

*Ковалевская Т.В.**

**ТВОРЧЕСТВО Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И ТЕМЫ ВЛАСТИ,
ЛЮБВИ И МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ
ЧЕЛОВЕКА В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ XIX В. ©**

Аннотация. В статье рассматривается тип самообожжающейся тиранической личности у Ф.М. Достоевского 1) в связи с темой власти и любви в европейской культуре XIX в.; 2) в общем контексте представлений о предназначении человека к божественности (от Нового Завета и учения Отцов Церкви до «Речи о достоинстве человека» Пико); 3) в типологическом сравнении с «Франкенштейном» М. Шелли и «Кольцом нибелунга» Р. Вагнера, где поднимаются аналогичные проблемы, у всех трех авторов решаемые, однако, различно.

Ключевые слова. Самообожжение; Мэри Шелли; Ф.М. Достоевский; Рихард Вагнер; теозис.

Получена: 29.07.2021

Принята к печати: 18.08.2021

* *Ковалевская Татьяна Вячеславовна* – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры европейских языков Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия, e-mail: tkowalewska@yandex.ru

Kovalevskaya Tatyana Vyacheslavovna – D. Sc. in Philosophy, Full Professor, Department of European languages, Institute of Linguistics, Russian University for the Humanities, Moscow, Russia, e-mail: tkowalewska@yandex.ru

© Ковалевская Т.В., 2021

Kovalevskaya T.V.

**Dostoevsky and the Motifs of Power, Love, and Human Beings'
Metaphysical Destiny in 19th Century European Culture**

Abstract. The article considers the self-deifying tyrannical personality type in Dostoevsky's works 1) in connection with the topics of power and love in the 19th century European culture; 2) in the overall context of human beings being destined for divinity (from the New Testament and the teachings of Church Fathers to Pico della Mirandola's "The Oration on the Dignity of Man"); 3) in a typological comparison with Mary Shelley's *Frankenstein* and Richard Wagner's *The Ring of the Nibelung* with all three authors resolving this problem each in their own unique way.

Keywords: Self-deification; Mary Shelley; Fyodor Dostoevsky; Richard Wagner; theosis.

Received: 29.07.2021

Accepted: 18.08.2021

Одним из психологических и литературных открытий Ф.М. Достоевского был антигерой «Записок из подполья». «Подпольный человек есть главный человек в русском мире. Всех более писателей говорил о нем я, хотя говорили и другие, ибо не могли не заметить», – подчеркивает писатель [Достоевский, 1972–1990, т. 16, с. 407]. Этот персонаж становился предметом весьма противоречивых оценок (см., например: [Никольский, 2011]). Мы предлагаем рассмотреть тип подпольного человека в контексте проблематики власти, любви и метафизического предназначения, ставшей особенно актуальной в европейской культуре XIX в. Мы рассмотрим собственно этот образ, иных героев Достоевского, разделяющих с подпольным человеком его основные черты, а затем проанализируем другие произведения искусства XIX в., где поднимаются аналогичные проблемы, таким образом помещая героев Достоевского в общий контекст европейской культуры XIX столетия.

В образе подпольного человека Достоевский создает «антигероя», которому, однако, отдает полемику с собственными оппонентами. Эта полемика ведется в первой половине повести, и основной ее предмет состоит в том, что для человека «свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз,

своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, – вот это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 113]. Итак, подпольный человек противостоит позитивистам и, в частности, Огюсту Конту, который утверждал, например, что свобода «состоит в беспрепятственном подчинении законам, применимым в рассматриваемом случае. Когда тело падает, оно показывает свою свободу движением к центру земли, предписанным его природой» [Comte, 1891, p. 160].

Е.И. Кийко в «*Полном собрании сочинений*» вписывает подпольного человека в длинный ряд «лишних людей» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 376]. Советское литературоведение трактовало этот тип как явление сугубо социальное [Манн, 1962–1978, с. 400–402]. Парадоксальным образом подпольный человек согласился бы с внешними по отношению к нему причинами появления «лишних людей». В его словах постоянно косвенно звучит тема перекаладывания ответственности за состояние души человека на внешний мир. «Сколько прекрасных собой детей поступало к нам. Через несколько лет на них и глядеть становилось противно», – пишет он о школе, подразумевая, что именно школьное образование и воспитание ответственны за нравственный облик человека. Говоря о воспитанниках школы, он подчеркивает, что поражала «мелочь их мышления, глупость их занятий, игр, разговоров. Они таких необходимых вещей не понимали, такими внушающими, поражающими предметами не интересовались, что поневоле я стал считать их ниже себя» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 139]. Аналогичным образом подпольный человек говорит о себе Лизе: «*Мне не дают... Я не могу быть... добрым!*»¹ [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 175]. Его первый импульс – переложить ответственность за состояние своей души на других: «*Мне не дают*».

В постсоветское время образ «лишнего человека» начали пересматривать, однако далеко не так активно, как можно было бы ожидать. Отмечая, что «хрестоматийная, “школьная” тема “лишних людей” в русской литературе уже не одно десятилетие пребывает в застое», тогда как «важность и самый масштаб ее переоценить трудно»

¹ Здесь и далее, если не указано иначе, курсив мой. – Т. К.

[Виноградов, 2019, с. 190], Виноградов предлагал переоценку данного типа человека в творчестве Гоголя, подчеркивая, что основная задача писателя – «разоблачение душевной пустоты “лишних людей”, прикрывающих свою бесполезность мнимой невозможностью проявить себя в “удушающей” среде» [там же, с. 194], а их положение есть «результат *собственного* нежелания возрастать в назначенном служении» [там же, с. 196–197] (курсив автора. – Т. К.).

Достоевский, как и Гоголь, видел корень проблемы «лишних людей» в них самих. Так, он пишет о Чацком: «Как это умный человек не нашел себе дела? Они все ведь не нашли дела, не находили два-три поколения сряду. <...> ...не понимаю я, чтоб умный человек <...> не мог найти себе дела. <...> На то и ум, чтоб достичь того, чего хочешь. <...> И если хочешь непременно одним шагом до цели дойти, так ведь это, по-моему, вовсе не ум. Это даже называется белоручничеством. Трудов мы не любим...» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 62].

Но проблема подпольного человека в ином. Он лишний в людских отношениях, он предположительно страдает от непонимания и пренебрежения других людей (однокурсников, сослуживцев, офицера, который толкнул его на бильярде, своего собственного слуги Аполлона), но на самом деле подпольный человек жаждет не взаимной любви или равноправных дружеских отношений с другими людьми, но их полного подчинения себе. Во второй части он признается: «...я и полюбить уж не мог, потому что, повторяю, любить у меня – значило тиранствовать и нравственно превосходить. Я всю жизнь не мог даже представить себе иной любви и до того дошел, что иногда теперь думаю, что любовь-то и заключается в добровольно дарованном от любимого предмета праве над ним тиранствовать» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 176].

Вот как он описывает свои представления о дружбе в школьные годы: «Но я уже был деспот в душе; я хотел неограниченно властвовать над его душой; я хотел вселить в него презрение к окружавшей его среде; я потребовал от него высокомерного и окончательного разрыва с этой средой. <...> ...но когда он отдался мне весь, я тотчас же возненавидел его и оттолкнул от себя, – точно он и нужен был мне только для одержания над ним победы, для одного его подчинения. Но всех я не мог победить» [там же, с. 140]. Все представления подпольного человека об отношениях с другими людьми сводятся к формуле:

«Власти, власти мне надо было тогда» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 173].

В его образе эта тема жажды власти над другим существом выражена с беспрецедентной прямоотой, почему мы, собственно, и взяли подпольного человека как отправную точку нашей работы. В «Записках из подполья» также, в более косвенной форме, проявляется метафизический аспект власти у Достоевского. В дополнение к тому, что герой говорит о жажде власти над душой школьного друга, он размышляет и о своих отношениях с Лизой: «Да и как с молодой такой душой не справиться?» [там же, с. 156]. Здесь его голос звучит как голос беса, пытающегося искушить людские души. В другой работе мы уже указывали, что в первой части повести подпольный человек предстает Люцифером, пытающимся заместить собой Бога: его рассуждение о первоначальной причине, которую «злость», определяющая черта подпольного человека, может собой заменить именно потому, что первоначальной причиной не является, представляет собой пересказ второго доказательства бытия Божия у Фомы Аквинского, где опущена заключительная фраза средневекового теолога о том, что первоначальную причину все называют Богом [Kovalevskaya, 2021, p. 108–114]. Таким образом, подпольный человек притязает на власть и место Бога. И это подтверждает читателю несколько вещей.

Центральный конфликт произведений Достоевского – стремление человека стать божеством, проявляющееся из романа в роман. Это Раскольников с его знаменитыми словами «тварь ли я дрожащая или право имею» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 322], где тварность равняется оскорблению. Таков Кириллов с идеей о том, что если убить себя без страха, то сразу богом станешь [там же, т. 10, с. 471–472]. Это Шатов, с той только разницей, что место личного Бога занимает «синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» [там же, с. 198]. Это Верховенский-старший с его, казалось бы, нелепой поэмой, где достраивают Вавилонскую башню, «и когда уже достраивают до самого верху, то обладатель, положим хоть Олимпа, убегает в комическом виде, а догадавшееся человечество, завладев его местом, тотчас же начинает новую жизнь с новым проникновением вещей» [там же, с. 9]. Верховенский-младший видит в революции пришествие нового бога [там же, с. 236], а поскольку сам Ставрогин

инертен и реактивен, то основная власть будет принадлежать Петру, новому «апостолу» этого деистического божества, которое, «освятив» своей санкцией слом старого мироустройства, удалится от управления им, оставив все своему наместнику. Таков Иван Карамазов с его поэмой «Геологический переворот», где основная идея в том, что, отказавшись от Бога, люди (прежде всего сам автор поэмы) занимают Его место: «Для Бога не существует закона! Где станет Бог – там уже место Божие! Где стану я, там сейчас же будет первое место... “все дозволено”, и шабаш!» [Достоевский, 1972–1990, т. 15, с. 84].

Философемы подпольного человека, Раскольникова, Степана Трофимовича, Ивана Карамазова показывают, что в качестве основного атрибута божества герои Достоевского рассматривают мощь, силу, власть. Подобное восприятие противоположения «божественность / человечность» задается еще в Книге Иова, где Бог, отвечая Иову, желающему иметь с Ним состязание, спрашивает, может ли Иов потягаться с Ним в творческой мощи (см. главы 38–41).

Любопытно при этом, что смерть не является противоположной божественности. Для некоторых героев (для того же Кириллова) она становится условием обретения этой божественности. Это можно трактовать как попытку притязания на уподобление Христу, ибо «как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, т.е. диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2: 14–15), но у Кириллова это более похоже на языческое скандинавское представление о правильной смерти, которая вводит людей в круг богов¹.

¹ В драме А.Г. Эленшлегера «Старкотер» убивший заглавного героя в бою Фрод говорит: «Ты бледен, но не гневен, старый витязь! // Я лишь орудье воли божества. // Ты смерти сам желал; я лишь исполнил // Твое желание... <...> // **Народ.** Он был герой! // **Фрод.** Теперь он полубог» [Эленшлегер, 1840, с. 146]. Русский переводчик В. Дерикер даже смягчил оригинал, где сказано «Теперь он бог» [Oehlenschläger]. Подобные взгляды не являются изобретением Эленшлегера, в «Старшей Эдде» есть аналогичный по смыслу фрагмент: «И когда <Хельги> попал в Вальгаллу, Один предложил ему править всем наравне с ним самим» [Беовульф. Старшая Эдда, 1976, с. 265]. В отличие от «Эдды», с переводом Эленшлегера, опубликованным в популярнейшей «Библиотеке для чтения», Достоевский мог быть знаком.

Эти параллели означают, что представление о предназначенности человека к божественности периодически возникает в различных культурах, но по-разному в них оценивается и требует различных способов достижения. Так, например, героическая смерть в битве была одним из способов культурно одобренного достижения божественности через собственное усилие человека.

Христианство провозгласило целью человеческого бытия богосыновство. Эта тема проходит через весь Новый Завет и труды Отцов Западной и Восточной Церкви: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин 1:12–13). «Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей» (Ефес. 1:4–5). Аналогичные мысли высказываются в (Гал. 4:4–5) и (Рим. 8:12–17). «Христос Иисус Господь наш, Сын Всевышнего, <...> Который <...> стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим?» [Ириней Лионский]. «Ибо “Слово плоть бысть” (Ин. 1:14), чтобы и плоть принесена была за всех, и мы, причастившись Духа Его, могли быть обожены» [Афанасий Великий]. Афонский монах XIV в. Григорий Палама разработал учение об обожении (теозисе), ставшее официальным учением православной церкви [Палама, 2003]. При этом следует отметить, что в христианском богословии всех его изводов свободная воля человека должна быть направлена на то, чтобы подчиниться воле божественной¹.

¹ Обычно утверждается, что у Паламы речь идет о «синергии», т.е. соработничестве воли Божией и человеческой, что представляет собой «третий» путь между августиновской и пелагианской точками зрения на соотношение благодати и воли (см., например: [Берсенева, 2012, с. 123]). Понимая, что таким утверждением навлечем на себя критику теоретиков синергии, все же заметим, что постулирование этого «третьего» пути не отменяет четко проговариваемого западной теологией и единственно возможного понимания Бога как абсолютного совершенства, что означает, что Бог ни в чем не нуждается [Copleston, 1993, p. 365], включая и соработничество человека, а в таком случае даже в рамках «синергии» человек все равно приводит свою волю в согласие с волей Бога.

Предназначение человека к божественности декларативно провозглашается в эпоху Возрождения, но теперь как божественный дар постулируется абсолютная свобода воли человека. Бог говорит Адаму:

«Не дам тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. <...> Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные». <...> В рождающихся людей отец при рождении вложил семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные, – будет растением, чувственные, – станет животным, рациональные, – сделается небесным существом, интеллектуальные, – станет ангелом и сыном Бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из этих творений, пусть вернется к своей изначальной единичности и, став духом единым с Богом в уединенной мгле отца, который стоит надо всем, будет превосходить всех» [Пико, 1981, с. 249].

Во всех вышеприведенных философских и богословских контекстах рассматриваются прежде всего отношения по линии «Бог – человек». Разумеется, есть новозаветные контексты (к которым мы обратимся далее), где в один ряд встают отношения между людьми и отношения человека с Богом, но в центр философско-богословских размышлений литературы эти взаимоотношения напрямую выходят, как представляется, только в XIX в.

В 1818 г. публикуется первое издание «Франкенштейна, или Современного Прометейя» Мэри Шелли, где проблема мощи и власти как основного атрибута божественности уходит на второй план. Роман уже начинается с того, что Франкенштейн постигает тайну создания жизни. «Получив в свои руки безмерную власть, я долго раздумывал, как употребить ее наилучшим образом» [Шелли, 2010, с. 41]. Он надеется, что «новая порода людей благословит <его> как своего создателя; множество счастливых и совершенных существ будут обязаны <ему> своим рождением» [там же]. Однако существо, которое он со-

здает, оказывается безобразным, и Франкенштейн отказывается от своего творения, фактически бросает его на произвол судьбы.

Так проблема соотношения божественности и человечности переводится в принципиально иной план: допустим, что человек может сравниться с Богом в мощи. Но оказывается, что он не может сравниться с Ним в любви. Именно вывод о необходимости любви Франкенштейн делает основной моралью своей трагической истории: «Та же одержимость, которая делала меня равнодушным к внешнему миру, заставила меня позабыть и друзей, оставшихся так далеко и не виденных так давно. <...> Если ваши занятия ослабляют в вас привязанности или отвращают вас от простых и чистых радостей, значит, в них наверняка есть нечто не подобающее человеку» [Шелли, 2010, с. 42].

Схожая трактовка темы власти и человеческих отношений предлагается в тетралогии Рихарда Вагнера «Кольцо нибелунга», особенно в предвечерии «Золото Рейна». Вагнер заимствовал образ проклятого кольца из скандинавских мифов, но значительно видоизменил исходный миф. Если в «Младшей Эдде» кольцо просто дает богатство, о власти ничего не говорится, а проклятие делает кольцо смертоносным [Снорри Стурлусон, 2006, с. 73–74], то у Вагнера кольцо не только приносит своему владельцу богатство, но и дает власть над миром – и не совсем ясно, каким образом приходит эта власть.

Вагнер часто прочитывался практически как аллегория осуждения современного буржуазного мира (обзор подобных трактовок см. в: [Лосев, 1968, с. 67–128]), при этом власть однозначно приравнивалась к богатству. Однако взаимоотношения между кольцом, властью и богатством допускают и иные прочтения. Миме говорит о том, что кольцо дает Альбериху знания о том, где искать золото [Вагнер, 2016, с. 45–46], сам Альберих утверждает, что именно золото заставит весь мир, включая богов, дрожать перед ним и его нибелунгами [там же, с. 52], но он повелевает нибелунгами с помощью кольца, которого они боятся [там же, с. 45, 49], и это мало объяснимо тем, что оно просто указывает путь к золоту. Вотан, заполучив кольцо и зная, что все остальное золото Альбериха он отдаст великанам вместо Фрейи в уплату за строительство Вальгаллы, говорит, что теперь у него в руках то, что возвысит его над всем миром [там же, с. 61], хотя трудно пред-

ставить себе Вотана в роли рудокопа, кузнеца или повелителя нибелунгов.

Основная новация Вагнера состоит в мысли, что получить власть можно, только отказавшись от любви¹ (что и делает Альберих). При этом проклятие требует отречения только от любви как чувства, сексуальные отношения не возбраняются: к заключительной части тетралогии у Альбериха есть сын Хаген. И проклятие, которое Альберих налагает на кольцо, – не просто обещание смерти, но обещание жизни в страхе, тревоге и одиночестве, потому что властелин кольца станет предметом всеобщей зависти, а сам будет его рабом:

Пусть того, кто владеет
Этим кольцом,
Снедают заботы, а того,
У кого этого кольца нет,
Пусть грызет зависть! <...>
И пусть оно привлечет
К нему убийцу!
Пусть обреченного
На смерть охватит страх! <...>
Пусть властелин кольца
Будет его рабом... [там же, с. 62].

В этом проклятии связь между золотом и властью также куда менее однозначна, чем утверждается в многочисленных прочтениях тетралогии. Власть, даруемую кольцом, в этих контекстах можно трактовать как некую мистическую силу, вложенную в золото, из которого изготовлено кольцо.

Когда Лосев предлагает свое объяснение основного конфликта тетралогии, он пишет не о кольце, но о Вотане, Зигфриде и их гибели. Кольцо, вынесенное в заглавие тетралогии, и связанная с ним тема власти из истолкования Лосева пропадают. Для него единственно возможное истолкование тетралогии в том, что «человеческая личность изображена здесь в своем наивысшем развитии и самоутверждении, когда она изолировала себя решительно от всего, когда она незаконно

¹ Возможно, предшественником Вагнера отчасти был Вильгельм Гауф, у которого в сказке «Холодное сердце» Михель-Голландец дает богатство в обмен на отказ от человеческого сердца. Вагнер добавляет к богатству мотив власти.

откололась от общечеловеческой правды, когда она богатырски хочет остаться в своем самодержавии, когда она хочет командовать всем миром и когда она ничтожно гибнет в лоне космической и исторической жизни, убедившись в своем бессилии, убедившись в иллюзорности своих ликующих побед, и сознательно приходит к окончательному и бесповоротному самоотрицанию. Спросим себя, откуда у Вагнера мог появиться опыт подобного самообожествления человеческой личности <...>? Я не знаю, как ответить на этот вопрос, кроме констатирования гибели всей европейской буржуазной индивидуалистической культуры и кроме острейшего чувства у Вагнера обреченности всех ее достижений» [Лосев, 1968, с. 189–190].

Можно спорить о том, насколько такое прочтение обоснованно, но оно весьма любопытно в контексте нашей статьи, которая, собственно, и предлагает ответ на вопрос о том, откуда Вагнер почерпнул опыт самообожествления, титанической борьбы за изолированное существование. Если эта тема присутствует в тетралогии, то Вагнер взял ее из всего развития европейской культуры. Но для нас сейчас важнее то, что проблематику власти Вагнер связывает с отказом от человеческих взаимоотношений. Власть возможна только в отсутствие любви.

Перевод «Франкенштейна» на французский был осуществлен уже в 1821 г., но знакомство с ним Достоевского маловероятно. Вагнера он не любил [Достоевский, 1972–1990, т. 30, с. 100]¹ и не совсем ясно, что из Вагнера он знал. «Кольцо нибелунга» или фрагменты из него напрямую не упоминаются ни у самого Достоевского, ни в дневнике и воспоминаниях его жены, но большим поклонником немецкого композитора был друг Достоевского, композитор и музыкальный критик А.Н. Серов. Он знал Вагнера и его супругу лично и написал ряд статей о его творчестве, включая статью «Нибелунгов перстень» о Вагнере как авторе собственных либретто. Там Серов подробно излагает содержание нескольких опер Вагнера, завершая первым актом «Золота Рейна» [Серов, 1892–1895, т. 3, с. 1531–1535]. Но вне зависимости

¹ О возможных причинах нелюбви Достоевского к Вагнеру и о различиях в их мирозерцании пишет А.С. Гозенпуд [Гозенпуд, 1971, с. 157, 159–160]. С.В. Белов и В.А. Туниманов в комментариях к «Воспоминаниям» А.Г. Достоевской также предполагают, что здесь мог сказаться и тот факт, что Достоевский слышал Вагнера только в концертном исполнении [Достоевская, 1987, с. 449].

от того, насколько Достоевский был знаком с Шелли и Вагнером, всех троих объединяет внимание к проблеме, выходящей на первый план в культуре XIX в., – человек жаждет вселенской власти, но насколько он готов к ней с точки зрения своей способности относиться по-человечески к другим людям? И оставляет ли власть человеку такую возможность? Ведь жажда власти подразумевает желание встать выше другого человека.

Трое рассматриваемых нами авторов по-разному видят выход из центральной для них проблемы. Весь роман Шелли посвящен констатации проблемы, и его сложная трехступенчатая структура (ситуация погони за божественной мощью знаний повторяется трижды – в жажде Роберта Уолтона достичь Северного полюса, на пути которой в конце концов встает желание команды его судна жить, в удачной попытке Франкенштейна создать и оживить человека, а также и в жизни самого его создания, которое называет людскую речь «наукой богов» [Шелли, 2010, с. 78]) неумолимо доносит до читателя мысль о том, что все поступки человека необходимо поверять тем, какое влияние они имеют на других людей.

«Казус Вагнер» (говоря словами Ницше) самый неоднозначный, потому что тетралогия внутри себя не сводится к единой философской концепции, ибо трудно *логически* свести воедино проклятие кольца и гибель Зигфрида, не подвластного этому проклятию; это словно части различных философских концепций; мысль о самообожении в смерти тоже чужда тетралогии – смерть Зигфрида и саможжение Брунгильды уничтожают Вальгаллу. Разрешить это противоречие можно, наверное, только следуя Т. Манну, который, во-первых, отождествляет содержание оперы прежде всего с музыкальным содержанием, отграничивая его от «фабульного, литературного содержания оперы <...>» Либретто для Вагнера – лишь канва для мелодии. Именно мелодия для Вагнера – “это освобождение поэтической мысли”, это содержание оперы, ее философия. Мелодизм Вагнера – это его способ высказывания о мире» [Федоров], а во-вторых, видит творчество Вагнера неким высшим единством, «отсюда переплетенность отдельных замыслов, переход одного замысла в другой, вследствие чего художник <...> никогда не бывает исключительно занят <...> тем произведением, над которым работает в данный момент, а одновременно несет и бремя всего остального. <...> Появляется некая мнимая (лишь напо-

ловину мнимая) планомерность творческой работы, распределяемой на всю жизнь, настолько продуманная, что Вагнер в 1862 году, в разгар работы над “Мейстерзингерами”, в письме из Бибриха к Бюлову как нельзя более определенно предсказывает, что “Парсифаль” будет последним его творением, – предсказывает ровно за двадцать лет до того, как осуществил этот замысел» [Манн, 1961, с. 128]. В таком случае разрешение этой проблемы находится в выходе за ее пределы, в категориях другого мира, в словах «кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Матф. 20:26), в «Парсифале» и мире за пределами мифоэпической вселенной «Кольца...».

Достоевский рассматривает эту проблему под иным углом, нежели Шелли и Вагнер. Позиционируя себя богами, притязующими на божественную же власть, его герои расчеловечивают всех остальных людей. Так, Раскольников не видит в убитой им процентщице человека: «Я ведь только вошь убил, Соня, бесполезную, гадкую, зловредную», на что Соня в ужасе откликается: «Это человек-то вошь!» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 320].

Петр Верховенский так описывает Ставрогиной отставного капитана: «Николай Всеволодович называл тогда этого господина своим Фальстафом; это, должно быть <...> какой-нибудь бывший характер, burlesque, над которым все смеются и который сам позволяет над собою всем смеяться, лишь бы платили деньги» [там же, т. 10, с. 148–149]. Читатель уже знает, в чем выражается этот смех над собой, ведь несколькими страницами ранее Лебядкин лично уподобил себя таракану. Для Ивана Карамазова его отец и единокровный брат – нечто вроде мерзких рептилий: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» [там же, т. 14, с. 129].

Эти герои не могут общаться даже с теми людьми, кто не должен бы вызывать у них отторжения. Подпольный человек хочет, чтобы Лиза ушла как можно скорее, Раскольников не может выносить присутствия матери и сестры, для Ивана Карамазова отъезд из отцовского дома – свобода, которую он готов отпраздновать шампанским.

Этот конфликт между героями подпольного типа и другими людьми Достоевский помещает в контекст богопознания. В Первом Послании Иоанна, крайне важном для Достоевского именно в богословском отношении, утверждается взаимосвязь любви и богопозна-

ния: «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (4: 7–8). В экземпляре Евангелия, принадлежавшем самому писателю, эти стихи были отчеркнуты карандашом [Евангелие Ф.М. Достоевского, 2017, с. 392]. В «Братьях Карамазовых» предлагается обратная последовательность – не любовь от богопознания, но богопознание от деятельной любви: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 52].

Следовательно, для героев Достоевского отказ от равноправных человеческих отношений – следствие их жажды власти и самообождения, но затем этот отказ становится необходимостью, поскольку стоит им попытаться установить истинно человеческие отношения с другими людьми, как они «рискуют» навсегда отказаться от своих претензий на сверхчеловечность. Они оказываются в ловушке собственных притязаний. Поэтому и подпольный человек, и Раскольников, и Иван так амбивалентны в своих отношениях с другими людьми – обретение подлинно человеческой любви утвердит их в собственной человечности в противоположность божественности, которой они жаждут, а следовательно, приведет их к Богу и окончательно, так сказать, поставит крест на их божественных амбициях.

Создав образ подпольного человека, бессильного деспота, жадущего в своем мышинном подполье тиранической власти вселенского масштаба, Достоевский действительно создал образ «главного человека» не просто в русском мире, но и в европейской культуре своего времени, поскольку одновременно с жадной властью определяющей чертой подпольного типа становится неспособность к любви и страх перед ней, а неспособность эта, в свою очередь, проистекает из того, что в любви другой человек признается равным любящему и, в богословии Достоевского, таким образом совершается богопознание через образ Божий во всех людях.

Аналогичной проблеме жажды власти и противоположности власти и любви были также посвящены и другие произведения евро-

пейской культуры той эпохи, роман Шелли и оперная тетралогия Вагнера. Вне зависимости от того, знал ли их Достоевский или нет, прослеженная нами типологическая параллель тем важнее, что свидетельствует об улавливаемых разными творцами XIX в. общих путях развития философской и религиозной антропологии эпохи. Подпольный человек XIX в. – это человек, пойманный в ловушку собственной жажды божественности и вселенской, политической и общественной власти, которая тем вернее вырождается в тиранию, поскольку противоположна способности человека искренне любить другого.

Список литературы

Афанасий Великий. Послание о постановлениях Никейского Собора. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/poslanie_o_tom_chno_Sobor_Nikejskiy/.

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. – М. : Художественная литература, 1975. – 770 с.

Берсенева Т.П. Синергия, божественные энергии и свободная воля // Омский научный вестник. – 2012. – № 5(112). – С. 123–125.

Вагнер Р. Кольцо нибелунга. – СПб. : Издательский проект Quadrivium, 2016. – 400 с.

Виноградов И.А. «Лишние люди» в русской литературе: слово Гоголя // *Studia Litterarum.* – 2019. – Т. 4, № 3. – С. 188–209.

Гозенпуд А. Достоевский и музыка. – Л. : Музыка, 1971. – 175 с.

Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений : в 30 т. – Л. : Наука, 1972–1990.

Достоевская А.Г. Воспоминания. – М. : Правда, 1987. – 544 с.

Евангелие Ф.М. Достоевского : в 3 т. – Тобольск : Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2017. – Т. 1. – 622 с.

Иринеи Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей). Книга третья. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/3

Лосев А. Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем // Вопросы эстетики. – М. : Искусство, 1968. – Вып. 8. – С. 67–196.

Манн Т. Страдания и величие Рихарда Вагнера // *Манн Т.* Собрание сочинений : в 10 т. – М. : ГИХЛ, 1961. – Т. 10. – С. 102–173.

Манн Ю.В. Лишний человек // Краткая литературная энциклопедия. – М. : Сов. энцикл., 1962–1978. – Т. 4. – С. 400–402.

Никольский С.А. Достоевский и явление «подпольного» человека // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 77–87.

Палама Григорий. Триады в защиту священо-безмолвствующих. – М. : Канон, 2003. – 380 с.

Пико делья Мирандола Д. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса : в 2 т. – М. : Искусство, 1981. – Т. 1. – С. 248–265.

Серов А.Н. Критические статьи : в 4 т. – СПб. : Типографии Главного управления делов, 1892–1895.

Снорри Стурлусон. Младшая Эдда. – СПб. : Наука, 2006. – 139 с.

Федоров А.А. Концепция музыки Рихарда Вагнера у Томаса Манна. – URL: <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/articles-germaniya/fedorov-koncepciya-muzyki-riharda-vagnera-u-manna.htm>

Шелли М. Франкенштейн, или Современный Прометей. Последний человек. – М. : НИЦ «Ладомир» : Наука, 2010. – 667 с.

Энелиегер А.Г. Старкотер // Библиотека для чтения. – 1840. – Вып. 41. – С. 35–146.

Comte A. The Catechism of Positive Religion / Richard Congreve (transl.). – London : Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1891.

Copleston F. A History of Philosophy : in 9 vols. – N.Y., USA: Image Books, 1993. – Vol. 2. – 626 p.

Kovalevskaya T. Dostoevsky and Medieval Theology: Points of Intersection // Достоевский и мировая литература. Филологический журнал. – 2021. – № 1. – P. 106–123.

Oehlenschläger A.G. Stærkodder // Oehlenschlägers tragoedier. – URL: https://archive.org/stream/oehlenschlagerst00oehlgoo/oehlenschlagerst00oehlgoo_djvu.txt

References

Athanasius the Great. Poslanie o postanovleniakh Nikeiskogo Sobora. [The Epistle on the Rulings of the Council of Nicea]. Retrieved from : https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/poslanie_o_tom_chto_Sobor_Nikejskiy/ (In Russian).

Beovulf. (1975). Starshaia Edda. Pesn o nibelungakh [Beowulf. Poetic Edda. The Lay of the Nibelungs]. Moscow : Khudozhestvennaia Literatura Press. (In Russian).

Berseneva, T.P. (2012). Sinergiiia, bozhestvennye energii i svobodnaia volia [Synergy, Divine Energies, and Free Will]. In *Omskii nauchnyi vestnik* [Omsk Academic Bulletin], (5 (112)), (pp. 123–125). (In Russian).

Dostoevsky, F.M. (1972–1990). *Polnoe sobranie sochinenii: V 30 t.* [Complete Works in 30 vols.]. Leningrad : Nauka. (In Russian).

Dostoevskaja, A.G. (1987). Vospominaniia [Memoirs]. Moscow : Pravda. (In Russian).

(Anonymous) (2017). *Evangelie F.M. Dostoevskogo: V 3 t. T. 1.* [Fyodor Dostoevsky's New Testament. Vol. 1]. Tobolsk : Obshchestvennyi blagotvoritelnyi fond “Vozrozhdenie Tobolska”. (In Russian).

Fedorov, A.A. Kontseptsiia muzyki Rikharda Vagnera u Tomasa Manna [Thomas Mann's Concept of Richard Wagner's Music]. Retrieved from : <http://20v-euro-lit.niv.ru/20v-euro-lit/articles-germaniya/fedorov-koncepciya-muzyki-riharda-vagnera-u-manna.htm> (In Russian).

Gozenpud, A.S. (1971). Dostoevskii i muzyka [Dostoevsky and Music]. Leningrad : Muzyka. (In Russian).

- Irenaeus of Lyon*. Oblichenie i oproverzhenie lzheimennogo znaniia (Protiv eresei). Kniga tretia. [Five Books Against Heresies. Book Three]. Retrieved from : https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/3 (In Russian).
- Losev, A.* (1968). Problema Rikharda Vagnera v proshlom i nastoiashchem [The Richard Wagner Problem in the Past and Today]. In *Voprosy estetiki* [Issues in Aesthetics]. Issue. 8, (pp. 67–196). Moscow : Iskusstvo. (In Russian).
- Mann, Iu. V.* (1962–1978). Lishnii chelovek [The Superfluous Man]. In *Kratkaia literaturnaia entsiklopediia* [Brief Encyclopedia of Literature], Vol. 4, (pp. 400–402). Moscow : Sovetskaya Entsiklopedia. (In Russian).
- Mann, T.* (1961). Stradaniia i velichie Rikharda Vagnera [Sufferings and Greatness of Richard Wagner], A. Kulisher (transl.). In *Mann T. Sobranie sochinenii: V 10 t.* [Collected Works in 10 vols.], Vol. 10, (pp. 102–173). Moscow : GIKhL. (In Russian).
- Nikolskii, S.A.* (2011). Dostoevskii i iavlenie «podpolnogo» cheloveka [Dostoevsky and the «Appearance» of the Underground man]. In *Voprosy filosofii*, (12), (pp. 77–87). (In Russian).
- Oehlenschläger, A.G.* (1840). Stärkodder, V. Deriker (transl.). In *Biblioteka dlia chteniia* [Library for Reading], Issue. 41, (pp. 35–146). (In Russian).
- Palamas Gregory.* (2003). Triady v zashchitu sviashchenno-bezmlvstvuiushchikh [Triads for the Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. Moscow : Kanon Press. (In Russian).
- Pico della Mirandola, G.* (1981). Rech o dostoinstve cheloveka [It's about the dignity of a person], L. Bragina (transl.). In *Estetika Renessansa: V 2 t.* T. 1 [Renaissance Aesthetics in 2 vols. Vol. 1], 248–265. Moscow : Iskusstvo Press. (In Russian).
- Serov, A.N.* (1892–1895). *Kriticheskie stati: V 4 t.* [Critical Articles in 4 vols.]. Saint Petersburg : Tipografii Glavnogo upravleniia udelov Press. (In Russian).
- Snorri Sturluson* (2006). *Mladshaia Edda* [Prose Edda], O.A. Smirnitkaya (transl.). Saint Petersburg : Nauka Press. (In Russian).
- Shelley, M.* (2010). *Frankenshtein, ili Sovremennyi Prometei. Poslednii chelovek* [Frankenstein, or The Modern Prometheus. The Last Man], Z.E. Aleksandrova (transl.). Moscow : NITs «Ladimir» : Nauka. (In Russian).
- Vinogradov, I.A.* (2019). “Lishnie liudi” v russkoi literature: slovo Gogolia [“Superfluous People” in Russian Literature: Gogol’s Word]. In *Studia Litterarum. Vol 4*, (3), (pp. 188–209). (In Russian).
- Wagner, R.* (2017). *Koltso nibelunga* [The Ring of the Nibelung], Iu.E. Smirnov (transl.). Saint Petersburg : Quadrivium. (In Russian).
- Comte, A.* (1891). *The Catechism of Positive Religion*, Richard Congreve (transl.). London : Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. (In English).
- Copleston, Frederick.* (1993). *A History of Philosophy in 9 vols. Vol. 2.* Image Books. (In English).
- Kovalevskaya, T.* (2021). Dostoevsky and Medieval Theology: Points of Intersection. In *Dostoevskij i mirovaja literatura. Filologicheskij zhurnal* [Dostoevsky and World Culture. Philological Journal], (1), (pp. 106–123). (In English).
- Oehlenschläger A.G.* Stärkodder. Retrieved from : https://archive.org/stream/oehlenschlgerst00oehlgoog/oehlenschlgerst00oehlgoog_djvu.txt (In Danish).