно было сформироваться среди простодушных бодрых маршей и сложных авангардных экспериментов.

В представленных в монографии «Философская антропология Андрея Платонова» суждениях С. А. Никольского, в частности, обращено внимание на парадоксальное осмысление А. Платоновым жизненных реалий: вместо привычного представления о резкой, до боли, критике писателем новых социальных смыслов (коммунизма как антропологического антипода личностной целостности), предлагается подробно рассмотреть ленинско-сталинскую трактовку «героического смысла коммунизма». При этом, с нашей точки зрения, речь идет о сугубо российском, ментально специфическом (а, значит, интроверсивном) вопрошании: *может ли жизнь состоять не из естественных природных действий или повседневных интересов, но из идей и принципов?* Как жить и можно ли жить без материального — одежды и обуви, без духовного — любви и желаний? Как подмечает С. А. Никольский, говоря об одном такого рода стихийном подвижнике, беря для этого образ из текста Платонова, «этот человек считал себя богом и все знал. По своему убеждению он бросил пахоту и питался непосредственно почвой».

Можно ли жить без физически (материально) ощущаемых запасов сил? Можно ли жить без воздуха и пищи? Начало

«Котлована» задает болезненную ноту, в которой звучит характерный ответ именно на этот вопрос: «В увольнительном документе ему написали, что он устраняется с производства вследствие роста слабосильности в нем и задумчивости среди общего темпа труда. Воцев взял на квартире вещи в мешок и вышел наружу, чтобы на воздухе лучше понять свое будущее».

По сути дела, Платонов что-то из ранее обозначенного в русском самосознании продолжил своими не до конца сформулированными вопросами: можно ли жить «на дне», а если можно, то как? В драках и пьянке, в воровстве и убийствах? Это была линия М. Горького в начале XX в. Но что-то из ранее обозначенного Платонов этими вопросами все же предвосхитил. Как жить в котловане? Да еще под «вопрошающим небом» (подчеркнем мотив вопроса, задаваемого в трансцендентности)? Или, можно ли не только жить «на обочине», но еще и устраивать там пикник, как об этом писали братья Стругацкие в третьей четверти XX в.?

Обратим внимание на поразительное и горестное измышление Платонова: Москва Ивановна Честнова (уже этого словосочетания было бы достаточно для литературного гротеска) названа еще и «счастливой Москвой». Девочка без имени, радость которой — только в самой возможности жить, называемая «дочерью революции» и едва ли не подсознательно протестующая против самого статуса дочери, настаивающая на том, что она — сирота, эта женщина — трогательное и мучительное воплощение представления о бесполом продукте новой социальной системы. Товарищ! А что любила «ветер и солнце», — так это не востребованное стремление жить в природе, а не в техническом свете электричества, как товарищ Божко.

Как бы разнообразны ни были суждения об этом произведении Платонова, включая ужас от авторского сарказма в из-

вестных высказываниях Ю. Нагибина, этот текст оказывается в понимании многих профессиональных читателей выражением *ужаса от превращения* (естественно, *сродни кафкианскому, хотя об этом ни у кого речи не было*): превращения Москвы с ее странным и чистым счастьем в Матрену с ее хождением на базар за пищей. Превращение мира, относительно которого вопрос «Как жить?» решался однозначно: жить счастливо, — и это в мире, где жить в принципе нельзя, разве что совкупляться и принимать пищу (К проблематике *философии истории, о которой также говорит в своем тексте С. А. Никольский, эта чудовищная трансформация, на наш взгляд, имеет самое непосредственное отношение*).

Предшественникам Платонова в России (в том числе тем, о ком сказано выше, в связи с «русским вопросом» Некрасова и разного рода ответами на него авторов позапрошлого века), не приходило в голову усомниться в *самой возможности жить*; находились вполне определенные ответы на вопросы о том, как жить и где жить («где оскорбленному есть чувству уголок») и, наконец, кому жить лучше, а кому хуже. У Андрея Платонова, очевидно, ответа на вопрос «Как жить?» не находится.

Парадоксальным представляется то, что, по сути дела, единственный позитивный вариант ответа на вопрос «Как жить?» Платонов, опираясь на фольклорную традицию, которая в русской культуре чаще использовалась для создания сатирических, гротескных версий (от «Сказки о Золотом Петушке» А. Пушкина до сказок М. Салтыкова-Щедрина), дает на основе наивного представления о благоденствии и гармонии после приключений/страданий.

Очаровательная, практически лишенная трагических абсурдистских нот, полная деталей, идеально следующих классическим принципам сказочного нарратива, и почему-то постоянно предлагаемая детям раннего возраста, сказка «Вол-

шебная кольцо» — совершенно особый *opus* Платонова, написанный, как считается, в 1947 г., через большой промежуток времени после его знаменитых горестных романов и повестей. Текст полон надежды и покоя, уверенности в торжестве добра над злом; известные и характерные для сказочного нарратива триады — сюжетные, персонажные — уверенно и без напряжения выводят к самому позитивному из возможных финалу, к перспективному. Полноте, сказочник с добрыми округлыми, простыми для восприятия фразами и персонажами, — Платонов ли это? А если Платонов, то неужели — обнаруживший ответ на вопрос «как жить?»

Отметим, что этот текст в выходных данных современных изданий адресуется детям до 3 лет, а, скажем, новелла Платонова «Корова» входит в программу начальной школы. Следовательно, на уровне массово транслируемой социокультурной традиции платоновское представление о том, «как жить», может быть адекватно воспринято даже самыми маленькими детьми и, как считается, соответствует уровню их интеллектуального и психоэмоционального развития.

Многие персонажи «Волшебного кольца» не только наивны, но и необычайно ласковы, будь то кошка, собака и даже змея Скарапея, сопровождающие главного героя, как и сам он, Семен, и его мама. Слова «жить» и «жизнь» повторяются в сказке многократно, получая обыденный, повседневный, примитивный (в традиционном, культурноантропологическом, лишенном негативных коннотаций) смысл. Источник хорошей жизни в сказке — чудо, а именно, подаренное змеиным царем кольцо, источник исполнения желаний. Желания — просты, поэтому сбываются: в амбаре обнаруживается мука, по мановению слуг кольца сооружаются хоромы и появляется набитая пухом перина. Простодушная крестьянская мораль, напоминающая, что жить надо милосердно и «по средствам», не заглядывая

в чужие сферы, проводит Семена через риски и злобу, ложь и смертельную опасность (кошка и собака — рядом, следовательно, жить надо в единении с природой), вместо завистливой эгоистичной царевны жизнь предлагает Семену милую деревенскую сироту, которую герой приведет в хоромы и будет там жить с мамой, кошкой и собакой, а потом «пойдут у них дети, новая сказка начнется» [Платонов, 2018, с. 33].

Почти как у В. Маяковского в знаменитом дидактическом сочинении «Что такое хорошо и что такое плохо?», Платонов в сказке отвечает на вопрос «Как жить?» по форме и по сути доступно малому ребенку: жить по-простому и по-честному — вот мораль платоновской сказки. Отметим попутно, что ровно под таким же названием, «Волшебное кольцо», существует сказка другого автора, Б. Шергина, где персонажа зовут Ванькой, а вот змея сохраняет одно и то же имя (в собственно же фольклорной версии сына зовут Мартынка, имеются иные детали обыденной жизни главного персонажа, но сквозная линия доброты и милосердия по отношению к живому миру имеет место и там). Стилизованная речь и отсутствие детализации отличает текст Шергина от текста Платонова, в остальном это — одно и то же произведение. Не будем выяснять вопрос о первородстве и заимствовании, ибо перед нами — полагаем, не слишком известный, но вполне определенный образчик так называемого бродячего сюжета, который, как это обычно бывает с такими сюжетами, получает различные коннотации в зависимости от времени создания авторского текста и от социокультурной ситуации. Отметим лишь близость сюжетов разных текстов и гармоничность представления о том, «как жить», парадоксально присущую тексту Платонова.

Однако, в отличие от краткого «выхода» в добрую сказку, в большинстве своих произведений Платонов не видит самой возможности жить, создавая ощущение *сгустившегося возду-*

*ха* как не пригодной для дыхания субстанции и деформированного пространства, где нет доступного пониманию и возможного для проживания/нахождения времени (Справедливо обращает внимание С. А. Никольский на финал «Чевенгура»: «*Ты думаешь, я знаю! — произнес Копенкин с высоты коня. — Я им все время вслед кричал: граждане, товарищи, дураки, куда вы скачете — остановись! А они бегут: наверно, как и я, интернационала захотели, — что им один город на всей земле!*»).

Человеку, явно у Платонова, «задумавшемуся», — обратим внимание на отсутствие оттенка в латыни при наличии этого лексического оттенка в русском языке, когда говорится о человеке «думающем» (*Homo putant*) — в пору двигаться беспрестанно. Отметим лингвистическую деталь: по сути дела, «задумавшийся» человек обладает специфическим хронотопом; во времени он существует *безостановочно*, в тяжком континууме, в пространстве же он существует *без пристанища*, актуализируя метафору пути и путника (по Г. Гачеву, вообще характерную для национального образа русского мира).

Вот он, ментально значимый и истинно русский вопрос о смысле (в лексике Платонова — «плане жизни»), на который даже не ищет ответа, а просто обозначает его платоновский персонаж: он думал «...о плане жизни. — *Завод работает по готовому плану треста. А план личной жизни ты мог бы прорабатывать в клубе или в красном уголке. — Я думал о плане общей жизни. Своей жизни я не боюсь, она мне не загадка.*»

В своих рассуждениях С. А. Никольский вписывает А. Платонова в русскую традицию марксистского утопизма (в оценках Н. Г. Чернышевского, С. Л. Франка), что предполагает рядоположенное рассмотрение художественного мира автора и жизненного мира персонажей. В результате обнаруживается органическое перетекание авторского начала в персонажное. Обращаясь не к авторской речи писателя, публицистическим

и литературно-критическим высказываниям о нем, а непосредственно к жизнеописанию персонажей, очевидно, обнаруживаем представление об отсутствии *места*, где возможна жизнь. Подчеркнем: если «утопия» предполагает пусть странное, но место, где жить, так или иначе, можно, то платоновское пространство — это, скорее, «атопия», болезненное пространство, где жить вообще нельзя.

Отсюда ответ на вопрос «Как жить?» может быть один: никак! Думается, именно с этим радикальным, по сути своей внехудожественным и философски не детерминированным, эмоционально экстатическим ответом Андрея Платонова на бытийный, а не социально-конкретный вопрос связана работа С. А. Никольского — *коммунизм есть героический смертельный смысл эпохи, высказывание о котором у Андрея Платонова накапливается постепенно и постоянно, от текста к тексту*.

\* \* \*

Сказанное позволяет понять, почему *ментальные парадоксы русских вопросов*, с заложенной в них изначально невозможностью дать очевидный и обнадеживающий ответ, нами обнаружены у далеко отстоявших друг от друга и во времени, и в нравственных и эстетических пристрастиях Николая Некрасова и Андрея Платонова. Счастье как фетиш и метафора, как культурфилософский мотив и как бытийная ценность — это слово и состояние, значимы не только для автора позапрошлого века («счастье народное»), но и для вынесшего производное от этого понятия слово в название своего трагического наива («Счастливая Москва») автора века прошлого. Счастье — это не радость, не осуществление надежды и даже не состояние, а лишь мыслимое трансцендентное бытие.

## Список литературы

- Бердяев, 1990 — *Бердяев Н. А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. 348 с.
- Злотникова, 2007 — *Злотникова Т. С.* Абсурд / Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2007. 1392 с.
- Кантор, 2016 — *Кантор В. К.* «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 528 с.
- Неретина, Никольский, Порус, 2019 — *Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н.* Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019.
- Никольский, 2015 — *Никольский С. А.* Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX–XX вв. М.: Голос, 2015.
- Платонов, 2018 — *Платонов А. П.* Волшебное кольцо. — М.: «Мальш», 2018. 48 с.
- Розанов, 1990 — *Розанов В. В.* Ломоносов // Опыты: литературно-философский ежегодник. М.: Советский писатель, 1990. 479 с.
- Соловьев, 1988 — *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
- Франк, 1990 — *Франк С. Л.* Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Пушкин в русской философской критике. М.: Книга, 1990. 528 с.

*T. S. Zlotnikova*

**Mental paradoxes of the «Russian questions»: «to whom in Russia to live well» by N. Nekrasov and «how to live» by A. Platonov**

Zlotnikova Tatiana S. Sc.D in Art, professor, honored researcher of Russian Federation. Scientific director of National Research center “World of Russian provinces”, Yaroslavl State Pedagogical University, 150000, Russian Federation, Yaroslavl, Respublikanskaya Str., 108/1. E-mail: [cij\\_yar@mail.ru](mailto:cij_yar@mail.ru).

**Abstract.** Russian identity can be considered by analogy with personal psychotypes: introversive and extroversive. Extraversive discourse of Russian identity, actualized in the artistic and philosophical creativity, draws on diverse variations of understanding of Russia itself, in relation to the world, especially Europe (P. Chaadaev and A. Pushkin, A. Griboedov and V. Belinskiy, A. Sukhovo-Kobylin, A. Chekhov and V. Soloviev). Introversive discourse is based on the enthusiastic or painful perception of oneself as a unique world, image, concept. The uniqueness determines the dissatisfaction with the universe and poeticizing his suffering, the mythologizing of the conflict between the individual and its environment, the transformation of dialogical communication into monological communication. Powerful lyrical modus inherent introversive oriented imaginative worlds (N. Gogol, L. Tolstoy, N. Nekrasov), transforms the self-perception in the introspection, and the author of questions — in a sort of demiurge utopian or dystopian worlds. Next to the “russian questions”, which became the rhetorical figures and specified in extraversive discourse A. Herzen and N. Chernyshevsky (“who is guilty” and “what to do”) we see “russian questions” raised in introversive discourse: “to whom in Russia to live well” by N. Nekrasov and

“how to live” by A. Platonov. Having broadly presented the cultural context in which the contemporaries of Nekrasov and Platonov implicitly gave answers to the questions posed by these creators, the author comes to the following conclusions. Nekrasov’s question, is, first, rhetorical, secondly, suggesting that it is good to live to anyone, not the people. Mental paradoxes “Russian questions”, with the underlying initially, the inability to give the obvious and encouraging response, appeal to the word “happiness”; it is a fetish and metaphor, cultural and philosophic motive and existential value, not the exercise of hope and not a state, but a transcendental existence imaginable.

**Key words:** mental paradoxes, Russian questions, extroversion, introversion, N. Nekrasov, A. Platonov, people, happiness, Russian identity.

Н. А. Касавина



## **О ПРЕДЕЛАХ ПОГРАНИЧНОЙ СИТУАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ПОВЕСТИ А. ПЛАТОНОВА «ДЖАН»)**

Касавина Надежда Александровна. Доктор философских наук, доцент. Ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: [kasavina.na@yandex.ru](mailto:kasavina.na@yandex.ru).

**Аннотация.** Экзистенциальная направленность творчества А. Платонова определяется приоткрыванием потаенной осно-

вы человеческого бытия, внутреннего мира человека или его экзистенции через уникальный язык, схватывающий хрупкий мир субъективности и передающий ее черты. Схватывание носит трагический характер, поскольку пронизано болью за человека, мукой безнадежности, пустоты и абсурда, чувством его подавленности в жестоком мире тоталитарной социальности. На примере повести «Джан» реконструируется эсхатология А. Платонова — человеческие страдания, катастрофичность бытия, гибель, непосредственное «стояние» человека «по эту сторону смерти». Феномен «сердца» выступает художественным образом, передающим напряженность положения человека в мире и ценность его экзистенциальных оснований. Борьба и путь как важнейшие мотивы повести интерпретируются как пограничные ситуации в контексте интереса писателя к глобальным проектам под влиянием русского космизма.

**Ключевые слова:** пограничная ситуация, А. Платонов, экзистенциальная литература, «Джан», смерть, жизнь, страдание, борьба, путь.

*Нам слово гибель, узкое и злое,  
Привычней слов: письмо, береза, дом.  
Оно свое, оно как хлеб родное:  
Ведь запросто мы с гибелью живем...*

Л. Чуковская. 1940 г.

### **Литература, похожая на жизнь...**

Эпиграф, представляющий собой строки из сборника стихотворений разных лет Л.К. Чуковской, взят мною для передачи той трагической ситуации, в которой казался человек

времени радикальных культурных преобразований первой половины XX в. В названии сборника — «По эту сторону смерти» — ужас, отчаяние людей, столкнувшихся с гибелью близких, их чудовищным уничтожением сначала в годы репрессий, впоследствии — в годы второй мировой войны. Этот трагизм поражает своей силой и лейтмотивом проходит через творчество А. Платонова. Болезненный опыт эпохи осмысливался через исследование пределов и возможностей человеческой природы в условиях безысходности. Произведения А. Платонова и В. Шаламова — попытка авторов из эпицентра трагедии, для каждого — особенной, передать ощущение «не-жизни» или жизни на самом краю выживания или гибели, экзистенциального бедствия человека, его «сошествия во ад». Этот образ, используемый В. Н. Порусом, отсылает к вопросу об особенностях пограничной ситуации, уничтожающей человека и человечность. Мне хотелось бы поразмышлять об этом, обращаясь к текстам А. Платонова, к концепции пограничных ситуаций К. Ясперса, книге «Философская антропология Андрея Платонова», которую мы обсуждаем [Неретина, Никольский, Порус, 2019].

Ни у кого не вызывает сомнения, что А. Платонов — особая страница в летописи экзистенциальной литературы. Близость творчества А. Платонова к духу экзистенциальной философии признается многими его исследователями. Его произведения занимают прочное место в реконструкции экзистенциальной парадигмы истории литературы XX в. и интерпретируются как художественная «философия существования» [Семенова, 1989; Кох, 1994], соединившая экзистенциальные традиции европейской и отечественной прозы [Заманская, 2002].

Произведения А. Платонова в чем-то родственны сюжетам европейской экзистенциальной литературы, в которых показана «тошнота» существования, отчетливо проявившаяся

под влиянием мировых войн и общего кризиса гуманизма. Она разворачивается в проблематике утраты жизненных смыслов, обесценивания повседневности, экзистенциального вакуума, потерянности и поиска себя, крушения надежд. Вместе с тем, такой выраженный вектор катастрофичности бытия, гибели, человеческих страданий, делает творчество А. Платонова особенным, эсхатологически наполненным. По сравнению с положением многих его героев, тяжелый внутренний кризис Г. Галлера в романе Г. Гессе «Степной волк» кажется всего лишь выдуманным проявлением сознания инфантильного интеллигента. Постигание Платоновым жизни эпохи через пограничную ситуацию смерти, передача страданий и смерти как мироощущения целого народа наполняют его тексты экзистенциальным содержанием, выходящим за рамки индивидуализированной субъектности. Оно ярко выражено в философски насыщенной и экзистенциально-пронзительной повести «Джан» в контексте феноменов переживания, пограничной ситуации и ее особенной конфигурации, связанной с близостью к смерти, умиранием.

В записных книжках разных лет А. Платонов писал: «Как непохожа жизнь на литературу (мальчик в Мелекесе): скука, отчаяние. А в литературе — «благородство», легкость чувства и т. д. Большая ложь — слабость литературы. Даже у Пушкина и Толстого — мучительное лишь «очаровательно» [Платонов, 1990, с. 693]. А. Платонов, ставил, видимо, другую задачу: создать литературу, похожую на жизнь, заглянуть в самую глубину жизни обычного человека, ее сокровенность, которая раскрывается часто, увы, на грани человеческого и нечеловеческого, мечты и реальности, попытки счастья и огромной трагедии. Хотелось бы присоединиться к позиции С. А. Никольского, согласно которой «после Октября русская литература оказалась перед реальной проблемой: новая действительность

в одно и то же время была столь вдохновляюще-невероятной и трагически-ужасной, что способы ее освоения, наработанные литературой ранее, не годились». «Проза Платонова — реалистическая и, одновременно, метафизическая фантазмагория, в той или иной степени, но всегда повествующая о жизни в «царстве смерти» [Неретина, Никольский, Порус, 2019, с. 100].

К языку и образам смерти в произведениях А. Платонова мы обратимся чуть позже, а пока поговорим о жизни, талантливо выраженной писателем через палитру человеческих переживаний.

### **Переживание как мотив экзистенциальной поэтики А. Платонова**

Постоянное и пристальное внимание к переживанию, чувству как неустранимому звену целостности человека, важнейшему проявлению самобытия придает выраженный экзистенциальный строй произведениям А. Платонова. Переживание отражает динамику внутреннего мира субъекта и его контакт с внешней реальностью во всех жизненных ситуациях. Принимая во внимание, что «отсутствие переживаний порождает феномен «отчуждения своего опыта», ... отдельные прожитые эпизоды не становятся событиями жизни» [Знаков, 2013, с. 395], можно смело утверждать, что платоновские герои экзистируют-переживают причастность миру, опыт вовлечения или потерянности в нем, единство с природой или трагизм вброшенности в мир. Экзистенция как «мыслительное выражение определенного решающего переживания» в человеке (О. Больнов) в языке А. Платонова проявлена через передачу тончайших оттенков человеческих переживаний: от трепета, одиночества, ощущения собственной неустойчивости и непредсказуемости жизни до переживания моральной ответственности, благоговения и ощущения человеком своей причастности миру, глу-

бокого контакта с ним. Они прочитываются в мыслях и речи героев, фрагментах потока сознания, описании природы, окружающей обстановки, портретных характеристиках.

*«Позже, во время темного вечера, Чагатаев снова пришел в сад экономического института. Он надел свой хороший серый костюм, сбереженный в долгие студенческие годы, и побрился перед ручным девичьим зеркалом. Все его имущество лежало под подушкой и в тумбочке около кровати. Чагатаев, уходя на вечер, с сожалением поглядел во внутреннюю тьму своего шкафа; скоро он забудет его, и запах одежды и тела Чагатаева навсегда исчезнет из этого деревянного ящика».* [Платонов, 1990, с. 449].

Прустовское внимание А. Платонова к деталям, как, например, «ручное девичье зеркало», «внутренняя тьма шкафа», «запах одежды и тела», который «навсегда исчезнет...» передают ощущение одиночества и бесприютности героя. Экзистенциальность предстает не просто как субъективность, а субъективность в горизонте пограничности. В этой тьме шкафа сквозят расставание, временность, конечность — измерения, которые относятся к классическим мотивам экзистенциально-философского мироощущения и занимают центральное место в творчестве А. Платонова.

*«Он лег лицом вниз и заснул в сырости слез и своего дыхания. Проснулся Назар в пустом месте. Мать ушла, с пустыни шел ничтожный чужой ветер — без всякого запаха и без живого звука. Некоторое время мальчик сидел смирно, он ел материнский чурек, оглядывался и думал ту мысль, которую теперь с возрастом забыл. Перед ним была земля, где он родился и захотел жить. Та детская страна находилась в черной тени, где кончается пустыня; там пустыня опускает свою землю в глубокую впадину, будто готовя себе погребение и плоские горы, изглоданные сухим ветром, загоражи-*

*вают то низкое место от небесного света, покрывая родину Чагатаева тьмою и тишиной: Лишь поздний свет доходит туда и освещает грустным сумраком редкие травы на бледной засоленной земле, будто на ней высохли слезы, но горе ее не прошло» [Платонов, 1990, с. 456].*

«Пустое место», «ничтожный сырой ветер», «черная тень», «погребение», «тьма» и «тишина», «слезы» и «горе» — знаки и предвестники минувших, настоящих и будущих испытаний героя, граничащих со смертью. Это и своеобразные индикаторы его экзистенциального состояния и опыта, исходных условий его существования, самоопределения и самоидентичности. Пронзительность одиночества А. Платонов передает через переживания ребенка, который, будучи оставлен в мире, сомневается в собственном существовании.

*«Назар в недоумении попробовал свои ноги и тело: есть ли он на свете, раз его никто теперь не помнит и не любит; ему нечего стало думать, будто он жил от силы и желания других близких людей, а сейчас их нет, и они прогнали его... Шершавый куст — бродяга, по-русски — перекасти-поле, без ветра склонялся и перекачивался по песку, уходя отсюда мимо. Куст был пыльный, усталый, еле живой от труда своей жизни и движения; он не имел никого — ни родных, ни близких, и всегда удалялся прочь. Назар потрогал его ладонью и сказал ему: «Я пойду с тобою, одному мне скучно, — ты думай про меня что-нибудь, а я буду про тебя. А с ними я жить не хочу, они мне не велели, пускай сами умрут!» И он погрозил тростниковой палкой на родину и забывшей его матери» [Платонов, 1990, с. 457].*

В этом описании присутствуют сразу несколько сопряженных смыслов ситуации героя: роли Другого для экзистенциального самопроявления и становления, болезненной потери экзистенциальной коммуникации, замыкающей сознание

на самом себе. Здесь и свойственное Платонову очеловечивание природы, и напротив, приближение человека к природной объектности. Положения куста, пыльного, усталого, еле живого от труда своей жизни, не имеющего родных и друзей, и ребенка, которого никто не помнит и не любит и которому уже нечего думать, и он не уверен, есть ли он на самом деле, во многом совпадают.

Положительный модус экзистенциального переживания у Платонова присутствует в состояниях, родственных мистическому переживанию, в котором человек интуитивно ощущает целостность и гармоничность своего существования, близость к природе, ее глубокое понимание.

*«В одну ночь поезд остановился по неожиданному случаю в темной степи. Чагатаев вышел к двери в тамбур вагона. Было тихо, вдали сопел паровоз, пассажиры спали в покое. Вдруг в степной темноте вскрикнула одна птичка, ее что-то напугало. Чагатаев вспомнил этот голос через многие годы, как будто его детство жалобно прокричало из безмолвной тьмы... В степи что-то шевелилось и покрикивало, она казалась бесшумной лишь для отвыкших ушей. Земля стала опускаться в низину, началась синяя высокая трава. Чагатаев, с интересом воспоминания, вошел в траву; растения дрожали вокруг него, колеблемые снизу, разные невидимые существа бежали от него прочь — кто на животе, кто на ножках, кто низким полетом — что у кого имелось. Они, наверное, сидели до того неслышно, но спали из них лишь некоторые, далеко не все. У всякого было столько заботы, что дня, видимо, им не хватало, или им жалко было тратить краткую жизнь на сон, и они только чуть дремали, опустив пленку на полглаза, чтобы видеть хоть полжизни, слышать тьму и не помнить дневной нужды» [Платонов, 1990, с. 463].*

В этом «жалобном крике детства из безмолвной тьмы» и отклика на него героя прочитываются некоторые важнейшие, универсальные характеристики экзистенциального опыта. Здесь и разрушение привычных способов ощущения себя в пространстве и времени, и ощущение слияния с миром, диалога с ним, интенсивность переживания, которое влияет на поворот событий — заставляет резко изменить путь и сойти с поезда — ощущение глубокого смысла происходящего, восстановление связей между прошлым и настоящим.

В произведении «Джан» особенно ярко представлена онтологическая поэтика А. Платонова, которая воплощается в признаках пространственно-вещественной конкретности и определенности, образах природы. В контексте идей русского космизма через важность темы «человек-природа» у А. Платонова также проявляется сходство в характере поставленных им проблем с экзистенциальной философией. «В русской классике XX в. Платонов, может быть, единственный привлёк внимание к натурально-природной основе вещей, к самому онтологическому статусу человека и мира, который обычно полностью игнорирует всякое историческое и общественное действие. Позднее этой проблемой по-своему занималась экзистенциальная литература. Мы знаем представленный ею обезбоженный, непроницаемый мир природы, в который заброшен смертный человек. Какие-то схожие обертоны встречаем у Платонова, но в другой перспективе» [Семенова, 1989, с. 27]. И хотя факт игнорирования Платоновым «исторического и общественного действия» явно преувеличен, в повести «Джан», безусловно, онтологическая проблематика преобладает. При этом ее напряженность передается через антитезу вещества жизни, бытия и пустоты смерти, небытия. Палитра переживаний человека отражает его амбивалентные отношения с миром: совпадение, отражение, спонтанность или проти-

востояние, сменяющие друг друга, находящиеся друг в друге. На «вещество жизни» мира, природы в человеке откликается вещество его телесности в единстве тела и психики. Внешнее и внутреннее соединяются, рождая особый экзистенциальный настрой, ощущение актуального бытия в его конкретности и неповторимости [Карасев, 2005].

Особого внимания требует изучение характера платоновских метафор и сравнений, которые выступают как средства художественной выразительности и в символической форме отражают особенности миропонимания А. Платонова. Напряженность положения человека в мире автор передает, например, через феномен «сердца», который является «исходным смыслом» многих его произведений. Исходность здесь означает особый статус этого мотива, его базисный характер, степень его укорененности в материи повествования. «Исходный смысл — это неучтожимый, кочующий из одного текста в другой и каждый раз принимающий все новые и новые облики порыв или импульс. В пределах же каждого конкретного сочинения исходный смысл — это неразложимая на отдельные элементы или составляющие части целостность, своего рода минимальная единица текста» [Карасев, 2005].

*«По детскому воспоминанию он знал, что после долгой разлуки странно и грустно видеть знакомое место: ты с ним еще связан сердцем, а неподвижные предметы тебя уже забыли и не узнают, точно они прожили без тебя деятельную, счастливую жизнь, а ты был им чужой, одинок в своем чувстве и теперь стоишь перед ними жалким неизвестным существом»* [Платонов, 1990, с. 449].

Концепт «сердца» символизирует возможность неуловимой и непостижимой связи человека с миром и реализуется в платоновских текстах на разных уровнях текстовой организации: в структуре мотивов, характерах и переживаниях персонажей,

авторской позиции. Частота его употребления во многих его произведениях выражает интерес писателя к сердцу как к центру человеческого бытия и особому способу постижения мира, обретению гармонии с миром, источнику экзистенциального опыта, сокровенной жизни личности. Это своеобразный лейтмотивный образ, делающий внутреннее пространство героев А. Платонова живым, экзистирующим, что достигается автором через семантику глаголов ментального свойства.

*«Затем они шли гулять, как все люди обычно, под руку по улице, осматривали внимательно витрины, точно готовясь многое приобрести, следили за небом, где были свои происшествия, и не забывали ничего из окружающих их, беспрерывно текущих событий, как будто сердце во время любви настолько тяжело, что его надо все время развлекать пустяками, чтоб оно не чувствовало своей работы»* [Платонов, 1990, с. 455].

Сердце в платоновских текстах обмирает, «болит», его приходится утешать и развлекать, его можно ранить. Сердце — индикатор экзистенциального состояния человека. Оно утомляется от горя, страданий, разочарований, одиночества. Таких фрагментов у Платонова множество. С сердцем, которое болит, приходится бороться, терпеть. Любит человек или тоскует, он должен справляться с этими поглощающими чувствами, отвлекать сердце разными делами.

Персонализация сердца становится устойчивым приемом в сюжетной и образной структурах произведений А. Платонова. Герои вступают с собственным сердцем в «субъектно-субъектные» отношения, где сердце — «субъект в субъекте», и даже человек в своей глубинной и лучшей сути и есть сердце [Михайлюченко, 2011].

*«Назар заплакал около матери. Он обнял одну ее худую холодную ногу и долго стоял, впившись в ослабевшее при-*

*вычное тело; небольшое сердце его стало тогда большим, оно сразу вдруг утомилось и билось тяжело, как намокшее»* [Платонов, 1990, с. 456].

*«Суфьян понимал, что в Чагатаеве происходит сейчас какое-то волнение жизни, но не интересовался этим: он знал, что чем-нибудь надо человеку наполнять свою душу, и если нет ничего, то сердце алчно жует собственную кровь»* [Платонов, 1990, с. 475].

В этих фрагментах повести «Джан» — двойственность экзистирования и повседневности, разума и сердца, их противостояние, указание на активную душевную жизнь, с которой человеку жить нелегко, поскольку приходится все время приучивать себя к несовершенству мира. Наконец, через смысл названия повести, слово «Джан» осуществляется авторский выход к мощному символическому слою «сердца», внутренней реальности, души и жизни, кроме которых у человека ничего нет. Экзистенция, обретающая в повести облик сердца и жизни, — единственное его богатство, при этом «жизнь народу Джан только казалась». Почему? Ответ на этот вопрос следует поискать, обращаясь к той пограничной ситуации умирания, в которой он оказался.

### **«По эту сторону смерти»**

Литературе с выраженным экзистенциальным содержанием свойственны определенные принципы поэтики и специфические художественные приемы. К таким приемам относится положение героев в экстремальной ситуации, в пограничье жизни и смерти, в онтологических, физических, психических, экзистенциальных и иных пределах человека. Исследование человеческого бытия и А. Платонов, и В. Шаламов осуществляют в такой пограничной ситуации, когда граница между жизнью и смертью, бытием и небытием оказывается практи-

чески разрушенной и человек оказывается над бездной уже не в косвенном смысле ценностной потерянности, но над бездной полной гибели. Отсюда и основная доминанта их произведений — страх, ужас смерти и жизни, одиночество, незащищенность перед пустотой бытия и собственными душевными страданиями.

Посмотрим на повесть «Джан» через призму понимания пограничной ситуации в философии К. Ясперса. Первая пограничная ситуация в его концепции касается брошенности человека в мир, его заброшенности, тесноты данностей как границ его существования. Существование, всегда ставящее человека в рамки, само понимается как граница — граница свободы и счастливого предназначения. Эта пограничная ситуация раскрывает человеку сомнительность собственного бытия и бытия мира [Ясперс, 2012, с. 212].

В ситуации Джан ярко показан лик стесняющей пограничной ситуации: неизбежная зависимость от природных данностей и несовершенств социальных образований, от волевых позиций других людей. Счастье живого существа, а может и всей природы, оказывается где-то «до существования», как непроявленная возможность, как причина отчуждения и самоотчуждения. Во встрече Чагатаева с верблюдом явно прочитывается искаженность бытия, его карикатурность, осознание которой дается внутренним чувством подлинности, не находящей раскрытия в жизни. В. Н. Порус, говоря о «сокровенном человеке», а также о «прекрасном и яростном мире», в котором он живет, пишет, что он «придавлен адом». Его сущность таится и только подает о себе сигналы во время беды и угрозы гибели [Неретина, Никольский, Порус, 2019].

*«Он улыбался; все было странно для него в этом существующем мире, сделанном как будто для краткой насмешливой игры. Но эта нарочная игра затянулась надолго,*

*на вечность, и смеяться никто уже не хочет, не может... внутри бедных существ есть чувство их другого, счастливого назначения... — зачем же они так тяготятся и ждут чего-то?»* [Платонов, 1990, с. 468].

*«Ксения улыбалась. Она не походила на мать — у нее было правильное лицо юноши, немного грустное от стыда и непривычки жить и бледное от усталости роста»* [Платонов, 1990, с. 459].

Необходимость «приучиться жить» снова указывает на несовпадение человеческого предназначения, которое он ощущает в глубине самопонимания, и той среды, которая очерчивает предельного конкретную жизненную ситуацию. Помимо художественных произведений, в записной книжке А. Платонова, видимо, предваряющей художественные образы, есть слова: «Ребенок долго учится жить; он учится самоучкой, но ему помогают и старшие люди, которые уже приучились жить, существовать. Наблюдать за развитием сознания в ребенке и за осведомленностью его в окружающей неизвестной действительности составляет для нас радость» [Платонов, 1990, с. 698].

Это отсылает к фрагменту из романа Г. Гессе «Степной волк», где главный герой приглашает к себе своего соседа с целью показать ему фразу из Новалиса. Две показанные им фразы («Надо бы гордиться болью, всякая боль есть память о нашем высоком назначении» и «Большинство людей не хочет плавать до того, как научится плавать») восхищают Гарри Галлера именно просматривающейся в них трагедией тотального несовпадения человека и мира. «Разве это не остроумие? Конечно, они не хотят плавать! Ведь они созданы для суши, а не для воды. И конечно, они не хотят думать; ведь они рождены для того, чтобы жить, а не для того, чтобы думать! Ну, а кто думает, кто видит в этом главное свое дело, тот может

очень в нем преуспеть, но он все-таки путает сушу с водой, и когда-нибудь он утонет» [Гессе, 1977, 152].

Жизнь — постоянный конфликт, который человек испытывает, пытаясь обрести свободу, целостность существования, счастье на границах между собой и окружающим, между природным и социальным бытием, между мечтой и реальностью. Это и образует ту тоску, то трагическое чувство жизни и отношение к человеку, которые явно присутствуют в творчестве А. Платонова.

Значимость пограничной ситуации у К. Ясперса состоит в прорыве к подлинному существованию, которое человек может открыть только тогда, когда он лишается почвы под ногами, когда существование «слабеет и тонет перед вопрошанием и сомнением». Через страдание и борьбу, вину как принятие ответственности, экзистенциальную коммуникацию человек может ощутить пределы своего положения и открыть возможности реализации или «просветления» собственной экзистенции.

Можно видеть, что в случае с людьми Джан эти смыслы пограничности не работают или почти не работают. К. Ясперс в большей степени говорит об открытии человеком подлинности в отношении обычной повседневности, приглушающей ее звучание. Пограничные ситуации заставляют увидеть ценность этой повседневности, обостряют переживание ее уникальности. У Джан повседневность и есть пограничная ситуация, ситуация выживания, обнаженности жизни, не прикрытой культурными подпорками и обычными жизненными удобствами. Причем, иной жизни эти люди и не знают. Многие родились в такой исходной ситуации, например, девочка Айдым. И в этом контексте вряд ли присутствует путь к подлинности существования и надежда на нее. Это телесное и духовное истощение, угасание надежды на счастье и подлинность, воли и радости, эмоциональной и психической жизни в целом. Пограничные

ситуации здесь теряют значение коротких вспышек света, озаряющих жизнь и напоминающих человеку о его временности и необходимости поиска утверждающего смысла жизни. Это скорее вялотекущий процесс подавления всех жизненных проявлений. И если у К. Ясперса пограничная ситуация побуждает к экзистированию, возникает вопрос: для Джан вся жизнь — пограничная ситуация, и они экзистировать, т.е. соприкасаются с подлинностью? Или пограничность уже давно пройдена, люди не живут, а находятся «по эту сторону смерти» и экзистирование угасло?

Ситуация людей Джан амбивалентна, и ответить на эти вопросы нелегко. В тексте повести мы имеем дело не с пограничными ситуациями, проглядывающими через повседневность. Скорее, жизнь с трудом проглядывает через эти ужасные обстоятельства, которые все и всех убивают. Это особенные пограничные ситуации, где риск, ужас помножены на столько раз, что невыносимы для живого существа, уничтожают его, приводят к концу человека, рассуждение о котором мы наблюдаем в статье В.Н. Поруса. И вместе с тем, отсутствие масок и иллюзий, ширмы слов и прочих проявлений социальности, «маскарада», положение «лицом к лицу» с самой ужасной истиной — признаки того, что люди Джан стали «самими собой», хотя эта истина «перечеркивает прошлое, делает нестерпимым настоящее и уничтожает возможность будущего» [Неретина, Никольский, Порус, 2019].

Здесь вспоминается следующее рассуждение о страдании, согласно которому страдать означает быть собой, находиться в состоянии неслиянности с миром. Страдание — генератор дистанций; и когда оно терзает человека, он ни с чем не идентифицирует себя, даже с ним. Это значит, что, сознавая собственное сознание, он неустанно наблюдает за собственным бодрствованием [Сиоран, 2003, с. 386]. Сходные смыслы стра-

дания формулирует К. Ясперс: «Если я веду себя так, как будто страдание не есть что-то окончательное, но то, чего можно избежать, то я еще не нахожусь в пограничной ситуации, но воспринимаю страдания как хотя и нескончаемые численно, но не принадлежащие необходимо к составу существования; это для меня — отдельные страдания, они не затрагивают целостности существования» [Ясперс, 2012, с. 233]. Страдание как часть пограничной ситуации касается центра жизни, выступает неотклонимым страданием, преодоление которого требует радикального изменения как жизненной ситуации, так и самоизменения.

Повседневность народа Джан представлена выживанием и страданием, в которых повседневность теряется, становится экзистенциально важной именно в связи с ее утратой. В скудной повседневности людей Джан А. Платонов показывает ее высокий, экзистенциальный смысл для выживания человека, его последних попыток удержать жизнь.

И если переживание — признак жизни платоновских героев, мы наблюдаем, как переживания угасают вместе с жизнью. Жителям Саро-Камышской впадины свойственно оскудение внутреннего мира, «их сердце ослабело настолько, что могло содержать в себе лишь любовь и привязанность к мужу или жене, — самое беспомощное, бедное и вечное чувство» [Платонов, 1990, с. 476]. Айдым «не обращала внимания на гостей, делала домашнюю работу почти без сознания, «отвлеченная от всего окружающего своим сосредоточенным сердцем», сосредоточенным при этом именно на выживании. Особенно явно напряженность выживания выражена А. Платоновым через образ матери.

*«Назар смотрел в глаза матери, они теперь стали бледные, отвыкшие от него, прежняя блестящая темная сила не светила в них; худое, маленькое лицо ее стало хищным*

*и злобным от постоянной печали или от напряжения удерживать себя живой, когда жить не нужно и нечем, когда про самое сердце свое надо помнить, чтоб оно билось и заставляло его работать. Иначе можно ежеминутно умереть, забыв, что живешь, что необходимо стараться чего-то хотеть и не упускать из виду самое себя»* [Платонов, 1990, с. 479].

*«Сердце ее давно уже бьется не от чувства, а от привычки, жизнь для нее почти незаметна. Даже для жадности у нее не хватало душевных человеческих сил»* [Платонов, 1990, с. 487].

Это описание человеческого состояния есть художественное выражение понятия «телесность-на-пределе», которое характеризует шоковое состояние человека, т.е. экзистенциальный кризис перед лицом Ничто, в переживании техногенной, природной или социальной катастрофы (утрата дома, здоровья, близких, определенности будущего) [Серебрякова, 2018]. В данном случае, это процесс медленного умирания от истощения, путь от бытия к за-бытию и самозабвению, к низведению человека до состояния животного (подобную тему разрабатывал Ж. Батай). Телесность доведена до предела мукой пребывания в постоянных лишениях и отчаянии. Это как нельзя лучше соответствует пониманию К. Ясперсом страдания как ограничения существования, частичного уничтожения.

Образ людей из народа Джан, их бессилие и равнодушие позволяет провести некоторую аналогию с бессмертными из рассказа Х.Л. Борхеса. Странное племя нагих неопрятных людей, не владевших речью, равнодушных друг к другу, обитающих в странном, бессмысленном городе, оказалось бессмертным. Эти люди утратили интерес к смыслу, общению, цели, остановились лишь на созерцании и своем внутреннем Я, что мы отчасти наблюдаем и у джан.

«Силы ее души хватило только на воспоминание о нем, когда он спал на траве у тропинки... теперь она жила своей жизнью» [Платонов, 1990, с. 486].

«...ей стыдно было жить перед сыном, будучи слабой и несчастной; она хотела бы любить его своей прежней, забытой силой, но сейчас не могла, сейчас в ней хватало сердца только для своего дыхания...» [Платонов, 1990, с. 495].

Мать утрачивает даже чувство любви к сыну, что неоднократно подчеркивает А. Платонов. Сколь грустен момент, что даже ее объятия при встрече с ним после многолетней разлуки оказываются ее удивлением от присутствия незнакомого человека. Это всего лишь тень, слабый проблеск минувшего чувства, на поддержание, воскрешение которого не хватает физической и душевной силы. Люди находятся за рубежом пограничности, они перешли границу в сторону смерти и постоянных страданий, что даже перестают их чувствовать, утрачивая даже чувство голода. Уходит даже страх, потому что жизнь почти неотличима от смерти. Русский старик Старый Ванька, жизнь которого «почти ежедневно, в течение шестидесяти лет» должна была окончиться, «но он ни разу не умер и теперь разувверился в силе смерти и всякой беды, живя спокойно и равнодушно, как счастливый и бессмертный» [Платонов, 1990, с. 502].

Придя к выводу о напрасности всякого действия, бессмертные Х.Л. Борхеса решили жить только мыслью, созерцанием. Построив город, они забыли о нем и ушли в пещеры. Погрузившись в размышления, они перестали воспринимать окружающий мир. Их жизнь, свободная от смерти и культуры, стала пустой. Взгляд на бытие как на систему, где все повторится и компенсируется, привел к утрате стремлений и ценностей. К такой же утрате членов племени Джан привела неосуществимость их желаний и тщетность усилий. Как и бессмертные,

они утратили память и вкус жизни. В жизни бессмертных — отсутствие смерти, у Джан — одно страдание и постоянная близость смерти. Но результат сходен.

В повести немало эпизодов, где народ Джан именуется мертвым.

«Уполномоченный раисполкома, Нур-Мухаммед, назвал народ Джан мертвым. «Я не могу воскрешать мертвых». «Мертвых должны хоронить живые, а здесь живых нет, есть не умершие, доживающие свое время во сне, ты им не сделаешь счастья, и даже своего горя они уже не знают, они больше не мучаются, они отмучились» [Платонов, 1990, с. 488].

Сама сущность живущих людей сближается с состоянием смерти. В «Котловане» она проявляется в образе человека лишь как работающего тела, материала для будущей жизни. В «Джан» смерть — избавление от жизни, по сравнению с качеством которой смерть уже не страшна. Это показано Платоновым в сцене, где оставшиеся в живых люди идут в Хивы, чтобы умереть: «Люди были одинаково готовы тогда разгромить ханство или без сожаления расстаться там с жизнью, поскольку быть живым никому не казалось радостью и преимуществом и быть мертвым не больно». Отсутствие модуса обладания жизнью дает преимущество перед угрозой гибели по причине невозможности обнаружить место, принадлежащее народу. Смерти в лице хивинских стражников просто нечего отобрать: «Они с удивлением глядели на прохожий народ, который шел мимо них с гордостью и не боялся силы пуль и железа, будто он был достойный и счастливый...».

А. Платоновым изображен особый тип пограничной ситуации, которая представляет собой не кратковременное положение героев на границе жизни и смерти, не развилку жизни, на которой меняется судьба, а очень длительный спуск вниз, «к смерти». Люди позабыли, как жить иначе и сомневаются в су-

существовании иной жизни вообще. Недаром в конце повести, немного придя в себя, они разбрелись, чтобы хотя бы увидеть мир в другом его качестве.

У К. Ясперса есть свое понимание изменчивого характера отношения к смерти, которое трансформируется в продолжение жизни «с каждым скачком нового обретения». «Смерть меняется вместе со мною», ... «...в пограничной ситуации она (смерть — Н.К.) не перестает быть, но облик ее изменчив, она такова, каков в это мгновение я сам как экзистенция. Она не окончательно есть то, что она есть, но воспринята в историчность моей, кажущейся уверенной, экзистенции». [Ясперс, 2012, с. 232–233]. И еще один важный момент: «Необозримое полчище страданий, которые в иных ситуациях пробиваются на первый план, в других же мы можем с независимым видом обойти их молчанием, и все же никогда не можем игнорировать их». [Ясперс, 2012, с. 233].

На смерть человек смотрит, исходя из своей жизненной ситуации, из историчности экзистенции. Пограничная ситуация и сопряженные с ней страдания относительны. С пограничными ситуациями как данностями сделать ничего нельзя, но с изменением качества жизни, меняется и отношение к смерти и судьбе. У Джан, несмотря на катастрофичность их положения, жизнь тоже меняется. И они приходят к развилке судьбы, откуда герой ведет их к лучшей жизни, преодолевая забвение и гибель.

## **Борьба за человеческое**

Смерть и страдание, по К. Ясперсу, являются пограничными ситуациями, существующими без содействия человека, как параметры его заброшенности. Пограничные ситуации борьбы и вины человек создает своей активностью. При этом не создаваться они не могут, поскольку попытка уклониться от них

оказывается или их формой, или самоуничтожением. Ясперс кратко касается проблемы уровней и видов борьбы: борьба за существование, сознательная борьбы, духовная борьба. Их раскрытие мы наблюдаем и в повести «Джан».

Борьба за существование бывает пассивной — за простое существование в «мнимом покое наличного бытия» (что пока под силу людям повести) и активной — за рост и умножение (что уже не получается).

*«...все силы у нее взяло терпение борьбы с постоянным мученьем, и она не имела никогда свободного от горя остатка сердца, чтобы чувствовать добро своего существования; она не успела еще понять себя и освоиться, как наступила пора быть старухой и кончатся»* [Платонов, 1990, с. 479].

Смысловая связка «терпение борьбы» здесь явно передает смысл ее амбивалентной пограничности: живое существо не может отказаться от борьбы, поскольку тогда это окажется крайней степенью отчаяния и смертью. Пока сохраняется существование, присутствует борьба со страданием, которая, возможно, оказывается ее последним пределом и признаком жизни.

Сознательная борьба ведется в целях расширения жизненного пространства. К моменту прихода к подножию Усть-Урта она остается только у Чагатаева и отчасти у девочки Айдым, потом просыпается у остальных.

*«Когда пришли к подножию Усть-Урта, Чагатаев собрал людей и спросил их: имеют ли они намерение жить? Никто ему ничего не ответил... Назар понял, что народ отучен от цели жизни и лишился сознания и своего интереса, потому что желание его никогда, ни в какой мере не осуществлялось...»* [Платонов, 1990, с. 526–527].

Следующий уровень — духовная борьба, борьба экзистенции, которая становится в существовании «источком раскрытия

подлинного самобытия», пожалуй, сохраняется только у главного героя, проводника своего народа, избравшего миссию его спасения. И, хотя и он начинает ее утрачивать под влиянием безысходности («...остался один, не зная, как ему пробыть до утра. И он, то скучая, то улыбаясь, бормотал про себя слова, проживая жизнь как ненужную...»), его надежда является, пожалуй, последней связью с человеческим миром. Это очень важно, поскольку из жизни постепенно уходят собственно человеческие смыслы. Сближение людей и животных (верблюд, собака, баран, который стал «умным, худым и несчастным»), которые одинаково молча страдают, используется писателем как образ этого ухода. Птицы, которые нападают на Чагатаева, мстят за гибель близкого, здесь резко контрастируют с измученными людьми, потерявшими способность к противостоянию.

Интересно наблюдать, как Чагатаев постепенно выводит племя на эти утраченные проявления борьбы. Большое значение здесь имеет его включение в путь. «Быть – значит быть в пути» [Марсель, 1990, с. 180]. Путь от смерти к жизни, от забвения — к памяти, от душевного онемения — к счастью рождает надежду. Изменения заставляют собрать последние силы. Слова народа о прошлом («Мы по-мертвому жили, а по-хорошему жить нам не трудно») говорят о преодолении бездейственного, отчаявшегося психологического состояния человека, ожидающего смерти.

По К. Ясперсу, помимо данных видов борьбы, борьба ведется и в самой личности в процессе ее становления. Было бы уместнее сказать, что борьба с собой является неизменным признаком любой борьбы.

*«Лишь однажды он лег среди дневного пути и прижался к земле. Сердце его сразу заболело, и он потерял терпение и силу бороться с ним...»* [Платонов, 1990, с. 469].

В воспоминаниях о своей прошлой жизни, о Москве, Чагатаев одолевает тоска, для удержания которой ранее у него хватало сил. Но, проникаясь сочувствием к встреченным им живым существам, заботой «о существующем, как о священном», он продолжает свой путь.

Концепция пограничных ситуаций К. Ясперса включает представление об их стадиях. На начальных стадиях возможна активная борьба, ярость, на последующих — они постепенно угасают, уступая человеческому отчаянию и гибели. Когда человек окончательно принимает пограничную ситуацию как непреодолимую данность, ярость и борьба сменяются смирением перед лицом ее неотвратимости и смерти. Но в повести «Джан» этот контекст смирения не является основным. Мотив и идея борьбы — преобладающий смысл повести. Его нужно понимать в связи с интересом писателя к глобальным проектам под влиянием русского космизма. А. Платонов как инженер-мелиоратор был вдохновлен переустройством пустыни, превращением ее в процветающее пространство, организованное человеком. Важность и возможность изменения природы для человека присутствует во многих его произведениях и публикациях («Епифанские шлюзы», «Ювенильное море», «Электрификация», «Свет и социализм», «Родина электричества», «Человек и пустыня»).

Для А. Платонова, увидевшего пустыню как мелиоратор, идея устройства жизни и обеспечения лучшего будущего безводных и мертвых земель является приоритетной. Талантливо переданное экзистенциальное состояние затерявшегося в безжизненных песках народа Джан — способ привлечения внимания человека к необходимости борьбы. А. Платонов верил в промышленное и сельскохозяйственное освоение пустыни (Кара-Кумов), в переход ее из «гибельного пространства» в оазис. Под «убогой наружностью» пустыни он видел будущее до-

стояние, как хозяйственное, так и культурное. В письме к жене А. Платонов пишет: «Если бы ты видела эту великую скудность пустыни! Мне нравятся люди на станциях — киргизы. Изредка видны глиняные жилища вдалеке с неподвижным верблюдом. Я никогда не понял бы пустыни, если бы не увидел ее — книг таких нет...». [Платонов, 1990, с. 671]. Пустыня как бесконечное пространство и одиночество и «живая» вода — важнейшие темы его творчества, связанные с заброшенностью и природы и человека, которые требуют влияния творческого и разумного начала. Герои его «Песчаной учительницы» и «Ювенильного моря» ведут отчаянную борьбу с песками и добывают воду, чтобы вернуть в пустыню жизнь. При этом его волнует создание нужного духовного и психологического настроения человека на эту борьбу, атмосфера подъема, радости и напряжения, о чем он пишет в «Горячей Арктике» [Платонов, 1990, с. 469].

В целом, технология мелиорации является для писателя источником формирования его мировоззренческих и творческих установок, приобретает глобальное общественное и философское значение как возможность взвешенного прогрессивного развития [Касавин, 2016, с. 96].

Творчество А. Платонова (его произведения, эпистолярное наследие, записные книжки) является грустным примером крушения необыкновенно талантливого человека, которого жизнь в ее жестокой действительности тоталитарного режима повернула от вдохновения и борьбы к ее обломкам в виде предельного разочарования. Позднее, в период между 1941 и 1950 гг., в записной книжке он пишет известные слова: «...«Если бы мой брат Митя или Надя — через 21 год после своей смерти вышли из могилы подростками, как они умерли, и посмотрели бы на меня, что со мною случилось? — Я стал уродом, изувеченным и внешне и внутренне. — «Андрюшка, разве это ты?» — «Это я — я прожил жизнь». [Платонов, 1990, с. 698].

Жизнь многих людей этой эпохи оказалась величайшим испытанием, которое, к сожалению, их навсегда ранило и не смогло закончиться благополучно. Возвращаясь к эпиграфу — стихотворению Л. К. Чуковской, вызванному болью за человека, задавленного сталинским режимом, вспоминается, что в «Записках об Анне Ахматовой» их автор рассказывает о своем расследовании дальнейшей судьбы трех палачей, которые пытали и расстреляли, согласно приговору, ее мужа, М. Бронштейна. После развенчания культа личности один из них был расстрелян, двое же были «награждены» статусом пенсионера союзного значения со всеми вытекающими льготами и высокой руководящей должностью. Возмездия не произошло, и две России, «та, которая мучила, и та, которая мучилась» (А. Ахматова), так и не встретились лицом к лицу. В связи с этим, творчество авторов, старающихся донести до человека их времени или будущего поколения реальность пережитого ужаса, имеет, помимо художественной, иную миссию — помнить о свершившемся зле, обозначившем пределы человеческого, ведь память — тоже свидетель и судья...

## Список литературы

- Больнов, 2015 — *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма. URL: <https://litra.pro/filosofiya-ekzistencializma/bol-jnov-otto-fridrih/read/6> (дата обращения 01.09.2019).
- Васильева, 1992 — *Васильева М. О.* Философия существования Андрея Платонова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 1992. № 4. С. 13–20.
- Гессе, 1977 — *Гессе Г.* Степной волк // Литературное наследие. 1977. № 4, 5.
- Знаков, 2013 — *Знаков В. В.* Непостижимое и таинственное в экзистенциальном опыте субъекта // Человек, субъект,

- личность в современной психологии (к 80-летию А. В. Брушлинского) / Под ред. А. Л. Журавлева, Е. А. Сергиенко. М.: ФГБУН Институт психологии Российской академии наук, 2013. Т. 1. 583 с.
- Карасев, 2005 — *Карасев Л. В.* Онтологическая поэтика (краткий очерк) // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 1. М.: Институт философии РАН, 2005. С. 91–113.
  - Касавин, 2016 — *Касавин И. Т.* Социальная философия науки и коллективная эпистемология. М.: Издательство «Весь мир», 2016. 264 с.
  - Любушкина, 1994 — *Любушкина М. О. (Кох).* Идея бессмертия у раннего Платонова // Андрей Платонов: Мир творчества. М., 1994. С. 158–179.
  - Марсель, 1990 — *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1990.
  - Михайлюченко, 2011 — *Михайлюченко А. С.* Концепт «сердце» в военных рассказах Андрея Платонова // Проблемы исторической поэтики. 2011. № 9. С. 330–341.
  - Неретина, Никольский, Порус, 2019 — *Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н.* Философская антропология Андрея Платонова. — М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
  - Платонов, 1990 — *Платонов А. П.* Государственный житель: Проза, ранние соч., письма. Мн.: Маст. Літ, 1990. 702 с.
  - Семенова, 1989 — *Семенова С.* Сердечный мыслитель // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 26–31.
  - Сиоран, 2003 — *Сиоран Э. М.* Испытание существованием. М.: Республика, 2003. 431 с.

- Ясперс, 2012 — *Ясперс К.* Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. 448 с.

*N. A. Kasavina*

### **To the limits of the borderline situation (on example of the story «Dzhan» by Andrey Platonov)**

Kasavina Nadejda A. Sc.D in Philosophy. Docent. Leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, Russian Federation, Moscow, Goncharnaya Str., 12/1. E-mail: [kasavina.na@yandex.ru](mailto:kasavina.na@yandex.ru).

**Abstract.** The existential orientation of Platonov's work is determined by his attention to the innermost basis of human existence, the inner world of man or his existence through the unique language of the author. The grasp of subjectivity is tragic, as it is riddled with pain for man, the torment of hopelessness, emptiness and absurdity, and the feeling of his depression in a cruel totalitarian world. On the example of the novel "Jan" reconstructs the eschatology of A. Platonov — the vector of the catastrophe of being, death, human suffering, the direct standing of man "on this side of death". The phenomenon of "heart" is the author's concept, conveying the tension of the human situation in the world and the value of its existential foundations. Struggle and the way as the most important motives of the story are interpreted as border situations in the context of the writer's interest in global projects under the influence of Russian cosmism.

**Key words:** boundary situation, A. Platonov, existential literature, novel "Jan", death, life, suffering, struggle, way.

Т. Б. Любимова



## ЭФФЕКТ СТРАННОСТИ

Любимова Татьяна Борисовна. Доктор философских наук. Ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: [tat-lub@yandex.ru](mailto:tat-lub@yandex.ru).

**Аннотация.** В центре нашего внимания оригинальный язык А. Платонова. Три произведения особенно важны с этой точки зрения. Это «Чевенгур», «Котлован» и «Технический роман». В них выражены главные идеи автора. Но не так просто их понять окончательно и однозначно. Все дело в особом устройстве

языка повествования. Странность состоит в том, что в нем нарушены все правила «хорошего стиля», а сила его воздействия увеличивается. Таким может быть только язык горя и сиротства. Персонажи, их поступки тоже странные. Ситуации — пограничные. Ни один персонаж не может представлять автора: автор остается за текстом. Через деформации языка и странности персонажей автор производит исследование пределов человеческой природы. Он помещает людей не только между жизнью и смертью, но на «дно ада».

**Ключевые слова:** язык горя и сиротства, дно ада, странность, степень свободы, игра, техника, машина, природа

*Horatio: O day and nigh, bat this is wondrous strange!*

*Hamlet: And therefore as a stranger give it welcome.*

*There are more in heaven and hearth, Horatio,*

### **Then are dreamt of your philosophy<sup>2</sup>**

*Язык горя и сиротства.* «Александр не мог почувствовать империализма в своем теле, но вообразил, что это что-то особое и странное» [Платонов, 2018б, с. 70]. Почувствовать в теле или вообразить — казалось бы «вообразить» есть разъяснение, так как «империализм в теле» невозможно себе представить; наверное, это нечто вроде материальности или телесности абстрактной идеи. Оформить идею в представлениях и образах как будто и есть прием утопии. Утопия у Т. Мора — это остров, где *Утон* (значит «без места») устроил идеальное об-

<sup>2</sup> Горацио: *О день и ночь, но это очень странно!*

Гамлет: *А значит, как странника, прими радушно эту странность. Есть многое на небе и земле, Горацио, что и не снилось вашей философии.*

Цит. по Шекспир У. Собр. соч. Уильяма Шекспира в 2-х т. Т II. Публикуется на основе изданий Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Изд. РОССА (город и год издания не указаны). С. III.

щество, и Т. Мор его изображает в представлениях и образах, т.е. не в чувствах и ощущениях, что еще можно было бы понять, а вообразил и реализовал предметно (т.е. создал проект). Но у Платонова А. П. ничего подобного нет. Нет никакого воображаемого проекта, есть только (у его героев) мечта, которую они материализуют в обход продуктивного воображения. Причем просто и схематично, и свято верят в правильность идеи. Назовем это первой странностью, а именно кратчайшее, насколько это возможно, расстояние между местом и «без места», между абстракцией и предельной конкретикой, можно это назвать намеревающейся ожить во плоти идеей, желанием вдохнуть в нее жизнь, но не строить согласно проекту. Кстати мотив оживления, воскресения с помощью науки (как это замыслил Н. Федоров), тоже мелькает в мыслях-созерцаниях персонажей. Но присутствует идея доживания жизни вместо тех, кто раньше времени умер, не умереть за кого-то, а дожить за кого-то жизнь. Дожить не из жадности, поглотив ее живьем, а из сострадания и жалости к ее изнеможению. Персонажи Платонова выражают сложные философские идеи, но не навязчиво, так что надо вслушиваться в нюансы повествования, потому что это не манифест определенной политической или идеологической позиции. Произведения Платонова, как представляется, стоит рассматривать как космически-антропологическое исследование пределов существования человека, его природных и личностных возможностей. Кстати, идеи космизма тоже присутствуют, и вовсе не в гротескном изображении. Вселенная, небо, природа, первичные воспоминания детства, тепла матери и все в связи со стихиями воды, земли, огня, воздуха; пространства и времени — все это передается через звучание разной музыки; природа и звуки есть постоянный шифр, не имея в виду которого мы не уловим секрет воздействия его *изделий*. И это примечательно. Поэтому писать о языке Пла-

тонова с фальшивостью академичности (аналитическим и якобы научным языком) — это смертный грех, это значит иметь в виду кого-то другого, возможно, самого себя.

Отношение к власти, войне, империализму и коммунизму, утопия или антиутопия, сюжет и события, движение идей, философских или политических, социальных — это все как у всех (если взять в скобки форму выражения), если читать это *изделие* привычными очами, не вслушиваясь, только «научно» анализировать. Можно понять умом, что речь идет о горе и сиротстве, но не принять это, не сострадать людям, природе и всему бытию. Тогда оно задевает только ум и эмоции; сердца не ранит. Но зато мы с невероятной яркостью увидим все, что происходит, все предьявленное нам минимальными средствами выражения, но не уловим, что за этим ярким и отчетливым скрывается. Мы видим и слышим все личности, надо сказать, вовсе не ординарные. Мы можем удивиться и даже посмеяться над странным поведением персонажей и их речью. Смех и удивление — хорошая защита от душевной травмы. Но здесь они бессильны. Акцент на звучание, вслушивание, таинственность природы не единственное средство создания эффекта бескрайнего пространства, куда уносится музыка, звук и само время. Туда, в даль, в будущее, к победе над временем устремляются думы и деяния этих странных персонажей. Музыка — это ведь и есть форма времени, она свернутое вовнутрь внешнее существование в очень нюансированных схемах звучаний. *Изделие* Платонова создается из слов; слова суть материя каждого из изделий по аналогии с этими универсальными формами времени.

Можно вспомнить высказывание В. Даля о прозе Н. В. Гоголя. Он заметил: читаешь повесть Гоголя, оторваться невозможно. Но Гоголь нарушает все грамматические правила, так просто нельзя писать по-русски. Но попробуй исправить хоть

одно слово, и все рушится. То же самое можно сказать и о прозе А.П. Платонова. Настолько она плотно прилажена, хотя в ней тоже все слова стоят «не на месте» и на каждом шагу ломают наши ожидания, но расширяют наше восприятие того, что за поверхностью слов, вне плоскости внимания, что не вмещается ни в каждое из слов, ни в контекст. В этих неправильностях возникает то, чего никакими подробными и точными описаниями невозможно достичь. Мир Платона — это трагедия и сомнения в обустройстве дома будущего счастья. Как в античной трагедии, где хор поет о несчастной судьбе человека, полной страдания, болезней, неизбежности старости и смерти, что лучше бы человеку вовсе не родиться, а родившись, лучше сразу же умереть, в *изделиях* Платонова — сомнение, отчаяние и безнадежное разочарование. Но самое тяжелое сомнение и самое большое разочарование бывает обыкновенно в самом себе; это можно отнести к некоторым его персонажам, но не к самому автору — в выражении его лица на портретах мы видим вместе с несчастьем некую горделивость или, если сказать мягче, сопротивляемость. Как у человека, знающего то, что почти никто не знает, но, разумеется, не в смысле плоской эрудиции; у него взгляд — познавшего.

Важный персонаж «*Котлована*», жаждущий истины Вощев, несчастен всегда, с самого своего рождения; но это несчастье вселенского масштаба, оно в недостижимости истины. Странно, но как-то естественно, что он призывает в свидетели медведя, которого «держал, как слабого, за лапу»: «Взял его в свидетели, что истины нет». Так Вощев комментирует убийство активиста, организатора «светлого будущего».

Все персонажи — сироты, не знающие матерей или плохо и с тоской их припоминающие. Несчастье, погребенное метафизическими думами и запросами: «Некуда жить, вот и дума-

ешь в голову» [Платонов, 2018а, с. 141]. Трагизм удивительно выражен — без пафоса.

Мы находим в *изделиях* Платонова катастрофическое мышление. Текст плотно сжатый. В небольшом количестве слов упаковано много слоев, иногда или даже часто — несовместимых. Отсюда впечатление странности, а то и бреда. Однако это совершенно естественное явление, наподобие «говoreния языками» будущих апостолов: разно говорящие люди понимают речь, как если бы апостолы говорили на их языке. Возможно, что апостолы и сами плохо понимали свои речи, говорение языками. Те, для кого речь эта не предназначена, слышат только бормотание или косноязычие. Речь предназначена для призванных, причем каждый слышит все свое. Это явление, освященное религией, кажется чудом. Но таким способом высказывается нечто слишком важное, сущность людей и вещей, вещество вселенской истины, которая не вмещается в слова. Неизбежную ошибку невозможно избежать, т. е. трудно не приписать свойства текста, речи и поступки персонажей автору, из них выводить его «личность». Автор похож на мученика, но чем он мучается — не разгадать, за «псевдо именем» техника и механика таится, может быть, то же истощение, но не только вещества, но и души. Гениальный автор никогда в тексте не растворяется, что тоже верно в случае с А.П. Платоновым (ведь не случайно это псевдоним!). О личности этого человека судить невозможно, ясно только, что «чужая душа — потемки» и лучше всего оставить ее в покое.

«Душин предлагал создать социализм на простой силе рек и ветра, из которых будет добываться электричество для освещения и отопления жилищ и движения машин, а материнское девственное вещество земли нужно не разрушать и не трогать — оно должно впоследствии послужить науке для суждения о неясной судьбе вселенной и ответить на вопрос жизни —

правильно ли действует частный разум людей и их небольшое чувство в сердце, когда человечество желает отрегулировать течение мира, — или человек лишь мнимое существо и ярость его действий есть бой невесомого, а стихия всемирного вещества исчезает мимо в неизвестном гремящем направлении к своему торжественному концу. Душин хотел, чтобы земля пролежала нетленным гробом, в котором сохранилась бы живая причина действительности, чтоб социалистическая наука могла вскрыть гроб мира и спросить сокровенное внутри его: в чем дело? — и слух точной науки тогда услышит, быть может, тихий, жалобный ответ» [Платонов, 1991, с. 5]. Техника, постройки и все, производимое частным разумом и небольшим чувством в сердце (цивилизация) — это перепонка между миром и человеком, экран и даже завеса, сотканная из допущений и приближений, вероятностей и возможных ошибок. То, что мы называем природой — предполагаемое независимое от человека неизвестное для ума существование — безошибочно точно и откровенно. Человек, завернувшись в подобную «перепонку» своего ума и деятельности, в лучшем случае видит эту самую «природу» в перевернутом виде, наизнанку или сквозь мутное стекло. Чем плотнее эта завеса, тем дальше он от знания реальности. Тем катастрофичнее заканчиваются его проекты, в особенности проекты всеобщего переустройства. Когда опустилась эта завеса — неизвестно, начало тонет в мутных водах времени истории. Но гениальный автор — его гений ему помогает — проникает сквозь эту завесу, просвечивает или прослушивает ее; а за ней открывается другая, а там и еще другая. Можно впасть в отчаяние, но не отступать, пока не иссякнет «вещество жизни». Этому иссякающему веществу придать тонус, и тогда вещество жизни не теряет стремления к реальности, что в сознании преобразуется как жажда жизни, воскресения, бессмертия. Этот узел вещества таит в себе неве-

роятную энергию, в нем заключены все возможности конкретной личности.

«Чевенгур», «Котлован», «Технический роман» и другие изделия полны тяжелых речей. Они тяжелы и по сути, т.е. тянут ко «дну ада», и по восприятию, т.е. читаешь — не оторваться, но и бегло читать бессмысленно, надо именно вчитываться и подумать. Оценивать эти речи и квалифицировать их по привычным литературоведческим схемам — напрасные усилия. Это не только литература. Конечно, это и философия, это и еще что-то, подобное крику или стону, замеревших в неподвижности своего сиротства. В безбожном мире «нищие духом», которые блаженны, вероятно, предстают именно как «народ сирота» (так на Руси официально именовали народ). Невольно возникает мысль: неужто к истине путь лежит только через дно ада? Тогда Платонов — наш Вергилий? Нет, не похоже. Может ли путь к истине лежит через желание «отрегулировать течение мира», ради удобства, или все же ради истины надо уничтожить «вещество мира»? Слышатся в этом слова возвышающегося безумца (одного русского философа), желавшего одухотворить материю, вразумить животных (раз они безумные), исправить человека, как он исполнен злобы и греха. Вообще, надо сказать, что при желании в *изделиях* Платонова можно найти множество скрытых отсылок к самым необычным идеям или, напротив, известным концепциям, но эти отсылки по большей части прикрыты и припрятаны. И мы не будем их раскрывать, чтобы не акцентировать их за счет общего тона.

Автор вне текста, вне слов его персонажей; ему открыто, что народ-сирота — скитальцы и странники, или же, напротив, сроднившиеся со своим имуществом, лошадьми и даже с медведями. Медведь (в «Котловане» он даже именуется: Медвед Миша) служит в кузнице молотобойцем. Он даже почти говорит. Вспомнил медведь обиду на мужика-кулака, которому

он батрачил, «обнял поудобней тело мужика и, сжав его с силой, что из человека вышло нажитое сало и пот, закричал ему в голову на разные голоса — от злобы и наслышки молотобоец мог почти разговаривать» [Платонов, 2018а, с. 232]. Он мог даже плакать (когда девочка Настя заболела, чтобы умереть): «Действительно, кроме медведя, заплакать сейчас было некому» [Платонов, 2018а, с. 259].

Тайна воздействия — в словах, их совмещении, расстановке. А. Платонов так создает свое *изделие*, что все детали (слова) как будто не на своем месте и звучат странно, неожиданно. Неужто это нарочитое косноязычие? Но это и не просто художественный прием. Возможно, что помимо прочего нам дано прочувствовать, с каким напряжением пробивается речь, способная сформировать мысль, сквозь тяжелое вязкое сознание, или как оно могло бы свободно ловить летучую мысль. Может быть это материя, безымянная и бесформенная, пробивает свою немоту и глухоту к способности проявления (неслучайно в колхоз выступил почти «умеющий» говорить и плакать медведь), сила проявления скрывается в тайне речи. Мысль через слово создает мир, Вселенную, жизнь и все разделенное и членораздельное. Эта напряженность материи (собственно говоря, даже первоматерии) между небытием и бытием проступает в напряженности формы речи, которая кажется странной, потому что нарушает все правила грамматики. Но форма очень точна, вовсе не гротескна, она полностью отвечает своему месту, междумирию, между небытием и почти что бытием. Материя, точнее, вещество, однако, тоже есть идея, которая наравне с другими идеями — природы, стихий, неба, солнца, матери, — присутствует всегда, но не как фон. Все это действующие лица, как и жизнь-смерть.

«Чевенгур» и «Котлован» в особенности тягостны. Впечатление создается такое, как будто это речь самого горя и си-

ротства. Но чтобы понять язык горя и сиротства, надо пройти через горе и сиротство, через катастрофу, не во сне, а наяву, надо умереть при жизни, обретя свободу от притяжения дна ада. Почти все персонажи суть обитатели этого дна. Они — никто и ничто, так себя и чувствуют. Все, за исключением маленьких девочек или юных девушек. «Ювенильность», т. е. невинность и будущее, к чему обитатели ада не могут приобщиться, — это цель, к которой «наш паровоз вперед летит». Дар речи можно потерять и от великого счастья и от невыразимого несчастья. Но и здесь — относительно спонтанности проявления в странности языка или нарочитости выделанного языка странности — возникают сомнения. Дело в том, что нигде нет специального персонажа или группы говорящих персонажей, которых можно было бы счесть голосом автора. Каждый персонаж обозначен каким-то изъяном или тормозом. Один страстно чувствует, но не мыслит, другой любит Розу Люксембург, желая ее откопать из могилы, еще один другой любит только машины, еще другой одержим мечтой о путешествии (Луи — удивительная кличка, может быть, от «лют», может быть, Луи, а может быть еще что?), созерцатели, искатели истины, странники и пришельцы, истощенная старушка, встреченная в конце «Технического романа» (наверное, это настоящий облик жизни-смерти, или Великой Матери, а не бесформенные палеолитические венеры, как обычно ее изображают идолопоклонники), девочка Настя, которая есть сама в себе будущее, но вдруг умершая, и так далее и тому подобное, все страдают, мечтают и время от времени лютуют (кроме девочек). Все как в жизни. Автора нет среди них, он за кулисами в этом адском театре. А персонажи и есть исполнители ролей ада. Для прежних жителей «Чевенгура», ждавших второго пришествия и тысячелетнего царства Христова и дождавшись исполнения мечты от этих лютых, но друг друга берегущих ге-

роев, душеспасительные тайные беседы «были необходимы, чтобы кротко пройти по адову дну коммунизма» [Платонов, 2018а, с. 265–266].

Если довериться автору, то можно понять секрет его письма через одного из персонажей — Захара Павловича. Автор намекает на собственный процесс производства *изделия*, т. е. книги, на то, как и сам он настраивал язык «горя и сиротства». Я имею в виду «ремонт» рояля, который Захар Павлович видел впервые в жизни. На требование хозяина «приурочить дело к концу» Захар Петрович «обиделся до корней своего мастерства и сделал в механизме секрет, который устранить можно в одну секунду, но обнаружить без особого знания нельзя» [Платонов, 2018а, с. 16]. Так и у Платонова в его изделиях есть секрет, который можно устранить в одну секунду — но не надо этого делать, все рухнет. Хорошо, что обнаружить его без особого знания нельзя.

Это ведь у Платонова не утопия (хотя мы привычно это слово — у-топ-ия расшифровываем как то, что не имеет места быть, но любое произведение в этом смысле есть утопия), а изделие. Чевенгур (как и Котлован), конечно, остров посреди чуждого мира, жизнь здесь устроена согласно идее совершенного общения между особыми людьми, лишенными места среди живых, но и без уготованного для них места среди мертвых. Они в междумирье, там, где горе и сиротство. Близость к миру мертвых обозначается понятными, но тяжкими условиями голода, болезни, опасности, готовности убивать и быть убитыми. В утопиях или антиутопиях всегда ясно высказана идея, которая иллюстрируется без всякого секрета, потому что устроители утопий намерены, как правило, разъяснить боле или менее простую идею усовершенствования жизни через устройство ее, построить, организовать. Когда в городок (кажется, в «*Ювельном море*») приезжает уполномоченный из центра, то мест-

ный задает ему вопрос: «Ну что, соваться пришел?», что означает нежелание перестроек и внешних вмешательств. Пусть все течет естественным образом. Своего рода даосизм.

В «*Котловане*»: «Вощев наблюдал строительство неизвестной ему башни — Не убывают ли люди в чувстве своей жизни, когда прибывают постройки? — не решался верить Вощев. — Дом человек построит, а сам расстроится. Кто жить тогда будет? — сомневался Вощев на ходу. Он отошел из середины города на конец его. Пока он двигался туда, наступила безлюдная ночь; лишь вода и ветер населяли вдали этот мрак и природу, и одни птицы сумели воспеть грусть этого великого вещества, потому что они летали сверху и им было легче» [Платонов, 2018а, с. 118]. «Вода и ветер» — с них начинается в «*Техническом романе*» путешествие Душина который намеревался поставить их на службу социализму, чтобы победить природу, вещество. Создать вторую природу. Тот же мотив строительства из вещества и, согласованно, из душ людей счастья в «*Котловане*». Здесь на первом плане противопоставление «башни» в центре города и котлована вне города, где надо воздвигнуть новую Башню, для истинного счастья. Можно вспомнить, конечно, и столпотворение и разделение народов по языкам для вражды. Но ближе подходит к случаю Сцилла и Харибда, приспособление для убывания жизни. Башня строится, жизнь проваливается в грандиозную яму. Она — «там», где безлюдная ночь, где «лишь вода и ветер населяли этот мрак и природу». Вода и ветер — стихии хаоса. Земля и огонь — символы материи и духа. Двойной хаос разъединяет землю и небо, где летали птицы, которым «легче». В остальном же мире пустырь — для того человека, который чувствовал «сомнение в своей жизни и слабость тела без истины, он не мог дальше трудиться и ступать по дороге, не зная точного устройства всего мира и того, куда надо стремиться». Это он в тайном отделении своего мешка

«сберегал всякие предметы несчастья и безвестности» [Платонов, 2018а, с. 113], чтобы в счастливом для них будущем оживить их в вечной памяти [там же]. Поразительно, что здесь нет никаких прямых оценок и отношений автора к столь оригинальному персонажу, «живущему заочно», который «гулял мимо людей, чувствуя нарастающую силу горящего ума и все более уединяясь в тесноте своей печали» [Платонов, 2018а, с. 117]. Он не чувствовал истины жизни [Платонов, 2018а, с. 62]. Не смысла жизни, как было бы привычно услышать, а именно истины. Это не случайное слово, хотя и сказанное против ожидания читателя. Воцев собирал «всякую несчастную мелочь природы как документы беспланового создания мира, как факты меланхолии всякого живущего дыхания» [Платонов, 2018а, с. 162]. «Меланхолия» — вот слово, которое годится для бесстрастного трагизма. На дне ада — трагедия, а страсти — там, где-то посреди, в междумирье. Меланхоликов дополняют всевозможные лихие и лютые активисты.

Если бы речь шла только о том, что условия — социальные и природные — определяют мир человека, то не было бы А. Платонова, не было бы русской литературы, а что было бы? Литература, в особенности русская, есть место открытия бездны внизу и бездны вверху, исследования пределов человеческой природы. Поэтому в романе мы видим или слышим не только несчастье и дно ада, но и жажду «неба». «Котлован» есть остаток и разрешение «Чевенгура». Дом социализма, Башню, строят в провале, пропасти. Важный персонаж, свидетель, Воцев «глядел с телеги вверх — на звездное собрание и в мертвую массовую муть Млечного пути. Он ожидал, когда же там будет вынесена резолюция о прекращении вечности времени, об искуплении томительности жизни» [Платонов, 2018а, с. 192].

Понятно, что исторические и социальные катастрофы, революции, войны, бедствия разрушают очень хрупкое устройство

культуры, языка, общения. Но понять, о чем идет речь в логике «стимул-реакция», «одна причина — одно следствие» — невозможно; это было бы прискорбным упрощением. Чтобы понять, надо войти в этот ужасный мир, не ужасаясь. Исчезает иллюзия безопасной повседневной жизни, жизненного ритуала. Множество произведений нам рассказывают об этих ужасах. Но такого эффекта, как в этом романе «Чевенгур» и в повести «Котлован», никто не достигает. Платонов, естественно, сколь ни было великим его отчуждение, не мог выйти из поля влияния доминанты эпохи (противоречащих друг другу идей, в том числе и политических), не мог не отзываться на главные события и вообще пренебречь духом времени. Но все же не здесь секрет его *изделий*. К тому же отчуждение автора еще не означает отчуждения читающего, дистанция остается, поэтому мы, читая об ужасах, вдруг не можем не засмеяться. Масштаб горящего ума и тесноты печали намного превосходит горе и сиротство конкретных событий жизни человека. Это вселенская печаль, но не романтическая, горе — тупиковое, не избегаемое. Выразить все это невозможно обыденным, правильным языком. Ломается что-то так глубоко, что речь начинает казаться бредом или на грани допустимого. Сила слова не в самом его словарном значении. Тем не менее секрет в них, в словах все дело, они обладают большей силой, чем даже сама мысль. Потому что вооружены формой, в данном случае острой по всем направлениям. Это игра со смыслом и со словом, но не та, которая нас тешит в остроумии или иронии, кои тоже присутствуют, но сами-то приемы бессильны, вот в чем загадка этого *изделия*. Игра тоже искусное изделие. Оно существует внутри очерченного правилами воображаемого пространства.

Любое произведение в этом смысле есть игра — оно замкнуто началом, серединой и концом, и чем-то объединено, даже

если есть претензия на какое-то «и так далее»; существует только в этом воображаемом пространстве по вполне определенным правилам. В изделиях Платонова никто ни во что не играет; за исключением девочки Насти, которой искатель истины Вощев подарил «игрушки», те никчемные и брошенные «вещи», хранимые им для будущего в своем мешке, медведь тоже дарит Насте подарки — мух, пойманных на белом снегу. Да трудно и автора представить игроком, каковыми мы помним некоторых великих писателей. Пушкин и сам был азартен, его Герман плохо кончил свою жизнь в лечебнице для душено больных, в палате №17; игроки Гоголя, Достоевского — везде игра имеет отнюдь не веселый образ, напротив, роковой или демонический. Тем не менее, любое произведение есть обыгрывание возможностей бытия, подобное сну. Жизнь есть сон, а произведение — сон во сне. В романе есть все, что угодно, но только не азарт в привычном смысле слова, — все равно в воображаемом мире каждой игры игрок получает удовольствие от своего свободного действия. На дне ада нет свободы и нет любви. Там человек объект игры, им играют. На то он и ад; христианский Бог никогда не смеялся, не шутил и не играл, имея знание о том, что это такое. Нам его создает воображение, особая продуктивная способность.

Игра в этом плане есть строительство будущих событий, придание будущему определенности, отчасти по своей воле. Степень получаемой свободы разная, но сам факт свободного действия, пусть только в воображении, в возможности свободы, делает игру столь привлекательной. Удовольствие чувствовать себя свободным (свободной) ни с чем не сравнимо. А. Платонов в своих *изделиях*, мне кажется, в столь сложной форме именно это обыгрывает, показывает нам жажду поймать этот момент неосязаемой свободы. Не от чего-то, а от всего. Навязать построенный в воображении возможный (как пред-

ставляется «игрокам») порядок будущего всему миру. Честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой, или вечные проклятия, — это остается неизвестным. Отсюда интерес к необычным людям, а все персонажи в его романе — необычны. Исследуются они необычно, а как-то слишком странно. Исследуется дно, не в социальном или психологическом плане только, но дно всего сущего, оттолкнувшись от коего можно начать строить неподвижное солнце счастья. При этом бессмысленность деяний, построек, труда, чудовищность «машины», тщетность усилий — постоянный фон повествования: «Тоска Захара Павловича была сильнее сознания бессмысленности труда» [Платонов, 2018б, с. 20]. В Чевенгуре жители надеялись, что состояние общества наладится само собой, если ликвидировать мелкобуржуазный элемент, который и не смел сопротивляться. Вообще, организаторы и устроители — враги счастья в товариществе (без женщин). В Чевенгуре все дома просто перетащили в одно место, в «Котловане» строится один дом для всех, в овраге, чтобы потом его перетащить вверх. Так легче будет обществу самому устроиться. Люди роют землю, «чтобы посадить в свежую пропасть вечный, каменный корень неразрушимого зодчества» [Платонов, 2018а, с. 161–162].

О состоянии сознания практически всех персонажей точно нельзя сказать, что ими всегда руководят ясные и отчетливые идеи. Большинство пока еще живет, но почти бессознательно. Хотя есть и вполне определенные и определяющие персонажей идеи: любовь к паровозам у машиниста, интерес ко всему сделанному умом человека, машинам и устройствам, мысль рыбака о рыбах как о знающих все (рыбы не думают, потому что уже все знают), и, конечно же, идеи коммунизма во всей своей простоте. В *Котловане* у персонажей идеи несколько отличаются: тоска по истине, у некоторых — жажда убийства

(всех убить, оставить жить девочку Настю<sup>3</sup>), возмездие всему прошлому ради того, чтобы открылась «дверь» в будущее. К такому сознанию не применимы простые приемы, хотя и кажется, что речь идет о чем-то примитивном, невнятном. В этом-то и состоит вся сложность задачи — внимать невнятному, мало того, не занимая позицию превосходства, какова, как правило, присуща любому автору, а тем более, читателю, который судит всегда смело. Автор ведь только проводник для своих персонажей. Мы знаем, конечно, что персонажи ищут своего автора и находят его. Но важен баланс свободы автора и его *изделия*. Не надо искать в персонажах голос автора или в их многоголосии. Здесь автор только свидетель, может быть, даже просто исполнитель. Как и его герой, он «скрылся в безлюдье, где люди живут без помощи» [Платонов, 2018б, с. 81].

Конечно, Неретина С. С. справедливо отмечает философичность и «плотность» мышления, воплощенного в его *изделиях*: «Письмо Платонова — дело настолько сильной мысли, что оно вбирает в себя все и всяческие жизненные силы, когда даже «пол пожирается мыслью». Ни одно исследование это не охватит, это возможно осмысливать — шаг за шагом — только через себя, через собственную душу, если она в этом заинтересована и если этим интересуется» [Неретина, Никольский, Порус 2019, с. 13]. Но как это ни странно, роман и вообще *пись-*

мо А. Платонова построено по музыкальному принципу. Возможно, что это и есть его секрет. Философия как таковая — немusическая; страдания, горе тоже отнюдь не музыкальны сами по себе; мораль, политика, идеология, — все это мимо музыки. Литература, однако, способна вместить в себя множество мотивов из этих сфер деятельности, подчиненных частному разуму, претендуя, по видимости, на универсальность, и в силу этого она вынуждена прибегнуть к организации своей речи, к устроению «башни» из слов, к музыкальному принципу. Мы привыкли под словом музыкальность понимать что-то организованное из звуков, обращенное к нашим чувствам, что-то чувствительное и страстное, даже сладострастное. Но эта сторона музыки рассчитана на слушателя исключительно внешней и примитивной душевной жизни. Музыка говорит гораздо больше, чем может сказать обычная речь (из точных слов), хотя в ней все определено точно, и одновременно она не говорит ничего из конкретной жизни. Так называемая программная музыка (западная) есть изобретение, приспособленное к современному предметному восприятию. Музыкальный принцип — это приведение к гармонии негармоничных созвучий, и музыка тем гармоничней, чем иррациональней соотношение звуков, ее образующих, тем она «умнее». Этот принцип присущ любому произведению, которое мы имеем право причислять к искусству, к большой литературе. Разумеется, что нарочито подчеркиваемый при «изготовлении» произведения этот принцип только разрушает впечатление, превращаясь в манеру. У Платонова, действительно, мастерство настолько естественно, что он спокойно может потерять интерес с технике изготовления «изделия». Не напрасно ведь в начале романа *Чевенгур* Захар Павлович «настраивает» рояль, не имея о музыке никакого представления. Мы ни в коем случае не отождествляем ни персонажей, ни их голоса или характеристики с голосом автора.

<sup>3</sup> *Настя — сложный образ. Она — круглая сирота. Должна забыть тайну своего рождения, чтобы выжить в аду. А для обитателей Котлована она — будущая жизнь, единственное светлое для них существо. С ней играет даже медведь Миша. Смягчается даже природа зверя. В ней потенциал будущей жизни, но она быстро умирает, за малое время превращается в изможденное старое тело, что отсылает нас не только к простой идеи неизбежности несчастья, но и к другому персонажу, к старушке из Технического романа, образ которой тоже странный. Обе она суть начало и конец, но не просто каждой жизни, а того, что мы называем природой. Так это можно приблизительно расшифровать.*

Никто ведь не будет подозревать Платонова в эстетизме, да и музыкальный принцип по своей природе интеллектуален. Та или иная характеристика персонажа есть здесь необходимая интонация вместе с выражением идеи. К ней (интонации и идее) просто надо прислушаться, как прислушивается Захар Павлович к звуку, уносящемуся в высь. Но тайна музыки для него оказалась вне его мира, и он потерял всякий интерес к звукам. Изделия-рукоделия были ему по плечу. Если он ничего не делал руками, то вся кровь прилиwała к голове, и он начинал сразу думать обо всем, ничего кроме бреда не получалось, а на сердце возникало тоскливое беспокойство. Мысль его была абсолютно конкретной, хотя и отвлеченной от конкретного момента, когда случался предмет его мысли. Вглядываясь в муравейник, он не сразу подумал о том, как гармонично маленькие твари живут в своем доме, а лишь пройдя достаточно много времени и держа в голове этот «предмет», начал о нем думать. Или «Захар Павлович думал без ясной мысли, без сложности слов, — одним нагревом своих впечатлительных чувств, и этого было достаточно для мучений... Искорбел без имени своему горю» [Платонов, 2018б, с. 52]. Это удивительно и странно: отвлечение только во времени без абстракции. Возможно, что Платонов отметил в этой характеристике тот «секрет», который легко устранить, для чего надо иметь знание, но какое-то особое, не чужое. Мне представляется, что у такого секрета может быть, по крайней мере, два импульса. Один обозначен уже в начале романа (а может быть и своей жизни): «В семнадцать лет Дванов еще не имел брони над сердцем — ни веры в бога, ни другого умственного покоя; он не давал чужого имени открывающейся перед ним безымянной жизни. Однако он не хотел, чтобы мир остался ненареченным, только ожидал услышать его собственное имя, вместо нарочно выдуманых прозваний» [Платонов, 2018б,

с. 52]. «Не то, что мните вы природа... В ней есть душа, в ней есть язык» — услышать голос безымянного мира, якобы неразумной природы — это один импульс. А второй, казалось бы, вообще невероятный: «Вот из письма жене от 15 февраля 1927 г. из «длинного и глухого Тамбова»: «Два дня назад я пережил большой ужас. Проснувшись ночью (у меня неудобная жесткая кровать) — ночь слабо светилась поздней луной, я увидел за столом у печки, где обычно сижу я, самого себя. Это не ужас, Маша, а нечто более серьезное. Лежа в постели, я видел, как за столом сидел тоже я и, полуулыбаясь, быстро писал. Причем то я, которое писало, ни разу не подняло головы, и я не увидел у него своих слез. Когда я хотел вскочить или крикнуть, то ничего во мне не послушалось. Я перевел глаза в окно, но увидел там обычное смутное ночное небо. Глянув на прежнее место, себя я там не заметил. В первый раз я посмотрел на себя живого — с неясной и двусмысленной улыбкой, в бесцветном ночном сумраке. До сих пор я не могу отделаться от этого видения и жуткое предчувствие не оставляет меня. Есть много поразительного на свете. Но это больше всякого чуда. Главное — это не сон, я как раз проснулся и больше не заснул до позднего утра» [Цит. по: Неретина, Никольский, Порус, 2019, с. 5–6]. Этот второй импульс примечателен. Первый понятен; говоря философским языком, это означает вернуться к самим вещам, чтобы они «заговорили», раскрыли свою сущность. Увидеть же своего двойника означает открыть то, что называется иным миром, заглянуть за завесу привычных иллюзий. Тема двойника для русской литературы не новая; Ф. М. Достоевский считал даже самым важным своим произведением «Двойника». Но у Платонова это не литература, а «больше всякого чуда». Сама по себе способность выхода «двойника» во вне, в видимый мир, есть для большинства людей странность, если не отклонение от нормы или галлюцинация.

Однако об этой способности упоминается в разных практиках, в том числе в йоге. Так что это не галлюцинация. Двойник — составная часть нашего существа, человек не есть тело плюс сознание, в нем много того, «что и не снилось нашим философам». И там источник всех наших талантов, способностей, маний и, напротив, совершенств. Наверное, можно двойника сравнить с даймоном, о котором мы читаем у Платона, но, во всяком случае, это превосходит наше обыденное состояние сознания и души. Интересно, что двойник сидел полуулыбаясь, а сам Андрей Платонович лежал со слезами на глазах и с двусмысленной улыбкой, не в силах пошевелиться, тогда как его двойник спокойно писал что-то. В самом видении (когда двойник объективировался вовне) Платонов не мог с ним общаться, но это его другое «я» не исчезает совсем, когда оно уходит из видимости, оно остается, скрываясь за обыденным, повседневным «я». И этот момент отмечен в способности говорить с самим собой, производящей или улавливающей мысль. Встречаются в *изделиях* Платонова варианты пробивающейся мысли через слова, через говорение, в данном случае у того же Дванова, который говорит сам с собой, «чтобы думать»: «Лишь слова обращают текущее чувство в мысль, поэтому размышляющий человек беседует. Но беседовать самому с собой — это искусство, беседовать с другими людьми — забава» [Платонов, 2018б, с. 97]. Действительно, весь текст только кажется рассказом о событиях, но есть искусство беседы самого с собой, чтобы невнятным строфам дневной песни возвратить слова. В этом случае двойное «я» ничего патологического в себе не имеет. Не так для обыденного сознания. Оно «больше всякого чуда», подобно Двойной Звезде Александра Грина, но постараться понять можно. Второе, тайное или «я» вне сознания бытующее, для дневного сознания обычного человека вообще не существует. Во снах, в особенности, повто-

ряющихся или представляющих собою как будто развертывание связанных в одну последовательность таинственных, невероятных и часто пугающих сообщений, это «я» присутствует, и мы можем его вспомнить. Оно как будто говорит с нами на непостижимом для нас языке, поэтому легко понять, что оно имеет доступ к знаниям (или информации) другого плана, не того, который ограничен нашими возможностями рассудка и чувственности. Поэтому другое «я», (оно и не высшее, и не персонификация подсознания, просто это мы сами в тонком мире) можно спокойно принять за проводника и помощника, в данном случае в творчестве. Другому «я» непосредственно открыт мир мысли, не оформленный в плоских речах. Поэтому в видении Платонова его двойник пишет, спокойно и без слез, как не мог бы писать он сам. Человеку во плоти остается только записывать, придавая этим мыслям форму, нам понятную. Этим объясняется часто встречающееся явление, когда персонажи как будто обретают самостоятельность и управляют волей автора.

С мотивом невнятности сознания и одновременно желания господства над веществом соединена мысль о власти. Во власть идут самые умные, а «во власти от ума отдыхают». Это социальная сторона ада. Но «настоящие» герои спускаются в ад и возвращаются оттуда, а со дна ада нет возврата. Эксплуатация религией этой идеи понятна, потому что она есть архетип, она изначальна, в основе ее лежит жажда преодолеть само время, утвердить вечность в своей жизни, уже в текущем времени.

Время у А.П. Платонова тоже воспринимается странно — сторож не перестает отбивать часы, хотя нет никого, кто бы мог его слышать. Этот сторож времени предстает символом слитности того, что мы считаем природой и того, что мы считаем культурой — потока событий и счета, считающегося мерой

времени. Счет времени есть основа согласованности действий людей в их совместной жизни, любого социального устройства. Сторож времени устанавливает строй, соединяет, сохраняет, не делая перерыва. При встрече с побирушкой Прошкой, способного выжить в любой ситуации (антипод Саши), Захар Павлович «увидел, что время — это движение горя и такой же ощутительный предмет, как любое вещество, хотя бы и непригодное в отделку» [Платонов, 2018б, с. 49]. Совместная жизнь все равно распадается, как ее не обустрой. Нужна насильственная связь, соединительная идея.

Так и является идея справедливости в образе коммунизма, от горя. Поскольку справедливость не есть закон вечной природы, надо эту идею упростить до предела — до равенства. Эта идея всем понятна, хотя и не реалистична, абстрактна в самом дурном смысле. Равенства можно достичь лишь в ужасе и сиротстве жизни, т. е. в смерти, на дне ада.

Неразлучная сестра смерти — жизнь, ее непостижимая тайнообразующая сила есть непроизносимое слово. И слово это — любовь. Оно в текстах не открывается (у Платонова встречается редко, думаю, что из своеобразного «чутья» истины, большого художественного такта).

Удивительно, но первый план, т. е. горе, сиротство, несчастье и вообще «бред жизни», вызывает не только «страх и сострадание», требующие «очищения этих (или от этих) страстей». Нередко невозможно не рассмеяться. Автор при этом совершенно искренен, но в то же время отрешен от своего «изделия». За видимыми слезами не кроется порицание, насмешка или гротеск. Потому что у него по отношению к рассказываемому отношение как к сказке. А его сказки философичные и немногословные, и отчасти раскрывают секрет мастерства. Ювенильное море еще более странный роман, хотя язык тот же, неповторимый. В нем есть разгадка тайны, провоцирующей нас

понимать его неправильно, буквально или однозначно, плоско. Заканчивается Ювенильное море сценой «старичок со старухой». Т. е. изделия Платонова не утопия, не гротеск, не трагедия и не комедия, это — сказка (перевернутая задом наперед, чтоб не догадались), где в конце «жили-были старик со старухой у самого синего моря» (в мечте и надежде). За грубостью, резкостью персонажей стоит сказка. Но чтобы это уловить, надо читать его романы не бегло, а по словам, потому что Платонов не следует правилам «литературности», не связан ими. Он автор не только изделий, но и самой их «технологии». А это технология есть игра. Медведь-молотобоец — это ожившая игрушка. Были такие деревянные подвижные игрушки: два медведя, выточенные искусно из дерева (или два мужика,) закрепленные на металлических проволочных осях, при их передергивании размахивали молотками и били по наковальне. В романе Котлован медведь-игрушка живет почти как человек, даже играет с девочкой Настей, развлекает ее. Деревянная сковородка — это тоже игрушка, часы — тоже. Если игрушки ожили, то люди немножко стали игрушками. И как утверждал Платон, люди — это игрушки богов, и это самое лучшее их предназначение. Игра, сказка, игрушки не обязательно должны быть умильно «детскими», и они существуют не только для обучения. В самом «оптимистическом» романе Ювенильное море (с надеждой) финал этого «кукольного театра» довольно двойственный. Надежда и Вермо улетели в Америку. Остались только «старик со старухой», и если Котлован и Чевенгур заканчиваются концом света, катастрофой то «конец света» в этом романе прочитывается буквально: Старичок опасается, что проект Вермо (!) забрать свет в провода приведет к тому, что свет вообще исчезнет. Сказки живут в особой реальности, в мечте и памяти одновременно, т. е. уже вне времени. На недвижимой глади «озера наших воспоминаний» отрешенность уже не ка-

жется отчуждением, она превращает все страсти в кукольные, а действия — в игру. Игра не обязана должна быть весельем, она на время дает свободу проявления себя в кажущемся свободным действию, в изделиях в том числе. С машинами люди возятся как с игрушками становятся господами машины (как им кажется). Как автор любого изделия, в этом моменте он бог-творец, он свободен не во сне, а наяву. Хотя только по видимости, в мираже. Мираж ведь действительное оптическое явление, он в этом смысле реален. Обычно писатели если играют, то словами, образами, а Платоном играет миражами, меняя план более или менее похожий на реальность на план странный и миражный. А в нем возможны разные деформации, поэтому эта игра с миражными смыслами вызывает смех. Но без порицания. Без негатива, смягчаемый сказочностью.

*Эпilog.* Единство природных ритмов и состояний с человеческой жизнью через переходы разгадывается в одном (в каждом) предложении. При этом перепад уровней смысла почти в каждом слове, что странно, но создает удивительный эффект силы мысли в слове: «Может быть, в сонной гуще ночи, среди прохладного ровного поля, шли сейчас куда-нибудь странники, и в них тоже, как и в Саше, тишина и погибающие звезды превращались в настроение личной жизни» [Платонов, 2018б, с. 57].

Бог по неизвестной причине (может быть и вообще без нее, нечаянно) сотворил мир, и этот полуфабрикат решил немного подправить, для чего сотворил человека, наделив его сообразительностью. Тот должен вернуть Богу мир в целостности и сохранности, настроив немного. Но человек никак не мог решить эту задачу — когда душа убывает, то вещество прибывает, а из вещества души не сотворишь, каким бы мастером ты ни был. Это какая-то квадратура круга, решил тоскующий человек и заявил, что задание невыполнимо. Бросил это се-

рьезное занятия и беззаветно предался разным играм, в том числе и азартным. Самая азартная игра, как оказалось, это война, поначалу война между кругом и квадратом, между душой и веществом, между небом и землей, а потом люди несколько измелъчали и поводы для этой игры стали самые несообразные, например, цвет розы, некоторые буквы в письменах, признанных заранее священными, непонятные имена богов, и так далее, и тому подобное. Не исполнив высочайшего задания, человек, чтобы скрыть следы своего непослушания и не-до-умения, занялся разрушением мира, а заодно и самоликвидацией. О чем и читаем мы в удивительных таинственных письменах нашего загадочного автора, Андрея Платоновича Платонова.

### Список литературы

- Неретина, Никольский, Порус, 2019 — *Неретина С.С., Никольский С.А., Порус В.Н.* Философская антропология Андрея Платонова. — М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Платонов, 2018а — *Платонов А. П.* Котлован. М.: Издательство АСТ, 2018а. 446 с.
- Платонов, 1991 — *Платонов А.* Технический роман // Огонек, 1991. № 28. 1233 с.
- Платонов, 2018б — *Платонов А.* Чевенгур. М.: Вече, 2018б. 448 с. (Сто великих романов).

*T. B. Lyubimova*

### The effect of strangeness

Lyubimova Tatiana B. Sc.D in Philosophy. Leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,

109240, Russian Federation, Moscow, Goncharnaya Str., 12/1.  
E-mail: [tat-lub@yandex.ru](mailto:tat-lub@yandex.ru).

**Abstract.** The focus of our attention is the original language of A. Platonov. Three works are especially important from this point of view. They are “Chevengur”, “The Foundation Pit” and “Technical affair”. They express the main ideas of the author. It is not so easy to understand them completely and unambiguously. It’s all about the special structure of the narrative language. The strange thing is that it violates all the rules of “good style”, and the force of its impact increases. This can only be the language of grief and orphanhood. The characters, their actions are also strange. Situation edge. No character can represent the author. The author remains behind the text. Through the deformation of the language and the strangeness of the characters, the author makes a study of the limits of human nature. He places people not only between life and death, but **on the “bottom of hell”**.

**Keywords:** language of grief and orphanhood, the bottom of hell, strangeness, degree of freedom, game, technique, machine, nature.

*А. В. Макаркин*



## **АНДРЕЙ ПЛАТОНОВ И ЕГО СОВРЕМЕННОСТИ В РЕВОЛЮЦИИ И ПОСЛЕ НЕЕ. ОТ РАДИКАЛИЗМА К УМЕРЕННОСТИ**

Макаркин Алексей Владимирович. Профессор, национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», 101000, Российская Федерация, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.  
E-mail: [a\\_makarkin@mail.ru](mailto:a_makarkin@mail.ru).

**Аннотация.** Творчество Андрея Платонова носит гуманистический и антитоталитарный характер. Тем более важно, что автор в молодости искренне увлекался идеями радикального переустройства мира. Во время гражданской войны он был на стороне большевиков, публиковался в газете анархистов и являлся свидетелем восстания, проходившего под руководством левых социалистов-революционеров. Такая эволюция была свойственна немалому числу людей того времени, которые поверили в революцию, стремились быстро изменить мир, но потом эволюционировали в сторону большей умеренности. Можно привести примеры развития политических взглядов ряда видных деятелей партии большевиков (Н.И. Бухарин, Е.И. Преображенский и др.). Эволюция Платонова аналогична. Его переход от радикализма к умеренности проходил непросто — даже после голода 1921 г., который произвел на писателя сильное впечатление, он опубликовал статью, содержащую призывы в духе «военного коммунизма». Только ко второй половине 1920-х гг. Платонов коренным образом пересматривает свои взгляды. Представляется, что основной причиной такой эволюции стало ощущение напрасности великих жертв. Великого общества построить не удалось, математически выверенные планы оказались утопией, будущая жизнь обернулась смертью. Историческая заслуга Платонова заключается в том, что он смог не только отказаться от радикализма, но и ярко показать гибельность коммунистической утопии для народа и судеб конкретных людей.

**Ключевые слова:** Андрей Платонов, тоталитаризм, Большевикизм, Гражданская война в России

Творчество Андрея Платонова гуманистично и антитоталитарно. Тем более важно, что автор выстрадал свои взгляды, пройдя через искреннее увлечение радикализмом. Такая эволюция была свойственна немалому числу людей того времени,

которые поверили в революцию, стремились быстро изменить мир, но потом эволюционировали в сторону большей умеренности.

## Молодость Платонова

Молодому Андрею Платонову довелось иметь дело в Воронежской губернии с тремя леворадикальными течениями, находящимися друг с другом в непростых отношениях — от ситуативных союзов до жестких конфликтов. Во-первых, с коммунистами, на стороне которых он был во время гражданской войны. Коммунистическое мессианство увлекло его и нашло свое отражение в текстах того времени. Для молодого Платонова, стремившегося вступить в партию, революция ассоциировалась не со смертью, а с жизнью человека, которая соединяла с ненавистью, богоборчеством и уничтожением врагов.

Платоновские тексты этого периода «выбиваются» из ряда обычных агиток того времени мощью мессианских планов — молодой автор далеко выходит за рамки обычных штампов тогдашней советской журналистики о мировой революции. Для него революция — это борьба не только с «эксплуататорами», но и с природой, масштабная ее переделка (употребляется даже слово «истребление») во имя счастья человечества. Пишет Платонов и о создании нового «единого организма» на месте «уничтоженных» личностей — здесь уничтожение надо понимать в переносном смысле, как отсеечение индивидуальных воль ради общей цели, хотя не исключалось и физическое уничтожение врагов.

В статье «О нашей религии» (1920 г.) Платонов писал, что «революция — явление жажды жизни человека. Явление его любви к ней. Ненависть — душа революции». Человек, по его словам, «подверг гневу и уничтожению» имевших ранее над ним страшную власть бога, царей и богатых. Причем «за

ними подвергнется истреблению от человеческой руки природа. Потому что если мы не уничтожим ее, то она уничтожит нас» [Платонов, 1920а, web].

Еще более впечатляющие элементы платоновской утопии содержатся в другой статье того же года — «Нормализованный работник». Текст был приурочен к инициативе Льва Троцкого по созыву конференции, посвященной научной организации труда в производстве — теме, популярной в постреволюционной России с культом рационального светлого будущего, основанного на научных методах. Однако Платонов в небольшой статье быстро переходит от конкретных предложений к масштабным фантазиям. По его мнению, для оптимального использования трудовых ресурсов («трудовой нормализации», как говорил Платонов) «надо слить труд с жизнью, а производственный процесс с физиологическими, нормальными функциями организма человека». А далее следует вдохновенный финал: «Дело социальной коммунистической революции — уничтожить личности и родить их смертью новое живое мощное существо — общество, коллектив, единый организм земной поверхности, одного борца и с одним кулаком против природы» [Платонов, 1920б, web].

Эти же мессианские мотивы новой жизни и единства человечества звучат и в заявлении Платонова о вступлении в РКП (б), датированном тем же 1920 г.: «И за всех — за жизнь человечества, за его срастание в одно существо, в одно дыхание я и хочу бороться и жить» [Варламов, 2013, с. 44].

Тема борьбы с природой находит свое отражение спустя годы в «Котловане». Владислав Шестаков, отталкиваясь от фразы «Чиклин спешно ломал вековой грунт, обращая всю жизнь своего тела в удары по мертвым местам», делает из нее следующий вывод: «Метафоричность фразы позволяет читателю провести аналогию с тем процессом, который производил-

ся советской властью над умами народа. Уничтожение векового грунта — так можно охарактеризовать стремление нового советского общества освободить себя от истории и культуры, от бога, и, в целом, от старых духовных скреп, заменив их идеологией коммунизма» [Шестаков, 2015, web]. Конечно же, в «Чевенгуре» Платонов переосмысливает опыт своей молодости, борьба с природой и со старым миром выглядит трагически-бессмысленно — но для того, чтобы переосмысливать, необходимо иметь опыт. В данном случае он носил личностный характер.

Вторая группа активных преобразователей жизни, с которыми идейно сталкивался Платонов, были анархисты — тоже раздувавшие пожар революции, но с антитоталитарных позиций. «...Жизнь, в победном устремлениидвигаемая разумом вперед и вперед, есть океан, охваченный ураганом», — писал 19-летний Андрей Платонов в маленькой заметке об искусстве, опубликованной в 1919 г. в анархистском журнале «Жизнь и творчество русской молодежи» [Платонов, 1919, с. 8]<sup>4</sup>. Платонов не был анархистом, хотя в другом номере журнала и опубликовал маленькое стихотворение. Анархисты поместили его размышления в разделе «Вольная трибуна», в котором публиковались дискуссионные материалы посторонних авторов. И в этой статье присутствуют знакомые мотивы жизни и движения вперед.

Но уже в 1920-м Платонов критикует анархистов, видя в их учении «развитие буржуазного капиталистического учения» и утверждая, что оно «исходит из мелкого озверения, остервенения конкретного человека буржуазного общества» [Платонов, 1920в, web].

<sup>4</sup> Благодарю за указание доктора исторических наук Ярослава Лентьева.

В «Чевенгуре» путешествующий Саша Дванов оказывается в плену у анархистов. Оцениваются они Платоновым противоречиво. Анархист Никита — жестокий убийца и мародер, специалист по расстрелам, хотя и незлобный по отношению к расстреливаемым им большевикам (отчего тем не легче). Командир отряда Мрачинский — писатель и идеалист, пытающийся сделать из своего отряда «не банду, а анархию», временно милующий Дванова как интересный ему редкий тип большевистского интеллигента. А затем уже спасший Дванова Копенкин милует всех анархистов, распустив их по домам и придержав в плену лишь Мрачинского и Никиту, причем характеризуя пленников крайне пренебрежительно — «этот сыч с отрядом кур воровал», «все будут без власти, а они с винтовками! Сплошь — чушь!». В любом случае интерес Платонова к анархистам (и Дванов интересовался книгой Мрачинского, хотя и не восхитился ею) был непродолжительным.

Третья политическая группа, с чьими идеями не соглашался Платонов, были левые социалисты-революционеры — также противники тоталитаризма, отделившиеся от партии эсеров как слишком умеренной, недостаточно революционной. Историк Ярослав Леонтьев опубликовал документы Краснянского восстания 1919 г., проходившего в июле 1919 г. в Новохоперском уезде Воронежской губернии и направленного против белых войск, представленных казаками (в том же месяце Платонов направляется в Новохоперск как корреспондент «Известий Совета обороны Воронежского укрепрайона»). Слобода Красненькая, ставшая центром восстания, находилась в 12 километрах от Новохоперска.

В письме к жене, написанном в 1922 г., Платонов рассказывает об учителе Нехворайко, командовавшем красным отрядом, взявшим благодаря военной хитрости занятый казаками хутор Мравые Лохани. В «Чевенгуре» личность Нехворайко

масштабнее — он при аналогичных обстоятельствах занимает Новохоперск. Упоминание о гражданской профессии красного командира дает понять, что это, скорее всего, местный уроженец, и, видимо, командир нерегулярного подразделения, в письме жене Платонов прямо говорит о партизанах.

Восставшими в Красненькой руководил находившийся тогда в ситуативном союзе с большевиками левый эсер Яков Базарный [Леонтьев, 2013, с. 307–314], родившийся в этой слободе и ранее бывший учителем. Среди его соратников было немало левых эсеров. Интересно, что отряд Нехворайко в «Чевенгуре» вместе со своим командиром гибнет в бою в селе Пески, а войска повстанцев потерпели поражение в селе Елань-Колено [Леонтьев, 2013, с. 326], в нескольких километрах от которого и сейчас находится маленький населенный пункт Пески. Впрочем, Пески у Платонова — это большое село, но и «Чевенгур» — это роман, а не военный отчет. Было бы поспешно идентифицировать Базарного и Нехворайко, так как у Платонова не было мотивов «конспирировать» Базарного в письме жене, да и Базарный погиб (был расстрелян) только в 1938 г. Скорее всего, речь идет о разных персонажах, но участвовавших в одних и тех же событиях — боях против казаков западнее Новохоперска.

Симпатии Платонова в письме жене были однозначно на стороне повстанцев: «...казаки приехали в Россию, как в колонию — награть и поскорее уехать домой. Это хорошо знали и все крестьяне. От этого же в партизанах была крепкая уверенность в победе — они чувствовали во враге не мужественного противника, а случайного и трусливого вора» [Платонов, 1922б, web]. Интересен образ вора, который мы уже видели применительно к анархистам в «Чевенгуре», которые, получается, столь же чужды местным людям, как и казаки. В том же «Чевенгуре» казаки выступают в качестве силы, уничтожившей коммуны —

и симпатии автора здесь явно не на стороне уничтожителей, несмотря на одиозность Чепурного или Пиюси.

Таким образом, Платонов в молодости непосредственно сталкивался с разными вариантами левого радикализма. Однако позднее придет разочарование и в коммунизме [Никольский, 2019, с. 74–174]. О его отношении к левым эсерам мы не знаем, но при выборе между «партизанами» и «казаками» он на стороне первых (но не как левых эсеров, а как людей из народа).

## **Эволюция большевиков**

Разумеется, Платонов не был одинок в своем радикализме — равно как не только он пересматривал со временем свои взгляды. В качестве примера можно привести тексты двух большевиков, которые во второй половине 1920-х гг. играли ведущие роли соответственно в «правом» (умеренном) и «левом» (радикальном) крыльях партии. Николай Бухарин в одной из наиболее радикальных работ «Экономика переходного периода», написанной в 1920 г. на пике военного коммунизма, писал: «С точки зрения большого по своей величине исторического масштаба, пролетарское принуждение во всех своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью, является, как парадоксально это ни звучит, методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи» [Бухарин, 1989. с. 168]. В этой же работе он педантично привел список врагов пролетариата (от помещиков до крупного зажиточного крестьянства и «интеллигенции вообще»). По мнению Бухарина, «все эти слои, классы и группы неизбежно ведут активную борьбу против пролетариата» и с ними надо бороться путем «концентрированного насилия» [Бухарин, 1989. с. 163–164].

Эти цитаты часто приводятся для справедливой демонстрации безжалостности Бухарина. В начале 1990-х гг. они сыграли

немалую роль в разрушении только начавшей складываться «розовой легенды» о гуманисте Бухарине как антагонисте тирана Сталина. Между двумя большевистскими лидерами обнаружилось немало общего. В то же время и в этом жестоком тексте есть несколько иные пассажи. Бухарин отмечает, что «в ходе развития, при постоянном перевоспитании этих слоев, по мере их классовой деформации и превращения их просто в общественных работников элементы принуждения становятся все меньше» [Там же]. А также отмечает, что «бывшая буржуазия, пораженная, разбитая, смирившаяся, обнищавшая, приучившаяся к физическому труду, духовно перерабатывается и перевоспитывается. Часть ее гибнет в гражданской войне, но та часть, которая выживает, представляет собой уже иную социальную категорию» [Бухарин, 1989. с. 168].

Безусловно, для людей, которые испытали на себе такое «перевоспитание» (кстати, этот термин понравился Ленину) посредством разорения, голода, постоянных унижений и периодических вспышек красного террора, бухаринские пассажи не могли быть даже слабым утешением. Но если анализировать последующую эволюцию Бухарина, то можно предположить, что эти фрагменты были первыми признаками будущей дерадикализации этого лидера. Его позиция конца 1920-х гг., заключавшаяся в отказе от форсированной коллективизации и от уничтожения «кулачества» (то есть справного крестьянства), имела основания в его предшествующих взглядах.

Друг и единомышленник Бухарина в период гражданской войны (они вместе написали известную в то время «Азбуку коммунизма») Евгений Преображенский был еще более радикален, доходя даже до сомнений в подлинной коммунистичности самих коммунистов, включая, надо полагать, и себя самого: «Пролетариат в борьбе за власть жесток и беспощаден. Он не только не щадит своих врагов, но не щадит, где это нужно для дела,

и лучших представителей своего класса» [Преображенский, 1923, с. 72–73]. И далее он утверждал, что все взрослое поколение, включая даже коммунистов, глубоко испорчено капитализмом и представляет из себя «никуда негодный материал для чисто коммунистической стройки». Во второй половине 20-х гг. Преображенский становится идейным оппонентом Бухарина, сторонником жесткого давления на деревню и одним из активных троцкистов.

Но уже в начале 1930-х гг. Преображенский если не меняет, то сильно корректирует свою позицию. Произошло это после исключения из партии (вместе с другими троцкистами), восстановления после признания ошибок и отправки на работу в провинцию — на должность зампреда Нижегородского краевого планового комитета. Ожидая расстрела в 1937-м, он так формулировал свои взгляды периода 1931–1932 гг.: «Темпы коллективизации взяты не по силам. Деревня отошла от середняцкого хозяйства и не освоила коллективное, а в результате резкое падение производительных сил сельского хозяйства; огромные продовольственные затруднения, и ряд совершенно ненужных жестокостей в борьбе с кулачеством» [Роговин, 2017]. Безусловно, к показаниям обвиняемых в условиях сталинского террора надо относиться критически, но историк Вадим Роговин, изучавший следственное дело Преображенского, отмечал, что «даже в чудовищных условиях следствия 1937 г., Преображенский излагал свое политическое кредо с достоинством, не прибегая к чернящим квалификациям своих взглядов, которых требовали следователи» [Роговин, 2017, с. 17–18].

Можно привести еще немало подобных примеров. Молодой радикал, один из активных участников кровавого «рассказывания» на Дону Сергей Сырцов к концу 1920-х гг. становится не только прагматичным администратором (в качестве председателя Совнаркома РСФСР), но и критиком сталинской по-

литики по искусственному подстегиванию темпов социалистического строительства за счет населения. Попытка Сырцова собрать вокруг себя единомышленников привела к обвинению во фракционности и в исключении из высшего слоя государственной элиты [Кислицын, 2014, с. 166–186].

Тульский радикальный коммунистический лидер Григорий Каминский, один из организаторов расстрела крестного хода в Туле в 1918 г., становится прагматичным наркомом здравоохранения, много сделавшим для развития медицины в стране. Но история Каминского показывает и пределы возможного для такого администратора. Академик Иван Павлов, чуть ли не единственный крупный ученый, который мог искренне высказывать свои мысли в диалоге с властью, писал Каминскому: «К сожалению, я чувствую себя по отношению к нашей революции почти противоположно Вам. В Вас, увлеченного некоторыми действительно огромными положительными достижениями ее, она «вселяет бодрость чудесным движением вперед нашей родины», меня она, наоборот, очень часто тревожит, наполняет сомнениями. Видите ли Вы ясно, незатуманенными глазами, тоже огромные и также действительные отрицательные стороны ее? Думаете ли Вы достаточно о том, что многолетний террор и безудержное своеволие власти превращают нашу и без того довольно азиатскую натуру в позорно-рабскую?» [Молева, 2004, web]. И это притом, что Павлов называл Каминского «умным большевиком», с которым «все охотно сотрудничают» [Ложечко, 1966, с. 146].

В этом тексте Павлов ставил важнейший вопрос — о неизменности системы, которая осталась «террористической и своевольной», что непосредственно влияло на состояние народа. Эволюция отдельных большевиков от радикализма к умеренности не могла повлиять на характер системы, которая, напротив, в 1930-е гг. становилась более жесткой. Хотя, по словам

Роберта Такера, описывающим ситуацию 1920-х гг. «бесспорно, в большевистском движении к этому времени начался процесс дерадикализации, который со временем становится характерен для большинства радикальных движений. Но этому процессу предстояло долгое развитие, прежде чем революционный дух большевизма станет всего лишь воспоминанием» [Такер, 1991, с. 352].

Внешне такие оценки кажутся противоположными, но противоречие исчезает, если исходить из двух обстоятельств. Во-первых, некоторые формы дерадикализации — например, фактический отказ от мировой революции, апелляция к российской истории и консервативная политика в морально-нравственной сфере — вовсе не исключали террора и «закручивания гаек», направленных, однако, уже не на достижение мессианской цели, а на удержание личной власти Сталина. Коммунистическая идеология из средства решения задач мирового масштаба все более превращалась в фактор, легитимирующий режим Сталина как преемника Ленина.

Во-вторых, ставка Сталина на мобилизационное общество исключала умеренность. Павлов, похоже, видел это лучше Каминского. Под знаменем мобилизации против внешнего врага и консолидации большевистской партии Сталин смог политически, а затем и физически уничтожить тех большевистских лидеров, которые рано или поздно пришли к заключению о необходимости проведения более умеренного курса. И опереться на полностью лояльных исполнителей, которым он обеспечил мощнейшие социальные лифты. Многие из сталинских выдвиженцев были рядовыми коммунистами во время гражданской войны, так что порог допустимого насилия для них был весьма высок.

Только после смерти Сталина началась конкуренция проектов реформ (Берии, Маленкова, Хрущева), которая привела

к быстрой десталинизации. Но до этого времени не дожили не только казненные оппоненты Сталина, но и далекий от партийных конфликтов и поэтому умерший своей смертью Андрей Платонов.

## Эволюция Платонова

Идейная эволюция Платонова напоминает аналогичные процессы в большевистской среде. Огромное впечатление производит на него голод в Поволжье 1921 г. В статье «Коммунист! Покажи, что ты коммунист» он призывает жертвовать «все, что необходимо» в фонд помощи голодающим. В этой статье интересно и наблюдение, выглядящее необычно на фоне стереотипного представления об аскетизме всех коммунистов того времени. Платонов возмущен «многими товарищами», имеющими «золотые и другие драгоценные предметы» и не собирающимися расставаться с ними в то время, когда «миллионы умирают в ужасных муках голода» [Платонов, 1921a, web].

Разумеется, Платонов не ограничивается призывами к благотворительности. Как техник-профессионал, он возлагает надежды на гидротехнические работы, которые помогут «спасти рабочие массы от смерти» [Платонов, 1921b, web]. Потрясенный голодом, он ищет технические средства, которые позволят победить эту беду.

Однако носит ли эволюция Платонова линейный характер, стоит ли преувеличивать влияние на нее голода? Нет, все было сложнее. В 1921 г. он покидает партию, перестав быть кандидатом в члены РКП (б). Но никаких признаков того, что это было идейным выбором, связанным с протестом против антигуманной политики партии, нет. Цепочку событий можно реконструировать так. Платонов добровольно записывается в губернскую совпартшколу, но разочаровывается диссонансом между преподаванием и реальными проблемами людей (отвле-

ченное знание Платонов отторгал — это мы увидим чуть дальше совсем в другой ситуации). Сам писатель позднее утверждал, что сам подал заявление о выходе, однако документально подтверждена версия об исключении как «шаткого и неустойчивого элемента» [Варламов, 2013, с. 61–62]. Вполне возможно, что процесс носил взаимный характер — и Платонов разочаровывался в партийных реалиях и в связи с этим не держался за членство в партии, и коллеги, чувствуя это, официально изгоняют его. Впрочем, в то время исключение из партии не означало «гражданской смерти» и не помешало Платонову до середины 1920-х гг. успешно продвигаться по службе в гидротехнической сфере.

Уже через несколько месяцев после своего исключения он пишет статью «Коммунизм и сердце человека», опубликованную в порядке дискуссии (видимо, чтобы читатели не приняли ее за официальную позицию партии) в январе 1922 г. В стране начался НЭП, а Платонов по-прежнему говорит языком «военного коммунизма», причем доводя его до предела, которого Бухарин не достигал даже в период гражданской войны: «Если мы хотим коммунизма, то значит нужно истребить буржуазию; истребить не идеалистически, а телесно, и не прощать ее, если бы она даже умоляла о прощении и сдавалась группами. Она все равно, невольна, нам враг — хочет она этого или не хочет... Буржуазию легче и разумнее уничтожить, чем переделать, она, при всем желании, не может ни помочь нашей работе в перестройке человечества, ни понять ее, а только будет мешать. Контр-революция будет без конца, если мы не будем вести борьбы при помощи одного чистого — точного математического сознания — без сердца, без чувств, без прощения — с курсом на истребление базы капитала — живой его ткани — человеческой личности, буржуа. Новый мир построит новый человек,

а не отремонтированный, не заплатанный старый» [Платонов, 1922а, web].

На этом фоне становится ясно, что голод, ставший следствием «великого эксперимента» большевиков, не сделал Платонова более умеренным. Его критика в адрес коммунистов, носивших дорогие ювелирные изделия, выглядит на этом фоне вполне логичной — такие «обмещанившиеся» люди больше не могут быть борцами за великое дело. Повысившийся градус радикализма Платонова был связан с представлением о реальности буржуазного реванша, что в сочетании с «перерождением» партии губило его заветные мечты.

Кровожадная статья платоновская была не самым экстремальным проявлением такого психологического кризиса. Так, большевик Юрий Лутовинов, занимавший видные посты в партии, покончил с собой в 1924 г. в знак протеста против НЭПа. Были и другие аналогичные примеры.

Летом 1922 г. Платонов неожиданно (ранее религиозно-философская литература его, кажется, не привлекала) пишет рецензию на книгу Льва Карсавина «Noctes Petropolitanae», в которой называет автора «дохлым и совершенно непросвещенным» человеком, а книгу — «до последней точки реакционной и христиански убогой» [Платонов, 1922в, web]. Алексей Варламов обращает внимание на то, что автор реабилитирует в ней природные страсти на фоне своей большой любви к жене [Варламов, 2013, с. 51–52]. Но в тексте можно найти и другие немаловажные сюжеты. Например, негодование Платонова вызывает отвлеченная интеллигентская рефлексия философа, которой он противопоставляет человеческую любовь, включающую в себя, помимо прочего, и «физическую силу, истребляющую негодные поколения». Здесь очевиден сугубо практический характер мышления автора и лишь значительно позднее, как пишет Сергей Никольский, Платонов станет «анализиро-

вать действительность, художественным образом работая в специальной философской области — философии истории» [Никольский, 2019, с. 47]. И, конечно же, заметно проявление все того же радикализма, проникшего в виде причастного оборота в газетную рецензию (к тому времени слишком «свирепые» тексты старались не публиковать даже в порядке дискуссии).

Разочарование в прежней риторике, выразившееся в саркастически выписанном образе Шмакова из «Города Градова», проявляется у Платонова лишь к второй половине 1920-х гг. По сути, нелепый Шмаков, желающий наказать природу и найти научный метод «обезличения человека с целью перерождения его в абсолютного гражданина» (как тут не вспомнить «Нормализованного работника» из 1920 г.) это воспоминание автора о собственном радикализме. Представляется, что основной причиной такой эволюции стало ощущение напрасности великих жертв, истребления «буржуев» и гибели «своих». Великого общества построить не удалось, математически выверенные планы оказались утопией. Будущая жизнь обернулась смертью — в этом вполне можно согласиться с Сергеем Никольским.

Алексей Варламов цитирует свидетельство писателя Августа Явича о том, что Платонов так говорил о своих ранних взглядах: «Наверное это было смешно. Впрочем... кто умеет осмеять себя, уже не может быть смешным» [Там же, с. 15]. Впрочем, смешными такие взгляды назвать трудно. Скорее, они были страшными. Но важнее здесь мужество трезво взглянуть на иллюзии и оставить последующим поколениям рассказ о трагическом опыте, перемалывавшим судьбы. Андрей Платонов это сделать смог.

## Список литературы

- Бухарин, 1989 — Бухарин Н. И. Проблемы теории и практики социализма.
- Варламов, 2013 — Варламов А. А. Андрей Платонов. М.: Молодая гвардия, 2013. 546 с.
- Жизнь и творчество российской молодежи, 1919 — Жизнь и творчество российской молодежи. Орган Всероссийской федерации анархистской молодежи: Иллюстрированный общественно-политический и литературно-научный еженедельник. № 19. 19.01.1919.
- Кислицын, 2014 — Кислицын С. А. Председатель Совнаркома Советской России Сергей Сырцов: из истории формирования антисталинского сопротивления в советском обществе. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: URSS, 2014. 254 с.
- Леонтьев, 2013 — Леонтьев Я. В. Документы Краснянского восстания 1919 г. // Крестьянский фронт 1918–1922 гг. Сборник статей и материалов. М.: АИРО-XXI, 2013. С. 307–329.
- Ложечко, 1966 — Ложечко А. А. Григорий Каминский. М.: Издательство политической литературы, 1966. 159 с.
- Молева, 2004 — Молева Н. Н. Баланс столетия. URL: <https://e-libra.ru/read/392848-balans-stoletiya.html> (дата обращения 01.09.2019).
- Никольский, 2019 — Никольский С. С. Героический смысл коммунизма и герои-смыслы в философской прозе Андрея Платонова// Неретина С. С., Никольский С. С., Порус В. В. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Платонов, 1919 — Платонов А. А. Жизнь и творчество российской молодежи. М.: 1919. С. 8
- Платонов, 1920а — Платонов А. А. О нашей религии. О нашей религии. URL: <http://platonov-ap.ru/publ/o-nashey-religii/> (дата обращения 01.09.2019).

- Платонов, 1920б — Платонов А.А. Нормализованный работник. URL: <http://platonov-ar.ru/publ/normalizovanniy-gabotnik/> (дата обращения 01.09.2019).
- Платонов, 1920в — Платонов А.А. Анархисты и коммунисты. URL: <http://platonov-ar.ru/publ/anarhisty-i-kommunisty/> (дата обращения 01.09.2019).
- Платонов, 1921а — Платонов А.А. Коммунист! Покажи, что ты коммунист. URL: <http://platonov-ar.ru/publ/kommunist-pokazhi-cto-ty-kommunist/> (дата обращения 01.09.2019).
- Платонов, 1921б — Платонов А.А. Великая работа. URL: <http://platonov-ar.ru/publ/velikaya-rabota/> (дата обращения 01.09.2019).
- Платонов, 1922а — Платонов А.А. Коммунизм и сердце человека // «Свободный пахарь», январь 1922 // Андрей Платонов. Забытые статьи. Публикация и комментарий Владимира Попова. URL: <http://www.pereplet.ru/podiem/n10-07/Platonov.shtml> (дата обращения 01.09.2019).
- Платонов, 1922б — Платонов А.А. Публицистика. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=123236&p=10> (дата обращения 01.09.2019).
- Платонов, 1922в — Платонов А.А. Рецензия на книгу Л. Карсавина «Noctes Petropolitanae». URL: <http://platonov-ar.ru/publ/recenziya-na-knigu-karsavina/> (дата обращения 01.09.2019).
- Преображенский, 1923 — Преображенский Е.Е. О морали и классовых нормах. М.; Петроград: ГИЗ, 1923. 114 с.
- Роговин, 2017 — Роговин В.В. Главный враг Сталина. Как был убит Троцкий. М.: Алгоритм, 2017. 238 с.

- Такер, 1991 — Такер Р. Сталин. Путь к власти. 1879–1929. История и личность. М.: Прогресс, 1991. 478 с.
- Шестаков, 2015 — Шестаков В. В. Состояние природы как отражение внутреннего мира героев в повести А. Платонова «Котлован». URL: <https://moluch.ru/archive/94/21240/> (дата обращения 01.09.2019).

*A. V. Makarkin*

### **Andrei Platonov and his contemporaries in the revolution and after it. From radicalism to moderation**

Makarkin Alexey V. Professor. National Research University “Higher School of Economics”, 101000, Russian Federation, Moscow, Myasnitckaya str., 20. E-mail: [a\\_makarkin@mail.ru](mailto:a_makarkin@mail.ru).

Abstract. The art of Andrei Platonov is humanistic and anti-totalitarian in its nature. Furthermore it is important, that the author in his youth was sincerely enthusiastic about the ideas of a radical reorganization of the world. During the Civil War he was on the side of Bolsheviks and in the same time he was published in a newspaper of the anarchists and witnessed the rebellion lead by the left-wing socialist revolutionaries. Such an evolution was typical for quite a large number of people of that time, who believed in revolution and sought to change the world quickly, but then evolved towards moderation. We can give examples of the development of political views of a number of prominent figures of the Bolshevik party (N. I. Bukharin, E. I. Preobrazhensky and others). Platonov’s evolution is similar. His transition from radicalism to moderation was not easy — even after the famine of 1921, which really impressed the writer, he published an article containing appeals in the mood of “war communism”. Only in the

second half of the 1920s Platonov radically revised his views. It seems that the main reason for this evolution was the feeling of the vainness of the great victims. It was not possible to build a great society, mathematically verified plans turned out to be utopia, the future life turned into death. Platonov's historical merit lies in the fact, that he was able not only to abandon radicalism, but also to vividly show the deadly danger of the communist utopia for the people and the fate of concrete persons.

**Key words:** Andrey Platonov, totalitarianism, Bolshevism, Civil war in Russia.

*Н. Н. Мурзин*



## **ВОТ В ЧЕМ ЗАГВОЗДКА, ИЛИ ВЫХОД ИЗ МУХОЛОВКИ: ЧТО НАМ ГОВОРИЛ ОПЫТ АДА**

---

Мурзин Николай Николаевич. Кандидат философских наук. Научный сотрудник, Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: [shywriter@yandex.ru](mailto:shywriter@yandex.ru).

**Аннотация.** Тезис Адорно о «невозможности культуры после Освенцима» обрел статус великого философско-кри-

тического слогана второй половины XX в., наряду с нападками и развенчаниями постмодернизма. Он, по видимости, утверждает безнадежную скомпрометированность всех наших возвышенных гуманистических построений перед лицом страшного зла войн, тоталитаризма, репрессий и массовых убийств. Отечественные исследователи прибегают к нему, когда заходит речь об опыте «русского ада» и зафиксировавших его свидетельствах, таких, как «Колымские рассказы» В. Шаламова. Тезис Адорно и коррелирующие с ним констатации Шаламова кажутся реалистически и морально бесспорными. Но, возможно, именно это и делает их теоретически двусмысленными, а также ставит вопрос, насколько они усугубляют и абсолютизируют ад в истории, вместо того, чтобы наметить пути (о чем они вроде бы декларативно заявляют) противостояния и противодействия ему.

**Ключевые слова:** Адорно, Шаламов, Освенцим, культура, ад, философия, искусство.

Есть тезисы, о которых все знают, все слышали. Блеск формулировки и широкая распространенность их создают впечатление правоты, как минимум, самоочевидности того, что они говорят. К таким тезисам, несомненно, относится фраза Адорно о «невозможности культуры после Освенцима». На нее, в частности, ссылается в своей работе «Два сошествия в ад: Платонов и Шаламов» В. Н. Порус [Порус, 2019].

Основной вопрос философской антропологии «Что есть человек?» обсуждается в опоре на онтологический эссенциализм и гуманистическую аксиологию: можно по-разному трактовать сущность человека и относиться к ней, но следует верить, что она существует и является высшей ценностью — собственно, тем, что делает человека человеком. Именно эта уверенность и была расшатана опытом земного — рукотворного — ада. Этот опыт подверг сомнению смыслы человеческого

бытия, какими в течение веков прирастало знание о человеке. Эти смыслы выпали из понятийных оболочек, а сами оболочки превратились в скорлупки слов, в «мусор», как назвал Т. Адорно разговоры о культуре «после Освенцима». Опыт ада показал, что философская антропология, если ее понятия выстраиваются на фундаменте априоризма или выносятся в сферу трансцендентного, фальшивит и теряет доверие к себе.

На самом деле, тезис Адорно давно и активно критикуется. Он не бесспорен и не безупречен<sup>5</sup>. Остановимся на этом чуть подробнее.

Главная проблема почти всех наших высказываний — в сложности отделения констатации от императива, проще говоря, бытия от долженствования. Возможно, в этом зазоре и живет та самая свобода воли, которую полагают отличительной чертой разумного существа «человек» и ищут днем с огнем столько тысячелетий. Непонятно, язык лишь отражает-описывает реальность или еще и заклинает. Для физики XX в., мы помним, одним из серьезных испытаний стало открытие «эффекта наблюдателя»: то, что факт простейшего наблюдения — вроде бы бесконечно далекий от активного вмешательства — может уже менять наблюдаемое. Язык — такой вот вечный наблюдатель; а где граница, отделяющая наблюдение от влияния, это тема загадочная. Тютчева любят цитировать за «мысль изреченная есть ложь» (еще один пример знаменитого и блестящего тезиса, владеющего умами с момента произнесения). Однако смысл тут не в софистической подковырке к разуму,

<sup>5</sup> Так, например, А. Хеллер пишет: «Адорно как-то заявил, в догматическом ключе, будто после холокоста нельзя больше писать стихи. Позднее он признал, что поторопился с приговором. У жертвы пыток есть «право кричать», а миллионы мучеников обладают правом выразить себя через поэзию» [Хеллер, 2011, web]. Оправданную и содержательную критику тезиса Адорно можно найти также в эссе К. Крылова [Крылов, 2007, web] и Г. Симонова [Симонов, 2017, web].

к рациональности. Когда мы смотрим на зеленое яблоко, это может быть просто зеленое яблоко: то, что есть, и более ничего. Но стоит нам, казалось бы, просто констатировать факт, *сказать* «зеленое яблоко», и мы начинаем чувствовать неудовлетворенность, ограниченность, подвох, какие-то возможности. Зеленому яблоку самому по себе возразить сложно; фразе «зеленое яблоко» можно. Можно из чистой вредности, духа противоречия: «А ты точно уверен, что оно зеленое? Вдруг ты дальтоник. Или банально плохо видишь». Можно как-то иначе, например, «сейчас зеленое, но скоро покраснеет», или «зеленое, но ты не смотри, что зеленое — оно сладкое, сорт такой». Можно промолчать или хмыкнуть «ну, зеленое, и что с того». Варианты.

Язык — знак и проекция свободы, хотим мы того или нет. Да, очень часто извод этой свободы представляется бессмыслицей или даже откровенным злом сознательной лжи. Мы помним знаменитый эксперимент, поставленный в относительно вегетарианские годы позднего СССР, когда одних участников (детей, если точнее), набранных в специальную подопытную группу, подговаривали отрицать очевидное — например, заявлять, что черный предмет на деле белый — чтобы проверить реакцию других, неподготовленных заранее: как они себя поведут, если все остальные при них начнут как один утверждать обратное объективным данным восприятия. Целью эксперимента было проверить, насколько воля общества довлеет индивидуальному восприятию. Многие неподготовленные подопытные были настолько шокированы своим расхождением с большинством, что под этим психологическим давлением отказались от собственной точки зрения и признали «правоту» товарищей. Наблюдать за этой зловещей демонстрацией практического применения тезиса Гуссерля «объективное = intersубъективное» и по сей день неприятно. Но что это, по сути,

доказывает? Не всевластие идеологии, как проще всего было бы заявить. А известную автономию человека (пусть и реализуемую в большей степени социально) от т.н. «жесткой реальности». К какому бы абсурду это ни приводило то там, то сям, сам факт наличия этой возможности не сводится исключительно к голой негативности и необоснованному химеризму.

Вернемся к тезису Адорно. В действительности он звучит чуть более сложно, чем преподносится порой в пересказах и парафразах. Впервые он сформулирован автором в статье начала 50-х гг. «Культурная критика и общество». Вот как он там звучит: «Писать после Освенцима стихи — это варварство, оно подтачивает и понимание того, почему сегодня невозможно писать стихи» [Adorno, 1997, S. 30]. Интересно, что позднее, в «Негативной диалектике», Адорно поправит сам себя, очевидно, осознавая двусмысленность того, что сказал, и сформулирует иначе: «Неверно, неправильно, что после Освенцима поэзия уже невозможна. Правильно, наверное, будет задаться вопросом о том, а можно ли после Освенцима жить дальше; можно ли действительно позволить это тем, кто случайно избежал смерти, но по справедливости должен стать одним из тех, убитых» [Адорно, 2003, web].

Это чистый комплекс вины выжившего, о чем не писал только ленивый. Но здесь вопрос: на основании чего постулируется, что после Освенцима нельзя дальше жить или, как минимум, писать стихи? На основании того, что Освенцим *был*? Нет; этого, сколь бы ни упрекали в кощунстве, мало. На основании того, что мы о нем *знаем*; и знаем то, что знаем; и того, *что* мы о нем знаем. Должен быть *опыт* Освенцима — прямой (упаси боже) или косвенный (свидетельства, документы, все запечатленное и открытое восприятию), чтобы мы могли содрогнуться и сказать: да, это превосходит всякие рамки человечности, и оставаться прежним, сохранять прежние уста-

новки после такого опыта невероятно трудно, нельзя, не надо. Ужас от этого ада на земле, от нашего с ним соприкосновения, что важнее — да, он способен нанести нам незаживающую рану на сердце. После того, как она нанесена, быть, мыслить и творить — не то чтобы прямо совсем нельзя, тут каждый решает сам за себя, но точно не получится так, как получалось до. Ты, конечно, изменишься.

Однако, как и в тютчевском «мысль изреченная есть ложь», тут кроется парадокс автореферентности. Все критяне лжецы, сказал критянин, и солгал тем самым. Адорно *пишет, говорит*, провозглашает свой тезис. Хорошо, это не стихи. Но вот Пауль Целан — это стихи. Целан выжил, писал — и после Освенцима, и об Освенциме. Да, он кончает с собой — но много после, в 1970 году! Варлам Шаламов тоже писал о том, в праве писать о чем ему вроде бы отказывали культурные конвенции — об опыте советского лагерного ада. Свидетельства несвидетельствуемого есть. Более того, сама фиксация несвидетельствуемого в качестве такового — уже свидетельство о нем, свидетельство в равной степени и определяющее, и противоречивое.

Тогда, значит, нельзя сказать, что просто *нельзя*. Иначе встанет вопрос, кто или что именно воспрещает. Мы к нему еще вернемся.

Адорно говорит «можно — но будет варварство». Почему варварство? В каком смысле варварство? Варварство — это, кстати, понятие культуры, одно из образующих, маркирующее ее антипод, антитезис. Как же так? Ведь Адорно именно на культуру и нападает. Вот, читаем в той же «Негативной диалектике»: Освенцим доказал, что культура потерпела крах. То, что могло произойти там, где живы все традиции философии, искусства и просветительского знания, говорит о чем-то значительном, а не просто о том, что дух, культура не смог-

ли познать человека и изменить его. После Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой — всего лишь мусор. Тот, кто ратует за сохранение культуры, пусть даже виновной во всех грехах, пусть даже убогой, тот превращается в ее сообщника и клеветника; тот, кто отказывается от культуры, непосредственно приближает наступление эпохи варварства; и именно в этом качестве культура и разоблачила самое себя [Адорно, 2013, web].

И так плохо, и этак. Получается, сам Адорно, критикующий культуру — варвар? Или варвар тот, кто продолжает писать стихи после Освенцима? Но, собственно, он варвар в силу того, что пишет их по-прежнему или в силу того, что пишет их по-новому, Освенцим учтя?

И самый главный вопрос: Освенцим — это *культура* или это *варварство*? Пафос Адорно сводится к тому, что — культура. Освенцим каким-то образом был заложен в культуре.

Абсолютность духа, ореол культуры и был тем принципом, который, не переставая, служил насилию, именно это сам принцип и симулировал выразить. После Освенцима любое слово, в котором слышатся возвышенные ноты, лишается права на существование [Адорно, 2013, web].

Тогда, может, варварство на смену культуре, приведшей к Освенциму — это не так уж плохо? Нет, плохо. Так же плохо. Почему? Мы не понимаем. Но Адорно не откажешь в одном — в пронизательности критика. Он действительно уловил этот бесповоротный жест отказа от прежних стратегий в искусстве. Вся беда только в том, что этот жест не нуждался во внешних поводах — или, как минимум, конкретно в поводе в виде Освенцима; революционные повороты в искусстве, сбрасывание с кораблей современности, поиск новых форм, критика отжившего — все это началось задолго до «ада на земле», в программах и манифестах экспериментаторов, новаторов,

авангардистов, модернистов. Тезис об Освенциме лишь служит этой общей тенденции, а не направляет ее, заключаясь в самом ее сердце; вливается в общий поток, а не прокладывает ему русло. Нечто очень схожее говорит о Шаламове критик Дм. Быков: что он сложился в своих убеждениях еще до лагеря. Его суровость и непримиримость не были созданы Колымой, а в каком-то смысле нашли там то, к чему он и так уже пришел «в сердце своем» [Быков, 2014]. Спорное заявление — но разве не столь же спорное, как заявлять, что Освенцим был загодя зачат и выношен самой культурой?

Тогда, может, этот надлом, крах культуры и привел к аду? И культура виновата единственно в своей слабости и падкости на соблазны и вызовы века ее творцов, ее передового отряда? За это мы ее наказываем посредством безапелляционных тезисов Адорно?

Но, собственно, мы и *есть* культура. Наказывая ее, мы наказываем сами себя. За что? За то, что культура не смогла уберечь нас от ада? Но где именно она это обещала? А если и обещала, то разве не последовательный отказ от нее, расшатывание привычных конвенций привели к аду? Почему же мы тогда возлагаем вину на нее? Здесь коллективный «Адорно», апеллирующий к Освенциму как к некоему якобы финальному аргументу в сложно формулируемом споре о культуре, превращается в хнычущего ребенка, у которого виноваты все, кроме него, потому что бросили его, слабого бедняжку, в самый ответственный момент в беспомощном положении. А-а-а, культура, что же ты меня не защитила от мерзавцев?! Тогда ты, наверное, с ними заодно. Столкнувшись со злом и пострадав от него, мы обвиняем доступное и известное нам добро либо в бессилии перед лицом зла либо в лицемерном попустительстве-соглашательстве с ним, а то и в том, что оно просто очередная маска зла, подлый обман. Это логика травмы.

Травма эта не умозрительная, она была нанесена всем народам Европы в XX в. И тут, как мы уже сказали, Адорно нельзя отказать то ли в пронизательности, то ли в том, что он загнал всех в софистическую ловушку злого парадокса, а затем предложил (продал, как говорят в таких случаях американцы) выход из нее — вроде Витгенштейна, тоже носившегося с мыслью о том, что его философия показывает мухе выход из мухоловки. Если культура (в ее возвышенной ипостаси чуть ли не метафизического идола) то ли слабачка, то ли пособница зла, следует бесповоротно от нее отказаться. Заменить, раз теперь все прежние формы по логике травмы неизбежно ассоциируются с ужасом, случившимся на их фоне, в контексте их величавого псевдоутешительного присутствия, на что-то другое. Так Адорно предрекает и программирует грядущую варваризацию Европы: ударение в мультикультурализм, приветствование нового дикарства.

Одновременно с этим Адорно справедливо приводит в качестве коррелирующего примера некие *восточные государства*, в которых «культура была уничтожена и в качестве средства господства превращена в халтуру» [Адорно, 2013, web]. Узнается что-то до боли родное. Но тут следует добавить, что, если речь идет, пусть лишь и по касательной, о России-СССР, то все несколько сложнее. Россия была задета этой травмой не в меньшей, а то и в большей степени, чем Европа (как бы мы ни хотели изобразить все иначе и выставить «русского богатыря» адептом и носителем ницшевского «великого здоровья», насмехающимся над самой идеей о кушетке психоаналитика, не говоря уже о чем-то более серьезном). Вот только извод вышел немного другой — не европейский постмодернистский отказ и критика культуры, а принятие зла, если оно при этом поддерживает квазикультурный облик страны в пространстве и времени. Русский человек тоже не смог пережить

мысль о том, что родина великой культуры стала обителью зла. Но там, где нервный европеец стал судорожно очищаться от миазмы, бормоча под нос «чума на оба ваших дома», русский повел себя несколько иначе. Наша «критика культуры» как бы разветвилась. С одной стороны, возник хорошо известный нам дискурс презрения к России, умаление ее культурного статуса, желание признать ее сущностно варварской и дикой. Ведь если не падали, то и не больно. Этот дискурс часто отождествляют почему-то с интеллигенцией, хотя именно интеллигенция была тем классом, который держался за культуру и никогда ее не сдавал ни под каким поводом и прессом. Скорее, его носителями выступала некая сбита с толку и принявшая на себя основную нагрузку этой болезненной травмы часть ее. Не будем забывать также и про любителей «сбрасывать с парохода»: отрицание близко тем, чей масштаб не позволяет самим усвоить великую традицию — а вот если она скомпрометирована, то появляется оправдание, почему ее и не надо вообще усваивать. Проще говоря, повсеместно стали побеждать троечники — но это обычно и случается, когда культуру, как критериального арбитра, отстраняют от судейства. Уже упоминавшийся нами Дм. Быков точно подметил, что гордая поза того же Маяковского «над всем, что сделано, ставлю nihil», свидетельствует, прежде всего, о плохой, поверхностной осведомленности того, кто ставит nihil, о том самом всем, над которым он его ставит [Быков, 2007].

С другой стороны, возник куда более сложный, долгосрочный и столь же болезненный феномен *оправдания зла* в отечественной культуре. Логика тут простая: все, что случилось с нами — часть нас, и как знать, вдруг связь между этими частями носит *необходимый, неизбежный* характер? Любишь кататься, как гласит популярнейшая наша поговорка, люби и саночки возить. Величие России — это не только Пушкин,

Толстой и Достоевский, но и Сталин. Возможно, русскому читателю особенно по сердцу сцена в девятом круге ада у Данте, где Люцифер лично терзает всего одного предателя Христа — Иуду, но целых двух — Цезаря: Брута и Кассия. Потому что нет преступления горше и презреннее, чем предательство величия божеского и — sic! — человеческого. Связь империи (даже если это империя зла — а у некоторых и особенно если это она) и культуры — тема в наших широтах больная и мало кем любимая. «Да, мы страдали как мало кто, может даже, как вообще никто в мировой истории!» — твердят отечественные мазохисты от культуры, — «но разве не получили мы хоть что-то взамен? Разве не питается, в частности, величие нашей культуры — величием тех бедствий, которые мы претерпевали? А раз так, не входит ли причинитель этих бедствий, тем самым, в круг как бы авторов этого величия? А то и инициаторов, пускай и таким жестоким, бредовым способом?». Может показаться, что такое рассуждение — абсурд, гротеск и никто так на самом деле не говорит и не думает. Но куда там — нам свойственно, признаем, гордиться нашей культурой и ее превосходством порой в выражениях чрезвычайно схожих с теми, что в ходу у перевозчиков и нашего имперского статуса. К сожалению, фокус удается еще и потому, что у большинства наших культурных идолов, за чрезвычайно редкими и двусмысленными исключениями, не найдешь отчетливого порывания с отечественным людоедством. Если и найдешь критическую инвективу, она будет мгновенно сведена на нет следующим внезапным приступом патриотизма или высокомерным прохаживанием насчет ничтожности и мерзости вечного оппонента России, условного «Запада». Если уж даже у Бродского, зашедшего, по его собственному слову, довольно далеко от Родины в своем предпочтении частности, можно найти стихотворения вроде «На независимость Украины», о чем это говорит? О том,

наверное, что настоящая психоаналитическая *проработка* русской травмы нашей культурой (в лице ее ярчайших представителей) еще даже не начата — а в лучшем случае, лишь намечена.

Если кратко суммировать все вышесказанное, то получается следующее: тезис Адорно (в его упрощенном, постоянно цитируемом варианте) — вне зависимости от того, считаем ли мы его истинным или ложным — выглядит чем-то обратным, опрокинутой версией реального положения дел в культуре. В реальности *философия и искусство провозгласили отказ от прежних ценностей задолго до и вне (тогда только мыслимой) связи с опытом земного ада*. Теперь же Адорно говорит: поскольку есть земной ад, мы должны счесть возвышенный разговор о ценностях, ведущийся в культуре и культурой, безнадежно скомпрометированным самим фактом осуществления земного ада на территории, прежде маркированной культурой.

Открываются интересные перспективы. Не является ли, тем самым, тезис Адорно возмездием, наказанием культуры за то, что она начала собственное расшатывание, приведшее, в конце концов, к земному аду? Культура отказалась от ценностей — мы, знающие, чем это закончилось, откажемся от культуры. Казалось бы, логично. Тогда, выходит, сами ценности не должны быть отброшены — дезавуирован лишь их прежний носитель и хранитель, оказавшийся недостойным. Однако, вот ведь ирония, большинство условных «последователей» Адорно, примыкающих к его тезису, солидаризирующихся с ним, уверены, что опыт земного ада разрушил именно что самое ценности (метафизику), а культура и искусство остались, но теперь уже бессильны выстроить к ним снова мост, спасти и воссоздать их своими средствами; их обращение к ним после

всего случившегося (Освенцим) неестественно и даже противоестественно («варварство»).

Ад наступает как сокрушающая все наши представления о себе антропологическая катастрофа. Этим он одновременно и схож, и несхож с катастрофами столь же страшными, но имеющими внешний, природный характер. «Когда-то», пишет Адорно, «землетрясения в Лиссабоне было достаточно, чтобы проверить истинность [тезиса] Вольтера с позиций лейбницевской теодицеи. Вполне понятную катастрофу первой природы трудно сопоставить с катастрофой второй, общественной природы, которая мало волнует воображение человека. Хотя именно ее катастрофа и готовит наступление реального ада, практического зла» [Адорно, 2013, web].

Сравнение с лиссабонским катаклизмом XVIII в. здесь не случайно. Существует значительная литература, посвященная тому, как это бедствие перекроило не только политический, но и духовно-интеллектуальный ландшафт Европы, фактически подготовив переход от религиозно-монархической к светской модели социокультурного ориентирования. Однако и здесь есть один иррациональный нюанс, вопрос о курице и яйце. Материалистам, несомненно, нравится думать, что мышление — лишь отражение, а надстройка всегда вторична по отношению к базису; согласно им, власть в мире лишь естественно принадлежит провиденным Гамлетом «грубым началам». Таким образом, именно движения в их среде, в области оснований, производят эффект, вызывают отголоски, отливы и приливы во всегда вторичной культурной сфере. Однако иногда это правило как будто не срабатывает. Александр Блок с трепетом писал о страшном землетрясении в Мессине (Италия) в начале XX в. Он не сомневался в том, что это событие колоссального масштаба, которое непременно должно отразиться на всех областях тогдашней жизни. Но сегодня, по иронии,

мы лучше помним то же лиссабонское землетрясение XVIII в., чем мессинское XX в. Можно, конечно, сказать, что просто во второй раз события пугают не так, как в первый, к ним уже привыкают, и характера потрясающей новости они лишаются. Можно припомнить и привычность установки на катастрофу для самого Блока, которую с ним вовсе не обязательно разделять людям менее чувствительным... Важно тут то, что тезис о постоянном превосходстве, первичности событий количественных, материальных должен быть если не пересмотрен тотально, то, по крайней мере, скорректирован в пользу более тонкого понимания ситуации. Все сложнее, чем одна безраздельная власть грубых начал. Скорее, говоря Спинозианским языком, в истории часто чувствуется параллелизм *res cogitans* и *res extensa*, как будто они играют друг на друга, в любовном равенстве нянчат то или иное событие, а не вырывают друг у друга право на единоличное авторство его. И уж точно это касается событий по-настоящему поворотных. За их исключением, мы видим, с одной стороны, череду духовных свершений, остающихся в поле чистой *res cogitans*, и череду материальных явлений, не покидающих пределы *res extensa*. Они могут иметь некое влияние, однако точкой абсолютного перелома, водораздела почему-то не становятся. Мало ли было землетрясений, эпидемий, войн, оснований городов; мало ли создавалось философий, писалось книг, совершалось открытий. Что за сила, если предположение о ней вообще имеет в себе хоть какой-то момент истины, а не является неким сложносочиненным фантомом, диктует, какому перышку быть последним и сломать спину верблюда? Гегель, которым классическая европейская философия заканчивается, доходит ровно до этого пункта и обозначает его через словосочетание «абсолютный дух». Абсолютный, т. е. превосходящий как субъективный, так и объективный аспекты духа мирового. Они частичны, он — полнота.

Полнота одновременно и понятия, и реальности. Вот что Гегель имеет в виду своим знаменитым «все действительное разумно, а все разумное действительно». Это так только в охвате абсолютного духа, в могуществе и божественности поворотных, переломных событий, тех самых «роковых минут», по Тютчеву, которые для посетившего мир именно в них становятся залогом его блаженности и приглашения на пир всеблагих. Однако эти проколы метафизического, трансцендентного, через которые протягивается нить, сшивающая бытие, для нас все же точечны, и есть вороха «просто действительного» и «просто разумного», которые остаются при своем и вовсе не сливаются для нас в абсолютном синтезе и экстазе.

Теперь понятно, на что же Адорно, глубокий знаток философии, претендует своим тезисом. Он претендует на его *абсолютный* характер. Так?

Казалось бы, да. Но эта абсолютность почему-то вся сконцентрирована в духовной сфере. Ее предписания касаются только ее; материальные обстоятельства и следы ада важны лишь как повод к ее трансформации. Более того, Адорно яростно настаивает, что из этого события не получится, нельзя, откровенно запрещено, под страхом святотатства, производить *философию* — особенно прежнего, метафизического образца. И в то же время сам он — таки строит ее, выдвигает себя своим тезисом в ее провозвестники и апостолы. И книга его, явно ориентированная на того же Гегеля, как на последнюю классическую вершину, недаром называется «Негативная диалектика». Какие же узлы здесь навязаны, а сколько их — не перечить. И то, чтостораживает более всего, заключается в слове «негативная». Гегель писал о негативном, о его философском значении, даже, по сути, ввел это понятие в обиход. Но Адорно имеет в виду не негативное у Гегеля, из Гегеля, в каких-то новых преломлениях, возможно, а — негацию самого Гегеля,

и в нем, через него, всего того, что определяется как прежний дух, культура, мысль.

По факту, замолчать после Освенцима — легко. Если ты был там, или только читал о нем, видел фото- и кино съемки, на которых горы трупов, газовые камеры, мыловарные чаны. Это естественно, это травма, подтверждающая, а не отрицающая нашу человечность. Известно, что Сэлинджер, бывший в числе американских солдат, освобождавших, со своей стороны, такие лагеря, так и не оправился до конца от виденного там. Но он выбрал своей темой, непосредственным предметом своего писательства другие вещи. Это лишь естественно — или, наоборот, подобно чуду, что человек, передававший, возможно, через колючую проволоку пайковый хлеб изможденным узникам, вернувшись, писал не об этом, а о Холдене Колфилде? И замолчал после *этого* — а не после увиденного в лагерях — столь надолго, фактически навсегда по меркам его личного времени и судьбы? Это вопрос, загадка, причем сильнее, чем запрет писать стихи, сформулированный Адорно и его последователями.

Итак, по факту получить травму и навсегда измениться, изменить свое отношение ко многим, да ко всем вещам, после такого опыта — представляется несомненным; «легок спуск Авернский». Фиксирует ли Адорно этот простой, хотя и жуткий, факт, и не более, или — вменяет, диктует, императивно предписывает нечто своим тезисом? Превращает из констатации — в некую программу, в план действий?

Это открытый вопрос, но нечто схожее мы находим и у Шаламова, в его «теоретическом предисловии» к сборнику колымских рассказов. Сам факт того, что автор счел такое предваряющее разъяснение необходимым, превращает его прозу в нечто большее, чем это пристегнутое к ней удостоверение в себе фиксирует. Это не комментарий, а манифест, и Шаламов

выступает в нем не как просто очевидец, один из многих, лагерная пыль, а как сознающий себя художник и мыслитель. Что, действительно, обычному сидельцу фразы вроде того, что писатель — это «Плутон, поднявшийся из ада, а не Орфей, спустившийся в ад» [Шаламов, 2012, с. 21]? Что ему Орфей и Плутон? А это, между тем, программное заявление, и обращено оно к культуре. К ней же обращен и тезис Адорно — потому что если он не хочет, чтобы адресатом его выступал очередной пивной гаулейтер, ему придется с ним идти под дверь к тому, что он собрался поставить под вопрос: кто еще поймет?

Фраза Шаламова, кстати, раскрывает больше, чем осмеливается выдать тезис Адорно. Ведь почему не сказать: «Орфей, вернувшийся из ада»? Почему именно Плутон? Плутон, а это титул Аида — сам властитель подземного мира. Согласно мифам, он поднимался из своего царства лишь один достопамятный раз — чтобы украсть с цветущих весенних лугов Персефону, которую он затем насильно взял в жены и заточил в своей мрачной обители. Итак, по Шаламову, одному из выдающихся «хроникеров» ада XX в. (с русской стороны), искусство не смеет больше отождествляться ни с чем, кроме самого господина ужаса, причинителя стольких страданий. Художник не Орфей и даже не Персефона, которую, в конце концов, отпускают на периодические свидания с матерью, и уж тем более не Сизиф (ставший философским героем Камю) или кто-то еще из непосредственных жертв, узников ада. Что за этим стоит?

Для Шаламова манифестация ада — хоть он и прибегает к образам больше античным, чем христианским — это, как и для Адорно, повод усомниться в культуре, в искусстве, в современности, в гуманизме. «Сугубо отрицательный опыт». Это критика, деконструкция, девальвация всего, на чем нет метки ада. Т.е., это продолжение и развитие работы самого ада по разрушению человека. Так что же, искусство просто опи-

сывает, что делает ад — или перенимает его подход и метод, пускай только по умозрительным результатам? Где граница между феноменологией и эмпатией, реконструкцией и вживанием в роль, достоверным изображением и перенятием установок? Рыцарь стал последней жертвой дракона, впитав его дух или с самого начала был с ним солидарен в чем-то страшном и главном, смотрел на мир драконьими очами?

Мы здесь упираемся в чрезвычайно болезненную точку. Мы не знаем, обязаны ли мы хранить память об аде потому, что того требует долг совести перед замученными, или потому, что сам ад таким образом длится в нас и продолжает опустошать. Возможно, верно и то, и другое. Но для начала можно хотя бы рефлексировать эти темы, эту двусмысленность. Подхватывание бормочущих заклинаний отчаяния, стокгольмская жертвенность мирового масштаба не единственный вариант отношения к проблеме. Шаламов рефлексировал, и еще как — он не захлебывался просто от горя, ужаса, вины. Имеем ли мы на это право мы? По факту, да. Отдать право единственного голоса Плутону означает окончательно закрепить его победу. Это может показаться в данном контексте сколь угодно мерзким, но, вероятно, высшая правота в данном споре — если есть вообще какой-то спор, а чтобы не впасть в безмолвие и безразличие, нам придется его вести, снося обвинения в варварстве и святотатстве — принадлежит Толстому с его знаменитым «пока есть жизнь, есть и счастье, и еще много счастья впереди».

Великая тайна ада раскрыта надписью на его воротах, точнее, ее всем известным завершением: «Входящие, оставьте упования». Здесь ситуация с манифестацией предмета, просачивающейся в художественное высказывание, невероятно зеркалится, переворачивается. Нам представляется, что в этих последних словах, подобных звону похоронного колокола, сам

ад восходит к своей высшей власти и торжеству. Но ими одновременно дается ключ к ясной, хотя и бесконечно горькой истине: действительно, оставьте упования, входящие в ад — потому что именно упования, т.е. надежды, держат вас здесь крепче всяких цепей. Вы продолжаете на что-то надеяться, и потому ищете возможность компромисса с адом — и так разворачивается ваша душа. Мы хотим выжить, мы не верим, что взятые в ад абсолютно и окончательно; мы продолжаем трепыхаться, пытаемся выгадать, идем на подлости и скоро станем полноценными и оправданными насельниками ада. Потому и у Адорно в ворохе его фраз встречается простая и трезвая идея «освобождения от ослепления мотивом самосохранения», признание, что «люди не в состоянии вживить в себя принцип «мы должны умереть»... приходит мысль, что смерть и ее посланники, болезни, есть гетерогенное, чуждое я» [Адорно, 2013, web]. В лагерях умирал не *homometaphysicus*, творец культуры и носитель религии — точнее, по факту в них кто только ни умирал; но от мысли о лагерях, от манифестированного ужаса ада в нас начинает корчиться и умирать внутренний человек, этому *homometaphysicus* противоположный — держащийся за жизнь, верящий, что он имеет смысл, лишь пока существует, даже не обязательно мысля, а если и мысля, то исключительно в том смысле, в каком заревой фон сознания любим нами только как отблеск первичности бытия. Вот и Адорно присоединяется: «Новым кошмаром смерть стала в лагерях; со времен Освенцима смертью называется страх; ужаснее бояться, чем умереть; страх ужаснее, чем смерть» [Адорно, 2013, web].

Возможно, и в этом рассуждении слишком много от обвинения, передергивания, нечистой игры; но ими, увы, разит и будет разить весь этот адский дискурс, вне зависимости от направления мысли. И все же хочется верить, что за одним из ее поворотов нас все же ждет освобождение — то самое, горькое,

трезвое и спокойное, о котором я уже говорил, связанное с отказом от ложной, соблазнительной надежды; а ведь ад — это зло, а сущность зла — именно соблазн... Но ему с какого-то момента противостоит не только истина веры, истина Данте, но и истина Гамлета: отвага того, кто готов проститься с жизнью, если она вдруг становится крючком, удерживающим тело и душу в царстве сатаны, шантажирующего нас безвыходностью ужаса. Вот в чем загвоздка, замечает Гамлет в своем знаменитом монологе: мы не смеем оборвать страдание земное лишь оттого, что слишком боимся смерти. Следовательно? Закончу фразой из доклада В. Н. Поруса, суммирующей этот же опыт отрешения ради обретения финального квантума силы, свободы и достоинства: «Может быть и так, что сдав последний рубеж сопротивления, человек сохранит свое физическое существование, став частью ада. Или удержит этот рубеж, в то же время осознавая, что сопротивление безнадежно — тогда физическая гибель станет свидетельством неуничтожимости его сущности» [Порус, 2019, с. 157].

## Список литературы

- Адорно, 2013 — Адорно Т. После Освенцима. URL: <https://omiliya.org/article/posle-osventsima-teodor-adorno> (дата обращения 01.09.2019).
- Адорно, 2003 — Адорно Т. В. Негативная диалектика. URL: [https://filosof.at.ua/\\_ld/0/6\\_x78.pdf](https://filosof.at.ua/_ld/0/6_x78.pdf) (дата обращения 01.09.2019).
- Быков, 2007 — Быков Д. Борис Пастернак. М.: Молодая гвардия, 2007. 893 с.
- Быков, 2014 — Быков Д. Имеющий право: Варлам Шаламов // Советская литература. Расширенный курс. М.: ПРО-ЗАиК, 2014. 575 с.

- Крылов, 2007 — Крылов К. Проба пера: философия после приватизации. URL: [http://yanko.lib.ru/books/philosoph/kto\\_del\\_phil\\_v\\_rossii-a.htm#\\_Toc182474069](http://yanko.lib.ru/books/philosoph/kto_del_phil_v_rossii-a.htm#_Toc182474069) (дата обращения 01.09.2019).
- Порус, 2019 — Порус В. Н. Два сошествия в ад: Андрей Платонов и Варлам Шаламов // Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Симонов, 2017 — Г. Симонов. URL: [https://thequestion.ru/questions/357333/answer-anchor/answer/504554?utm\\_source=yandex&utm\\_medium=wizard#answer504554-anchor](https://thequestion.ru/questions/357333/answer-anchor/answer/504554?utm_source=yandex&utm_medium=wizard#answer504554-anchor) (дата обращения 01.09.2019).
- Хеллер, 2011 — Хеллер А. Можно ли писать стихи после Холокоста? URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2011/3/mozhno-li-pisat-stihi-posle-holokosta.html> (дата обращения 01.09.2019).
- Шаламов, 2012 — Шаламов В. Т. Колымские рассказы. Стихотворения. М.: Эксмо, 2012. 832 с.
- Adorno, 1997 — Adorno Th. W. Kulturkritik und Gesellschaft // Adorno Th. W. Gesammelte Schriften. Frankfurt; Darmstadt, 1997. Bd. 10/1: Kulturkritik und Gesellschaft I. S. 11–30.

N. N. Murzin

## There's the rub, or, the way out of the trap: what does hell really tell us?

Murzin Nikolai N. PhD in Philosophy, research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, Russian Federation, Moscow, Goncharnaya Str., 12/1. E-mail: [shywriter@yandex.ru](mailto:shywriter@yandex.ru).

**Abstract.** Adorno's these on the "impossibility of culture after Auschwitz" became widely popular as the example of crushing philosophical criticism, along with postmodernist deconstructions of classical thought and its denial of western religious and metaphysical tradition. It aims to totally compromise high humanist tendencies in the face of 20th century hell — world wars, tyrannies, ideological oppressions and repressions, mass killings in the name of state and race, death camps. Auschwitz, according to it, is the symbol of all this unstopped evil silencing our comforting speeches about "good" and "progress" and what else. 'Russian hell' experience and its witnesses like Shalamov seem to be in total accordance with that bitter mood of overthrowing the false god of culture who couldn't save no living soul from darkness. But the more Adorno's these insists on its questionlessness, moral and realistic, the more ambiguous it looks as a theory. And in spite of its loud declarations like "never more" it in fact spreads hopelessness of hell thus becoming its last and controversial ally.

**Key words:** Adorno, Shalamov, Auschwitz, culture, hell, philosophy, art.

*И. И. Мюрберг*



## **ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА: ТРУДНОСТИ ФИЛОСОФСКОГО КОММЕНТИРОВАНИЯ**

Мюрберг Ирина Игоревна. Доктор политических наук. Ведущий научный сотрудник, Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1. E-mail: [irina.myrberg@gmail.com](mailto:irina.myrberg@gmail.com).

**Аннотация.** Творчество Андрея Платонова пользуется признанием мирового литературного сообщества, но в качестве вклада в философию оно остается недостаточно комментируемым. Статья задумана как частичное восполнение этого упущения, в ней анализируется «Чевенгур», самый значительный из романов Платонова. Предпринятый анализ приводит к признанию сохраняющейся политико-философской значимости проблематики романа; вместе с тем, отмечается, что эта проблематика тематически нерелевантна современной политической науке. Сделанные выводы строятся на убеждении, что роман представляет собой образец экзистенциалистской прозы: его философским отправным пунктом является понятие *пограничной ситуации* (К. Ясперс). Дисциплинарное отнесение романа в разряд экзистенциалистских текстов позволяет рассмотреть это произведение как разновидность *мысленного эксперимента*, в ходе которого триада философских понятий (смерть — любовь — свобода) подвергается испытанию тем жизненным контекстом, который сложился в коммунистической России 20–30-х гг. XX в.

**Ключевые слова:** Андрей Платонов, вклад в философию, «Чевенгур», экзистенциализм, политическая философия, политология, пограничная ситуация, экзистенциальная триада

А. П. Платонов принадлежит к когорте писателей-философов «пограничного представления человека» [Ясперс, 2013, с. 213]. На это нередко указывают современные комментаторы в связи с более широким наблюдением о том, что великой европейской литературе вообще и русской в частности присуще тяготение (чаще всего неосознанное) к использованию тех самых ситуаций, которые с первой трети XX в. стали называться *пограничными*. «Духовная ситуация человека, — пишет автор термина К. Ясперс, — возникает лишь там, где он ощущает себя в пограничных ситуациях» [Ясперс, 1991, с. 321]. Самый верный

способ поместить человека в пограничную ситуацию — поставить его перед лицом скорой смерти. Именно такой пытке (имитации смертной казни) был подвергнут в молодости Ф. М. Достоевский, и это событие коренным образом изменило его отношение к собственной литературной деятельности. Можно сказать и иначе: пережив, в связи с перенесенной «казнью» ни с чем не сравнимое по силе потрясение, начинающий писатель, неожиданно для себя познал всю величину творческого потенциала, сокрытого в глубинах личности человека. И с тех пор он никогда не отказывал себе в привилегии пользоваться этим бесценным — с писательской точки зрения — опытом. Центральными сценами его зрелых работ стали те, в которых духовный накал персонажей описывается им как приближение к пограничному состоянию сознания. Будучи поставленными в подобные ситуации, герои Достоевского всякий раз открываются читателю в новых и совершенно неожиданных ракурсах, а повествование в целом неизменно обретает отпечаток авторской идентичности знаменитого писателя. Творчество Л. Н. Толстого, бывшего духовным антиподом Достоевского во многих вопросах, также не чуждо пограничных ситуаций: они создаются автором для своих персонажей всякий раз, когда требуется донести до читателей некое важное для самого Толстого философское прозрение (последнее, как правило, проливает свет на проблемы современной морали). «Опыты» Толстого с пограничными ситуациями, в отличие от произведений Достоевского, отличаются изрядной долей рефлексивности: переживание столкновения со смертью опосредуется внутренним напряжением между чувствами любви и страсти, борением между двумя началами: плотским и возвышенным. Соответственно, столкновение его героев с ситуацией жизни и смерти порой разворачивается в философскую триаду: любовь — смерть — мораль. Тем самым Толстой до-

водит до сознания читателя одно важное обстоятельство: экзистенциальное содержание пограничной ситуации (ее драматизм порождает у любого писателя соблазн пользоваться пограничной ситуацией как художественным приемом) — это содержание обладает несомненным *обязывающим* характером как для создателя произведения, так и для его читателей и комментаторов. В избранном таким образом ракурсе моральное обязательство выступает как осознание неких границ, налагаемых на возможности интерпретации произведения, в частности, в плане философской фильтрации релевантных и нерелевантных тем и исследовательских позиций. Развитие Толстым темы человека, оказавшегося в пограничной ситуации, имеет много общего с лейтмотивом творчества Платонова. Платоновский «философский код», по нашему мнению, следует выразить в виде экзистенциальной триады: *смерть — любовь — свобода*. Но при внешней схожести этих двух «кодов» поддерживающие их философские картины мира обладают существенными различиями.

В этой связи нельзя не обратиться к исследованию В. Н. Поруса «Два сошествия в ад: Андрей Платонов и Варлам Шаламов» [Неретина, Никольский. Порус, 2019]. Оно представляется очень глубоким, выходящим за рамки собственно платоноведения как специфической дисциплины, вынужденной довольствоваться дисциплинарными рамками филологии. Надо сказать, указанное ограничение (оно задано социально-политическим контекстом, в котором творили писатели прошедшего века) не раз заставляло профессиональных платоноведов еще до окончания эпохи СССР обозначать в своих исследованиях, помимо собственно филологических, также и философские аспекты творчества Платонова. За это им большое спасибо. Но, разумеется, возможность осмысливать и обсуждать наследие Платонова в последовательно философских терминах появи-

лась только сегодня, на рубеже эпох. И очень важно, что разговор о Платонове ведется автором названной статьи не с точки зрения «философии вообще». Перед нами философски точное расширение знания о Платонове как мыслителе, достойном профессионального анализа в контексте современных гуманитарных дисциплин. В ряду таких дисциплин философия, повторим, представлена явно недостаточно. Отсутствует, в частности, ответ на вопрос о том, насколько современен Платонов как философ. Статья о «Двух сошествиях в ад» уже в первых своих строках восполняет этот пробел. Согласно Порусу, Платонов как мыслитель современен в том смысле, что он определенно перерос классическую философскую антропологию с присущим ей эссенциалистским пониманием сущности человека. Указывая на факт появления в XX в. антиэссенциалистской (неклассической) философии человека, признающей культурно-историческую обусловленность его «сущности», Порус подчеркивает, что эта новая мировоззренческая установка не отбрасывает концепт «сущность человека» как пережиток прошлого, но по-новому осмысливает смысловое соотношение членов поддерживающей его традиционной парной пары («сущность — явление»). В обновленном смысловом контексте, пишет Порус, «явление» не «выявляет» «сущности», а маскирует ее, а то и дискредитирует обращение к ней как мировоззренческую иллюзию и методологическое заблуждение; это побуждает неклассическую философию выдвигать на первый план собственные парные оппозиции, такие как: «подлинность — неподлинность» (человеческого существования); последние отражают антиэссенциалистские установки, во многом опирающиеся на «методологические уроки позитивистского и пост-позитивистского сциентизма» [Порус, 2019, с. 122]. Нельзя не согласиться с той мыслью, что философия Андрея Платонова объективно примыкает именно к этому

направлению разработки темы современного человека (одному из типичных общеевропейских подходов, связываемых, в первую очередь, с расцветшими в XX в. образцами экзистенциалистского мышления). В «Двух сошествиях в ад» читатель при желании легко найдет прямые аналогии между платоновскими описаниями того исходного «состояния дел», которое дает автор, например, в начале «Чевенгура», и «пограничной ситуацией» К. Ясперса, для которого именно эта ситуация является состоянием экзистенциальной подлинности, «сбрасывания масок». В исследовании Поруса пограничная ситуация охарактеризована с бескомпромиссной ясностью: это одновременно и «схождение в ад», и «возможность выхода за рамки собственного «Я», т.е. уникальная возможность социального творчества...

Мой собственный скромный вклад в рассмотрение определенного В. Н. Порусом смыслового поля задуман как попытка размышлять о Платонове, комментировать его сочинения с позиций заключенных в творчестве Платонова политико-философских подходов. Отправное утверждение на этом пути следующее: как мыслитель Андрей Платонов далеко не чужд *политической философии*; но это не мешает ему быть глубоко *аполитичным* в смысле иронической отстраненности от им же живописуемых фактов политической жизни. Аполитичность Платонова явлена читателю чаще всего в юмористически-иронизирующей форме. Читатель сталкивается с обилием смешных моментов в его произведениях. Соответствующие размышления и споры его персонажей часто бывают образцами подлинного комизма. Но, пожалуй, самым смешным происшествием следует признать эпизод из реальной жизни. Речь идет о совете, который дал Платонову М. Горький — перейти в жанр писателей-юмористов, раз уж ему так хорошо удастся смешить людей. Можно только догадываться о том, что поду-

мал о Горьком Платонов, получив подобное предложение. Ему, человеку, жившему в первой половине XX в. и соединившему в себе две ипостаси — инженера и писателя, приходилось постоянно выступать и жертвой текущей «политической линии», и старательным винтиком энергично раскручиваемого властью маховика экономико-идеологических практик. Писатель трудолюбиво и добросовестно изучал текущую политику, и это было нетрудно: политика приходила в каждую семью в самых разных властных обликах. Судя по всему, способность изымать собственных литературных персонажей из повседневного жизненного контекста и переносить их в пространство философской мифологии была продиктована необходимостью показать, что представление о пограничном характере хранимых писательским воображением жизненных ситуаций невозможно вывести из анализа этих ситуаций как таковых. Подобно ряду выдающихся писателей XX в., Платонов предпринимает структурное обновление романа как литературной формы. Это делает центром нашего анализа его крупнейшее произведение — роман «Чевенгур», относительно которого такие произведения, как «Сокровенный человек», «Впрок», «Джан», «Фро», «Афродита», «Река Потудань», «Возвращение» и пр. играют роль вариаций к философским прозрениям, заключенным в крупнейшем из платоновских творений. Жанровое усложнение романа отвечало потребности в более современных взглядах, например, на свободу человека в период исторических катаклизмов. В исследовании Поруса можно найти прекрасное высказывание Герцена о том, что «нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри*», так как в этом случае «народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы» [Герцен, 1986, с. 531–547]. Но эта ассоциация возникает в контексте анализа повести «Джан», и там она привязана к жизненным правилам

конкретного (неевропейского) народа, не успевшего расстаться с традиционалистскими основаниями своей культуры. Иное дело — «Чевенгур»: пограничная ситуация чевенгурцев иная, чем у представителей традиционалистских культур. Чевенгур как часть европейского индивидуализированного социума, дает основания говорить о границах применимости герценовского различения: свобода снаружи vs свобода изнутри. Смысл моего уточнения в том, что в реальной истории «чрезмерное освобождение» людей (свобода снаружи) чаще происходит не по умыслу властителей, а в силу *непреднамеренных* последствий, порожденных не чьей-то единоличной волей и даже не столкновением двух волей, а, чаще к сожалению, чем к счастью, стечением разнообразных волей и обстоятельств. Властители, политические акторы не любят таких стечений и разбегаются кто куда, ибо результат неожиданностей редко когда порождает благоприятный исход событий. Чаще всего, гигантские человеческие коллективы остаются попросту брошенными на произвол судьбы. Понятно, что в масштабах макроисторических событий ситуация брошенности никем заранее не планируется; и это сильно девальвирует мысль Герцена о соблюдении «меры» освобождения. Согласно преобладающей ныне точке зрения, растянувшийся на века переход европейцев из традиционного общественного устройства в «состояние модерна» во многом явился результатом именно такого непреднамеренного стечения многих обстоятельств. В этом глобальном процессе с печальной периодичностью возникали ситуации, когда народы и рады были бы принять себе какого-нибудь «восточного деспота», но желающих взять на себя роль правителя не находилось. Маховик истории не знает меры. Осознание огромной, рационалистически недооцененной роли случая в истории заставляет вставать на сторону Платонова, иронизирующего над политической самоуверенностью новой

власти, влияние которой на жизнь людей, каким бы грозным оно ни казалось, ничтожно с точки зрения всего объема никем не планируемых и не предвиденных последствий.

Этот ракурс взгляда писателя на современные ему трансформации отмечен филологами, выделяющими в его повествовании мифологический по сути «метасюжет» и подчиненные ему сюжетные линии. Согласно Е.М. Мелетинскому, такое жанровое усложнение присуще именно современным писателям. Если в европейской литературе XIX в. роман практически никогда не становился полем мифологизирования, то последующий «возврат к мифу» явился результатом спонтанного преобразования классической формы романа и утраты традиционным критическим реализмом XIX в. былых позиций. Не порывая с критическим пафосом прежней литературной формы, мифологическая линия в современном романе дает дополнительные средства для акцентирования внимания на процессах нивелировки человеческой личности и появлении новых уродливых форм отчуждения, пошлости. Мифологическая форма предопределила специфическое соотношение жанров: прежний «социально-исторический подход во многом детерминировал структуру романа XIX в., поэтому стремление преодолеть эти рамки или подняться над этим уровнем не могло не нарушить ее решительным образом. Неизбежное при этом увеличение стихийности, неорганизованности эмпирического жизненного материала как материала социального компенсировалось средствами символики, в том числе мифологической. Таким образом, мифологизм стал инструментом структурирования повествования» [Мелетинский, 2000, с. 160]. Одновременно, современный миф призван «унизить» рационалистически описываемую реальность как неспособную выразить судьбы людей и их страдания.

Жителей фантастического города-государства Чевенгура автор романа изображает брошенными политической властью и добровольно объединившимися перед лицом практически неминуемой скорой гибели. А ведь никто из несчастных обитателей Чевенгура (да и большей части населения самой России) не выбирал быть «излишне свободными». И хотя их свобода пришла к ним именно снаружи, от обстоятельств последствий революции, гражданской войны и господства большевистской идеологии, ее наступление нельзя считать осуществлением чьего-либо замысла. Любые попытки говорить о такой «свободе» в духе риторики свободного выбора — будь то со стороны правителей или со стороны управляемых — навеяна предрассудками российского политического сознания перестроечной эпохи. Согласно этому сознанию, Европа, Северная Америка и весь примкнувший к ним современный мир, мир политического модерна, оттого и преуспел в достижении своего коллективного «счастья», что политические вожди практически всегда обеспечивали их свободой *соразмерной обстоятельствам*. Столь наивное убеждение лежит в основании всего массива критики «советского режима» как антипода Запада: этот режим, как принято подчеркивать, хронически «недодавал» своим гражданам именно свободы, из чего почти автоматически следовала нехватка экономически обеспечиваемых благ. Обладание материальными благами и становится если не единственным, то, в любом случае, главным мерилom свободы. Образ благополучного и всем довольного европейца десятилетиями довлеет над российской политической ментальностью, заставляя тянуться за этим образом, прежде всего, тех, для кого свобода выступает *предметом потребления* — наравне с прочими радостями сытой жизни. Об этой характеристике сегодняшней идеологической атмосферы в стране невозможно не упомянуть, говоря о Платонове, для которого общество, построен-

ное на названных ценностях (потребительском образе жизни), совершенно чуждо проблематике свободы развивающегося европейского мира. Об этом свидетельствует занесенное Платоновым в записную книжку 1921 г. намерение: «Написать книжку «Истинная свобода» [Записные книжки А. П. Платонова, 2000, с. 19]. В ней писатель собирался говорить о свободе в терминах, далеких от политики. В этом он, как ни парадоксально, показывает себя истинно европейским политический философom: в этом качестве он причастен к анализу идейной подоплеки сегодняшней политической схватки — в отличие от типичных представителей политических баталий, в ходе которых, по меткому выражению Дмитрия Быкова, всяк волен «языком мести, словно веником». Противостоять легковесным утверждениям и безответственным жизненным позициям — дело философии, одно из ее призваний. Вот почему разговор о вкладе Андрея Платонова уместно вести в философских категориях. Исследование философских смыслов триады: свобода — смерть — любовь поможет нам хотя бы отчасти выявить глубинные мотивы автора «Чевенгура».

Для Платонова-философа свобода в обществе возможна исключительно на почве свободы перед самим собой, а именно, свободы от «жалости к самому себе», и еще от стыда перед другими (очевидно, за собственное несоответствие бытующим здесь и сейчас жизненным стандартам и ожиданиям). Лишь эти качества позволяют человеку «быть свободным, и никто не может лишить его свободы, если он сам того захочет» [Там же]. Примечательно, что такое понимание свободы делает центральной фигурой романа «Чевенгур» Александра Дванова, сына рыбака-естествоиспытателя, утопившегося в озере «из любопытства» («Втайне он вообще не верил в смерть, — пишет о рыбаке Платонов, — главное, же, он хотел посмотреть — что там есть: может быть, гораздо интересней, чем жить в селе

или на берегу озера» [Платонов, 2018, с. 11]). Саша духовно далек от отца, но, уходя с озера, сын самоубийцы забрасывает в воду крючок оставшейся от отца удочки, и все удище так и остается торчать на кромке с пойманной и истлевающей рыбкой, никем не потревоженное за весь срок пребывания сына утопшего в мире живых. Образ заброшенного в озеро удища служит у Платонова прямым указанием на связь героя романа с апостолами — проповедниками христианской веры (Напомним, в Библии сказано: «Проходя же близ моря Галилейского, Он увидел двух братьев: Симона, называемого Петром, и Андрея, брата его, закидывающих сети в море, ибо они были рыболовы, и говорит им: идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» [Матф. 4, 18–19]<sup>6</sup>). Годы спустя, удочку с рыбьим скелетиком случайно вынесет на берег конь Пролетарская Сила, с которого минутой раньше герой романа Александр Дванов (в то время уже глава Чевенгура) соскользнул в пучину озера Мутево.

На временном отрезке, отмеренном этими двумя утоплениями, протечет вся содержательная жизнь столь необычного человека — жизнь, никогда не выходящая из ситуации экзистенциальной крайности, но при этом удивительно тихая и по-особому гармоничная. Принятый после смерти отца в очередную чужую семью, Саша сразу же был отлучен от нее, отправлен со «специальным заданием» — собирать подаяние, т. е. работать на семью. Несмотря на то, что участь сироты из вымирающего селения была хуже некуда, Саша ничего не перенял из повадок Прошки — родного сына его новых приемных

родителей. Прошка же открыто говорил взрослым, что не собирается работать, а лучше будет воровать. Он и впрямь оказался чрезвычайно искусным в деле обирания ближних своих. Живя при родителях, он старался ничего не делать бесплатно; при этом он непрестанно пользовался беззащитностью приемного сына Саши и даже в его отсутствие продолжал старательно и бесстыдно клеветать на приемного брата, приписывая ему пороки и проступки, в которых был повинен сам. Между тем, маленький Саша Дванов, жизнь которого в окружении голодающих собратьев постоянно висела на волоске, даже не пытался бороться за собственное выживание, оставаясь и в родном селе, и позже, в изгнании, «белой вороной», которую любой волен притеснять и обманывать. Никакие жестокие «уроки жизни» не шли ему впрок: «Сын любопытного рыбака был настолько кроток, что думал, что все в жизни происходит взаправду. Когда ему отказывали в подаянии, он верил, что все люди не богаче его» [Платонов, 2018, с. 43]. Его выживание на фоне массовых смертей оставалось поэтому делом случая, целиком завися от тех немногих людей, которые нуждались в нем как носители какого-то иного мира, рядом с которым хотелось быть. Обитатели Сашиного родного села, несомненно, чувствовали ничем не объяснимую душевность (или духовность?) этого ребенка, но поначалу приписывали это качество особой нежности детской души. Думая так, они не склонны были поддаваться обаянию «какой-то прелести в почерневшем от усталости мальчугане», ибо ставили себя выше его, будучи людьми взрослыми и опытными. Но вот проходит время, Саша успевает побывать в самых разных переделках и, кажется, должен стать уже таким, «как все»... Далее события развиваются неожиданно. Если Дванов-ребенок и Дванов-воспитанник мастера Захара Павловича еще может быть «прочитан» в реалистическом духе как традиционный для Руси типаж (юродивый), то появление

<sup>6</sup> Что касается выражения «ловцы человеков», филологи-языковеды уже давно утверждают, что в действительности речь идет не о «ловле», а об умении апостолов-навигаторов вывести идущих за ними смертных людей из моря невзгод, помочь им достичь Галии (гр. Ἀλιείζ) — «тихой гавани» спасения души.

повзрослевшего Дванова в качестве харизматического лидера Чевенгура остается загадкой. Если присмотреться, то эта метаморфоза кардинально меняет сам жанр произведения, разбивая его на две части. «Дочевенгуровская» часть романа вполне может сойти за реалистическое повествование, изредка нарушаемое некоторыми «странностями»; с появлением же темы Чевенгура от реализма мало что остается. Чевенгур как явно фантастическое сообщество есть, прежде всего, символический образ некоего социума, в котором каждый смотрит в глаза смерти. Но и родное село Захара Павловича, Прошки, Саши Дванова, Сони, каким оно было показано в самом начале романа, представляет собой такое же гибельное место. Зачем же роман назван «Чевенгур»? Кто-то в качестве ответа наверняка выдвинет предположение, что Чевенгур задуман Платоновым как место коммунистического эксперимента. Ведь даже сам Сербинов, заезжий чиновник из Москвы, пишет, что «в Чевенгуре устроен собравшимися в одно место бродячими пролетариями коммунизм и среди них живет полуинтеллигент Дванов» [Платонов, 2018, с. 330]. Мало того, Дванов лично подтверждает коммунистический статус Чевенгура:

«У вас революция или что? — спросил Сербинов у Дванова. — У нас коммунизм. Вы слышите — там кашляет товарищ Копенкин, он коммунист» [Там же]. Подобное достижение взаимопонимания — чистая видимость: обоим участникам беседы тема коммунизма по большому счету безразлична. Вообще, разговоры о коммунизме в романе — один из тех многих «политических» сюжетов, на которых Платонов позволяет себе в полной мере поупражняться в юморе. Тема коммунизма многогранно и широко освещена в разговорах центральных персонажей романа — мастера Захара Павловича (в романе он олицетворяет техническую рациональность), рабочего-активиста Гопнера и будущего харизматического лидера Чевенгура Алек-

сандра Дванова. Но доводы диспутантов — далеко не самые глупые — тонут в насмешливой тональности авторского языка:

«В комнате Гопнер звал Александра в Чевенгур:

— Мы там, — доказывал Гопнер, — смерим весь коммунизм, снимем с него точный чертеж и приедем обратно в губернию; тогда уже будет легко сделать коммунизм на всей шестой части земного круга, раз в Чевенгуре дадут шаблон в руки.

Дванов молча думал о Копенкине и его устном письме: «Коммунизм и обратно».

Захар Павлович слушал-слушал и сказал:

— Смотрите, ребята: рабочий человек — очень слабый дурак, а коммунизм далеко не пустяк. В вашем Чевенгуре целое отношение людей нужно — неужели там враз с этим справились?

— А чего же? — убежденно спорил Гопнер. — Власть на местах изобрела нечаянно что-нибудь умное — вот и вышло, будь оно проклято! Что ж тут особенного-то?

Захар Павлович все же немало сомневался:

— Так-то оно так, да только человек тебе не гладкий матерьял. Паровоз от дурака не поедет, а мы и при царе жили. Понял ты меня теперь?

— Понял-то я понял, — соображал Гопнер, — но кругом ничего такого не вижу.

— Ты не видишь, а я вот вижу, — тянул его недоумение Захар Павлович. — Из железа я тебе что хочешь сделаю, а из человека коммуниста — никак!

— Кто их там делал, они сами, проклятые, сделались! — возразил Гопнер.

Захар Павлович здесь соглашался. — А это другая вещь! Я хотел сказать, что местная власть там ни при чем, потому что поумнеть можно на изделиях, а власть — там уже умнейшие

люди: там от ума отвыкают! Если б человек не терпел, а сразу лопался от беды, как чугун, тогда б и власть отличная была!

— Тогда б, отец, власти не было, — сказал Александр.

— Можно и так! — подтвердил Захар Павлович» [Платонов, 2018, с. 207].

Юмор у Платонова — тот маркер, которым автор помечает сферы *неистинного существования*. В этом делении мира на сферы истинности и неистинности «Чевенгур» оказывается предшественником булгаковского «Мастера и Маргариты», другого знаменитого «двумирного» романа. М. Булгаков открыто утверждает существование двух миров, превращая это в силендействующий литературный прием; на чередовании изображаемых миров держится в «Мастере и Маргарите» все повествование. У Платонова же сфера «истинного существования» только угадывается, само выявление ее требует от читателя серьезной духовной работы и философской подготовленности, поскольку центральный конфликт романа, как представляется, локализован в пространстве оппозиции: *экзистенциальное — социальное*<sup>7</sup>. Так, если человек и способен стать «каким-то коммунистом», то только сам, помимо властей.

За всеми коллективными поисками коммунизма скрывается у Платонова тема человека, который «терпит» и в терпении своем оказывается «прочнее чугуна». Вот только что делает его таким терпеливым, что создает позитивную мотивацию фантастической жизнестойкости человека? В политической беседе по-разному мыслящих товарищей — персонажей «Чевенгура» — этот вопрос не поднимается. Что же касается разбросан-

ных по всему роману вопросов и ответов, в них, вместо объяснения, при желании все же можно отыскать некие косвенные указания на то, был ли «коммунистический проект» Чевенгура успешным и в каком смысле. Но главное, что можно почерпнуть из исследования экзистенциального слоя повествования — это понимание, что сама тема осуществимости коммунистического проекта служит для автора одним из приближений к более тонким материям, символическое отображение которых постоянно возвращает читателя к образу Александра Дванова. Многочисленные свидетельства центральной роли этого персонажа варьируются от неких таинственных указаний, исходящих от самого автора, до вполне приземленных оценок, авторами которых оказываются идейно-нравственные антиподы Дванова. Кровный отец Саши запечатлен в начале романа как человек не от мира сего: «этот рыбак больше всего любил рыбу, не как пищу, а как особое существо, наверное знающее тайну смерти. Он показывал глаза мертвых рыб Захару Павловичу и говорил: «Гляди — премудрость». Рыба между жизнью и смертью стоит, оттого она и немая и глядит без выражения; телок ведь и тот думает, а рыба нет — она все уже знает» [Платонов, 2018, с. 11]. А ближе к концу повествования Платонов вдруг возвращается к образу «мертвых глаз», в которых отец Саши усматривал свидетельство причастности к высшему знанию. Автор сталкивает столичного чиновника Сербинова с перебравшейся в Москву Соней, и она показывает новому знакомому фотографию Саши. С фотографии смотрит «человек лет двадцати пяти, с запавшими, словно мертвыми глазами, похожими на усталых сторожей; остальное же лицо его, отвернувшись, уже нельзя было запомнить. Сербинову показалось, что этот человек думает две мысли сразу и в обоих не находит утешения, поэтому такое лицо не имеет остановки в покое и не запоминается» [Платонов, 2018, с. 318]. Таким образом Платонов недвусмысленно

<sup>7</sup> Филолог В. В. Заманская также отмечает, что Платоновым приведены в столкновение разные жизненные сферы (быта и бытия, материального и онтологического, комического и трагического), но границы различения сфер неуловимы. Вместе с тем, главный конфликт романа составляет противостояние жизни человека и социальных схем [Заманская, 2018, с. 198–206].

ленно намекает, что тема «отца и сына» обращена не столько к конкретным людям, сколько к символической подоплеке романа.

Именно на долю Саши выпадает роль любящего людей и сочувствующего им лидера-«харизматика». С ним же связывает Платонов появление понятия «евнуха души» — возможно, самого загадочного образа в романе<sup>8</sup>. Он появляется в авторском повествовании в тот момент, когда в личной жизни Саши происходит событие единовременного и бесповоротного расщепления чувства любви на духовное и плотское начала. В этот момент Соня, единственный предмет его возвышенного чувства, находится далеко от него, и Саша неожиданно для себя самого вступает в отношения плотской любви с Феклой, безразличной ему «сестрой» Сони. «И сторож заплакал — он плачет один раз в жизни человека, один раз он теряет свое спокойствие для сожаления». Но разум Дванова уже вернул себе самообладание, рассудив *postfactum*, что сделал «благо для Сони через ее сестру» [Там же, с. 101].

В радикализме подхода Платонова к разделению духовного и плотского начал человеческой любви ощутимо влияние Л. Н. Толстого как автора «Анны Карениной» и «Крейцеровой сонаты». Не удовлетворившись тем непосредственным воздействием, какое оказали на общественность эти два произведения, Лев Николаевич, как известно, написал Послесло-

вие к «Крейцеровой сонате», подробно объяснив свою обеспокоенность состоянием нравов в современном ему обществе, где не только в отношениях между мужчиной и женщиной наблюдалась деградация человека к животному состоянию, но и принципы воспитания детей несли на себе отпечаток падения нравственности в масштабах общества в целом: дети зачинаются в грехе и воспитываются в соответствии с «идеалом» животного благоденствия. Согласно Толстому, единственным верным выходом является для русского общества возврат к идеалам христианства, ибо «христианское учение идеала открыто человечеству именно потому, что оно может руководить его в теперешнем возрасте. Человечество уже выжило период религиозных, внешних определений, и никто уже не верит в них» [Толстой, 1984, с. 210]. «Чевенгур» наполнен тайными знаками серьезной и творческой оценки христианского учения. Думается, это главная причина обилия в романе всяческих «шифров», разъяснение смысла которых стало в наше время предметом многих диссертаций. В событиях личной жизни Саши «зашифровано» требование безусловного приоритета духовной ипостаси любви: в сравнении с ней чувственное, плотское начало неизменно изображается Платоновым как относящееся к разряду утилитарных благ. Тем самым и для плотской любви находится скромное место в составе моральных принципов; одновременно подтверждена истинная ценность феномена возвышенной любви.

Перейдем теперь к вопросу о том, как реализуется это подтверждение посредством образа Александра Дванова. По замыслу Платонова, Чевенгур, благодаря приходу Саши, достиг-таки *своего* коммунизма. Известен даже конкретный эпизод, направивший чевенгурцев по правильному пути. У старика Якова Титыча начались сильные боли в животе. «Яков Титыч вздохнул, жалея свое тело и тех людей, которые находи-

<sup>8</sup> Вот что пишет о «евнухе души» И. М. Чубаров: «В «Чевенгуре» это двойник Александра Дванова, его второе я, которое не образует позиции субъекта. Этот взгляд является взглядом самого писателя Платонова лишь настолько, насколько он может быть открыт любым человеком в себе. Поэтому я бы вообще предложил рассматривать этот взгляд как встречу взглядов автора и читателя, условия для которой и создает машина его литературы. Литература Платонова направлена именно на открытие в читателе такого взгляда» [Чубаров, 2015, с. 221].

лись вокруг него, он видел, что сейчас, когда ему так скучно и больно, его туловище лежит одиноким на полу и люди стоят близ него — каждый со своим туловищем, и никто не знает, куда направить свое тело во время горя Якова Титыча... И здесь Чепурный тоже вздохнул: хоть бы Дванов помог» [Платонов, 2018, с. 299]. Дванов помог: его нерешительная, бездеятельная фигура, полная сострадания к болящему, как всегда, сплотила окружающих; и стоило старику пожаловаться на капель из дырявой крыши, как всеобщая беспомощность сменилась всеобщей деловитостью: кто полез на крышу, кто спустился в погреб за молотком, Дванов же начал резать кровельное железо... И хотя на небе уже светилась луна, на звук молотка отовсюду потянулись чевенгурцы — в первый раз за историю «коммунизма» увидеть работающих людей. Всех пришедших встретили уверениями, что Гопнер «не для пользы и богатства застучал, ему нечего Якову Титычу подарить, он и начал крышу над его головой латать, это пускай! — Пускай, — ответили многие и простояли до полуночи, пока Гопнер не слез с крыши... Остальную ночь чевенгурцы спали, их сон был спокоен и полон утешения» [Там же, с. 300]. После этого случая в Чевенгуре произошла кардинальная перемена, люди перестали бояться труда как «буржуазного» занятия. Увиденное той ночью показало каждому, что любая работа на благо ближнего превращает труд в свободное творчество. Иронизирующий над чевенгурцами автор, все же ставит их усилия *выше* былых достижений мастера Захара Павловича, некогда соорудившего деревянную сковородку (неизвестно для кого и на какой случай). Вернувшиеся к труду чевенгурцы с их часто нелепыми фантазиями, все как один работают из любви к ближнему (ближнего каждый находит себе сам — по внутренней склонности, а также по обстоятельству).

Но это далеко не *happy end* платоновского повествования, так как, по справедливому замечанию А.А. Антипова, «жизнеспособность теории для Платонова — это сила ее действительности по отношению к обитаемой и крайне несчастной, необустроенной земле. Этому испытанию была последовательно подвергнута теория супраморализма Н. Федорова в Чевенгуре» [Антипов, 2014, с. 106]. Чевенгур погиб от внешнего врага, но также и от хаоса бездействия. Признав это, было бы совершенно неправильным представлять Платонова писателем, мысль которого сконцентрирована на праксеологическом аспекте философской картины действительности. Сошлемся на точку зрения многих филологов, согласно которой «язык — по существу, «главный герой» Платонова». Вероятно, это следует понимать в том смысле, что в платоновских повествованиях способ презентации мыслей, персонажей, событий несет в себе более существенные послания, чем те, которые получает читатель из абстрактно-рационалистического осмысления текста. В этом аспекте, «Платонов — писатель «дискомфортный» для читателя, ибо его язык заставляет одновременно испытывать такие чувства, которые в «обычной» жизни совместить довольно трудно. Поэтому душа читателя просто «не знает», как ей «повернуться» навстречу платоновскому миру, как оценивать изображенные события и персонажей» [Миры Андрея Платонова, 2002, web]. И это притом, что сам автор вполне владеет ситуацией: складывается впечатление, что задание параметров «дискомфортности» для читателя относительно тех или иных фрагментов текста является одним из художественных приемов: так, например, восприятие образа Дванова практически всегда комфортно. Эта и многие другие особенности авторского стиля Платонова заставляют утверждать, что философия Федорова — далеко не единственная понятийная референция *притчи о Чевенгуре*; что одновре-

менно с развенчанием этого якобы «коммунистического проекта», Платонов разворачивает перед читателем тему человека в пограничной ситуации. В конце концов, мы не вправе забывать о том, что роман писался в интервале между массовым голодом (1922–1923 гг.) и голодомором (1932–33 гг.). Может ли быть, что один лишь федоровский супраморализм волновал автора этого сложнейшего романа в такое время? Испытанию подвергалось многое, в частности, экзистенциальный треугольник: смерть — любовь — свобода. Этот треугольник может и не пройти испытания описанными Порусом схождениями в ад<sup>9</sup>. Но остается в силе более общий вывод: перед лицом смерти человек хочет оставаться человеком, дарить и получать любовь и поступать свободно.

## Список литературы

- Антипов, 2014 — Антипов А. А. Философия в художественном мире Достоевского и Платонова: парадоксы осмысления // Вече. 2014. № 26. С. 97–110.
- Бадью, 2006 — Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб.: Machina, 2006. 126 с.
- Герцен, 1986 — Герцен А. И. К старому товарищу // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., «Мысль», 1986. 654 с.
- Заманская, 2018 — Заманская В. В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX в. Диалоги на границах столетий. М.: Флинта, 2018. 304 с.

<sup>9</sup> Порусу оппонирует философ Ален Бадью. Он подчеркивает, что Варлам Шаламов в «Колымских рассказах» упоминает о людях, сохраняющих в любых обстоятельствах «упрямство» остаться тем, что они есть [Бадью, 2006, с. 25].

- Записные книжки А. П. Платонова, 2000 — 1-я книжка, 1921 г. // Записные книжки А. П. Платонова. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000. 424 с.
- Мелетинский, 2000 — Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. 3-е изд, репринтное. М.: Наука, 2000. 407 с.
- Миры Андрея Платонова, 2002 — Миры Андрея Платонова, выпуск телепрограммы «Ночной эфир Александра Гордона» 21.11.2002 г., участники: Н. В. Корниенко, Е. А. Яблоков, вед. А. Г. Гордон. URL: <http://gordon0030.narod.ru/archive/9454/index.html> (дата обращения: 2018–08–11).
- Платонов, 2018 — Платонов А. П. Чевенгур // Платонов А. П. Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука, 2018. 672 с.
- Порус, 2019 — Порус В. Н. Два сошествия в ад: Андрей Платонов и Варлам Шаламов // Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Толстой, 1984 — Толстой Л. Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате» // Собр. соч. в 22 тт. Т. 12. М.: Художественная литература, 1984. 457 с.
- Чубаров, 2015 — Чубаров И. М. Евнух-наблюдатель // Чубаров И. М. Коллективная чувственность. Теории и практики левого авангарда. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2015. 344 с.
- Ясперс, 1991 — Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Издательство политической литературы, 1991. 527 с. (Мыслители XX в.).
- Ясперс, 2013 — Ясперс К. Разум и экзистенция / К. Ясперс; пер. А. К. Судакова. М.: «Канон+», РОО «Реабилитация», 2013. 336 с.

I. I. Myurberg

### **Andrej Platonov's literary heritage: the difficulties of philosophical commenting**

Myurberg Irina I., Sc.D in Political studies. Leading research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, Russian Federation, Moscow, Goncharnaya Str., 12/1. E-mail: [irina.myrberg@gmail.com](mailto:irina.myrberg@gmail.com).

**Abstract.** Andrej Platonov's literary heritage has received recognition by philologists worldwide, yet, as a philosophical contribution, it remains undercommented. The article means to fill the omission by way of analyzing philosophical relevance of "Tchevengur", Platonov's most significant novel. The author's concerns are acknowledged as relevant to those of contemporary political philosophy; at the same time, they do not constitute a valid subject-matter of political science. These findings have to do with attesting the novel as a piece of existentialist prose centered on the K. Jaspers' notion of *limit situation*. The latter empowers a philosophically meaningful approach: the novel is treated as a sort of *mental experiment* which tests existential triad: death — love — freedom against the realities of communist Russia's plight in of the twentieth century 20s and 30s.

**Key words:** Andrej Platonov, philosophic contribution, Tchevengur, existentialism, political philosophy; political science, limit situation, mental experiment, existential triad.

М. Г. Пересторонина



### **ВЕТХОЗАВЕТНАЯ СИМВОЛИКА ПОВЕСТИ А. П. ПЛАТОНОВА «ДЖАН» КАК ХУДОЖЕСТВЕННО- ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО АПОКРИФА СССР**

Пересторонина Маргарита Геннадьевна. Аспирантка, ФГБОУ ВО «Литературный институт имени А.М. Горького», 123104, Российская федерация, Москва, ул. Тверской бульвар, д. 25;

преподаватель Профессиональной образовательной организации «Столичный бизнес колледж», 125009, Российская Федерация, Москва, ул. Тверская, д. 27, стр. 1. E-mail: [margarita\\_perest@mail.ru](mailto:margarita_perest@mail.ru).

**Аннотация.** В данной статье представлен кросс-текстуальный анализ с точки зрения библейских текстов повести А. Платонова «Джан», в которой автором создается зеркальная композиция к Книгам Моисея, а также Новому Завету. Как святые отцы и различные экзегеты Библии связывали между собой Ветхий и Новый Завет, создавая из них единое учение, так и Платонов связывает художественными средствами новейшую и библейскую истории и, работая в рамках единого глобального метатекста, перелагает на язык «человека масс» учение о создании социализма посредством традиционной символики. Автор пишет «Второй исход», где в народе, ищущем счастье, рождается свое Слово и о себе, и о своем отношении к окружающей действительности. В этом Слове пробужденного народа о самом себе заключено «цельное авторское высказывание», которое можно прочесть двояко: и как новое евангелие, и как апокриф СССР.

**Ключевые слова:** Платонов, Моисей, Библия, Ветхий и Новый Завет, СССР, метатекст, история, утопия, социализм, сознание, народ, «человек масс», культура.

Творчество Андрея Платонова приходится на первую половину XX в.: время двух мировых войн, крушения и рождения империй, утраты старого миропорядка и поиска новых путей развития жизни. Это время апокалиптических настроений не только в умах просвещенного меньшинства, профессионально занимающего сценарными практиками будущего, будь то историки, политики, ученые, мыслители или философы, но и в уме обычного человека, жизнь которого переустраивалась вне зависимости от его понимания, желания или намере-

ния. История человечества и человека развернулась в линейную перспективу, утратив успокаивающую цикличность времени в повторяющихся событиях природы и естественной смены поколений, и втягивала всех в свое все ускоряющееся движение к «заветным» целям глобального переустройства мира, в котором все «человеки» должны обрести счастье рая земного. Одновременно это время и прагматического овеществления на практике старых утопических идей библейской истории, что скрывались за новыми одеждами научно-технических открытий, теорий, достижений и философских проектов. И в это время работал Андрей Платонов.

Писатель Платонов был тем, чья социальная биография вышла из глубин народа; тем, кого история затронула, вознесла и похоронила; тем, кто взял на себя право и труд мыслить о происходящих в мире процессах глобально, пытаясь их понять, решить и предвидеть; тем, кто сумел в этом «прекрасном и яростном мире» обрести свое Слово и оставить в нем завещание потомкам. Пробудило ли Платонова историческое время, осознанное в неличных масштабах рабоче-крестьянского класса, или лично переживаемое чувство любви к жене, заботы о хлебе насущном, потеря сына — все это удел исследования специалистов. Широкому же кругу читателей предназначено его итоговое высказывание: Слово о человеке пробужденном, а следовательно, стремящемся обрести и новый онтологический статус. Все творчество Платонова строится вокруг такого человека, и кем бы он ни был — строителем, батраком, рабочим, военным, — именно его «пробужденность» является главным героем всех произведений автора.

Как о произведениях Ф. М. Достоевского, так и о произведениях А. П. Платонова можно сказать, что сквозной темой, смысловым центром их творчества является аналитика сознания. Однако герой Достоевского, находясь в контексте современ-

ной ему культурно-исторической ситуации, осознает не только самого себя, но и социально-общественные условия. Герой Платонова — это «человек масс», который в силу различных жизненных обстоятельств, а также отсутствия образования не обременен широким кругозором, поэтому вынужден находить в себе *свое Слово как Логос*, то есть и речь, и мышление, и понятие — сознание, одним словом. Именно платоновскому герою выпадает эта трудная работа по поиску своего Слова в постоянно переменчивом мире и «курсе партии», не позволяющем отклонений, уклонений или перегибов, отчего он не просто живет в рождающемся мире, а обречен родиться вместе с ним и рождать его из себя, поскольку должен прислушиваться и размышлять над каждым новым Словом-понятием.

Так, в «Ювенильном море» старуха становится Федератовной и это единственное, что она поможет сделать по немощи своего разума; а молодая героиня, молча думает, что ее ум не соответствует новому времени с его техническим прогрессом, и решает поступить в институт. В повести «Эфирный тракт» молодой герой после смерти старика-профессора, идеи которого вошли ему в голову, оставляет прежнюю жизнь и идет в город учиться. А в «Счастливой Москве» молодые люди не престанно думают над проблемами планетарного масштаба, ставя их выше личной жизни. Именно так вел себя «человек масс», сознание которого пробудило историческое время с его ужасами и бедствиями и привело к небывалому героизму. Это было рождение и нового мира, и нового человека — человека, сливающегося с миром как в плане научно-технических достижений, так и в плане личной творческой устремленности по его улучшению, созиданию, творению. Эта устремленность связана с пробуждением сознания и сменой онтологического статуса.

Эта смена статуса как личная эволюция человека, как выход за пределы собственного сознания, как смерть в одном и рождение в другом качестве есть одновременно и ужас, и счастье, и катастрофа, и благо. Это расширение и обновление себя возможно только при личной устремленности человека к саморазвитию, самосовершенствованию и прочим самостям. И этот весьма болезненный и напряженный процесс, который выбивает у человека почву из-под ног, заставляя пересматривать все мировоззренческие установки, совершается только лично и может быть только добровольным. Человек должен быть к нему предуготовлен всей своей предшествующей жизнью, должен желать его всей душой и быть полон решимости осуществления в себе перемен.

«Человек масс» в массе своей не был предуготовлен к таким переменам, тем более что они насаждались искусственно и являлись обязательными, поэтому чтение Платонова вызывает всегда очень противоречивые чувства и настроения. С одной стороны, очевидно, что автор переводит на «язык масс» и для «человека масс» сложные мысли, в сущности, перекладывая на художественный язык философию воскрешения Николая Федорова, и это восхищает, завораживает, наполняет личным энтузиазмом. С другой стороны, чтение всегда пронизывает печаль от понимания невозможности всеобщего рая, построенного на крови, слезах и обобществлении с целым. И Платонов как человек и художник ищет выход из этого противоречия, в котором оказался не только он сам, но вместе со всем миром, со всем окружающим пространством жизни.

Как человек Андрей Платонов строит этот мир вместе со всеми, своей плотью и кровью, работая и просчитывая его с точки зрения научных подходов к строительству и мелиораторскому делу — он был не гуманитарием, а «технарем», человеком дела, который, прежде всего, проверяет возможно-

сти на практике, а не рисует теоретические проекты в голове. Как художник он описывает жизнь этого мира в его становлении, обдумывая и размышляя над возможными путями развития с учетом трудно меняющейся человеческой природы и реальных исторических условий. В результате слияния этих двух ипостасей — труженика и творца — Платонов становится практически ветхозаветным пророком, обличающим весь ужас настоящего, но, тем не менее, полностью устремленным в будущее рая земного. И это свое пророческое Слово о будущем мире Платонов вкладывает в уста своих героев, которым чтобы выжить и созидать, приходится прислушиваться, прежде всего, к себе, к своему внутреннему миру, и оценивать в нем каждое движение, намерение, действие — все то, из чего после родится новый мир, все то, что станет его Словом и Делом.

И это рождение внутреннего Слова дается платоновскому герою очень трудно, именно поэтому он является героем-понимателем действительности, героем-искателем истины, героем-переустроителем или строителем Нового мира. И здесь возникает весьма трудный вопрос: кто дает Слово платоновскому герою? Точнее: как и каким образом Слово автора о мире рождается в его герое — «человеке массы», чье сознание он заставляет пробуждаться, — и с какой целью.

\* \* \*

Одной из попыток ответа на этот вопрос может стать кросс-текстуальный анализ повести А. Платонова «Джан» с точки зрения библейских текстов, где главный герой повести, некий молодой нерусский человек с еврейским именем Назар, то есть «посвятивший себя Богу», как и Моисей, ведет свой народ по пустыне.

Назар был рожден в азиатской пустыне, туркменкой от русского солдата, покинувшего мать еще до рождения ребенка.

Мать ради жизни прогнала от себя маленького сына, наказав идти далеко к чужим и не узнать своего отца, если встретит. В пути мальчик встретил пастуха, сколько-то жил с ним, а после как никому ненужный был отдан советской власти, благодаря чему неизвестный человек по-отечески заботливо выучил его и отправил на родину с великой миссией. Незадолго до отъезда Назар женился на вдове, которая имела дочь-подростка от первого брака и носила под сердцем ребенка второго мужа. Вера, хранила память по умершему, поэтому Назар уехал, не познав жены своей, но успев влюбиться в падчерицу. И эта биография платоновского героя весьма серьезно наводит на мысль о зеркальной композиции к биографии Моисея.

Моисей был рожден в изобильном «рабстве» в древней многолюдной стране — Назар в бесплодной малолюдной свободной пустыне; Моисея мать скрывала от фараонова приказа и сохранила жизнь сыну — мать Назара вместе с маленьким сыном участвовала в шестивии смерти; Моисея лично воспитала дочь фараона, дала ему жреческое образование и избранный социальный статус — Назар был воспитан именем Сталина и получил экономическое образование, востребованное новым государством; Моисей человек избранного сословия — Назар «человек массы»; Моисей покинул «рабство» после убийства, бежав в чужую землю — Назар возвращается на родину по распределению, неся в сердце миссию Прометея. Правда, женились оба героя на чужбине, но браки эти также зеркально отражены: дочь священника у одного и вдова у другого; у жены Моисея это был первый брак, у Веры — третий; одна строптивая — другая безропотная страдалница; два сына родных — две дочери приемных. Если рассмотреть имена детей, то и там можно увидеть противопоставление: старший сын Моисея Гирсам, его имя означает «я пришелец в земле чужой» [Исх., 18, 3] — старшая падчерица Назара Ксения, что означает «чуже-

странка»; младший сын Моисея Елиезер, т.е. «Бог отца моего был мне помощником и избавил меня от меча фараона» [Исх., 18, 4] или просто «Бог поможет», у Назара вторая падчерица родилась мертвой и имени не получила.

Впрочем, у Платонова все имена являются говорящими, в них также заключена скрытая или явная бинарность, внутренняя двойственность, оппозиционная или антитезная рамка. Так, мать Назара зовут Гульчатай, что значит «горный цветок» — цветок гор в пустыне. Отца Назара зовут Иван Чагатаев, и это невольно создает в голове целый ряд отсылок, словно гипертекст, «расползающихся» по разным культурам. Имя Иван отсылает читателя, в первую очередь, к русской культуре, в которой оно представляется самым обычным, распространенным, во вторую очередь, — к культуре ветхозаветных текстов, где оно означает «Бог (Яхве) смилостивился»; и первое настроение, направление мысли, эмоции в этих отсылках сначала противоположны, а после сводятся к единому: Иван-дурак также прекрасен, как и Иоанн. То же самое можно сказать и о фамилии героя. Во-первых, по фонетическому созвучию, особенно в СССР 1930-х гг., самое очевидное, к чему могла обратиться мысль, это Чапаев и весь контекст революционной героики с ним связанный. Однако в странах Азии этимологически эта фамилия восходит ко второму сыну Чингисхана, Чагатаю, знатоку Великой Ясы (закона великой власти), наследному владетелю улуса (страны) Чагатая, где наддиалектным рабочим и художественным языком был чагатайский, вытесненный узбекским во времена СССР. И здесь также за читателем остается возможность увидеть (или не увидеть) игру этих противоположных смыслов, чтобы выбрать один или же свести их все к какому-либо общему знаменателю, произведя свой собственный синтез тезиса и антитезиса.

И все эти зеркальные композиционные построения, скрытые даже в именах героев, заставляют платоновского читателя неосознанно настораживаться и приходиться в возбужденное эмоциональное состояние, поскольку заставляют чувствовать какой-то подвох, тайну, загадку, головоломку, скрытый смысл, который требуется разгадать, прояснить, понять. И в этой «матрешке» заключена трудная и сложная магия текстов Платонова, именно магия, потому как авторское высказывание в них сокрыто не только в зеркальной композиции сюжета, но и в каждом имени его героев, то есть в Слове. Это делает тексты Платонова похожими на многоуровневые послания, где «непросвещенные» могут просто довольствоваться первым сюжетным кругом, а «просвещенные» ищут ключи к сокрытым смыслам, то есть к авторскому «целостному высказыванию» [Неретина, Никольский, Порус, 2019, с. 61].

Однако даже на уровне поверхностного знакомства с библейскими текстами каждый знает, что поход Моисея был удачен, ибо еврейский народ получил и завет, и избранничество, и обещанную землю. Отчего даже неглубокое чтение Платонова невольно заставляет либо предвосхищать авторскую «зеркальную» мысль о том, что народ джан погибнет, СССР — рухнет, Сталин — зло, Назар — недалекий исполнитель или, в лучшем случае, счастливый мечтатель — в общем, видеть в образах Платонова мир апокалипсиса и т.д. Либо, наоборот, надеяться, что народ Джан получит землю и построит социализм, что, хотя все непросто и трудно, в итоге будет хорошо, поскольку «не зря» и т.д. Ход мысли читателя зависит от его убеждений и мировоззренческих установок, с которыми он приступает к чтению, проще говоря, от наполненности его сознания окружающим информационным полем, в котором он вырос.

И Платонов не обманывает, как бы это парадоксально ни звучало, ожидания ни одно из читателей, позволяя до вре-

мени не замечать игры самого текста с его инверсиями, анти-тезами, отсылками к другим произведениям или самоцитированием, яркими говорящими чертами в образах или поведении героев и т. д. Платонов знает и всегда помнит: он работает, прежде всего, для «человека масс», сознание которого требуется пробудить.

\* \* \*

Моисея призывает Господь и отправляет к фараону, дабы вывести из Египта народ сынов Израилевых. Моисей вопрошает: «Кто я, чтобы мне идти к фараону?» [Исх., 3,11] — и просит Слово, которое послужит ручательством, что обещание вывести из Египта исполнится: «Так скажи сынам Израилевым: Сущий (Иегова) послал меня к вам» [Исх., 3,14]. Назара по распределению в Среднюю Азию отправляет советская власть, и он не спрашивает ни о чем, не просит ручательства, а просто едет, чтобы «устроить на родине счастливый мир блаженства, а больше неизвестно, что делать в жизни» [Платонов, 2011, с. 127]. Однако, прощаясь с Верой, он просит ее рожать скорее ребенка — жителя будущего счастья, потому что «мы больше не допустим несчастья». Вера спрашивает: «кто такие вы?» — и Назар не отвечает, он даже стыдится, «словно тайная мысль его была нехороша» [Платонов, 2011, с. 127]. Таким образом, имя бога Назара остается произнесенным, пока.

Моисей должен вывести свой многотысячный народ от угнетения египетского в землю, где течет молоко и мед [Исх., 3,17] под защитой руки Господа [Исх., 3, 20; 4, 3–9] и не с пустыми руками [Исх. 3, 22]. Назар должен найти в пустыне свой «небольшой кочевой народ из разных национальностей» [Платонов, 2011, с. 131], состоящий из беглых, бедных, униженных и раздавленных тяжестью жизни людей, некогда убежавших из большого мира и потерявшихся в песках для смерти. Народ

Назара не имеет ничего, кроме имени, которое он сам себе дал: Джан, что означает душу или милую жизнь. И в этом имени заключается все имущество народа, через это Слово все должно начать быть [Ин., 1, 1], а пока Назар возвращается в «ад для всей земли», чтобы «делать счастье на адовом дне Сары-Камыша» [Платонов, 2011, с. 139].

Выход израильтян из Египта осуществляется через чудеса десяти казней, при этом между девятой и десятой казнью (истреблением младенцев) происходит обрядовое установление праздника Пасхи, как символа памяти об исходе из рабства. И в этих освященных Богом казнях мифологизированы естественные попытки еврейского народа снять с себя тяжесть «рабского» положения, закончившиеся неудачей. У Платонова нет жестоких казней, естественное течение жизни не нарушается никакими чудесами, однако безучастная к судьбе и делам человеческим природа, неумолимая в своем ритме и смене времен, подавляет людей своей мощью, поскольку, не замечая маленькой жизни, хоронит ее в песках и времени. И это производит совершенно угнетающее впечатление, отчего выход народа Джан к оазису заставляет выдохнуть с большим облегчением и селит в голове читающего мысль о радости совместного труда, который позволит построить рукотворный земной рай, что укроет от бурь, потопов, дождей, града, мора, мрака и прочих природных катаклизмов.

Так, текст Платонова сам по себе наполняет читающего трудовым энтузиазмом, стремлением к сотрудничеству и терпимостью по отношению к другому. Меняя сознание читателя, текст заставляет его пробуждаться, если не к новой жизни, то к самостоятельной мысли однозначно. А поскольку язык автора из-за многочисленных инверсий не поддается беглому просмотровому чтению, то впечатление от прочитанного остается в сознании надолго, навсегда, даже против воли читателя,

и это длительное латентное катарсическое состояние меняет в итоге сознание последнего, заставляя его пробуждаться к мысли так же, как Платонов заставляет пробуждаться к жизни своих героев.

\* \* \*

Однако Назар, блуждая по пустыне, вспоминает устные предания, слышимые им в детстве, о борьбе Ормузда и Аримана, а также и свое, такое же мифическое, похожее на древние сказания, детство, когда весь народ Джан, устав бояться и ожидать гибели, отправился на смерть в Хивы, потому что «хан давно томил этот рабский, ничтожный народ своей властью» [Платонов, 2011, с. 139]. И народ пошел на смерть, счастливый и мирный, с песней, весельем, танцами и музыкой. Веселье прошло, смерти не было, народ вернулся «в старое место своей жизни» [Платонов, 2011, с. 139]. Эти устные предания представляют собой отсылки и к казням Египетским, и к зороастрийским преданиям, и к среднеазиатским сказаниям, а личное воспоминание Назара о походе народа к хивинскому хану являет зеркальное отражение десятой казни об истреблении первенцев, которая получит дальнейшее продолжение в сюжете повести.

Первым человеком, которого встретил Назар, был старик Суфьян: старик, для которого на свете нет ничего неизвестного. Именно он говорил пред хивинским ханом о том, что народ Джан пришел к нему для смерти. Именно у него Назар произнесет впервые имя своего бога: Ленин. Суфьян ответит, что «слышал один раз это слово от прохожего», но не думает, что «оно хорошо», ибо если хорошо, то «пусть оно явится в Сары-Камыш, здесь был ад всего мира, и я здесь живу хуже всякого человека» [Платонов, 2011, с. 136]. Суфьян представляет зеркальную отсылку к фараоновым жрецам, ревнителям и хранителям

древнего знания, которые противостояли Моисею в его чудесах, однако он отправится вместе с Назаром на поиски народа Джан. И следующими, кого они встретили, стали старик-слепец Молла Черкезов и его десятилетняя дочь Айдым, девочка с «черными, ослепительно блестящими, как бы невидящими глазами» [Платонов, 2011, с. 143]. Суфьян останется ухаживать за слепцом, Айдым уйдет с Назаром.

Бог Моисея истребил во устрашение фараоново всех первенцев Египта, бог Назара повелел ему взять с собой последнего ребенка для жизни в новом мире. Бог Моисея дал ему в помощники брата Аарона, чтобы он говорил за него устами Его. Бог Назара дал в помощники девочку, чтобы она продолжила дела его. Здесь наблюдается все та же зеркальная композиция: Айдым как жертва десятой казни становится путеводной звездой для новой жизни, и ее добровольно отпускает отец, давно утративший свою силу и зрение. Старики остаются умирать, молодые уходят искать жизни.

И здесь происходит (если не уже произошло) личное сопричастное вовлечение читателя в текст, поскольку каждый из нас не минует в своей жизни проблемы «отцов и детей», и поэтому волей-неволей сделает свой вывод о таком поведении людей и отношении их друг к другу, чем и запустит процесс диалога с текстом. И, собственно говоря, неважно осуждает читатель действия какого-либо из героев или оправдывает их, важно то, что они заставили его задуматься относительно самого себя, своих поступков и намерений; важно то, что авторская мысль, пусть еще недочитанная, неясна и непонятная, уже вошла в сознание читателя, сделав его одним из заинтересованных участников похода Назара, а следовательно, и Моисея.

Таким образом, Платонов как бы замыкает и закольцовывает на своем читателе цепочки времени, делая его сопричастным ветхозаветной и новейшей истории, вовлекая его в общее

историческое и культурное поле глобального метатекста западноевропейской цивилизации, который входит в сознание через посредничество вечных тем. А поскольку новейшая история СССР описывается автором в рамках антитезы к библейскому исходу евреев из Египта, то невозможно не проникнуться всей грандиозностью и масштабом происходящих перемен, что также создает в читателе весьма серьезное катарсическое впечатление, которое дальше будет только нагнетаться, стремясь к кульминации.

\* \* \*

Моисей вывел многотысячный народ из Египта целыми семьями, со всем скотом и имуществом. На ропот народа Бог отвечал чудесами, давая воду и пропитание, помогая в битвах. Он также дал первые установления о правилах государственности. Однако народ проявлял постоянное непослушание и своеволие, Бог гневался, и пророку приходилось прикладывать немало сил, чтобы умолить Его [Исх., 33, 17].

У Платонова мать, оцеловав своего воскресшего сына, забыла о нем, занявшись привычными делами и заботами пропитания. Назар отправил ее доживать свой век к слепому Молле, а сам стал хозяйствовать с Айдым, стараясь спасти вымирающий народ, который еще полгода назад насчитывал сто десять человек, а к «переписи» Назара — сорок семь. Учет людей ведет Нур-Мухаммед, командировочный человек, являющийся ложным апостолом новой веры, ибо намеревается похоронить всех и уйти, сообщив о выполнении задания: нет народа — нет проблем.

И вот Айдым — ребенок-строитель нового мира — заболевает. Назар, поручив ее заботам матери, отправляется за многие километры за лекарствами и в городе получает письмо о смерти жены и ребенка — жителя нового мира. У Назара

остается только Айдым, и, как зеркало первенца фараона, убитого в десятой казни, она должна возродиться к жизни, чтобы скрижали завета советской власти были написаны, чтобы новый мир был построен.

Назар возвращается с лекарствами, однако встречает свой народ бредущим по пустыне под предводительством Нур-Мухаммеда. Народ Израиля ведет сам Господь и Моисей, пророк Его; народ Джан следует за Нур-Мухаммедом, не зная, что тот намеревается продать всех в рабство. И в этом странствии люди умирают каждый день и каждую ночь, и лжепророк ведет учет умерших душ в своей записной книжке. Идут по ночам без пищи и воды, жуя мокрый песок и сухие былинки, если те попадают на пути, а днем от жары зарываются в песок. Компасом в путешествии является след небольшой отары, которую люди пытаются нагнать, чтобы получить пищу и выжить. Однако след теряется, надежда угасает. И вот «ослабевший народ очутился среди пустыни без еды и без помощи, — у него не хватит сил достигнуть Сары-Камыша, и он уже не сможет вернуться назад, в разливы Аму-Дарьи» [Платонов, 2011, с. 171]. Положение становится безвыходным: народ может исчезнуть без следа с лица земли и даже не оставить о себе памяти, ибо нет песен, сказаний, преданий, только «бухгалтерский некролог» Нур-Мухаммеда, лишенный живого Слова и памяти.

И вот уже Назар отстаёт от народа и долгие дни бредет по его следу, в полузабытьи раздумывая, «почему люди держат расчет на горе, на гибель, когда счастье столь же неизбежно и часто доступней отчаяния» [Платонов, 2011, с. 172]. В этом одиноком поиске своего народа Назар подвергся нападению степных орлов-стервятников. Так, он одновременно становится и добычей, и охотником, и приманкой. И здесь в авторской мысли можно проследить прямые отсылки уже к Новому Завету: тело Назара расклеивают стервятники, он убивает их,

тела птиц становятся общей трапезой для всего народа. Так, автором замыкается круг принесения жертв: во-первых, это природная необходимость выживания, во-вторых, высшая точка выбора жертвенного служения во благо других. И Назар своим телом, плотью и кровью соединяет два мира, природный и человеческий, становясь одновременно и агнцем жертвенным, и первенцем — апостолом новой веры. С этого момента в ветхозаветной исход вкладывается история Нового Завета, где Назар являет собой образ Христа.

Нур-Мухаммед после исчезновения Назара обдумывает планы: продать оставшихся в живых рабство в Афганистане или дожидаться смерти всех, чтобы одним народом стало меньше. Народ Израиля был осужден на сорокалетнее скитание в пустыне, когда возроптал, боясь пасть от меча врагов своих [Числ., 14, 1–34]: у народа Джан нет даже возможности быть осужденным. Однако девочку Айдым Нур-Мухаммед собирается откормить, сделать наложницей, а после продать, но это слишком долгое время, поэтому он все же удовлетворяет свою страсть и засыпает, отчего не слышит раздавшегося вдалеке выстрела.

Так, Айдым — плоть, кровь, будущее дело новой веры — подвергается насилию со стороны старого мира, но выказывает при этом недетскую устойчивость и жизнеспособность, самостоятельно справляясь со случившимся, никого не призывая ни в помощники (призвать некого), ни в свидетели, ни в утешители. И это вызывает самый живой и, вероятнее всего, однозначный отклик осуждения Нур-Мухаммеда и восхищения мужеством ребенка. Автор намеренно подводит все симпатии читателя в сторону мира Назара, мира ужасного и прекрасного: мира, где в одном человеке могут примириться противоречия и слиться в единое два архетипических образа — Христа и Прометея; мира, где ребенок, лишенный детства, невинно-

сти и непосредственности, не мстит, но понимает, не плачет, но заботится, не обвиняет, но верит и без страха идет вперед. Впечатление от текста в какой-то момент настолько сильное, что не хочется помнить и держать в голове постоянное замечание автора о черных, без зрачков, словно залитых тьмой, глазах ребенка-строителя нового мира. Однако стоит только забыть об этих глазах, как Платонов тут же о них напоминает, что создает постоянное напряжение с некоторой долей раздражения от постоянных авторских загадок и недомолвок, которые он не спешит ни раскрыть, ни объяснить. Но именно этого и добивается автор, намеренно создавая пространство бинарных оппозиций и чувственных противоречий. Именно так текст входит в голову читателя и пробуждает в его сознании мысль собственную.

\* \* \*

Моисей вел свой народ в землю, заселенную другими народами, обжитую, возделанную, освоенную, но он не вошел в нее, потому как был искушаем и сомневался в руке Господа. На момент смерти пророку было сто двадцать лет, дело его продолжил Иисус Навин.

У Платонова, после того, как Нур-Мухаммед покинул народ Джан, Назар привел людей на родину, в Сара-Камыш, землю давно заброшенную, необжитую, в самом сердце пустыни, а потому препятствий по заселению не встретил. Возраст у Назара, судя по предположению Веры, лет тридцать, и он начинает свое служение, становясь последним батраком, потому как люди работать не хотят. Назар думает взять Айдым и уйти, но не может, зная, что «его народ — наибольший бедняк на свете: он растратил все свое тело на хошарах и в нужде пустыни, он отучен от цели жизни и лишился сознания своего интереса» [Платонов, 2011, с. 198]. «Суфьян, самый старший

человек, сказал Чагатаеву, что народ теперь нарочно не имеет души, не знает своего намерения, не льстится на лучшую пищу», потому что «народ жить может, но ему нельзя», «он притворяется мертвым, иначе счастливые и сильные придут его мучить опять». Назару предстоит ответить на вопрос: «Осталась ли в народе хоть небольшая душа, чтобы, действуя вместе с ней, можно было совершить общее счастье?» [Платонов, 2011, с. 198] — и, найдя эту душу, возродить ее к жизни.

И здесь автор, связав через распятие-расклеивание стервятниками тела Назара Ветхий и Новый завет, сначала перекладывает Евангелия на художественный язык, а после уже дает и продолжение новозаветной истории. И здесь мы также можем усмотреть авторскую инверсию, которая поражает воображение своей гениальностью:

Платонов: сюжетное повествование	Прямые и зеркальные отсылки к Новому Завету	Инверсия, или Жизнь после Нового Завета
Распятие-расклеивание Назара в пустыне стервятниками	Крещение Христа и скушение в пустыне	смерть Христа
Назар ищет свой народ, сбегавший от него в большой мир, к другим людям	Трехлетняя проповедь Христа	Второе пришествие и суд Христа
Возращение в Сара-Камыш	Приход Христа в Иерусалим и страстная неделя (зеркально)	Установление земного рая под руководством Марии Магдалены (Ханум) как символа всеобщего вознесения
Отъезд Назара с Айдым в Москву	Смерть и вознесение (зеркально)	Уход Бога из рая

Любовь Назара к своему народу истинно христианская: в ней нет ветхозаветных угроз, негодования, установления строгих законов и насилия, потому что Назар слушает, спрашивает, слышит и стремится понять свой народ, не принуждая и не ломая его души и воли к жизни, которые он должен, в сущности, воскресить, неся свою проповедь о новом мире и счастье. И здесь автор открывает второе имя бога Назара: Сталин, которого герой чувствует «как отца, как добрую силу, берегущую и просветляющую его жизнь» [Платонов, 2011, с. 121].

Назар накормит народ, поскольку в зиму придут грузовики с продовольствием. Народ наестся, отоспится, оживет и разбредется, то есть покинет Сары-Камыш и рассеется по Азии. Назар, оставив Айдым хозяйничать в ауле, отправится в странствие, как ловец человеков. И встретит Суфьяна, и расспросит его о народе Джан, о его жизни. Суфьян, уже как новый апостол новой веры, ответит, что «народ сам себе выдумает жизнь, какая ему нужна», что «счастье у него не отыметь...» [Платонов, 2011, с. 124]. И долго он будет ходить с Суфьяном, и петь песни нового мира по землям Азии, а потом вернется в Сары-Камыш, где найдет и народ свой, много разросшимся, и хозяйство много увеличенным, и женщин, носящими в себе новые жизни, и даже старика Моллу Черкезова прозревшим. «Зачем вы ушли?» — спросит их Назар, и ему ответят, что проверить, есть ли на свете другие люди, есть ли другая жизнь, кроме знакомой народу Джан, есть ли у жизни цель и смысл; ушли, чтобы решить умирать или жить.

Так, народ Джан воскрес сам для себя, для жизни, для других, потому что решил, что «умирать не надо». И здесь уже вместо Суфьяна, ответит Молла, прозревший и пробужденный к жизни старик: «Один раз умрешь — может быть, нужно бывает и полезно. Но ведь за один раз человек своего счастья не понимает, а второй раз умереть не успеешь» [Платонов,

2011, с. 129]. Так, в народе Джан родилось свое, независимое ни от кого, Слово о жизни — новой жизни, в ее новом качестве, но для этого ему пришлось, действительно, умереть и воскреснуть. И в этом Слове пробужденного народа о самом себе заключено авторское «целостное высказывание» как размышление об исторических судьбах целых этносов, входивших в состав СССР, так и о личной трансформации человека, попавшего в «эпоху перемен», а также личное размышление над философией воскрешения Федорова. Поэтому, с одной стороны, данный текст можно прочитать, как «Евангелие СССР», а с другой, как апокриф, поскольку человека невозможно заставить жить какой бы то ни было жизнью, кроме той, которую он сам для себя избирает.

\* \* \*

В «Мастере и Маргарите» М.А. Булгаков писал свое «Евангелие от Понтия Пилата», в котором анализировал трусость как «самый страшный человеческий порок» [Булгаков, 1984, с. 363]. Платонов мыслит в более глобальных масштабах и пишет «Второй исход», где во вселенской драме, в народе, ищущем счастье, рождается его Слово о мире.

Мы все, так или иначе, живем в уже заданных рамках глобальных метатекстов, будь то сказки, мифы, героические эпосы или библейские истории, из них ткется «сознание цивилизации» — мифологизированная память о минувшем, которая предопределяет наше будущее.

Новый Завет невозможен без Ветхого: он вырос из его идей ожидания мессии и богоизбранности отдельного народа; однако же он его и зеркально отражает, прочитывая по-новому и тем самым осуществляя утопические идеи. Новый Завет с его прямыми связями и перекрестьями смыслов с Ветхим — это напряженная и творческая деятельность апостолов (в первую

очередь Павла), святых отцов и других экзегетов Библии. И эта интеллектуальная работа над задачей, не отменив базовую историю одного народа, создала на ее основе расширенный метатекст, который стал ключевым для целой цивилизации и изменил мир.

В сути, все творчество Платонова вполне возможно рассматривать с этой точки зрения как попытку создать сопоставимую «мифоисторию» народов СССР или метатекст новой цивилизации.

## Список литературы

- Булыгин А.К., Гущин А.А., Плач об умершем Боге: Повесть-притча Андрея Платонова «Котлован». Монография. СПб, 1997. 144 с.
- Булгаков, 1984 — Булгаков, М.А., Мастер и Маргарита: Роман. М.: 1984. 541 с.
- Вежбицкая А., Понимание культур через посредство ключевых слов / Пер. с англ. А.Д. Шмелева. М.: Языки славянской культуры, 2001. 288 с.
- Гусакова Ю.Ю., Метод лингвистического кросс-культурного анализа: формирование и перспективы применения // Вестник НовГУ, 2010. №57. С. 25–28.
- Неретина, Никольский, Порус, 2019 — Неретина С.С., Никольский С.С., Порус В.В. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Платонов, 2011 — Платонов А.П., Счастливая Москва: Роман, повесть, рассказы / Сост., подготовка текста, комм. Н.В. Корниенко. М.: Время, 2011. 624 с.
- Поляков А.А., Принципы и приемы выражения авторской оценки в произведениях Андрея Платонова конца 1920-х —

начала 1930-х гг. Автореферат на диссертации на соискание степени доктора филологических наук. СПб, 2009. 169 с.

- Серафимова В.Д., Традиции А. Платонова в философско-эстетических исканиях русской прозы второй половины XX — начала XXI вв. Автореферат диссертации на соискание степени доктора филологических наук. Орел, 2010. 453 с.
- Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под редакцией А.А. Лопухина. В 7-ми т. Изд. 4-е. Т. I: Пятикнижие. М.: Даръ, 2009. Исторические книги. 1056 с.
- Федоров Н.Н., Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 518 с.

*M. G. Perestoronina*

### **The Old Testament symbolism in A. Platonov's novel «Dzhan» as an art and ideological apocrypha of The USSR**

Perestoronina Margarita G. Postgraduate student, Maxim Gorky Institute of Literature and Creative Writing, 123104, Russian Federation, Moscow, Tverskoy bulvar str., 25; lecturer in Professional educational organization “Stolichny business college”, 125009, Russian Federation, Moscow, Tverskaya str., 27, building 1. E-mail: [margarita\\_perest@mail.ru](mailto:margarita_perest@mail.ru).

**Abstract.** This article presents a cross-textual analysis from the point of view of the biblical texts of the story by A. Platonov “Dzhan”, where the author creates the composition as mirror to the Books of Moses, as well as the New Testament. Just as the holy fathers and various exegetes of the Bible were making the connection between the Old and New Testaments, creating a single

doctrine, Platonov connects contemporary and biblical stories by his artistic means. Working within the framework of a single global meta-text, the writer translates the doctrine of socialism creation into the language of a “man of the masses” by means of traditional symbolism. The author writes “The Second Exodus”, where people seeking happiness accept their Word both about themselves and about their relation to the reality surrounding them. And this Word of the awakened people about themselves contains a “whole author’s statement” that can be read in two ways: both as the new gospel and as the apocrypha of the USSR.

**Key words:** Platonov, Moses, Bible, Old and New Testament, USSR, meta-text, history, utopia, socialism, consciousness, people, “people of the masses”, culture.

В. М. Розин



## УСЛОВИЕ МЫСЛИМОСТИ ПРИЗВЕДЕНИЙ

Розин Вадим Маркович. Доктор философских наук, профессор. Главный научный сотрудник, Институт философии РАН, 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: [rozinvm@gmail.com](mailto:rozinvm@gmail.com).

**Аннотация.** В статье автор комментирует некоторые положения исследования С. С. Неретиной. С основными рассуждениями и выводами Неретиной автор соглашается, останавливаясь на нескольких сложных проблемах, допускающих разные

понимания и решения. Одна из них — проблема проведения демаркации между законной и незаконной модернизацией чужого (исторического или личного) текстов — рассматривается на примере использования Неретиной схемы «тело без органов» и «время 0». Другая проблема — понимание и роль в произведениях Платонова представлений о смерти. Третья — вопрос о том, был ли Платонов не только писателем, но и философом. Автор склоняется к мнению, что Платонов был философски мыслящим писателем, прорабатывающим философские идеи в рамках художественной реальности. Уточняется замысел Платонова, который, по мнению автора, сводится к построению своеобразной художественной теории среднего уровня, в рамках которой коммунистический проект конкретизируется и опускается на землю.

**Ключевые слова:** понимание, истолкование, автор, коммунистический проект, реализация, писатель, философ, смерть, личность.

Я с большим интересом прочел работу С. С. Неретиной, которая является первой главой книги трех авторов «Философская антропология Андрея Платонова» [Неретина, Никольский, Порус 2019]. Сразу должен сказать, что с большинством положений, выск — азанных в этом исследовании, я согласен. Более того, для меня философский дискурс Светланы Сергеевны представляется некоторым образцом настоящего философствования. Не был исключением и данный случай. Я не просто читал и продумывал ее текст, но получал от него удовольствие (впрочем, и две другие главы книги написаны на очень высоком уровне).

Но принципиальное согласие с тезисами автора первой главы вовсе не означает, что все в тексте Неретиной понятно и сформулированные положения не вызывают собственных

мыслей. Не все понятно, да и мысль автора вызвала у меня различные соображения, которыми я и хочу поделиться.

Первое сомнение, и очень давнее, касается прочтения чужого текста, в данном случае Андрея Платонова. Меня давно занимает вопрос, каким образом развести, так сказать, «законное» правильное прочтение чужого текста (исторического или другой личности), не замещающего этот текст своими собственными мыслями, которые вряд ли могли прийти в голову автору, и «незаконное» прочтение, подменяющее смыслы читаемого текста собственными смыслами интерпретатора. В принципе, прочтение чужого текста — это всегда модернизация, но одна вполне допустимая, более того, необходимая, без нее ничего не поймешь, а другая — искажающая чужой текст, привносящая в него смыслы и мысли, которых в этом тексте или нет, или их автор не согласился бы такие смыслы принять даже в целях коммуникации. Еще раз задумался я над этой проблемой, встретив в тексте Неретиной схемы «тела без органов», «время 0» и другие, с помощью которых Светлана прочла Платонова. Вот, например: «Мысль Платонов определяет как «невесту человека». Именно мысль, а не женщину. Такой перенос — с чего-то ощутимо реального на неощутимо реальное для него обычен, ибо мысль для него преображалась в тело без органов, при котором человечество становилось «одной цельной точной человеческой фигурой». Это значит: новый мир надо осмысливать только через деструкцию всего плотского, материального, всего, что вначале, что в «Жажде нищего» Платонов называет концом мира, которому «предсказали смерть от человека. Или мир, или человечество. Такова была задача — и человечество решило кончить мир».

Вот тогда и появляется Большой Один — предтеча, но предтеча не оруэлловского Большого Брата, а постмодернистского «тела без органов». Платонов определяет Большого Одного

так: он «не имел ни лица, никаких органов и никакого образа — он был как светящаяся, прозрачная, изумрудная, глубокая точка на самом дне вселенной — на Земле».

Само утрамбование могилы уничтоженной буржуазии — «без деревьев, без холма и без памяти», свидетельствовало о полной деструкции, чтобы голая земля стала основанием нового строя жизни, здесь уже четко названного коммунизмом, на котором необходимо вырастить новые деревья, насыпать новый холм и создать новую память, не опираясь на традицию. «Копенкин стоял в размышлении над общей могилкой буржуазии — без деревьев, без холма и без памяти. Ему смутно казалось, что это сделано для того, чтобы дальняя могила Розы Люксембург имела дерево, холм и вечную память. Одно не совсем нравилось Копенкину — могила буржуазии не прочно утрамбована».

Можно, конечно, назвать такой образ мысли посягательством на природу человека, как иногда говорят в литературе о Платонове, но скорее — это посягательство на прорыв в ничто, во время «0», откуда, как ожидалось, могла возникнуть новая творческая энергия для нового мирозидания. Не исключено, что речь пока еще шла и о новом творении того существа, который будет участвовать в созидании, сверхчеловека, ставшего сверхмною бога» [Неретина, 2019, с. 13, 22].

Я подумал, как здесь было использовано понятие «тело без органов»? Вероятно, адекватно, ведь Платонов пишет: «он не имел ни лица, никаких органов и никакого образа». Но только ли этот смысл имели в виду постмодернисты? Вспомнил, что я тоже в своих работах по философии техники и исследовании социальности использую понятие «тела без органов», однако, не как постмодернисты: я ввожу понятие «социальное тело» (техника как социальное тело человека, социальные институты как социальное тело и прочее). Здесь тоже нет органов,

но главное в другом — расширении возможностей и способностей человека не за счет биологии (тела), а техники, знаков, схем, языка, социальных изобретений (это, кстати, одно из оснований для разведения тела и телесности).

Или другая интерпретация — «времени 0». У Платонова идет предметный, событийный разговор, не выведенный на уровень философских категорий, а у Неретиной появляется именно категориальная реальность («прорыв в ничто», «новое мирозидание», «новое творение», «созидание сверхчеловека»). Интересно, согласился ли бы Платонов с этой версией, да и, по сути, эквивалентны ли в данном случае смыслы? И можно ли ответить на этот вопрос, не проведя реконструкцию этих смыслов и, возможно, задач, которые решали наши авторы (Платонов и Неретина), не сравнив эти задачи друг с другом?

Примыкающей к данной проблемой является и такая проблема: был ли Платонов не только писателем, но и философом? Неретина, и не только она утверждают, что да, был. «То, что Платонов мыслит философски, оспариванию не подлежит. Николай Кузанский, независимо от того, знал его Платонов или нет, Ницше, Федоров — их философия опознается сразу. Но дело, разумеется, не в этом, а в том, что Платонов сам — как философ — испытует начало — основу всех и всяческих философий. Оно всюду должно быть ничто... Платонов ставит вопросы (см. выше) почти на манер Канта, но для Канта главное в вопрошании модальность: Что я могу знать? Что я должен делать? На что могу надеяться? А для Платонова ответом на прямо по-

ставленный вопрос должен быть какой-то позитивный ответ, как и на вопрос, что такое человек»<sup>10</sup>. [Неретина, 2019, с. 36–37].

Я же сомневаюсь, что Платонов был философом. Да, он «мыслил философски», оставаясь писателем. На мой взгляд, Платонов был *философски мыслящим писателем*, т. е., создавая художественную реальность и мир, прорабатывал в том числе и философские идеи. Прорабатывал, размышлял, следуя законам построения художественной реальности: не стремился мыслить непротиворечиво, соединял несоединимые в плане рационального мышления реальности, создавал несуществующие, воображаемые события и миры. Рискну пояснить собственным примером.

<sup>10</sup> Ср.: «По прошествии нескольких десятилетий со времени «возвращения» Андрея Платонова, — пишет С. Никольский, — и состоявшегося знакомства и с его текстами читающей публики и ученых-гуманитариев, все еще приходится отмечать, кажется, очевидное, но не всегда замечаемое даже исследователями: большинство произведений писателя являются не столько литературными, сколько философскими... Понять Андрея Платонова трудно, поскольку он занят не типичным для литературы делом — исследованием духа и духовности. Он анализирует действительность, художественным образом работая в специальной философской области — философии истории, включающей в себя видение прошлого, настоящего, представления о желаемом или не желаемом будущем. Он единственный в отечественной литературе автор, который был чуток и прозорлив сразу в нескольких областях гуманитарной мысли: писательстве, истории и философии. И именно с этим драгоценным по своей природе сплавом читателю приходится иметь дело. Поэтому не удивительно, что обычно читательский результат помещается в диапазоне от стремящегося к адекватности постижения до полного непонимания» [Никольский, 2019, с. 50].

У меня есть философский роман «Вторжение и гибель космогалов»<sup>11</sup> [Розин, 2007]. Художественная реальность этого романа включает в себя не только научно-популярное изложение моих методологических и научных концепций (сновидения, схемологии, мышления и др.), но и фантастический сюжет о космических пришельцах, космогалах, питающихся психическими излучениями людей, и общение с давно умершими философами (Аристотелем, И. Кантом, Ф. Бэконом, М. Хайдеггером), в том числе и с моим учителем Г.П. Щедровицким, умершим в конце прошлого века. Думаю, и Платонов, мысля философски, все-таки создает не рациональные построения, а художественную реальность, в которой он может жить и реализовать себя как личность. Согласен, эта реальность с привкусом смерти, но иначе тогда российскую жизнь и представить было невозможно.

«Платоновское рассуждение о жителях уездного города, — замечает Никольский, — как это часто происходит, коррелируется с его более общим замечанием, в данном случае — о стране в целом. «Вся Россия населена гибнущими и спасающимися людьми — это давно заметил Сербинов. Многие русские люди с усердной охотой занимались тем, что уничтожали в себе способности и дарования жизни: одни пили водку, другие сидели с полумертвым умом среди дюжины своих детей, третьи уходили в поля и там что-то тщетно воображали своей фантазией» [Никольский, 2019, с. 73].

Следующая группа вопросов у меня возникла по поводу понятия «смерть», которое широко использует Светлана Не-

ретина и которое в ее концепции играет важную роль. Смерть здесь понимается многозначно: как будущее коммунизма, как пустота, ничто, слом социальности, противоположность выживанию, трансцендентальная тайна, и это еще не все. «В «Жажде нищего» прорабатывается идея бессмертия и возвращения. В «Чевенгуре» — смерти и полном приведении мира к концу (reductio ad finem). Это разные социальные проекты, вбросы в существующую послереволюционную жизнь моделей человеческого жизнеустройства и возможностей осуществления/неосуществления этих моделей. К реальному мировоззрению Платонова это, если и имеет отношение, то только потому, что он пытался осознать возможности его осуществления. <...> Чевенгурская свобода-пустота, делая жизнь в принципе не нужной, с тем большим напряжением ставит проблему смерти. Отец Дванова сомневался в том, что она есть. Герой Замятина тоже задавал вопрос о вере или неверии в то, что вы умрете, требуя «поверить не умом, а телом». Смерть, как считали герои Платонова, нужна, чтобы отличить ее от жизни, или нужна для памяти... Поскольку это последнее понятие определяется в основном негативно, через пустоту и ничто (мы сейчас не будем анализировать различие между этими понятиями, пояснив, однако, что круг коммунизма — это вырезанный из всего бытия фрагмент, как человек, сошедший со своего места на картине Магритта, после себя оставил пустое, ничем и никем не занятое место). «Просуньте меня поглубже в трубу», умолял умирающий наставник Захара Павловича, и просил зажать его контрагаечкой. Смерть оказалась тем порогом, за которым не действовали устоявшие моральные основания и показывавшие стыки разных миров. «Несите человека домой, — сказали мастеровые врачу. — Никак нельзя, — ответил врач. — Он нам для протокола необходим»... Смерть — там, где слом. По Платонову, для Захара Павловича «весь житей-

<sup>11</sup> Данная публикация представляет собой электронную версию двух книг В.М. Розина: *Беседы о реальности и сновидения Марка Вадимова. Методологический роман. 2-е изд.* [Розин, 2008]; *Проникновение в мышление: История одного исследования Марка Вадимова* [Розин, 2006].

ский обиход потерял важное значение». Только и ответил: «Ну и попрем, только и делов». «Больше ничто не тронуло Захара Павловича в следующие годы» [Неретина, 2019, с. 23, 35].

В целом, как я понял, Светлана пыталась, с одной стороны, категориально истолковать разнопредметные эмпирические события смерти в текстах Платонова, с другой — понять смысловой тупик платоновского дискурса, возникший в результате попытки додумать до конца идею коммунизма (получалось, что коммунизм — это ничто и смерть). При этом, мне кажется, что для лучшего понимания стоило бы обозначить жизненный контекст того времени. Смерть миллионов во время гражданской войны, смерть от голода, от борьбы с буржуазией и врагами народа, от расстрелов и болезней — смерть как самое обыденное и каждодневное. «У зрелого Андрея Платонова, — пишет Сергей Никольский — смерть — хозяйка жизни» [Никольский, 2019, с. 61]. Но для мыслящего культурного человека смерть всегда остается необыденным, трансцендентальным и страшным Событием. Думаю, Светлана это контекст подразумевала, как очевидное.

Можно задуматься над еще одним вопросом: почему смерть в произведениях Платонова выглядит как тотальный феномен, хотя, например, А. Варламов с этим не согласен [Варламов, 2011, с. 158]. Не потому ли, что Платонов не видел никакой альтернативы коммунизму, точнее тому социальному строю, который установился в России, пожирая миллионы своих граждан, начиная с самых лучших?

Теперь о том, как я понял концепцию, которую Светлана Неретина предложила в своем исследовании. Схема здесь такова: автор «Чевенгура» все еще верил в проект (идею) коммунизма. Но логически и художественно домысливая этот проект в плане реализации его конкретными людьми, Платонов приходит, во-первых, к пониманию невозможности его реализа-

ции и, во-вторых, к тому, что попытка реализации любой ценой влечет за собой смерть всех. «Платонов упорно считал себя строителем новой жизни... я полагаю, что Платонов проработывал исходные марксистские принципы, заставляя своих романых пролетариев осуществлять их. Тем самым он доводил эти идеи до логического завершения, которое предполагало конец коммунистической идеи, чего он, разумеется, не желал. Можно сказать, что он вскрывал язвы такой идеи. Но уж очень страшные язвы! Потому и использовал способ перевода реальных событий (уничтожения людей) в фантазийный язык, ибо реальный страшен: его, как показала жизнь второй половины XX в. и начала XXI в., не принимают». И еще: «Чевенгур» написан тогда, когда Платонов не сомневался в необходимости нового устройства мира — откровенно пессимистичен, ибо действительно доводит логику развития событий до последней черты. Это убийственная фантастика, в которой «утопический мир разоблачается «изнутри», «через чувства его единичного обитателя, претерпевающего на себе его законы и поставленного перед нами в качестве ближнего». Речь идет об утопии с извращенными ценностями: утопический социоцентризм преобразуется в антиутопический персонализм. ...Апория Платонова — это спор Утопии как образа математически выверенного коммунистического человечества и антиутопии как деструкции этого образа. Можно, кстати, обойтись и без такого определения, осмыслив сказанное в «Чевенгуре» и других книгах Платонова как схемы нового устройства» [Неретина, 2019, с. 38, 45, 46].

Однако зачем, спрашивается, Андрею Платонову понадобилось домысливать коммунистический проект? А затем, что коммунистическая идея была очень абстрактна, схематична, задана как идеал, к которому можно стремиться, но только в том случае, если она будет спущена на землю и конкретизи-

рована. Конкретизирована не в какой-то там идеальной среде, наполненной идеальными и специально подготовленными строителями коммунизма, а в российской действительности с толпами темного и необразованного населения, в атмосфере ненависти, копившейся веками, причем даже у образованных людей, большинство из которых были скорее маргиналами, чем людьми, укоренными в культуре. Для пояснения сделаю отступление в историю России.

Анализ показывает, что во второй половине XIX в. в России были намечены три основных культурных сценария. Первый — построения желательного эволюционным путем капиталистического общества (парламентаризм, разделение властей, развитие рынка и экономических отношений, приоритет права, демократические свободы и пр.). Второй — собственного уникального пути развития России. Третий сценарий — создание социалистического общества. Во втором сценарии предполагалось построить общество, которое бы сознательно ассимилировало все лучшее из российской и мировой культуры.

«Правильное и успешное движение разумного общества, — писал еще в 1848 г. в «Письмах об Англии» А. Хомяков, — состоит из двух разнородных, но стройных и согласных сил. Одна из них основная, коренная, принадлежащая всему составу, всей прошлой истории общества, есть сила жизни, самобытно развивающаяся из своих органических основ (сегодня мы бы сказали, что это жизнь культуры, действие традиций — В. Р.); другая, разумная сила личностей, основанная на силе общественной, живая только ее жизнью, есть сила никогда ничего не созидаящая и не стремящаяся ничего создать, но постоянно присущая труду общего развития, не позволяющая ему перейти в слепоту мертвенного инстинкта или вдаваться в безрассудную односторонность (то есть, это работа самого общества по осознанию и управлению происходящим В. Р.). Обе силы необходимы,

но вторая, сознательная и рассудочная, должна быть связана живою и любящею верою с первой силой жизни и творчества» [Хомяков, 1911, с. 127]. А К. Д. Кавелин, представитель, так называемой, «государственной школы», полагал, что «представительное правление получало смысл только в том случае, если его установлению предшествовало приготовление общества к политической жизни, чего, по его мнению, в России не было» [Пивоваров, 1987, с. 106].

Можно предполагать, что если бы в жизни реализовались концепции Хомякова и Кавелина, то новейшая история России, возможно, избежала бы трагедии. Однако, в начале XX столетия массы, значительную часть которых составляли социальные маргиналы, высказались за социализм и революцию. Спрашивается, почему?

Одна причина — вызревание в среде разночинцев и сочувствующей им интеллигенции установок на борьбу с самодержавием, уничтожение всего несправедливого и построения, пусть даже с помощью насилия, справедливого общества.

«Насилие получало в русской культуре — и «справа» и «слева», и «сверху» и «снизу» — культурное оправдание и метафизический смысл как неизбежное и необходимое средство наведения общественного «порядка» того или иного рода, как средство сознательного «исправления» действительности человеком в соответствии с определенными гражданскими или философско-религиозными, политическими и нравственными идеалами социального строя... Особенно красноречивы здесь интимнейшие признания Белинского Боткину: «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести». «Безумная жажда любви все более и более пожирает мои внутренности, тоска тяжелее и упорнее... Я начинаю любить че-

ловечество маратовски; чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я кажется, огнем и мечом истребил бы остальную» [Очерки, 1997, с. 466–467].

Вторая причина заключается в том, что ценности социализма были поняты в России в духе патриархальных, православно-отеческих традиций российской культуры. «В идее социализм предполагает построение общества по типу большой семьи, где большая часть населения находится на положении детей или младших членов семьи: они делают то, что им велят, — их за это хвалят или ругают в зависимости от того, насколько хорошо порученное дело, а то, в чем они нуждаются, они получают независимо от характера этого дела и его выполнения — главные потребности их всегда должны быть удовлетворены, как и чем — это уже забота взрослых» [Касьянова, 1994, с. 66].

Например, Герцен считал, что задача эпохи состояла в том, чтобы развить элемент общинного самоуправления до полной свободы личности, минуя все промежуточные формы, которые прошел Запад.

И, наконец, третья причина, почему массы высказались за социализм, состоит в том, что в ходе революции и гражданской войны были физически уничтожены, вытеснены или запуганы те слои населения, которые ориентировались на два других, несоциалистических, сценария.

Эта картина, конечно, прямо не соотносится с типологией социальных слоев в произведениях Андрея Платонова, но, тем не менее, какие-то корреляции здесь можно установить. Так, захватившие власть маргиналы-революционеры, манипулируют пролетариями и беднейшим крестьянством, которым делегируется часть власти, на самом деле мнимая; буржуазия рассматривается как уничтожаемый властью класс, «прочие» —

как человеческие отходы, выпавшие из жизни в результате революционных преобразований.

«В «Чевенгуре» опробуется идея коммунизма с тремя своеобразно преподносимыми слоями, даже классами людей: пролетариями, которые выступают передвигаемыми пешками, выделившимися в основном из пролетариев или беднейшего крестьянства, но ставшими олицетворением власти (ревкомовскими, губкомовскими бюрократическими работниками, чекистами), буржуазией, к которой относились зажиточные люди, хотя бы и те же крестьяне или мастеровые, и которая олицетворяла привязанность людей к земле, земным благам и удовольствиям, заработанным трудом и образованием, и, как их называли, «прочими» — люди «недоделаны», без дара жизни, брошенные» [Неретина, 2019, с. 21].

Итак, Платонов поставил себе задачу проработать представления, на которые могут опираться строители нового мира, представления, отвечающие реальной сложности российской жизни, реальному уровню сознания этих строителей, и, одновременно, строго следующие коммунистическому проекту, как его поняли в России. Светлана Неретина показывает, что для этого ему пришлось, опираясь на свои знания философии, создать своего рода теорию среднего уровня, в которой в художественной форме прорабатывались представления о смерти, свободе, труде, власти, коммунистической социальной новизне, новой этике, отношении к полу (женщинам). «Платонов как бы «на зубок» проверяет философские понятия и понятия обыденной жизни и между ними обнаруживает бездну, которую даже трудно назвать сдвигом, разрывом, расхождением, ибо слова оказываются принадлежащими языку, который еще надо изучить... Эти постулаты, а они именно постулаты и до сих пор не проработаны ни в российской, ни в мировой

науке<sup>12</sup>, хотя уже мало кто следует марксистским положениям о первичности материи, о классовых противоречиях как двигателе прогресса или экономике как главной движущей силе развития цивилизации. «Эти представления очень легко и даже коварно накладывались на базовую социальную психологию народа, направлявшуюся мифологическим сознанием», народа в массе неграмотного, «центральной схемой которого была», а во многом и остается, «идея монолитного единства своих и противостояния чужим», так называемые скрепы» [Неретина, 2019, с. 9, 33].

Хочу обратить внимание на выражение «центральная схема». Здесь, на мой взгляд, два важных для рассматриваемой темы понятия — *схема* и *центральная*. В последние годы своей жизни Александр Павлович Огурцов обсуждал отношение схемы к концепту (Светлана Неретина, как правило, говорит о концептах, я чаще — о схемах). «Детальное описание многообразных типов схем, — пишет Огурцов, — используемых в наши дни (психологических, проектных, направляющих, методологических, технологических и др.) и их разных функций, приводит В.М. Розина к выводу о необходимости создания «схемологии» — самостоятельной гуманитарной научной дисциплины, близкой к семиотике и выполняющей функции, аналогичные математике в естествознании. Принимая его описание многообразных схем, не могу согласиться ни с предложением о создании новой научной дисциплины — схемологии, ни с определением ее функций... Подобная схематизация различных типов концептов и схем фиксирует их использование для ряда эпистемических целей, от замещения идеальных объектов научной теории до коммуникации со своими привер-

женцами и оппонентами, но не позволяет отделить первичную функцию от производных, нехарактерных для них. В этом описании многообразных типов концептов и схем и их функций утрачиваются их главенствующие тип и функции — быть (для концепта, — В.Р.) выражением авторской инновации, для схемы — быть первым шагом в ее переходе к признанию микросообществом и научным сообществом» [Огурцов 2012, с. 54–55]. И еще: «Концепт и является той эпистемологической характеристикой, которая позволяет понять авторское начало в произведениях ученого, осмыслить мотивацию его деятельности и смысл, вкладываемый в ту или иную инновацию» [Огурцов, 2009, с. 13].

Если я правильно понял, для С.С. Неретиной в понятие концепта уже входит представление о схемах, поэтому она могла бы написать «центральным концептом которого была», а во многом и остается, «идея монолитного единства своих и противостояния чужим». Для меня же, так же, как и для Огурцова, схема и концепт — разные понятия. Если, анализируя творчество Андрея Платонова, мы, действительно, выделяем такой аспект как «авторская инновация», например, особый язык, истолкование идеи коммунизма как потенциальной смерти и сознательного уклонения от труда, и к тому же объясняем, каким образом эти новации были обусловлены личностью писателя, то, да, в этом случае речь идет о концептах Платонова.

Но схема для меня не просто «первый шаг в переходе авторской новации к признанию микросообществом и научным сообществом», о чем пишет А.П. Огурцов. Это только одна функция схемы. У схемы есть и другие, не менее важные функции. Во-первых, схема изобретается человеком, т.е. это артефакт. Во-вторых, схема позволяет разрешить проблему, стоящую перед обществом и ставшую личной для изобретателя схемы. В-третьих, схема задает новую реальность, которая мо-

<sup>12</sup> Тому свидетельство состоявшаяся в 2013 г. в Бордо конференция, посвященная 150-летию со дня рождения В.И. Вернадского [Vernadsky, 2016].

жет быть объективирована (превращена в объект). В-четвертых, создание схемы и новой реальности позволяет по-новому понять происходящее и иначе действовать. Кроме того, схемы также нужно отличать от моделей [Розин, 2011].

Возьмем для примера схему московского метрополитена. Для чего она вводилась проектировщиками? Прежде всего, чтобы пассажиры метро могли ориентироваться и действовать в нем: куда входить и выходить (соответствующие станции обозначены кружочками и названиями), как выбирать маршруты (цветными линиями и цифрами), где и когда делать пересадки (круглыми стрелками) и пр. Попав первый раз в метро, пассажир не понимает ни, где он находится, ни что ему делать. У него нет объекта и видения, позволяющего действовать осмысленно. Схема метрополитена, с одной стороны, позволяет разрешить для него эту «проблемную ситуацию», а с другой — впервые задает объект, представленный графически, который позволяет, овладев чтением схемы, понимать и действовать. Перечисленные функции — *разрешать проблемную ситуацию, задавать новую реальность и объект, обеспечивать понимание и возможность действия* — и являются функциями схем<sup>13</sup> [Розин, 2011, с. 21].

Подчеркну: схема впервые задает объект, позволяющий понимать и действовать. Этот объект, конечно, надо отличать от эмпирического объекта, к которому схема обычно относится. Так, современный горожанин понимает, что метро как гигантское техническое сооружение (эмпирический объект) отличается от «схематического, условного метро», представленного

<sup>13</sup> Если теперь учесть, что проблемную ситуацию разрешает определенный индивид, который, как правило, и изобретает схему, а новая реальность, понимание и действия адресуются другим и берутся ими (в частном случае, это могут быть, как говорит Огурцов, микросообщество или научное сообщество), то вот и функция схемы, о которой пишет Александр Павлович.

в схеме метрополитена, и что это схематическое метро служит только для его ориентировки в метрополитене.

В отличие от схемы, модель, во-первых, предполагает существование «моделируемого объекта», например, модель крыла самолета в аэродинамической трубе предполагает наличие или создание реального крыла, и, во-вторых, возможность, действуя с моделью, переносить полученные знания на моделируемый объект (так знания, полученные при испытаниях в аэродинамической трубе, можно относить к определенным характеристикам-параметрам крыла самолета) [Москаева, 1966; Щедровицкий 1966].

В чем важность понятия «схема»? На мой взгляд, это понятие позволяет понять переход от проблем времени и личности индивида к открытию им новой реальности (полаганию нового объекта) и построению нового действия. Этот переход становится возможным именно в результате изобретения схемы (схем), которая индивидом воспринимается двояко: с одной стороны, как артефакт, собственное изобретение, с другой — как реальность, обуславливающая поведение и деятельность этого индивида. Поскольку такой переход можно рассматривать и с точки зрения активности и реализации личности, постольку можно согласиться и с позицией С.С. Неретиной: да, концепт предполагает создание схемы.

Если принять все сказанное здесь о схемах и концепте, то можно сформулировать две важные гипотезы. Первая, Андрей Платонов был *гениальным изобретателем схем и концептов*, его представления о смерти, свободе, труде и другие представляют собой именно схемы и концепты. Вторая гипотеза в том, что логика мышления Платонова обусловлена не спекулятивным или теоретическим мышлением: Платонов мыслит схемами, его дискурс основан на построении схем и концептов. К тому же речь идет о художественной реальности.

Если бы Платонов, действительно, мыслил как философ, а не как писатель, то ему пришлось бы строить соответствующие понятия, например, конструировать власть или смерть как идеальные объекты, что предполагало бы приписывание им фиксированных характеристик, которые бы дальше в ходе размышлений не менялись. Но Платонов не подчиняет свое творчество таким требованиям, скажем, смерти он приписывает свойства именно как художник и эти свойства характерны для разных художественных контекстов.

Но это в отношении феномена смерти. А вот характеристики власти как будто удовлетворяют требованиям рационального мышления и задаются как идеальный объект. «Власть рассматривалась как вещь среди других вещей, которая обладала своими свойствами. Она 1) стоит между людьми («неужели человек человеку так опасен, что между ними обязательно власть должна стоять? Вот из власти и выходит война»); 2) власть — то, что берут дураки («дураки власть берут, может, хоть жизнь поумнеет»); 3) что отлучено от жизни (в комнате «сидел всего один мрачный человек, а остальные отлучились властвовать»; «в девятнадцатом году у нас все кончилось — пошли армия, власти и порядки, а народу — опять становись в строй, начинай с понедельника»); 4) «власть есть царство»; она не спрашивает, а руководит («власти тебе не дано, так спрашивай тогда»); власть — то, что не вызывает доверия и не выносит картезианского сомнения и проверки; 5) что заставляет жить по своей воле» [Неретина, 2019, с. 32].

Однако эта сборка качеств власти выполнена не Платоновым, а Неретиной, привычно мыслящей как философ.

И о проблеме *центральности*; центральная схема, по Неретиной, понимаемая нашей властью как «скрепы». В своих исследованиях социальности я показываю, что, действительно, есть схемы и концепты, задающие в культуре инвариантные

представления, определяющие на длительный период видение, понимание и деятельность представителей культуры. Например, в культуре Древних царств — это представление о языческих богах, которые создали мир и человека, направляют и поддерживают его, и которым люди беспрекословно должны подчиняться. В Средние века — это схемы и концепты, определяющие христианское мировоззрение, в новое время — представление о природе и личности. По отношению к человеку как члену социума такие схемы и концепты можно назвать «когерентными», поскольку они задают согласованное, совместное поведение людей данной культуры. С точки зрения этих понятий (центральности, когерентности) произведения Андрея Платонова могут быть поняты как удачная попытка отрефлексировать, правда, в художественной форме, когерентные схемы и концепты «коммунистической культуры», если только, конечно, ее можно считать культурой, а не антикультурой.

Не могла Неретина обойти и обсуждение отношения Андрея Платонова к уничтожению буржуазии, что прямым образом входило в коммунистический проект, опять же, как его истолковали большевики. Известно, что в 1922 г. в статье «Коммунизм в сердце человека», Платонов и сам утверждает необходимость уничтожение буржуев. «Пролетарий не должен бояться стать убийцей и преступником и должен обрести в себе силу к этому. Без зла и преступления ни к чему в мире не дойдешь и умножишь зло, если сам не решишься сделать зло разом за всех и этим кончить его» [Платонов, 2005, с. 481].

Вот как квалифицирует эту ситуацию С.С. Неретина, говоря об остранении: «Будущее, как в древние времена возникает не из прошлого, как бы провидящего его, но будущее имеет место само по себе и потому оно должно быть предвиденным. Потому буржуи — не люди уже в силу того, что будущее

их отвергает. Платонов находит спокойный, теоретический, как он полагает, тон для рассказа об уничтожении буржуев, происходившего в Чевенгуре. «Буржуи теперь все равно не люди: я читал, — говорит Чепурный, — что человек как родился от обезьяны, так ее и убил. Вот ты и вспомни: раз есть пролетариат, то к чему ж буржуазия? Это прямо некрасиво!»...

Более того, в романе создаются и теоретически обосновываются *правила убийства и выражение (речь)* убийства. Слом выражений обнаруживается тут же, сейчас же в тексте. «Коммунисты сзади не убивают», — формулирует один из его организаторов старое руководство к действию. Другой «сразу нашел свой ум: — Коммунистам, товарищ Дванов, нужен коммунизм, а не офицерское геройство!.. Вот и помалкивай, а то я тебя тоже на небо пошло! Всякая блядь хочет красным знаменем заткнуться — тогда у ней, дескать, пустое место сразу честью зарастет... Я тебя пулей сквозь знамя найду!» — новое руководство к действию...

«Чевенгур» приурочен к году «великого перелома» в СССР, к году массовой коллективизации. Плохо ли, хорошо ли относился его создатель к главарям советской власти, настаивавшим на этой тотальности деревенского переустройства, он своим вывороченным пером сумел создать ее исполнителям, простым, мало что понимающим, да особо и не возносимым и в результате погибшим во славу нового строя людям славу тупого носителя некой исторической воли. Причем его личные симпатии (расстрелянный буржуй «свалился с узла на землю, *обняв ее раскинутыми руками и ногами, как хозяин хозяйку*». — Курсив мой. — С. Н.), выражены с невероятной силы остраненностью от происходящего» [Неретина, 2019, с. 41–42].

Что в данном случае означает остранение? Может быть, желание заставить читателя самому продумать эти ужасные, но необходимые действия пролетариата? Или намек

на то, что Платонов, хотя и принимает такую необходимость как обусловленную высшими соображениями, лично сам с этим согласиться не может. Но, может быть, в этот период жизни Платонов на время становится множественной личностью? Как я показываю в книге «Феномен множественной личности» в ряде социальных ситуаций (неблагополучное детство, насилие, тяжелая форма алкоголизма, предельные варианты религиозного и эзотерического развития, невозможность действовать и разрешить экзистенциальные проблемы и др.) в психике человека дифференцируются автономные режимы, которые осознаются человеком как самостоятельные личности [Розин, 2015].

Возможно, для того периода развития Андрея Платонова, который анализирует С.С. Неретина, был характерен именно такой процесс становления множественной личности. В этом случае вполне можно говорить не об одной личности, а, как минимум, о двух. Один Платонов, читающий философов и старающийся уяснить смысл жизни, понимающий, что нельзя уничтожать людей живущих и думающих иначе, чем ты сам. И другой Платонов, верящий в коммунистический проект и поэтому вынужденный утверждать, что буржуазия должна быть уничтожена, чтобы построить новый мир. Может быть, остранение выражает отношение первого Платонова ко второму? И не умирает ли позднее второй Платонов, восстанавливая целостность личности писателя?

«Молодой Платонов — мечтатель, изобретатель и радикальный преобразователь, — пишет С.А. Никольский, — далеко не сразу понял, что современный российский мир, изуродованный большевиками, которые, к тому же надеялись его основать на трупе убитого ими мира старого, умер не родившись. А вместе с ним, подобно Владимиру Ленину, убитому собственным фанатизмом, умер и мечтатель Андрей Платонов.

Но, в отличие от пролетарского вождя, он получил страшную судьбу: сознающего и пишущего живого мертвеца среди жителей Страны советов — мертвецов бессознательных и даже механических. Прав Алексей Варламов, определивший жизнь писателя как «великое одиночество» [Никольский, 2019, с. 60].

Восстановление личности Андрея Платонова вовсе не означает, что он не шел на компромиссы. Компромисс это не слабость и, тем более, не предательство, а нормальное культурное действие, без которого невозможны ни коммуникация, ни совместное социальное действие.

«Упоминание о ранней книге Н.Г. Полтавцевой — своего рода идеологическом реликте, — пишет С.А. Никольский, — а также сравнительно недавней ее статье, возможно, и было бы излишним, если бы не присущая автору и некоторым ее коллегам-литературоведам историко-политическая невменяемость, по-прежнему позволяющая игнорировать общедоступное знание и понимание отечественной истории. К тому же, есть и множество личных свидетельств писателя на этот счет, к сожалению, для этих ученых невидимых. Приведу одно, из платоновского письма жене от 26 января 1927 года из глухого Тамбова: «Я должен опошлять и варьировать свои мысли, чтобы получались приемлемые произведения. Именно — опошлять! А если бы я давал в сочинения действительную кровь своего мозга, их бы не стали печатать» [Платонов, 2013, с. 199; Никольский, 2019, с. 60].

\* \* \*

Я затронул только несколько тем и проблем в крайне интересной работе Светланы Сергеевны Неретиной, как и в целом в коллективной монографии Неретиной, Никольского и Поруса. Еще раз повторяю, что для меня чтение ее исследований — яркий пример настоящего современного философствования,

а также источник мыслей, высекающих собственную мысль, склоняющий, где к диалогу, где к согласию.

## Список литературы

- Аксенов, 2013 — *Аксенов Г.П.* Глубинная история человека. От христианства до ноосферы. М.: Книжный дом «Либроком», 2013. 376 с.
- Варламов, 2011 — *Варламов А.* Андрей Платонов. М.: Молодая гвардия, 2011. 546 с.
- Касьянова, 1994 — *Касьянова К.* О русском национальном характере. М.: Институт национальной модели экономики, 1994. 267 с.
- Москаева, 1966 — *Москаева А.С.* Об одном способе исследования употребления моделей // Тезисы докладов и выступлений на симпозиуме «Метод моделирование в естествознании». Тарту, 1966. С. 48–50.
- Неретина, 2019 — *Неретина С.С.* Мыслить Платонова: телега смерти // Неретина С.С., Никольский С.А., Порус В.Н. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Никольский, 2019 — *Никольский С.А.* Героический смысл коммунизма и герои-смыслы в философской прозе Андрея Платонова // Неретина С.С., Никольский С.А., Порус В.Н. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Огурцов, 2012 — *Огурцов А.П.* Генетическая методология и переход от индивидуальной инновации к ее общезначимости // Методология науки и антропология, М.: Институт философии РАН, 2012. С. 11–59.

- Огурцов, 2009 — Огурцов А. П. От методологии истории к метафизике истории // Наука: от методологии к онтологии. М., 2009. С. 168–234.
- Очерки, 1997 — Очерки по истории мировой культуре. М.: Языки славянской культуры, 1997. 496 с.
- Пивоваров, 1987 — Пивоваров Ю. С. Русская политическая и правовая мысль XIX — начала XX вв. // Русская политическая и правовая мысль XI–XIX вв. РС.М.: ИНИОН, 1987. 208 с.
- Платонов, 2005 — Платонов А. Коммунизм в сердце человека // «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 6. М.: ИМЛИ, 2005. С. 481.
- Платонов, 2013 — Платонов А. «Я прожил жизнь». Письма (1920 — 1950 гг.). М.: Астрель, 2013. 688 с.
- Розин, 2007 — Розин В. М. Вторжение и гибель космогалов. Философский роман о беседах, сновидениях и творчестве Марка Вадимова. URL: <http://textarchive.ru/c-2154601.html> (дата обращения 01.09.2019)
- Розин, 2008 — Розин В. М. Беседы о реальности и сновидения Марка Вадимова. Методологический роман. 2-е изд. М.: УРСС, 2008. 208 с.
- Розин, 2006 — Розин В. М. Проникновение в мышление: История одного исследования Марка Вадимова. М.: КомКнига, 2006. 288 с.
- Розин, 2015 — Розин В. М. Феномен множественной личности: По материалам книги Дэниела Киза «Множественные умы Билли Миллигана». 4-е изд. М.: ЛЕНАНД, 2015. 195 с.
- Розин, 2011 — Розин В. М. Введение в схемологию: Схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М.: URSS, 2011. 256 с.

- Хомяков, 1911 — Хомяков А. Полн. собр. соч., 4-е изд. Т. 1., — М., 1911.
- Щедровицкий, 1966 Щедровицкий Г. П. О различных планах изучения моделей и моделирования // Тезисы докладов и выступлений на симпозиуме «Метод моделирование в естествознании». С. 25–30.
- Vernadsky, 2016 — Vernadsky, la France et l'Europe. Bordeaux: MSHA, 2016.

V. M. Rozin

### **The conceivability condition of Andrey Platonov's works (comments on «Thinking Platonov: the cart of death» by S. S. Neretina)**

Rozin Vadim Markovich. Sc.D in Philosophy, professor. Chief research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 109240, Russian Federation, Moscow, Goncharnaya Str., 12/1. E-mail: [rozinvm@gmail.com](mailto:rozinvm@gmail.com).

**Abstract.** In the article the author comments some provisions of the study by S.S. Neretina. The author agrees with the main arguments and conclusions of Neretina, dwelling on several complex problems that allow different understandings and solutions. One of them is the problem of demarcation between the legal and illegal modernization of someone else's (historical or personal) texts. This problem is examined using the Neretina scheme “body without organs” and “time 0” as an example. Another problem is understanding and role of the concept of death in Platonov's works. The third one is the question whether Platonov was not only a writer, but also a philosopher. The author is inclined to believe, that Platonov was a philosophically minded

writer, working on philosophical works within the framework of artistic reality. The plan of Platonov is being clarified, and in the article author's opinion, this plan comes down to the construction of a kind of medium-level artistic theory, within the framework of which the communism project is concretized and comprehended down to earth.

**Key words:** understanding, interpretation, author, communist project, implementation, writer, philosopher, death, personality.

Г.Л. Тульчинский



## СМЕРТЕЛЬНАЯ ГЕРОИНКА НЕСТЕРПИМОЙ МЕЧТЫ<sup>14</sup>

Тульчинский Григорий Львович. Доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ. Санкт-Петербургский государственный университет, 190000, Российская федерация, Санкт-Петербург, ул. Галерная, 58–60; НИУ «Высшая

<sup>14</sup> Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ (№18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

школа экономики», Санкт-Петербургский филиал, 198099, Российская федерация, Санкт-Петербург, ул. Промышленная 14а. Исполнитель проекта РФФ №18-18-00442 «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках»; Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236016, Российская федерация, Калининград, ул. А. Невского, 14. E-mail: [gtul@mail.ru](mailto:gtul@mail.ru).

Аннотация. Статья представляет дискуссионный отклик на интерпретацию С.А. Никольским философско-антропологического содержания прозы А. Платонова. Творчество А. Платонова содержит очень важный материал для понимания природы и антропологических результатов первых трех лет советской власти. Этот материал важен не столько саркастическим отношением автора, сколько глубиной антропологической катастрофы, в центре которой он оказался. Опыт этих трансформаций был не случаен. Он был подготовлен ходом развития российского общества, особенностями российской культуры, которая выражает и закрепляет конкретный исторический опыт. Этот опыт связан с поспешными трансформациями, поверхностно понятыми заимствованиями, рывками, обессиливающими социум в целом и каждого человека в отдельности. Платоновский урок убедителен, он предупреждает, что представленный в нем социально-культурный «инжиниринг» смертелен, и этот урок сохраняет свою актуальность до сих пор.

**Ключевые слова:** Андрей Платонов, антропология, большевизм, герои, коммунизм, смерть.

Любой автор уникален, и каждый по-своему, но Андрей Платонов — уникален по очень высокому счету. Эту его уникальность часто связывают с его критическим осмыслением хода и результатов «реального коммунизма» в нашей стране. Иногда даже представляют А. Платонова как продолжателя

«щедринской» традиции в русской литературе [Шубин, 1987]. Однако сам А. Платонов, отвечая в 1934 г. на анкету «Московского товарищества писателей, писал: «Литературное направление, в котором я работаю, оценивается как сатирическое. Субъективно же я не чувствую, что я сатирик, и в будущей работе не сохраню сатирических черт» [Платонов, 1991, с. 331]. Поэтому, как представляется, творчество А. Платонова намного серьезней и глубже простой критики, сатиры, язвительного гротеска [Борисова, 1989] или даже «косвенной иронии».

История советского эксперимента многократно описана. С ходом времени в его осмыслении открываются все новые и новые стороны, важные не только для понимания его целей, хода и последствий в экономическом, политическом планах, но и, что, наверное, еще важнее — для понимания его гуманитарных результатов. Многие аспекты такого понимания открываются при обращении к художественной литературе, где фиксировано целостное выражение строя чувств, переживаний, мышления и поведения представителей конкретного социума в конкретную эпоху. Обусловлено (буквально — предустановлено словом!) это ролью языка в возникновении и существовании культуры, письменности — в трансляции и развитии опыта. Особенно велика роль литературы в становлении и развитии российской художественной культуры и культуры в целом. Более того, литература — предмет особой гордости культуры России, ее общепризнанный и существенный вклад в культуру общечеловеческую.

Русский художественный дискурс исследован достаточно полно и глубоко. Что касается русской прозы, то обращение к этому богатейшему материалу требует уточнения. Среди русских писателей есть «бытописатели», в творчестве которых описываются быт и нравы, свойственные их времени, включая самоопределение личности в отношении к другим людям,

обществу, самой себе. Таковых подавляющее большинство: вся русская классика, проза советского периода, включая зарубежную: от А.С. Пушкина и Н.В. Гоголя до М. Шолохова, М. Булгакова, М.М. Зощенко, и от И.А. Гончарова, И.С. Тургенева до В. Набокова, И. Ильфа и В. Петрова, Ф. Горенштейна. Есть аналитики этого быта и этих нравов, объясняющих причины и следствия: Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, В. Гроссман, А. Бек, А. Рыбаков, В. Сорокин... Есть авторы-выразители и трансляторы архетипов (буквально — коллективного сознательного и бессознательного). Таких авторов еще меньше — из наиболее известных — М. Горький, А. Гайдар, В. Маканин, Д. Пригов, В. Пелевин). Наконец, возможны авторы, создающие собственную мифологию, миропонимание и мироощущение. Речь идет не о мифах как иллюзиях, фантазиях о чем-то нереальном, а мифах как смысловых структурах, которые больше, чем реальность, они составляют ее контекст, позволяя ее понимать, т.е. делая реальность реальной. И из таких авторов на ум приходит только один — Андрей Платонов.

А. Платонова нелегко читать — феномен давно отмеченный. А. Платонов — автор не для быстрого чтения. Невозможно быстро пробежать глазами фразы вроде «мысли лезут как щетина сквозь кость». Поэтому, можно сказать, почти сразу по возвращении А. Платонова к читателям в 1960-х и особенно после 1985 г. возникла квалификация его прозы как «философской». Но к философской прозе можно отнести (и заслуженно) творчество Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского. Однако А. Платонов выламывается и из этого ряда — у него осмысливается не сложившийся жизненный уклад, отношение к нему, возможные варианты лучшего обустройства, а феномен радикального слома, фаза перехода и зона лиминальности, тотального остранения, в которой оказывается человек при полном разрушении привычного, понятного образа жизни — не в разрушительной вой-

не с врагом (как это имело место в творчестве Р. Музиля, позже — Э.-М. Ремарка, Э. Хэмингуэя, В. Некрасова) или ситуации выживания в сталинских лагерях (у В. Шаламова, З. Гинзбург, А. Жигулина, А. Солженицына), а в насилии над самой человеческой природой во имя реализации выглядящих рационально привлекательными абстрактных идей.

В этом плане недавнее обращение к философскому содержанию творчества А. Платонова, предпринятое С.С. Неретиной, С.А. Никольским, В.Н. Порусом [Неретина, Никольский, Порус, 2019], представляется важным и актуальным. Если иметь в виду понимание творчества А. Платонова не просто в плане интерпретации его философского содержания, а именно в контексте его базовых мифологем, то особый интерес вызывает текст С. А. Никольского, озаглавленный как «Героический смысл коммунизма и герои-смыслы в философской прозе Андрея Платонова» [Никольский, 2019, с. 46].

Видя целью платоновского творчества — грандиозной в своей содержательной конкретности — раскрыть, что является собой героический смысл коммунизма, С.А. Никольский строит свою аналитику на корпусе платоновских текстов из романа «Чевенгур» (1929 г. написания), повестей «Котлован» (1930), «Ювенильное море» (1934) и «Джан» (1934), а также ранних рассказов, выделяя «Чевенгур» и «Ювенильное море» как верхнюю и нижнюю границы хронологии платоновского высказывания о коммунизме (точнее — отечественной попытке реализации его идеи). В интерпретации С.А. Никольским этого платоновского высказывания фактически, выделяются четыре взаимосвязанные темы: А. Платонов как «встречный» философ в русской философии истории; платоновские герои как символы, раскрывающие содержание понимания А. Платоновым большевизма; понимание А. Платоновым результата большевистской версии «реального коммунизма» и возможности выхода из этой

ситуации. В конце своей работы С. А. Никольский кратко пишет также о теме закрепленной в менталитете россиян системы «констант» российского общественного обустройства (имперскости, самодержавности, собственности-бессобственности, народности и православия). По мнению С. А. Никольского идея эта «не вызывающая сомнений» применительно к творчеству А. Платонова.

### **Встречность бреду**

В метафоре «встречности» А. Платонова богатая смысловая палитра. На поверхности лежит альтернатива «попутничеству» советской творческой интеллигенции правящему режиму. Это и разновекторность по отношению к упрощенному советскому пониманию марксистской философии истории. А если ей свойственна устремленность от отрицаемого прошлого и настоящего в распрекрасное, но абстрактное будущее, то платоновская «встречность» может пониматься и как направленность от уже катастрофически наступившего будущего.

Суть платоновской «встречности» С. А. Никольский справедливо увязывает с отношением к коммунизму, адаптированному российскими большевиками и реализованному в первые годы советской власти: от «военного коммунизма» до «великого перелома» и коллективизации. При этом С. А. Никольский приводит убедительные аргументы против приписываемой А. Платонову веры коммунистическим идеалам, преданности им [Полтавцева, 1981; Полтавцева, 2011], что основывается на буквальном воспроизведении этих идей в платоновских текстах. Этот буквализм, как показывает С. А. Никольский, является выражением не преданности, а иронического, если не саркастического к ним отношения.

В свое время это хорошо почувствовал такой «критик» платоновского творчества, как И. В. Сталин, резко отреаги-

ровавший на платоновский рассказ «Усомнившийся Макар», в результате чего А. Платонов был надолго отлучен от возможности публикаций. «Классовое чутье» и политическая интуиция не подвели «отца народов». Об этом свидетельствует важное обстоятельство, к сожалению, обойденное вниманием С. А. Никольским. Это прямая переключка «Усомнившегося Макара» и одного из первых в советской литературе текстов о фашистском тоталитаризме, опубликованного только в 1966 г. под названием «Мусорный ветер». Одно из первоначальных названий этого платоновского текста — «В 1933 г. (Повесть о судьбе одного западного человека)» [Платонов, 1991, с. 333]. А. Платонов вновь обращался к этой теме в рассказе «По небу полуночи», тонко чувствуя глубокое антропологическое родство модификаций тоталитаризма. В этой связи показательна и столь же политически чуткая реакция на «Мусорный ветер» М. Горького, которому А. Платонов посылал текст рассказа в 1934 г.: «Рассказ ваш я прочитал, и — он ошеломил меня. Пишете вы крепко, ярко, но этим еще более — в данном случае — подчеркивается и обнажается ирреальность содержания рассказа, а содержание граничит с мрачным бредом. Я думаю, что этот ваш рассказ едва ли может быть напечатан где-либо» [Горький, 1963, с. 315]. Мрачным бредом была сама реальность разворачивающегося сталинизма.

Стилистическое единство тоталитаризма нашло выражение в кинематографе Д. Вертова, Л. Рифеншталь, С. Эйзенштейна. Мировоззренческое родство его версий обнаруживали философы франкфуртской школы, позже Х. Арендт. Но антропологическое родство выявил и прочувствовал первым все-таки А. Платонов.

## Причины: историческое предшествование

Своеобразие российской рецепции идеи коммунизма (как и марксизма в целом) заслуживает отдельного рассмотрения. Если говорить кратко, то решающими оказались три фактора. Во-первых, это общая эхолоalia российской общественной мысли, свойственное ей до сих пор развитие как заимствование западных идей и реакция на них. Причем, речь идет не просто о заимствованиях, а поиск в этих идеях практических ответов на предельные вопросы общественного бытия, как руководство к действию по его устройству и переустройству. Эта традиция возникла с заимствования христианства, закрепилась в петровскую эпоху. Волны рецепции германской культуры, сменялись заимствованиями французской, британской, снова германской. Да и мода последних десятилетий на позитивизм, постструктурализм, феноменологию, экономический либерализм свидетельствуют о том же. Так что история с российским марксизмом укладывается в эту традицию.

Однако эту рецепцию марксизма обострило специфическое состояние общественного сознания в конце XIX — начале XX столетий — и это во-вторых. Великая реформа 1861 г., осуществленная сверху была не понята народом, ждавшим «черного передела» и была отторгнута революционными демократами, у которых она буквально выбила почву из под ног. После отмены крепостного права наиболее радикальные революционеры-народники предали анафеме и реформу, и ее последствия, и ее создателей. Более того, устроили охоту на царя-освободителя и крупных чиновников.

Левонароднический экстремизм с его трагической идеей героического самопожертвования слился с мыслью о мессианизме и избранничестве. Идея ницшеанского Сверхчеловека трансформировалась в противостояние нравственного героя и толпы, им ведомой. Герой, осуществляющий, говоря слова-

ми П. Лаврова, «свою историческую деятельность во имя нравственного идеала», оказывается не только вне нравственной оценки — отрицается даже возможность такой оценки его деятельности. Герой нуждается в том, чтобы толпа безоговорочно верила ему, а еще лучше — в него. Согласно тому же Лаврову, борющейся партии более всего опасны не противники, а неверующие.

Социально-экономическое учение К. Маркса было воспринято религиозно. Так, А.В. Луначарский рассматривал К. Маркса как «продолжателя дела пророков», а марксизм — как «последнюю великую религию». Следует упомянуть и ориентацию на оправданность присвоения результатов чужого труда: от теоретической «экспроприации экспроприаторов» до практического «грабь награбленное». Речь, таким образом, идет об опыте, ориентированном не на созидательную деятельность, а на нравственное целеуказание, и активизм оправданного насилия.

Однако после реформы 1861 г. — и чем дальше, тем больше — революционно-освободительное движение заходило в политические, теоретические, идеологические и нравственные тупики индивидуального террора. Возможный успех аграрной реформы, перспектива дальнейшей капитализации экономики России, заметного становления среднего класса лишали борцов за свободу народа (помимо и вопреки воле самого народа) почвы под ногами, вынуждали искать новые аргументы в поиске возможностей всеобщего и единовременного прыжка в царство справедливости. И революционеры нового поколения нашли такие аргументы в «научном социализме», марксизме —

чрезвычайно рационалистическом и наукообразном учении<sup>15</sup>, в котором говорилось о неизбежном крахе капитализма именно в силу частно-собственнического характера экономических отношений, что на смену капитализму придет общественный уклад, ликвидирующий частную собственность, с коллективистской моралью, сводящей личность к общественным отношениям, свободу к исторической необходимости, нравственность к классово-партийным целям.

Причем все это были аргументы, строящиеся на основе якобы открытых законов общественного развития, для приведения в соответствие с которыми и нужно осуществить насилие над обществом. И дело опять же только за малым: надо только взять власть и экспроприировать экспроприаторов — остальное получится само собой.

Младший Ульянов, в отличие от старшего брата-бомбиста, действительно пошел «другим путем». Но другим путем шел тот же российский революционер-народник. Марксизм в России был воспринят народнически, он был надет как перчатка на руку революционно-освободительным движением. И перчатка эта пришлась очень по руке. В итоге мифологемы российской политической культуры были выражены в марксистской рационалистически-наукообразной терминологии, а сам марксизм приобрел характер учения, дающего ответы на все случаи жизни, т.е. приобрел черты мифологии, что лишь усиливалось его упрощением и популяризацией для целей пропаганды в неподготовленной малообразованной среде. Более того, он дал нравственное основание и благословление новому витку насилия, подняв его на качественно (и количественно!)

<sup>15</sup> Следует отметить также на общий пафос сайентизма эпохи, веры в научно-технический прогресс, идеи научного управления природным миром, обществом: от идей В. И. Вернадского, Н. Ф. Федорова и научной фантастики Жюль Верна до тейлоризма и фордизма.

новый уровень — речь уже шла о терроре не индивидуальном, а классовом. Люди подлежали массовому уничтожению, поспешно, за принадлежность социальным группам.

Марксизму поверили на слово, потому что очень хотели поверить. Через искушение «научным социализмом» прошел практически каждый российский интеллигент. К октябрю 1917 г. партии той или иной степени социалистической ориентации составляли подавляющее большинство в России.

Симбиоз российской культуры и коммунистической идеи послужил источником мощнейшего взрыва духовной и политической энергии, выраженной в единстве глобального размаха, научной глубины и формы изложения, а также мобилизующей силы революции обездоленных, которым нечего терять в этом мире.

В результате идея отмирания частной собственности обернулась уничтожением собственников. Пролетарская революция — бойней гражданской войны. Вытеснение крестьянства — отъемом продовольствия, выселениями («ликвидацией вдаль»), голодом, массовыми убийствами.

Опыт обнуления человека

И А. Платонов оказался в эпицентре последствий этого взрыва — радикального разрушения с целью построения нового невиданного мира, общества и человека, попытки радикального переустройства.

Большевистский переворот, позволил им за счет перехвата лозунгов эсеров, возглавить крестьянскую революцию, которая не переросла в мировую пролетарскую, несмотря на отчаянные военные авантюры. Большевикам, рассматривавшим Россию как бикфордов шнур к мировой революции пришлось переустраивать мир «в отдельно взятой стране».

Первой волной этого переустройства стал военный коммунизм, который помог большевикам победить в Гражданской

войне, но полостью разорил экономику. Ленинские «шаг впереди два шага назад» с помощью НЭПа помогли укрепиться у власти. Но после выборов 1925 г. советское руководство поняло, что НЭП дал окрепнуть крестьянству и городской буржуазии, и что следующие выборы просто сметут коммунистов. Был взят курс на форсированный демонтаж полурыночной экономики НЭПа, на коллективизацию и форсированную индустриализацию. Этот курс, предложенный Л.Д. Троцким, был перехвачен в конце 1927 И.В. Сталиным и получил название «Великого перелома».

Корпусом текстов 1929–1934 гг. А. Платонов откликается на реалии того времени, на чрезвычайное фанатичное насилие над огромной крестьянской массой. Потом в 1935–1937 гг. это насилие распространилось на городское население, на творцов революции, победителей в Гражданской войне, на фанатиков Великого перелома, породив Большой Террор, но об этом уже А. Платонов молчал, об этом писали уже другие.

А. Платонов пропустил через себя опыт обнуления старых смыслов, старой смысловой картины мира, редукции сущего к вневременной универсальности бытия. В этом он подобен русскому авангарду (известен факт кратковременного сотрудничества А. Платонова и Б. Пильняка), но если авангард относился к верхушечной городской культуре, то опыт А. Платонова глубже. Поэтому представляется также не совсем правомочным квалифицировать его творчество как антиутопию. Так, С.С. Неретина соотносит творчество А. Платонова с «Мы» Е. Замятина [Неретина, 2019, с. 6], делая остроумное замечание, что Западный мир пошел по пути воплощения антиутопии О. Хаксли, Россия — Д. Оруэлла, Китай — Е. Замятина. А. Платонов не укладывается и в эту схему неспроста. Он глубже. Потому что он не столько о массовом коллективизме, о политике и социально-культурном переустройстве, сколько об антропо-

логии, о возможности переустройства человека как такового в его единстве с космосом, о едином универсальном способе бытия человека вообще, включая живых и мертвых. Это другой масштаб и глубина.

И перед этим масштабом и этой глубиной иногда просто берет оторопь.

Возможно, эта оторопь вызывается платоновским «буквализмом», который он сам в письме жене 1927 г., приводимом С.А. Никольским, называл «опошлением».

Однако вряд ли платоновскую позицию можно квалифицировать как сатиру или даже как «косвенную иронию». Скорее это именно «опошление», промышление и прочувствование до конца, до самого дна, достижения ясности его полной пустоты доктринерского марксистского рационалистического активизма, понятого в качестве практической максимы общечеловеческой воли. С.А. Никольский прав — А. Платоновне соотносим ни с одной из известных философских конструкций.

## **Невменяемые герои великого перелома бытия**

Столь «героическим» преобразованиям требовались герои, способные выйти за рамки обыденности. Сверхнормативное преобразование, полное разрушение и сотворение нового вызывает к мифологизации героев — носителей такой сверхнормативной воли [Тульчинский, 2018]. Мифологический Герой всегда вне- и сверх-нормативен по отношению к культуре: будь то герой-созидатель или героическая жертва — как «во имя», так и великое мученичество от сверхнормативного насилия. В этом смысле, все они «не от мира сего», трансцендентны этому миру: герои, жертвы, мертвые.

С. А. Никольский предложил развернутую и эвристически емкую галерею платоновских героев, воплощающих сгустки смыслов, далеко идущих ассоциаций. Вот эта галерея:

- Переустроители<sup>16</sup> (теоретики-практики), предлагающие и пытающиеся реализовать маловменяемые фантазмы;
- Искатели и попутчики — искатели смысла и находящие его уничтожении и смерти;
- Слепые проводники коммунизма — невменяемые исполнители;
- Герои-органическая часть природы;
- Друзья машин;
- «Никто и ничто»;
- Прочие.

Бросается в глаза их общая черта — тотальная невменяемость и безответственность. Эти люди при всей своей иногда активности не отвечают за себя, не являются хозяевами своей жизни. Жители Чевенгура сознательно уничтожают в себе способности и дарования жизни, культивируя страсть к бессмысленному разрушению. Всем им свойственна неспособность к социальной жизни, к признанию права другого человека на свою правду и жизнь. Даже ребенок, «живой человек для будущего» оказывается не нужен.

Привлекает в работе С. А. Никольского и внимание, которое в ней уделено символическому значению этимологий имен платоновских персонажей. Например, возведение этимологии фамилии Чепурного к украинско-южнорусскому «чепуриться», назорейские корни Назара Чагатаева из «Джан» — большевист-

ского Моисея, собирателя народа Джан, рассеянного по пустыне. К этой аналитике можно было бы еще добавить показательную полемическую переключку фамилий Щоева из пьесы «Шарманка» и Вощева из «Котлована». Оба платоновских произведения датируются 1929 г. Но если Щоев жаждет все организовать и не мыслит существования без четкой «линии над собой», то Вощев не верит, что счастье произойдет от материализма и хочет сам «выдумать что-нибудь вроде счастья, а от душевного смысла улучшилась бы производительность труда».

Платоновские «герои-смыслы» — созданные автором художественные символы, органично существующие в обстоятельствах, отчасти автором придуманных, а отчасти взятых из действительности.

Некоторые современники отдавали должное своеобразию человеческих типов советских вождей. В. Б. Шкловский, трижды видевший Ленина выступающим, вспоминал об оглушительном впечатлении — не от голоса или фактуры фигуры вождя, а об аналогии кабана, несущегося на тебя сквозь заросли камыша — человек отождествил себя с историческим процессом и ничто не может его остановить. Аналогично Ф. А. Степун, упомянутый С. А., отмечал «изумительную бессмысленность» ленинских публичных выступлений, их «какое-то ухарски-злостное упростиельство... зудящего «невтерпеж» и окончательного «сокрушай», превращавших его в страшную фигуру.

Замечательна подборка буквально платоновских цитат из работ Ф. Энгельса, В. И. Ленина, А. Зиновьева... Думается, что такого рода аналитику стоит продолжить, включив в этот ряд Л. Троцкого — автора идеи и практики военного коммунизма, трудармии. Фактически, А. Платонов наблюдал и описывал плоды имплементации коммунизма в его понимании Л. Троцким, идеи которого были перехвачены И. Сталиным. Неспроста

<sup>16</sup> См. слова самого А. Платонова: «Я должен опошлять и варьировать свои мысли, чтобы получались приемлемые произведения. Именно — опошлять! А если бы я давал в сочинения действительную кровь своего мозга, их бы не стали печатать» [Платонов, 2013, с. 199].

ведь в «Усомнившемся Макаре» фигурирует «живущий голым умом» доктринер-практик Лев Чумовой, стоящий у истока и за-вершения «одиссеи» Макара под «золотые купола вождей».

С реальными вождями платоновских героев объединяет невозможность терпеть прежнюю жизнь, поиски выхода из нестерпимого бытия. Чепурный ускоряет время, чтобы сократить долготерпение жизни и истории. Дванов не дотерпел жизни, чтобы заранее узнать красоту того света. Невозможность терпеть настоящее делает смерть главной идеей, путем и выходом.

### Советская книга мертвых

Альтернативой этому нестерпимому, подлежащему разрушению миру оказывается мир иной — царство пустоты, фактически — царство смерти. Жизнь буквально предстает хайдеггеровским «бытием к смерти», тяжелой неизлечимой весьма заразной болезнью.

Не просто и всеми и всегда отмечаемое платоновское воспевание техники. Как у Епишки в «Изобретателе света...», придумавшего аппарат, порождающий еду, или у Макара, не знамо как получившего железо из колодезной глины, техника воспринимается тоже «самосебно», одновременно космично и рентно, в универсальной плоскости бытия — как по отношению к природе, так и людям. В этом ряду естественно выглядят и «самотечные» усовершенствования природы в духе инженерного «усовершенствования» коров, и идеи утилизации живых людей и трупов, а коммунизм как общество машин предстает опытом трансцендентной бес-человечности.

Тяга, интерес к потустороннему, мертвым, сопереживанию им характерна для всего творчества А. Платонова. И в этом он также удивительно адекватен советскому эксперименту, фактически претендовавшему на установление окончательно-

го царства справедливости на этой земле. А что может быть справедливее уравнивающей всех смерти.

Итог поиска универсальности как амбивалентности имманентного и трансцендентного — правда смерти. И А. Платонов не видит выхода из «котлована», в который загнала себя Россия, поведясь на большевистский эксперимент. Он обернулся выплеском даязыческой архаики, своеобразным смертобожием, проявляющимся до сих пор. Это на минуту остановить привычную инерцию восприятия... В центре столицы, Москвы-собирательницы земель русских, на главной площади — кладбище. А в центре этого кладбища — непогребенный труп, над которым выстроена трибуна, с которой вожди государства приветствуют радостно проходящие по площади парады и демонстрации. А символом власти в ее пространственном дизайне является ель — кладбищенское дерево, символом высшей власти — ель голубая.

В этом, очевидно, кроется тайна платоновского языка, которую С.А. Никольский приоткрывает, понимая жанр платоновской прозы как «реалистическую и, одновременно, метафизическую фантазмагорию», в той или иной степени, но всегда повествующую о жизни в «царстве смерти», а жизнь в нечеловеческом мире рождает нечеловеческий язык. Вся платоновская проза — истории об умирании, примерах смерти, жизни мертвецов. Она написана на языке мертвых. Все герои этой прозы идут от одной смерти к другой. В этом плане платоновская проза дополняет египетскую и тибетскую книги мертвых — советской книгой мертвых. Во всех трех случаях речь идет о бытии после жизни, повествуя о достижении успокоения этого бытия в небытии.

## Почему так?

Откуда это нетерпение жизни, тяга к бес-, если не пост-человечности? Что их порождает? Согласно С.А. Никольскому, большевизм в трактовке А. Платонова предстает недодуманным рационализмом, воспринятым религиозно-мифологично. Или, как представляется, речь идет о перформативно понятом рационалистическом сайентизме, буквальном понимании рациональных западных концепций и технологий? Так и хочется сказать, что напрашивается привет от А. Платонова нынешней мало продуманной цифровизации...<sup>17</sup>

Но откуда сами эти поверхностность, недодуманность, «вера на слово» пришлому идеям, шараханья в крайности? Какковы корни этого странного сочетания сонливого сибаритства с безжалостным энтузиазмом насилия, готовность совершить неслыханные подвиги с мечтой ничего не делая лежать на солнышке, безумной траты сил ради отмены всяких усилий? М.Н. Эпштейн сравнил эту «корчагинщину» с «обломовщиной». Действительно, чевенгурская коммуна больше всего напоминает не кампанелловский город Солнца, а сонное царство Обломовки с ее всеобщим бездельем, хождением друг к другу за поваленные плетни и собиранием травок. Разница между помещичьей и коммунаской идиллиями в том, что в Обломовке это покой и беспмятство сытости, а в Чевенгуре – голода. Но в обоих случаях — как пресыщения, так и истощения — результатом является погашение жизненных энергий, подобно позитиву и негативу, совпадающим в своих очертаниях. «Будто негатив, отснятый в середине XIX в., проявился восемьдесят

<sup>17</sup> Например, торжество наукометрии над наукой обесмысливает саму науку. Содержание научных публикаций никого не интересует — главное реквизиты и рейтинги. Не наукометрия для науки, в помощь ученому, а наука ради наукометрии. Опять история повторяется в административном обесмысливании, омертвлении и обесчеловечивании.

лет спустя» [Эпштейн, 2015, с. 134]. Метафора и сравнение яркие, броские, но не вскрывающие причин. Корчагинский активизм ради Обломовки — феноменологическое описание, но никак не «скрытый схематизм», «сделанность» самого феномена. А. Платонов вскрыл слишком глубокие пласты миропонимания, не сводимые к привычным схемам объяснения.

Как уже отмечалось, в конце своей работы С.А. Никольский упоминает разрабатываемую им идею о закреплённости в менталитете россиян системы «констант» российского общественного обустройства (имперскости, самодержавности, собственности-бессобственности, народности и православия). Согласно С.А. Никольскому, никаких сомнений не вызывает, что тексты А. Платонова пронизаны представлениями, выраженными в упомянутых константах: Советская Россия, СССР — как новая самоэксплуатирующаяся империя, стремящаяся к выполнению мессианской сверх-идеи с помощью территориального расширения, живя надеждой на полное уничтожение окружающих врагов. «В ней по-прежнему наличествует сакральная фигура вождя-самодержца, а ее население — правоверные слуги-большевики и руководимый ими народ — как признанные властью сообщества, так и разного рода прочие. В отличие от правоверных слуг, актуальных и потенциальных обладателей собственности — дополнений власти, народ собственности не имеет, в том числе — на самого себя». И, как полагает С.А. Никольский, за всеми этими тезисами легко просматриваются сюжеты и герои платоновских произведений [Никольский, 2019, с. 120].

Идея С.А. Никольского о «константах» российского общественного развития уже была предметом дискуссионного обсуждения [Тульчинский, 2019]. Она удачно описывает симптоматику, но не дает диагноз. А в творчестве А. Платонова описан глубоко больной общественный организм.

И платоновский урок убедителен, он предупреждает: представленный в нем социально-культурный «инжиниринг» смертелен.

Дело не в константах, застрявших в ментальности, а в социально-культурном опыте их породившем и порождающем, в поспешной непродуманности искушения власти собственной властью, в самозванном стремлении сделать людей счастливыми, а тех, кто не захочет — в бараний рог свернуть, в порошок стереть, и сделать это по-быстрому, в рывках, обессиляющих социум в целом и каждого человека в отдельности.

За каждой из «констант» — закрепленные узлы «нейронной сети» культурно-исторического опыта. В сноске С. А. Никольский отмечает, что А. Платонов более всего преуспел в раскрытии константы народа. И это верный посыл. Именно народ является носителем социально-культурного опыта. В этой связи заслуживает упоминания опыт А. П. Давыдова, перечитавшего заново всю русскую литературу — классическую и современную в поисках конструктивного позитивного начала в предмете гордости русской культуры. Результат оказался обескураживающим [Давыдов, 2012].

Что тому причина? Акцентированный апофатизм русского православия? Опыт хозяйствования в критической зоне лимитрофа? Ордынское наследие рентно-наместнического управления? Финно-угорский след? Российский опыт весьма неоднозначен и ждет своего серьезного осмысления — не только в плане героизма, но и природы этого героизма, причин его побуждающих, причин забвений и скорби. А главное — какие надежды могут быть связаны с этим опытом. И платоновский урок является серьезным вызовом такому осмыслению.

## Список литературы

- Борисова, 1989 — *Борисова И.* На семи ветрах. (О повести А. Платонова «Ювенильное море» // Литература и современность. Сб. 24–25. М., 1989. С.153–194.
- Бочаров, 2014 — *Бочаров С. Г.* Вещество существования. М.: Жизнь и мысль, Русский Мир, 2014. 462 с.
- Горький, 1962 — *Горький* и советские писатели. Неизданная переписка // Литературное наследство. Т.70 / Ред. И. С. Зильберштейн и Е. Б. Тагер. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 736 с.
- Давыдов, 2012 — *Давыдов А. П.* Неполитический либерализм в России. М.: Мысль, 2012. 644 с.
- Неретина, Никольский, Порус, 2019 — *Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н.* Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Никольский, 2019 — *Никольский С. А.* // Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н. Философская антропология Андрея Платонова. М.: Институт философии РАН, 2019. 236 с.
- Неретина, 2019 — *Неретина С. С.* // Неретина С. С., Никольский С. А., Порус В. Н. Философская антропология Андрея Платонова. М., 2019.
- Платонов, 1991 — *Платонов А.* Мусорный ветер. Повести. Рассказы. Публицистика. Таллинн: Ээстираамат, 1991. 336 с.
- Платонов, 2013 — *Платонов А.* «...я прожил жизнь». Письма (1920 — 1950 гг.). М.: Астрель, 2013. 688 с.
- Полтавцева, 1981 — *Полтавцева Н. Г.* Философская проза Андрея Платонова. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1981. 141 с.

- Полтавцева, 2011 — *Полтавцева Н. Г.* Платонов и Лукач. (Из истории советского искусства 1930-х гг.) // Новое литературное обозрение. Т.107. 2011, №1. С.107–118.
- Тульчинский, 2018 — *Тульчинский Г.Л.* Оценочно-эмоциональные факторы смыслообразования: нормативно-ценностные паттерны нарративов культуры // Человек. Культура. Образование. 2018. № 4 (30). С. 175–193.
- Тульчинский, 2019 — *Тульчинский Г.Л.* Философия истории и нарративы исторической памяти. // Философский журнал. 2019. Т. 12. №1. С. 117–129.
- Шубин, 1987 — *Шубин Л.А.* Поиски смысла отдельного и общего существования: Об А. Платонове. Работы разных лет. М.: Советский писатель 1987. 365 с.
- Эпштейн, 2015 — *Эпштейн М.* Ирония идеала. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 228 с.

*G. L. Tulchinskii*

### **Deadly heroics of an unbearably dreams**

Tulchinskii, Grigorii L. Sc.D in Philosophy, professor, honored researcher of Russian Federation. Saint Petersburg State University, 190000, Russian Federation, St. Petersburg, Galernaya Str., 58–60; National Research University “Higher School of Economics” in St. Petersburg, 198099, Russian Federation, St. Petersburg, Promishlennaya Str., 14a. Project executive of RSF project №18–18–00442 “Mechanisms of sense formation and textualization in social narrative and performative discourses and practices”, Immanuel Kant Baltic federal university, 236016, Russian Federation, Kaliningrad, A. Nevskogo Str., 14. E-mail: [gtul@mail.ru](mailto:gtul@mail.ru).

**Abstract.** The article presents a debatable response to S.A. Nikolsky’s interpretation of the philosophical and anthropological content of A. Platonov’s prose. A. Platonov’s works contain very important material for understanding the nature and anthropological results of the first three decades of Soviet power. This material is important not so much with the author’s sarcastic attitude, but with the anthropological catastrophe depth in the center of which he found himself. The experience of these transformations was not accidental. It was prepared by the course of development of Russian society, by the peculiarities of Russian culture, which expresses and consolidates concrete historical experience. This experience is associated with hasty transformations, superficially understood borrowings, jerks that weaken the society in general and each person individually. The Platonov lesson is convincing, he warns that the socio-cultural “engineering” presented in it, is fatal, and this lesson remains void until now.

**Key words:** Andrey Platonov, anthropology, Bolshevism, communism, death, heroes

## **Reflecting on Platonov**

This publication combines the materials of the 16th conference of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences “Problems of Russian Identity”, dedicated to the 120th birthday of Andrei Platonovich Platonov, held in 2019 with the participation of the Institute of World Literature named after Gorky RAS, NRU Higher School of Economics. The articles combined in the collection are independent studies and are at the same time controversial responses to the book “Philosophical Anthropology of Andrey Platonov” by S.S. Neretina S.A. Nikolsky, V.N. Porus released in 2019 with the participation of the Institute of World Literature. M. Gorky RAS, NRU Higher School of Economics. The articles combined in the collection are independent studies and at the same time are controversial responses to the book “Philosophical Anthropology of Andrey Platonov” by S.S. Neretina S.A. Nikolsky, V.N. Porus, published in 2019, A. Platonov is considered as a writer and thinker, and researchers discuss the historical, cultural, social, philosophical aspects of his work and the circumstances of its creation.

*Фотографии Н. Ивановой*

*Научное издание*

РАЗМЫШЛЯЯ О ПЛАТОНОВЕ

По материалам XVI конференции Института философии РАН с регионами России при участии Научно-исследовательского университета «Высшая школа экономики» и Института мировой литературы им. М. Горького РАН «Проблемы российского самосознания: «Народ жить может, но ему нельзя»

Директор издательства «Голос»  
Неретина Светлана Сергеевна

Редактор *Екатерина Аристова*  
Верстка и оригинал-макет *Станислав Белавин*  
Обложка *Екатерина Белоусова*  
Корректор *Надежда Колганова*

На обложке — иллюстрация к роману «Чевенгур» Светланы Филипповой.

12+

Подписано в печать 12.11.2019  
Формат 60x84 1/16. Гарнитура литературная.  
Печать офсетная. Бумага офсетная  
Объем 34 усл. печ. л. Тираж 500 экз.  
ООО «Издательство «Голос»  
115193 Москва, ул 5-я Кожуховская, д. кв. 2  
E-mail: [abaelardus@mail.ru](mailto:abaelardus@mail.ru)