

...ну и этот Христос, столь неотъемлемый в каждом русском произведении, в расстрелах, убийствах и тому подобных прелестях маяковщины.

[Žeromski 2003: 103]

III. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

6. Рахметов¹, или Жертвенная истерика Чернышевского

Все эти Лопуховы, Кирсановы, Рахметовы и вообще «положительные люди» из романа Чернышевского «Что делать?» <...> — все они не верят в географию и все-таки совершают кругосветные путешествия.

[Иванов-Разумник 1997, 2: 123]

6.1. Чернышевский в политическом контексте 1860-х годов

К концу 1850-х годов в России впервые сформировалось пронизывающее различные слои населения и постепенно организующееся противостояние царскому государству [Ulam 1977]. То обстоятельство, что в рамках (прото)социалистических учений получили распространение также и атеистические концепции, не сузило продуктивность кенотических образцов, функционирующих теперь по-новому (см. 5.5). Нечаевская прагматизация самоотречения в целях конспирации и притязание на христоподобие преступников вместо христоподобия жертв — по Засулич (ср. 5.5.5.2) — будоражили общество 1870-х годов².

¹ Подчеркивание центрального положения имени протагониста литературных текстов в этой и последующих главах обусловлено особой степенью пригодности персональных моделей для подражания им (ср. 6.8.4 и 10.6.10.1). Несмотря на то, что все заголовки литературно-аналитических глав с 6-й по 10-ю состоят из одного имени и абстрактной второй половины, при интерпретации литературных текстов будут затронуты также разнообразные другие — нарративные, структурные, интертекстуальные — аспекты, поскольку они связаны с транспозициями и трансфигурациями модели Христа.

² Террористические методы и аргументации на рубеже XIX–XX веков достигли даже статуса некоей моды (см. [Могильнер 1999]).

В 1860-е годы на фоне растущего влияния заговорщиков-террористов, революционной интеллигенции и группы людей вокруг журнала «Современник» важная роль досталась одному литературному тексту — роману Николая Гавриловича Чернышевского (1828–1889) «Что делать?» 1863 года. В отличие от дискурсивных программ террористов, этот текст в советские годы сохраняет канонический статус и образует один из важнейших опорных пунктов советских конструкторов традиции.

6.2. «Что делать?» Чернышевского: перечитывание советских конструкторов традиции

Краткий экскурс В. И. Ленина о Чернышевском³ в рамках его ключевого философского труда «Материализм и эмпириокритицизм» порождает своего рода шаблон, который решающим образом сказался на рецепции Чернышевского в советское время. Оценка Ленина выглядит так:

Чернышевский — единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников. Но Чернышевский не сумел, вернее: не мог, в силу отсталости русской жизни, подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса [Ленин 1979–1983, 18: 384].

А. Лаврецкий в 1968 году отмечает: «авторитетная оценка <...> Чернышевского дана Лениным» [Лаврецкий 1968: 218], добавляя, что наряду с оценкой Чернышевского Марксом и Энгельсом эта интерпретация Ленина приобретает исчерпывающий характер, указывающий на то, как Чернышевского надлежит воспринимать [там же: 219], то в таком случае нет преувеличения

³ «Добавление к § 1-му главы IV. С какой стороны подходил Н. Г. Чернышевский к критике кантианства?» [Ленин 1979–1983, 18: 381–384].

в словах о некоем «ленинском каноне» в исследованиях о Чернышевском [Pereira 1975: 111]. Критик 1850-х годов и автор программного романа «Что делать?» предстает как «предшественник» большевистской теории [Смолицкий 1968: 140] (см. об этом [Гуральник 1980: 236]). Этот антиципационный топос, разумеется, не столько говорит о самом Чернышевском, сколько цементирует телеологическую историософию революционного материализма⁴.

Если Чернышевский объявляется предтечей Маркса, Энгельса и, наконец, Ленина (а порой и Сталина), то в рамках объективистского понимания исторического материализма все, что заявляют в своих суждениях об этом своем предшественнике эти более поздние авторитеты, должно считаться абсолютно правильным. Так, например, для советских исследователей оценка Чернышевского Марксом и Энгельсом как «идейного вдохновителя» революционного движения [Маркс/Энгельс 1955–1974, 18: 389, пер. с нем.] и как «великого русского ученого» [там же, 13: 21, пер. с нем.] должно неукоснительно совпадать с действительностью — хотя исторических документов, касающихся вклада Чернышевского в революционную конспирацию, а не только в публицистику, исключительно мало⁵. Тезисы Маркса и Ленина советские исследователи не подвергают сомнению, а ритуально подтверждают («подтверждается важнейший вывод В. И. Ленина» [Новикова/Клосс 1981: 255]).

Поколениям учащихся в СССР и странах социалистического лагеря насильно навязывалась проблематика написанного в Петропавловской крепости с декабря 1862 по апрель 1863 года романа — женская эмансипация, материализм, антиидеалисти-

⁴ По поводу возражений против убедительности этого конструкта традиции см., например, [Ulam 1977: 64].

⁵ Вопрос о том, следует ли расценивать роман «Что делать?» как «эрзац жизни, пассивное зеркало общества» [Wellek 1955: 388] или же как часть мультимедиального революционного процесса, а Чернышевского тем самым как второстепенного персонажа, или же как руководителя некоей революционной «партии», действующего даже из тюрьмы посредством романа [Рюриков 1961: 29; Новикова/Клосс 1981: 261], — занимать нас далее не может.

ческая этика, утопичность⁶ и нормативность текста, воображаемая тесная связь с историей революционного движения в России или теория Чернышевского о литературном мимесисе⁷ и о его праформе эстетики социалистического реализма — и тем самым для них посредством этих стереотипных характеристик, предназначенных для прославления романа, в большинстве случаев искажалось его восприятие. Даже рассматривая все это с постсоветских высот, нельзя полностью перечеркнуть советские шаблоны восприятия, хотя для непредвзятого исследования солидная доля иронии заключается в том, что мнимо авторитетные сентенции основоположников марксизма-ленинизма по-прежнему приходится цитировать, чтобы деконструировать эти клише.

6.2.1. Деконструкция полемики о жертвах

Условием *sine qua non* для господства жертвенного механизма над текстом является то, чтобы он не фигурировал в нем как эксплицитная тема.

[Жирар 2015: 155]

«Конструктивный» аспект этой деконструкции заключается в том, чтобы исторически и поведенчески утвердить — *mutatis mutandis* — взятую на вооружение филиацию, но зато «деструктивно» принять полностью противоречащую советскому авторитетному стереотипу традицию. Это та самая традиция, в рамках которой сходятся и революционер советского времени, и образ героя социалистического реализма, и герои Чернышевского (а также приемы создания текста), а именно традиция использования христологической модели позитивного самоуничужения, связан-

⁶ А. В. Луначарским утопичность даже возведена в ранг (неоспоримых) критериев качества [Луначарский 1963–1967, 1: 268].

⁷ Также и теория мимесиса из магистерской диссертации Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» может рассматриваться здесь только под особым углом, а именно под углом эпистемиологической редукции (см. 6.5.3). Подробнее об этом см. [Städtke 1978: 231–255].

ного с альтруистической жертвой самоотречения⁸. Используемое для этого понятие жертвы тесно смыкается с Христовой жертвой и с позитивизацией самоуничтожения по (Флп 2:5–11)⁹. Если речь здесь идет о жертве, то, следуя кенотической традиции, мы имеем в виду триаду «семантики жертвы в повседневном языке» — утрату, самопожертвование и, соответственно, отречение и страдание [Stegemann 2000: 192].

Итак, на своем втором этапе деконструктивистское чтение опирается на поверхностную полемику романа Чернышевского с (христианским) понятием жертвы, выступающим в полемическом парадоксе «жертва = сапоги всмятку»¹⁰. На третьем этапе приходится отметить, что противоположное клише по отношению к советскому топосу антиципации, а именно восприятие «Что делать?» как примитивной, убогой литературы (согласно роману В. В. Набокова «Дар», это — «мертвая книга» [Набоков 1990, 3: 252]), недостаточно учитывает антилитературную установку романа, который сам манифестирует намеренное принесение всего литературного в жертву. Следом за такими (анти)литературными приемами в ход идут также взаимосвязь *sacrificium* (ритуального жертвенного действия) и *victima* (материи жертвы) (см. [Stegemann 2000: 192]).

⁸ Примечательно, что первая «деконструкция» романа Чернышевского принадлежит архимандриту Феодору (Бухареву) [Бухарев 2008] (ср. об этом также [Бердяев 2008: 616]), хотя она и не сосредоточена вокруг христологии. Ср. [Kedveš 1967: 39 и сл.]; о Бухареве ср. 4.4.4.3.

⁹ Поэтому более систематический анализ новейшей конъюнктуры религиозных и культурологических теорий жертвы (Рене Жирар, Вальтер Буркерт; см. [Janowski/Welker 2000: 7]) за пределами историко-христианского подхода здесь не проводится. Философия умиротворения путем христианской жертвы по Жирару [Жирар 2015] (ср. 3.0.4) из-за ее устремленности к отмене жертвы приводит к направлению, противоположному предпринятой здесь попытке описать секуляризацию жертвы как неотвратимое разрастание и как сдвиг внутри христологической модели.

¹⁰ Часть 2, гл. 19 [Чернышевский 1939–1953, 9: 94]. В дальнейшем указания на этот текст — под аббревиатурой «ЧД», с номером части и главы и страницами по этому изданию: ЧД, 2: гл. 19, 94.

Критическое восприятие как советских рутинных методов, в особенности — шаблонов атеизма, так и противоположных аргументов о низком литературном уровне романа Чернышевского может осуществляться при помощи вопроса о функциональности плохой литературы (соображения по поводу которой приводятся у Г. Н. Жекулина [Žekulin 1963]). При этом стоит выйти за рамки советских ответов — скажем, предположения Луначарского о «нарочитом неряшестве» [Луначарский 1963–1967, 1: 266] стиля Чернышевского или скрыто формалистического тезиса Ю. К. Руденко о целенаправленном порождении диссонанса и обнажения приема [Руденко 1989: 121 и сл.]. Одновременно необходимо продолжить те первые шаги в направлении нового религиозного прочтения, которые после внушения, сделанного Н. А. Бердяевым [Бердяев 1955: 42], осуществили Дж. Франк [Frank 1990: 199], И. Паперно [Паперно 1996: 166–183] и В. Л. Сердюченко [Сердюченко 1999], не превращая при этом революционера Чернышевского в его противоположность, в антиреволюционного пропагандиста какого-то расплывчатого христианского представления о жизни, как это делает В. К. Кантор [Кантор 2001].

То, что предлагается здесь, представляет собой неоднозначный ответ — одновременно как с точки зрения религиоведения и истории мотива, так и с точки зрения литературной структуры: христологическая концепция кенозиса образует ключ к симптоматологическому прочтению текста. Если деконструировать основную секуляризирующе-натурализирующую направленность романа, то критика жертвенности предстает как продолжение топоса жертвенности¹¹. Для этого необходимо поднять

¹¹ В истории христианских догм также вряд ли существует некритичная идентификация самоуничужения и смерти Христа на кресте с жертвой — во всяком случае, если это понимается как отношения обмена (см. [Evans 1995: 279]); ибо если додумать обмен до меркантильного конца, то выкуп людей из греха является платой дьяволу — а именно через принятие убийства Христа. Избавиться от этой меркантильной мены никогда, однако, до конца не удавалось; ведь определение цели (см. 3.0) является конститутивным для всех частных аспектов уничтожения Христа. Еще в Послании к Евреям отме-

рассмотрение на формальный уровень, подвести под него христологическую базу и одновременно связать с (анти)эстетической, (анти)литературной и (анти)риторической сделанностью романа «Что делать?».

Хотя заклеянный в советское время в качестве «буржуазного» вердикт о «плохом тексте» Чернышевского гораздо менее воинственен, чем предполагала советская полемика (см. [Луначарский 1963–1967, 1: 262]), только в самое последнее время наряду с оправданным указанием на неоднозначное литературное качество романа в действие вступают также новые способы его прочтения, продуктивные с культурологической, историко-секулярной или риторической точек зрения. Среди исследователей, которые хоть как-нибудь придерживаются христологической колеи, Джозеф Франк сразу усматривает противоречие между утилитаризмом и кенотическими моделями у Чернышевского, не расшифровывая их на микроуровне.

Именно Чернышевский, сын русского священника и выпускник русской духовной семинарии, впервые осуществил тот роковой синтез житийных образцов русского религиозного кенотизма и холодно-бесстрастных расчетов английского утилитаризма, который и является сущностью большевистского характера [Frank 1990: 199].

М. Моррис [Morris 1993: 215 прим. 10], напротив, отвергает следы кенозиса, чтобы выдвинуть на передний план аскезу (которая представляет собой только частичный аспект, или сужение кенозиса; ср. 3.3.3.2). Наконец, в суждении Паперно — «...христианские принципы пронизывают роман, от его научных аллегорий до повествовательной стратегии и риторических приемов» [Па-

чается дистанцирование от ритуальной жертвы (Евр 10:5) и предлагается заменить ее послушанием (Евр 10:7, ср. Флп 2:8), чтобы затем все же завести речь о «προσφορά τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ» («принесение тела Иисуса Христа»; Евр 10:10). Отказ от чего-то в пользу кого-то другого, кто устанавливает жертву как нечто не только ритуальное, но и меркантильное и моральное, в той же мере является интегральной составной частью топиков Христа, как и отрицание этой меркантильности.

перно 1996: 183] — описывается лишь пожелание исследования, хотя Паперно формулирует его как вывод. Согласно этому пожеланию, при интерпретации надлежит рассматривать жертву как эпицентр с точки зрения аксиологии, мотива и формального осуществления, и таким образом вырвать текст из тесных объятий противоречивых маршрутов его прочтения, сделав его привлекательным для нового прочтения.

6.2.2. Деконструкция исцеления от истерии

Подобно тому как текст поступает с тем, чем он жертвует — собственно с жертвой, — как продолжая ее использовать во многих местах, так и бесконечно продлевая принесение в жертву, — аналогичным образом дело обстоит с подобной структурой, а именно — с воображаемым исцелением женской истерии как болезни общества. Ибо исцеление социогенной женской истерии, которое в этом романе осуществляют мужские персонажи над женскими¹², подобным же образом, как и жертва, которую необходимо вытеснить, переносится на истерические поступки Лопухова с задачей исцелить Веру Павловну от истерии. Истерическое изгнание истерии, как и жертвование жертвы, становится структурой текста, которая заключается в обгоне и в сверхком-

¹² В романе, написанном в 1863 году, показана история освобождения молодой Веры Павловны от тирании матери, олицетворяющей старый общественный порядок. Это освобождение, вследствие которого Вера Павловна успешно основывает швейный кооператив, становится возможным путем фиктивного брака со «спасителем» Лопуховым. Когда Вера Павловна, не удовлетворенная фиктивным браком, влюбляется в друга Лопухова — Кирсанова, такого же «нового человека», Лопухов, симитировав самоубийство, освобождает путь для этой новой любовной связи. Спустя годы Лопухов возвращается уже американцем (под именем Бьюмонт), тоже находит для себя новую партнершу, и обе пары живут вчетвером, в счастливой коммуне. Аллегорические гонки на санках в конце романа указывают на революционные преобразования, которые должны состояться в 1865 году. Наряду с Верой Павловной Настасья Крюкова является второй «пациенткой», которую должен исцелить мужчина: благодаря любви Кирсанова она почти излечивается от туберкулеза [ЧД, 3: гл. 15, 158]. О взаимосвязи истерии, кенозиса и положения женщин в русской истории см. 5.2.6.4.

пенсации. Как исцеление истерии, так и вытеснение жертвы оформлено в тексте с помощью истероидных риторических средств (гипертрофия и гипербола)¹³.

6.3. Чернышевский и религия

Как впоследствии и Сталин, Чернышевский был семинаристом. В 1836–1846 годах он посещал в Саратове духовную семинарию, и в это время был неотделим от христианской веры. Его сомнения по поводу официальной церкви, его полупротестантская устремленность к индивидуальной убежденности в вере (ср. [Lehmann/Carli 1989: 10–12]) свидетельствует в гораздо большей степени о борьбе за веру, нежели о дистанцировании от нее. Именно эта конструктивно-критическая позиция Чернышевского по отношению к земной церкви позволила одному проездом посетившему семинарию епископу говорить о Чернышевском как о «надежде русской церкви» [Кантор 2001: 276]. Завершив обучение в этом духовном заведении в 1846 году и направляясь в Петербург, он так или иначе еще был православным христианином.

На 1848 год приходится знакомство Чернышевского с трудами Фейербаха, которое, по-видимому, повлекло за собой полный разрыв с христианством [Lehmann/Carli 1989: 21]. С этого момента Чернышевский придерживается инверсии Фейербаха, согласно которой возвысился не униженный Бог, а человек [Фридлендер 1978: 15; Паперно 1996: 167], — и на самом деле именно согласно

¹³ Примененное здесь понятие истерии существует на двух уровнях: в действиях персонажей, у которых становится заметен переход от женской истерии, нуждающейся в лечении, к мужской подспудной истерии, — и в приемах организации текста. При этом обесцвечивается психоаналитический вопрос по поводу «я», по поводу истоков истерии (см. [Braun 1985: 68 и сл.]). Это исследование остается феноменальным, и автор отказывается от установки на определенные субъектные модели и психомодели. Здесь истерия — это вытеснение, вынужденное повторение и бьющая через край активность — как в плане персонажей, так и в плане текста, — причем изобилие активности выдает нерешенную проблему, стоящую за ним.

этой поэтике в романе функционируют сны Верочки [Паперно 1996]. Далее Г. М. Фридлиндер [Фридлиндер 1978: 14] делает из материалистической монистической эстетики Чернышевского тот вывод, что она совпадает с атеистическим кредо и что в магистерской диссертации атеистические выводы не были сформулированы лишь вынужденно, по цензурным соображениям. Итак, является ли Чернышевский воинствующим атеистом чистой воды, исцеленным чтением Фейербаха от всех своих религиозных пристрастий?

Нет. Уже с точки зрения биографических данных разграничение религиозной юности и атеистического возмужания не работает (см. [Стеклов 1928, 1: 8–17]). Но прежде всего в поэтике поведения и также в текстах Чернышевского обнаруживаются следы религиозных функций и структур. Чернышевский сам говорит о религиозных психологических образцах, которые у него выступают в политическом облиии: «Итак, я жду каждую минуту появления жандармов, как благочестивый христианин каждую минуту ждет трубы страшного суда» [Чернышевский 1939–1953, 1: 418]. Проекты нового общества обретают у Чернышевского ранг религиозных суррогатов и облакаются в религиозную терминологию: в суровом, без прикрас, рабочем кабинете Лопухова висит только портрет Роберта Оуэна, который именуется «святой старик» и письмо которого Лопухов бережет — как апокрифический Авгарь Христово послание (3.4.3.1) — как зеницу ока [ЧД, 3: гл. 20, 175]. Кирсанов прочел Новый Завет восемь раз (практически по методу Жакото; см. [Rancière 1987]) по-французски, пока все не понял; Новый Завет как будто создан для освоения языка, потому что «евангелие — книга очень знакомая; вот он достал Новый Завет в женевском переводе, да и прочел его восемь раз» [ЧД, 3: гл. 8, 143]. Тем самым Чернышевский засвидетельствовал значение Нового Завета для русской культурной памяти (в том числе и 1860-х годов) и инсценировал мнемоническое упражнение, которое нацелено на уровень означающих, но тут же вбирает в себя означаемые. О неадекватности библейского текста для современности или о трудностях понимания его нет и речи; наоборот: «...на девятый [раз] уже все понимал...» [там же].

6.4. Ненужная жертва

При этом ключевая категория как христианства, так и форм религиозной коммуникации вообще становится в проекте новой этики в романе Чернышевского главным объектом возражения: жертва, или, если сформулировать более общо, самоущемление ради других.

Уже открывающая роман сцена самоубийства (глава I), написанная в притворно архаичной, романтической манере, заставляющей читателя быстро сообразить, что: 1) это было мнимое самоубийство и 2) оно связано с жертвой (поскольку было единственным способом, каким мог воспользоваться понимающий супруг при господствующих тогда порядках, чтобы обеспечить своей жене юридическую возможность связи с новым партнером), — подвергается противоречивой оценке: было ли самоубийство «дурацкой штукой» или умным поступком («умно рассудил» [ЧД, I: 6 и сл.])? Техника нарративного напряжения тут же поднимает вопрос о смысле жертвы.

6.4.1. Разумный эгоизм и теория долговременной пользы

Апотропу жертвы в романе явно подкрепляет теория разумного эгоизма, сформулированная Чернышевским в его теоретических текстах, особенно в его работе «Антропологический принцип в науке» (1860), где недвусмысленно говорится: любое самоущемление человека исключено, поскольку «человек поступает так, как приятнее ему поступать <...>» [Чернышевский 1939–1953, 7: 285]. Для Чернышевского в этом эгоистическом влечении нет никакой свободы; царит детерминированность¹⁴.

В 1850 году Чернышевский прочитал труд Гельвеция «Об уме» (*De l'esprit*; см. [Lehmann/Carli 1989: 27]), из которого он почерпнул свое понятие интереса. В его «Эстетических отношениях» оно занимает центральное слепое место: «искусство воспроизводит

¹⁴ О проблеме детерминизма у Чернышевского см. полемику Луначарского с Плехановым по поводу прочтения Плехановым Чернышевского [Луначарский 1963–1967, 7: 576–581].

все, что есть интересного для человека в жизни» [Чернышевский 1939–1953, 2: 91]. В этой мысли заложена опора на теорию интереса Гельвеция, согласно которой интерес руководит всеми движениями ума:

<...> суждение отдельного человека во всякое время и во всяком месте — как в вещах морали, так и в вещах ума — всегда связаны с личным интересом, а суждение народов, напротив — всегда со всеобщим интересом [Helvétius 1758: 47].

При дифференциации «личного» и «всеобщего» интереса уже у Гельвеция намечается различие масштаба, которое использует и Чернышевский, чтобы вновь изгнать радикальный эгоизм кратковременной пользы из своей антропологии.

В романе Чернышевского позиции, выработанные теоретически, пропагандируются маевтическими методами сначала в рамках некоего диалога, согласно доброй платоновской традиции — экстремально ассиметричного. Вот Вера Павловна спрашивает своего учителя и спасителя Лопухова: «...правду говорят <...>, что человеком управляет только расчет выгоды?», на что возможен только такой ответ: «Они говорят правду» [ЧД, 3: гл. 8, 65].

Впрочем, как в теоретических трудах, так и в романе в пропагандируемый разумный эгоизм включена альтруистическая составляющая: это должен быть такой эгоизм, который приносит пользу более широкому социальному контексту. Так, Лопухов перед лицом близящегося распада брака с Верой Павловной предлагает понятие эгоизма, который подпитывается альтруизмом («Что тебе лучше, то и меня радует» [там же, 3: гл. 24, 188]) и любовью, определяемой как альтруизм¹⁵. А в своем последующем объяснительном письме Вере Павловне Лопухов стремится выдать за эгоизм свой отказ, свой «уход со сцены» путем мнимого самоубийства: «...я действовал в собственном интересе, когда

¹⁵ «Разве не в том она [любовь], что радуешься радости, страдаешь от страдания того, кого любишь? Муча себя, ты будешь мучить меня» [ЧД, 3: гл. 25, 191].

решился не мешать ее счастью» [там же, 4: гл. 1, 236]. И добавляет в стиле Ф. Шиллера: «Это легко, когда обязанность — влечение собственной натуры» [там же]. Он приходит в возбуждение, силясь отрицать собственную жертву. Вера Павловна вторит ему, как прилежная ученица: «Да если послушать нас, мы все трое такие эгоисты, каких до сих пор свет не производил» [там же, 4: гл. 2, 239]. В кругу «новых людей» в романе считается политически корректным провозглашать собственные действия эгоистическими, какими бы порывами они ни были порождены. Но проявляемая при этом восторженность даже самому рассказчику кажется чрезмерной, он высмеивает своих выдуманных героев: «Все это слишком еще мудрено, восторженно; жизнь гораздо проще» [там же, 4: гл. 3, 244].

Чтобы сохранить впечатление замкнутых эгоистических порывов к действию, вводится разграничение краткосрочной и долговременной выгоды: «...разница между добром и пользой <...> заключается разве лишь в том, что понятие добра очень сильным образом выставляет черту постоянства...» [Чернышевский 1939–1953, 7: 289] (см. об этом [Иванов-Разумник 1997, 2: 122]). Отсюда следует определение долговременной пользы как ядра просвещенного эгоизма: «...добром называются очень прочные источники долговременных, постоянных, очень многочисленных наслаждений...» [Чернышевский 1939–1953, 7: 290]. Старый, непросвещенный эгоизм и новый, просвещенный (некий «эгоизм целого» [Плеханов 1922–1927, 5: 219]), различаются, согласно роману, только направленностью на кратковременную или долговременную пользу [ЧД, 2: гл. 8, 67 и сл.], причем новая польза благодаря своей «невыгодности» и «самоотречению» вновь совпадает с альтруизмом¹⁶.

¹⁶ См. [Плеханов 1922–1927, 5: 219, 222; 6: 309; Шукин 2000: 111]. Дж. Франк подчеркивает, что Чернышевский отвергал только *понятия* самоотверженности и альтруизма, концепции же всюду использовал на практике: «...разум убедительно доказывает, что собственным интересам лучше всего служит наиболее бескорыстное и альтруистическое поведение (хотя категорически запрещается использовать эти термины в качестве *обосно-*

Знаменательно, что старание Кирсанова подавить свое вождение, направленное на Веру Павловну, как будто бы облечено в понятия долговременной пользы: «...помни сумму, помни, что она больше своей части...» [ЧД, 3: гл. 20, 174]. При этом неизбежно рождается подозрение, что сведение «истинно» доброго к исключительно долговременным феноменам создает лазейку, чтобы вновь ввести нормативные ценности альтруизма, которые поставил под угрозу краткосрочный эгоизм (см. 6.5.1.4).

6.4.2. Пострадавшие (женские) персонажи

Позиция очевидно бессмысленной жертвы относится в романе к старому обществу; она помещена, разумеется, в начало романа и заключается в уроне, нанесенном душе подрастающей Веры Павловны ее матерью: как мать издевается над нею и грозит расправой (выкрик Марьи Алексеевны «я те поломаю!» [ЧД, 1: гл. 1, 16]), а также называет цыганкой и чучелом [там же, 1: гл. 1, 14], поскольку та кажется недостаточно привлекательной для состоятельных женихов), и угнетает Веру Павловну, которая истерически берет на себя какую-то туманную вину [там же]. Когда молодой женщине предстоит перейти от своей первой «повелительницы» — матери — к патриархальной модели брака с аналогичным подчинением своему будущему «господину и повелителю» — супругу, то тут критике подвергаются гендерная модель женской жертвенности и происходящая из нее в той же степени «ненужная» истерия. Но одновременно модель жертвы подрывается, поскольку Вера Павловна лишь внешне следует модели женской добродетели послушания, которая с раннего возраста была ей навязана («Верочка, слушайся во всем матери» [там же, 1: гл. 1, 17]; «...свято исполняя заказ Марьи Алексеевны» [там же, 2: гл. 8, 64]). Пропагандируемое Марьей Алексеевной как апологетом «старого» порядка оправдание гендерной жертвы сводится к тому, что, пока люди не построят лучшее общество,

вания своих действий)» [Frank 1990: 190, выделено в ориг.]. Так что этот пафос приверженности собственному эгоизму выглядит «невольно комично» [там же: 192].

все борются против всех¹⁷, и женщинам при патриархальном порядке приходится брать на себя принятую долю самопожертвования¹⁸. В этом изображении навязанного самопожертвования женщин в патриархально-эксплуататорской системе¹⁹ заложено предъявление конвенциональной эстетики идентификации.

Освобождение от «старого» порядка впоследствии изображается как освобождение от этой гендерной модели и одновременно как избавление от позиции жертвы как таковой. В романе это происходит прежде всего на примере Верочки («[Верочка] одна из первых женщин, жизнь которых устроилась хорошо» [там же, 2: гл. 1, 43]). Сама героиня романа выражается почти афористично: «Я не унижусь...» [там же, 3: гл. 24, 188]²⁰. К примеру Веры Павловны добавляется эмансипистский лозунг Жюли: «...я хочу не стеснять ничьей свободы и сама хочу быть свободна» [там же]²¹.

¹⁷ «Эх, Верочка, ты думаешь, я не знаю, какие у вас в книгах новые порядки расписаны? — знаю: хорошие. Только мы с тобой до них не доживем, больно глуп народ <...>. Так станем жить по старым. <...> А старый порядок какой? У вас в книгах написано: старый порядок тот, чтобы обирать да обманывать. А это правда, Верочка» [ЧД, 1: гл. 1, 19].

¹⁸ Марья Алексеевна прибегает к примеру своей собственной проституции [ЧД, 1: гл. 1, 18 и сл.], и к нему примыкает житийный пример страданий «благородной шлюхи» Жюли [ЧД, 1: гл. 2, 21].

¹⁹ Здесь, как и далее (см. 6.5.1.1), рассказчик инструментализирует топос меркантильного расчета, направленный против избыточной экономичности жертвенного действия (см. 3.0.3); мать-тиран оценивает потерю дочери как потерю капитала (возможное повышение собственного социального статуса через богатого зятя): «обокрала!» [ЧД, 2: гл. 23, 105].

²⁰ Иначе с аксиологической точки зрения это оказывается в высказывании матери знатного жениха Анны Петровны Сторешниковой, которая запрещает сыну связь с Верой Павловной с обоснованием: «Но я не потерплю унижения своей фамилии» [ЧД, 1: гл. 8, 38]. Здесь речь идет не об апробированном рассказчиком стремлении к освобождению от старого общественного порядка, а о сохранении старой модели дворянского габитуса, которая исключает унижение. Этому антикленотическому дворянскому габитусу рассказчик желает поражения.

²¹ Показательно, что в романе осуществляется отчетливое разграничение тех аспектов сексуальности, которые сегодня называются гендером и полом: различия между мужчиной и женщиной наличествуют в настрое, но не в «естественном» половом характере [ЧД, 2: гл. 18, 90]. Вера даже выступает

Обе женщины проявляют реальную женскую солидарность, считая ее для себя нормой, и практикуются в ней (например, [там же, 3: гл. 2, 111]). В дискурсивном фрагменте текста, вставленном в десятую главу четвертой части, своеобразной декларации в пользу женского труда [там же, 4: гл. 10, 259], из отдельных случаев выводится всеобщее требование гражданского равноправия.

6.4.3. *Ненужная жертва любящих*

С виду жертва страдания и самоотречения в старых структурах вычлняется легко; довольно логично стремиться к ее отрицанию. Но как обстоит дело с жертвенными рефлексам в описанных в «Что делать?» новых условиях? Ведь заявленный утопический новый порядок вроде бы не должен содержать никаких жертвенных *структур*?

Особенно наглядно показываются жертвенные рефлекс в мотиве отречения от любви. Так, отказ Кирсанова от Веры Павловны лишь на краткое время дает ему «довольство своей честностью» [там же, 3: гл. 12, 149], то есть дает морально-автогедонистическую прибыль. Так, Вера Павловна, несмотря на очевидность ее новой любовной увлеченности по отношению к Кирсанову, высказывает абсурдное желание в прежней мере продолжать любить фиктивно венчавшегося с ней Лопухова («...я тебя хочу любить...» [там же, 3: гл. 20, 172]), не умея унять свои противоречивые чувства («...плачет и молчит» [там же, 3: гл. 20, 173]) и скрыть свое вожеление. А следует за всем этим, конечно, истерика: безрассудная смена настроений Веры Павловны [там же] возникает — если пользоваться понятиями психоанализа — «по большей части из-за [этой] борьбы, из-за отказа от сексуальности» [Breuer 1970: 200]. Обе попытки отказа, как со стороны Кирсанова, так и со стороны Веры Павловны, разоблачаются Лопуховым как бесцельное стремление к страданию: «Если в ком-

с деконструктивно-феминистическим анализом галантности (целование руки) как парадоксальной манифестации мужского превосходства [ЧД, 2: гл. 18, 93].

нибудь пробуждается какая-нибудь потребность, — ведет к чему-нибудь хорошему наше старание заглушить в нем эту потребность? <...> нет, такое старание не ведет ни к чему хорошему» [ЧД, 3: гл. 22, 182]. Аукториальный рассказчик вторит этому, иронизируя по поводу того, что он называет «геройским подвигом великодушного благородства», который ведет «к собственному сокрушению» [там же, 3: гл. 22, 184 и сл.] и который он привязывает к стремлению отказаться, выказываемому Кирсановым. В ходе дискуссии об отказе от новой страсти в пользу уже существующего брака демонтируется, таким образом, как мучительное, так и героическое самоотречение²². Обе вариации отказа от страсти якобы столь же бессмысленны, сколь и невозможны²³.

6.4.4. Бесплезная жертва Лопухова

Лопухов, рупор разоблачения эмоциональных жертвенных рефлексов от иллюзий, с самоиронией называет требование к Кирсанову, чтобы тот опять чаще бывал у них в гостях, что неодолимо приведет к сближению с Верой Павловной, «подвигом благородства» [ЧД, 3: гл. 22, 179]. «Но это все вздор. Мне нельзя иначе поступать, по здравому смыслу» [там же, 3: гл. 22, 179 и сл.]. Альтернатива, которую отстаивают герои романа в отношении жертвы, известна: это «здоровый человеческий рассудок», мотивирующий поступки, которые с внешней стороны хотя и выглядят как жертвенные действия, но не должны пониматься как таковые.

²² В связи с фигурой Рахметова критика героизма вновь исчезает (см. 6.5.2); соцреализм до минимума сокращает филантропическую дистанцию с героической жертвой (см. 8.1.1).

²³ Ироническая авторефлексия персонажей относительно прежних проблем происходит во время вечеров пения, которые приносит с собой эта жизнь вчетвером (Кирсанов, Лопухов, Вера Павловна и Катерина Васильевна), когда, например, исполняется «Сердце красавицы склонно к измене» (*La donna è mobile*) [ЧД, 5: гл. 22, 326]. Подобные приемы фикционализации и иронизирования — более действенные средства для изгнания трагизма чем натужный дискурс героев и рассказчика, направленного против жертвенности определенных выученных рефлексорных действий.

Еще важнее Лопухова в качестве пропагандиста теории бесполезной жертвы — Рахметов, который выступает как толкователь жертвенного жеста Лопухова (как бесполезного). Он это делает подобно апостолу Павлу, являющемуся толкователем жертвы — полезной — Христа, при этом аксиология жертвы от Павла к Рахметову полностью переворачивается, или, во всяком случае, должна перевернуться. Поэтому рассуждения Рахметова о том, что Лопухов мог избежать имитации самоубийства, указывает также и на иное направление, нежели собственные попытки Лопухова оспорить жертвенность как таковую и гордо обличить себя в том, что его действиями реально управляет эгоизм. Анализируя ситуацию, Рахметов не оспаривает жертвенный характер поступка Лопухова (инсценировку самоубийства), а лишь отрицает его необходимость: если бы Лопухов раньше распознал потребность Веры Павловны в любви и с большей тщательностью подготовил ее к возможному увлечению третьим лицом [там же, 3: гл. 30, 219–221], то его театральный жест «ухода со сцены» [там же, 3: гл. 30, 213], эта опустошенная цитата жертвенного канона, утратила бы необходимость. Согласно этой логике, рациональный учет всех возможностей, в том числе таких, которые оборачиваются не в твою пользу, позже освобождает от необходимости таких театральных жертвенных инсценировок, как та, которую затеял Лопухов. С точки зрения Рахметова все три участника могли избежать страданий: «Из-за каких пустяков какой тяжелый шум! <...> К чему эти мученья? <...> мученья из-за пустяков и катастрофы из-за вздора» [там же, 3: гл. 30, 222]²⁴. Однако разве из проповеди, направленной против «пустого мучения» [там же, 3: гл. 30, 223, выделено Д. У.], не следует *ex negativo*, что существует также и наполненное, необходимое страдание?

²⁴ Второй аргумент в пользу того, почему нельзя рассматривать «уход» Лопухова как жертву, заключается в дальнейшем течении его жизни; повествователь находит ему подходящую партнершу, рассудительную Катерину Васильевну [ЧД, 5: гл. 18, 323], чтобы в ретроспективе еще раз рассеять сомнения в нежертвенности отказа Лопухова — исходя из успешного решения предыдущей дилеммы.

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru