

ФГБОУ ВПО «Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена»

На правах рукописи

Петрова Анна Леонидовна

**Диалог в творчестве Н. С. Лескова:
традиции и поэтика**

Специальность 10.01.01 — русская литература

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель
Евдокимова Ольга Владимировна,
доктор филол. наук, профессор

Санкт-Петербург

2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. Творчество Н. С. Лескова и сократический диалог.....	13
1.1. Сократический диалог: литературная форма и ее философские основания. Русская традиция изучения.....	16
1.2. Сократический диалог в понимании Н. С. Лескова.....	32
1.2.1. Источники знаний Н. С. Лескова об античной философии.....	33
1.2.2. Сократ и Платон в текстах Н. С. Лескова: константные темы.....	65
1.2.3. Преломление традиции сократического диалога в поэтике Н. С. Лескова.....	87
1.2.3.1. «Рамочный» диалог (на материале малой прозы Н. С. Лескова конца 1870-х — начала 1880-х гг.).....	87
1.2.3.2. Диалогическая поэтика отдельного произведения. Архитектонический аспект (на материале рассказа «Бесстыдник»).....	94
Глава 2. Творчество Н. С. Лескова и философский диалог Г. С. Сковороды.....	104
2.1. Источники знаний Н. С. Лескова о философии Г. С. Сковороды.....	104
2.2. Диалогическая поэтика Г. С. Сковороды и ее философские основания.....	112
2.3. Принципы работы Н. С. Лескова с текстами Г. С. Сковороды (на материале записной книжки писателя и его повести «Заячий ремиз»).....	130
2.4. Поэтика отдельного произведения Н. С. Лескова в свете философского диалога Г. С. Сковороды. Архитектонический аспект (на материале рассказа «Морской капитан с Сухой Недны»).....	138

Глава 3. Диалог как художественно-философская форма: Сократ — Сковорода — Лесков.....	146
Заключение.....	182
Список литературы.....	186

Введение

Наследие писателя-классика Николая Семеновича Лескова (1831—1895) является менее изученной областью истории русской литературы, нежели творчество многих его современников. Одна из причин этого — недооцененность писателя при жизни, восприятие его читателями как публициста, непонимание его художественных открытий¹. Однако в научной литературе последних десятилетий Лесков все больше предстает как художник особого склада, в своих творческих экспериментах и новациях даже опережавший развитие реалистической литературы второй половины XIX века.

Современными исследователями поставлен, наряду с прочими, и вопрос об использовании писателем своих обширных знаний по иконографии, фольклористике, живописи, истории философии не только в содержательных мотивах своих произведений, но и при создании художественной формы. Если учесть то, что Лесков не получил систематического образования, особую актуальность приобретает вопрос об источниках, из которых он черпал сведения, и характере работы с этими источниками: мемориальная библиотека писателя и его рабочие записи еще недостаточно изучены.

В современном литературоведении предпринимаются попытки взглянуть на поэтику писателя целостно, ведется поиск художественных принципов, связывающих разнородные произведения в его творческом мире. Таковы, например, работы, развивающие предложенную еще в 1930-е гг. немецким философом и культурологом В. Беньямином², концепцию *рассказчика*³, а также исследования, выдвигающие на первый план в качестве

¹ История восприятия творчества Н. С. Лескова критиками-современниками подробно прослежена в статье: *Котельников В.* Между ареной и пантеоном. Н. С. Лесков в критике 1890-х — 1910-х годов // Н. С. Лесков: классик в неклассическом освещении : [сборник]. — СПб., 2011. — С. 3—34.

² См.: *Беньямин, В.* Рассказчик : размышления о творчестве Николая Лескова // Беньямин В. Маски времени : эссе о культуре и лит. — СПб., 2004. — С. 383—418.

³ См.: *Окунева И.* Телесность в «Очарованном страннике» Николая Лескова // Новое литературное обозрение. — М., 2004. — № 69. — С. 53—69 ; *Жери К.* Лесковский сказ в понимании Вальтера Беньямина: («Рассказчик») // Учен. зап. Орловского гос. ун-та. — 2005. — Т. 7; вып. 1 : Литературоведение. Фольклористика. — С. 5—57. («Рассказчик») // Уч. зап. Орловского гос. ун-та / Отв. ред. М. В. Антонова. — Орел, 2005. — Т. 7. — Вып. 1: Литературоведение. Фольклористика. — С. 52-57.

художественных доминант *устное слово*¹ или лесковскую концепцию *памяти*².

Принимая во внимание вышесказанное, мы видим *актуальность* диссертационного исследования в том, что в нем на основе изучения источников, рассматриваются традиции философского диалога (а именно сократического диалога и диалога Г. С. Сковороды) в творчестве Н. С. Лескова и анализируется их влияние на поэтику произведений писателя, что позволяет говорить о диалоге как одном из конститутивных принципов его художественной системы.

Ранее диалог в творчестве Н. С. Лескова рассматривался либо в качестве композиционного средства и элемента повествовательной структуры³, либо как форма взаимодействия разнонациональных культур («диалог культур») на содержательном уровне произведений, с выходом на уровень поэтики⁴, либо как форма творческого взаимодействия писателей (и шире — направлений, систем) в рамках литературного процесса⁵. В последние годы

¹ См.: Дыханова Б. С. В зазеркалье волшебника слова : (поэтика «отражений» Н. С. Лескова). — Воронеж : Воронежский гос. пед. ун-т, 2013. — 204 с. ; Дыханова Б. С. В зеркалах устного слова : (Народное самосознание и его стилевое воплощение в поэтике Н. С. Лескова). — Воронеж : Изд-во Воронеж. педуниверситета, 1994. — 191 с.

² См.: Евдокимова О. В. Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова : монография. — СПб. : Алетей, 2001. — 317 с.

³ См.: Каццола П. К проблеме изучения диалога в произведениях Николая Лескова // Книга и литература : сб. науч. ст. — Новосибирск, 1997. — С. 123—131 ; Ибатуллина Г. М. Диалогизация повествовательных структур в рассказе Н. Лескова «Несмертельный Голован» // Проблемы диалогизма словесного искусства : сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. — Sterilitamak, 2007. — С. 155—157.

⁴ См.: Кузьмин А. В. Проблема межнационального диалога в творчестве Н. С. Лескова: поиск языкового компромисса // Санкт-Петербург — полиэтнический мегаполис : материалы междунар. науч.-практ. конф. — СПб., 2003. — С. 64—67 ; Заварзина Н. Ю. Незавершенный диалог культур в повести Н. С. Лескова «Железная воля» // Sciences and humanities : Современное гуманитарное знание как синтез наук. Лесковский палимпсест : [материалы ежегодн. круглого стола]. — СПб., 2006. — Вып. 7. — С. 67—81 ; Донец П. Н. «Бог за русских всегда наказывает»: некоторые архетипические структуры немецко-русского диалога в повести Н. Лескова «Железная воля» // Вестн. Гуманитарного ин-та ТГУ. — 2010. — № 1. — С. 150—153 ; Данилова Н. Ю. Диалог «своего» и «чужого» в художественном мире Н. С. Лескова : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. — СПб., 2011. — 22 с.

⁵ См.: Евдокимова О. Диалог Н. С. Лескова с Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским : Рассказ Н. С. Лескова «По поводу "Крейцеровой сонаты"» как образ памяти писателя // Достоевский и мировая культура : альманах. — М., 1999. — № 13. — С. 95—110 ; Авдеева Н. Г. И. С. Тургенев и Н. С. Лесков в диалоге с Шекспиром // И. С. Тургенев и Ф. И. Тютчев в контексте мировой культуры : (к 185-летию И. С. Тургенева и 200-летию Ф. И. Тютчева) : материалы Междунар. науч. конф., 23—26 сент. — Орел, 2003. — С. 100—103 ; Власкин А. П. Заочный диалог Н. С. Лескова и Ф. М. Достоевского по проблемам религиозности и народной культуры // Рус. лит. — 2003. — № 1. — С. 16—48 ; Рейфман И. Телесные

появились исследования, посвященные жанру сократического диалога в творчестве Лескова¹, однако подробного анализа философских оснований этого жанра до сих пор сделано не было.

Цель диссертационного исследования — выявить специфику преломления философии диалога в художественном творчестве Н. С. Лескова в свете близких писателю традиций (Сократ, Г. С. Сковорода).

Этим определяются *задачи* работы:

— описать традиции понимания диалога в философии Сократа и Платона и в философии Г. С. Сковороды, показать обусловленность диалогической формы их произведений характером философствования;

— выявить и проанализировать отсылки к именам Сократа, Платона и Г. С. Сковороды в эпистолярных, публицистических, художественных текстах Н. С. Лескова (на базе 11-томного собрания сочинений Н. С. Лескова 1956—1958 гг.);

— изучить и описать знания Н. С. Лескова и общие представления его эпохи о творчестве названных философов, в первую очередь в свете философии диалога;

— проанализировать принципы работы Н. С. Лескова с историко-философской литературой, посвященной Платону и Г. С. Сковороде, а также с сочинениями последнего;

наказания, танцы и реставрация чести : Диалог Лескова с Достоевским // Фольклор, постфольклор, быт, литература : сб. ст. к 60-летию А. Ф. Белоусова. — СПб., 2006. — С. 281—289 ; *Завгородняя Г. Ю.* Повесть И. С. Шмелева «Неупиваемая Чаша»: диалог с Н. С. Лесковым // Рус. словесность. — 2009. — № 2. — С. 25—29 ; *Лукьянчикова Н. В.* Произведения Н. С. Лескова и агиография: диалог-интерпретация // Святоотеческие традиции в русской литературе : сб. материалов II Всерос. науч. конф. : в 2 ч. — Омск, 2009. — Ч. 1. — С. 175—178 ; *Лученецкая-Бурдина И. Ю., Федотова А. А.* Диалог Н. С. Лескова с Л. Н. Толстым (на материале повести Н. С. Лескова «Полунощники») // Ярослав. пед. вестн. — 2009. — № 4. — С. 216—220.

¹ См.: *Евдокимова О. В.* Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова : монография. — СПб. : Алетей, 2001. — 317 с. ; *Минеева И. Н., Годяева Н. В.* Жанр сократического диалога в творчестве Н. С. Лескова (на примере рассказа «На краю света») // Художественный текст : опыты интерпретации : сб. науч. ст. — Петрозаводск, 2007. — С. 25—32 ; *Поздина И. В.* Античные жанры в художественной системе повести Лескова «Воительница» // Жанровые трансформации в литературе и фольклоре : [сб. ст.] — Челябинск, 2009. — С. 39—45 ; *Ее же.* Жанровая специфика прозы Н. С. Лескова 1860 х гг. : монография. — Челябинск : Изд-во ЧГПУ, 2012. — 257 с. ; *Дыханова Б. С.* В зазеркалье волшебника слова.

— выявить в творчестве Н. С. Лескова художественные приемы, служащие воплощением диалога как композиционной и как архитектурной формы;

— на материале анализа конкретных произведений продемонстрировать определяющее влияние диалогической формы на художественный смысл произведения.

В связи с названными задачами потребовалось обращение к целому ряду **объектов**, среди которых: 1) диалогические произведения Платона и Г.С. Сковороды в аспекте связи их формы и философских воззрений авторов; 2) научная литература о Сократе, Платоне и Г. С. Сковороде, с которой был знаком или мог быть знаком писатель, в аспекте освещения в ней проблематики диалога; 3) эпистолярные, публицистические и художественные тексты Н. С. Лескова с точки зрения упоминания в них имен Сократа, Платона, Г. С. Сковороды и цитирования их произведений; 4) аспектно — произведения Н. С. Лескова конца 1870-х — начала 1880-х гг.

Научная новизна работы определяется тем, что в ней впервые систематически прослежена связь поэтики художественных произведений Н. С. Лескова с философскими идеями Сократа и Сковороды в аспекте диалогизма, установлены источники знаний Лескова по данной теме, исследованы записные книжки и мемориальная библиотека писателя (в частности, принадлежавшая ему книга «Платон в изложении Клифтона Коллинза»), установлены некоторые принципы его работы с философскими и научными текстами. В диссертации творчество Н. С. Лескова *впервые* рассмотрено в свете определенных философских традиций, что дало возможность говорить о диалоге как о специфической художественно-философской форме и конструктивном принципе в поэтике писателя.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что ее результаты расширяют представления о связях русской литературы XIX в. с философией и открывают новые перспективы для изучения творчества Н. С. Лескова как в

аспекте этих связей, так и в отношении художественной специфики творчества писателя в целом.

Практическая значимость работы заключается в возможности использовать ее научные результаты в вузовских курсах по истории русской литературы, специальных учебных курсах, посвященных проблемам творчества Н. С. Лескова и связям литературы с философией, а также в научном комментировании сочинений писателя.

Методологическую основу изучения творчества Н. С. Лескова в историко-литературном аспекте составили исследования, вошедшие в «золотой фонд» отечественного лескововедения и принадлежащие А. Волинскому, А. С. Орлову, Л. П. Гроссману. Важное место в определении исследовательских путей работы принадлежит трудам современных лескововедов: И. В. Столяровой и Б. С. Дыхановой. Феномен рассказывания рассматривается в свете концепций Б. М. Эйхенбаума и В. Бенъямина. В диссертации учитываются сопоставления лесковской художественной формы с сократическим диалогом, проведенные в работах О. В. Евдокимовой, И. В. Поздиной, Б. С. Дыхановой, и наблюдения в области связей творчества Н. С. Лескова с философией Г. С. Сковороды, сделанные Л. И. Левандовским, О. В. Анкудиновой, Н. И. Озеровой и другими исследователями. Философия Сократа и Платона рассматривается в свете историко-философских трудов А. Ф. Лосева и историко-литературных построений М. М. Бахтина (с привлечением зарубежных исследований¹¹). При обращении к произведениям Г. С. Сковороды мы уделили преимущественное внимание работам современных ученых О. В. Марченко, О. О. Козарезовой, Л. А. Софроновой, не упуская, однако, из виду классические работы В. Ф. Эрна, Д. И. Чижевского, В. В. Зеньковского и современные

¹¹ Адо П. Духовные упражнения ; Сократ // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — Челябинск, 2010. — С. 19—86, 87—126 ; Kahn C. H. Plato and the Socratic dialogue : the philosophical use of a literary form. — Cambridge etc. : Cambridge univ. press, 1998. — XXI, 431 p.

исследования, посвященные отдельным аспектам творчества украинского философа¹.

Изучение текстов Н. С. Лескова в связи с философской традицией диалогизма в диссертационной работе основывается на философских и эстетико-философских трудах А. Ф. Лосева и М. М. Бахтина. Понимание диалога, из которого исходит исследование, предполагает обращение к аналитическому аппарату философии, в связи с чем, помимо названных работ, привлекаются также работы немецких ученых М. Бубера и Б. Вальденфельса.

В исследовании применяются сравнительно-сопоставительный, структурно-типологический *методы* и метод целостного анализа в рамках герменевтического подхода к явлениям культуры.

Положения, выносимые на защиту.

1) Одним из источников знаний Н.С. Лескова о Сократе, Платоне и их философских взглядах послужила книга «Платон в изложении Клифтона Коллинза» (СПб., 1876). Пометы писателя в этой книге отражают предмет интереса Лескова: это черты сходства современности с античностью, представления античных мыслителей о сущности философии и идеальном образе философа, становление и крушение платоновской государственной утопии, античные учения о душе и загробной жизни.

2) Наиболее вероятно, что «том Платона», хранившийся в кабинете Н.С. Лескова в последние годы его жизни, представлял собой издание «Философские беседы Платона в русском переводе» (М., 1861), подготовленное А. Клевановым с расчетом на массового читателя и включающее в себя четыре диалога, которые посвящены в основном теме смерти и посмертного существования души. Это могли быть также издания «Платоновы разговоры о законах» (М., 1827), «Платон в изложении Клифтона Коллинза» (СПб., 1876), отдельный том собрания сочинений

¹ Работы П. И. Мельникова о языке Сковороды, Л. В. Ушкалова о связях творчества Сковороды с античной культурой.

Платона, изданного И. Сидоровским и М. Пахомовым (1780—1785) или В. Н. Карповым (1841—1842).

3) Упоминания Сократа и Платона обнаруживаются в эпистолярных, публицистических и художественных текстах Н. С. Лескова на протяжении более трех десятков лет (с начала 1860-х до середины 1890-х гг.) и образуют ряд константных тем: Сократ и Платон в числе великих мыслителей мира; тема смерти и загробного существования души, знание как «припоминание»; доступность, понятность философии Сократа и Платона для каждого; Сократ как исключительная историческая фигура. Действенность сократического метода Лесков демонстрирует в книге «Мелочи архиерейской жизни (Картинки с натуры)» (1878).

4) Характер проблем, в связи с которыми Лесков обращался к Сократу и Платону, в целом соответствует уровню знаний эпохи и кругу интересовавших науку второй половины XIX в. проблем (представленных в книгах и статьях В. Н. Карпова, О. М. Новицкого, К. А. Зедергольма, П. И. Линицкого, С. С. Гогоцкого).

5) Источниками знаний Лескова о Г. С. Сковороде являются книга «Сочинения Григория Саввича Сковороды» (Харьков, 1894), включающая вступительную статью Д. И. Багалея, и статья Ф. А. Зеленогорского «Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия» («Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 23(3)). В них поставлена проблема сходства философских принципов Сковороды и Сократа. Процесс работы Лескова с этими источниками зафиксирован в записной книжке 1894 г. Писатель акцентирует в связи с творчеством Сковороды проблему слова вообще и формы философского высказывания в частности.

6) Художественно-философская форма, которую создает Лесков, находит наиболее яркое воплощение в ряде рассказов конца 1870-х — начала 1880-х гг., где присутствует «рамочный» диалог или аналогичная ему повествовательная «рамка», а основное повествование представляет собой реплику в споре. Смысл формы заключается в постепенной проблематизации

какого-либо нравственного понятия, представлении разных точек зрения на его содержание и провоцировании читателя на выбор точки зрения в соответствии со своим внутренним нравственным знанием. С сократическим диалогом лесковскую форму сближает использование синкризы и анакризы, создание героев-идеологов и ситуации испытания идеи. С философским диалогом Сковороды — опора на основную нравственную оппозицию «истинное/ложное». Все типы диалога объединяет философский принцип поиска истины через самопознание.

7) Диалогическая поэтика Н. С. Лескова опирается на традицию философского диалога Сократа-Платона и Сковороды, а также на русскую историко-философскую традицию изучения их творчества, сформировавшуюся в XIX в. в Киеве. В XX в. эта традиция нашла продолжение в трудах А. Ф. Лосева и М. М. Бахтина.

8) Лесков создает особую художественную форму, философской подпочвой которой являются идея самопознания, единство философии и жизненной практики, сочетание рациональных и иррациональных способов познания. Для философской традиции диалога, в которую включается творчество Лескова, особое значение имеют обращенность к собеседнику и слово как таковое, поскольку оно объективирует этические понятия. Диалогическое отношение к чужой точке зрения в поэтике произведений Н. С. Лескова нашло отражение в типе героя («праведник») и «коварной» словесной манере писателя.

Апробация научных результатов диссертации. Основные положения диссертации излагались в докладах на научных конференциях: Межвузовская аспирантская научная конференция (Смоленск, СмолГУ, 2010), Всероссийская конференция «Герценовские чтения — 2011. Русская словесность: проблемы поэтики и истории» (Санкт-Петербург, 2011), ежегодная научная конференция «Невские чтения» (научная секция «Новое в лескововедении») (Санкт-Петербург, 2011; 2012; 2013; 2014), Международная научная конференция «Орловский текст русской

словесности: творческое наследие Н. С. Лескова» (Орел, 2011), Международная конференция молодых филологов «Русская литература: тексты и контексты» (Варшава (Польша), 2012), Межвузовская научная конференция «Герценовские чтения — 2012. Русская словесность: проблемы истории и поэтики» (Санкт-Петербург, 2012), Всероссийская научно-практическая конференция «И. С. Тургенев-романист и русская культура» (Спасское-Лутовиново, 2013), Всероссийская научная конференция «Герценовские чтения — 2013. Религиозно-философская мысль России и русская литература» (Санкт-Петербург, 2013).

По теме диссертационного исследования опубликовано 12 научных и научно-методических работ.

Глава 1. Творчество Н. С. Лескова и сократический диалог

Впервые о сократическом диалоге в связи с творчеством Лескова заговорила О. В. Евдокимова в своей монографии «Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова». В главе «Тип высказывания ("сократический диалог")». Авторская оценка в аспекте поэтики памяти ("Справедливый человек. Полунощное видение")» исследовательница на примере одного рассказа показывает, что писатель использует приемы сократического диалога (в частности, синкризу и анакризу) для того, чтобы привести «читателя и себя к сугубо индивидуально-внутреннему восприятию существа справедливости»¹. «Термин "сократический диалог", — подчеркивает О. В. Евдокимова, — применим к высказываниям писателя не для характеристики их литературного жанра, а для определения формы речи»². Рассказ рассматривается как «высказывание» в бахтинском смысле. Рассуждая о характере воздействия автора на читателя, исследовательница поднимает вопрос о мере императивности одного и несвободы другого. Лесков по силе своей убежденности в наличии «верного» ответа на поставленный перед читателем вопрос, как считает О. В. Евдокимова, может быть приравнен к Л. Н. Толстому и Сократу³.

Иной подход к сократическому диалогу демонстрируется в статье И. Н. Минеевой и Н. В. Годяевой «Жанр сократического диалога в творчестве Н. С. Лескова (на примере рассказа "На краю света")»: авторы выявляют связь лесковского творчества с древнегреческим диалогом именно на уровне жанра. Ими в художественных и эпистолярных текстах Лескова обнаружено тяготение к таким «способам диалектического познания истины», как «синкриза, анакриза, наводящие вопросы, точки соприкосновения, индивидуальный подход к каждому, метод индукции». «Освоив данные черты античного жанра, — пишут авторы статьи, — писатель стал прибегать к их помощи, формируя сюжетно-композиционную

¹ Евдокимова О. В. Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова. — С. 167.

² Там же. — С. 168.

³ Там же.

структуру художественного текста»¹. «Отдельные элементы Сократова диалога» обнаружены И. Н. Минеевой и Н. В. Годяевой в произведениях Лескова «Счастье в двух этажах» и «Мелочи архиерейской жизни». Рассказ же «На краю света» представлен в статье как наиболее полно выражающий традиции жанра сократического диалога. Сопоставление рассказа Лескова с античным диалогом здесь формалистично и ведется только на сюжетно-композиционном уровне. Это объясняется, в частности, тем, что представление о жанре сократического диалога составлено авторами в результате обобщения большого количества историко-философских и культурологических работ². Сложная диалектика художественного жанра и философского метода оказалась затемнена и осталась за пределами работы, как и вопрос об авторской интенции и степени читательской свободы.

В монографии Б. С. Дыхановой «В зеркалах и зазеркалье "волшебника слова" (о поэтике отражений Н. С. Лескова)» сократическому диалогу посвящена глава под названием «Лесковская "майевтика" (очерк "Воительница" и рассказ "Бесстыдник")». Эти два произведения писателя рассматриваются как опыт создания «художественного аналога "сократической майевтики"»³. Здесь речь идет не о жанре в строгом смысле слова, но о чертах сократического метода и образа самого философа, которые обнаруживаются в различных элементах художественного целого: в повествовательной структуре (наводящие вопросы Сократа), в системе персонажей (образ мудреца-чудака). Роль же лесковского диалога в художественном целом, согласно Б. С. Дыхановой, — это роль «инструмента для выявления ментальных установок, запечатлеваемых устным словом»⁴, из чего можно заключить, что проблема воздействия автора на читателя не является для исследовательницы центральной.

¹ Минеева И. Н., Годяева Н. В. Указ. соч. — С. 28.

² См.: Там же. — С. 27.

³ Дыханова Б. С. В зазеркалье волшебника слова. — С. 38.

⁴ Там же. — С. 50.

К очерку «Воительница» в связи с сократическим диалогом обращалась также И. В. Поздина, акцентировавшая с опорой на труды М. М. Бахтина карнавальную природу этого античного жанра¹. Отталкиваясь от провоцирующей функции повествователя, роднящей его с «вопрошающим» сократического диалога, И. В. Поздина переходит к чертам карнавального мироощущения в очерке: это артистизм и «смена масок» как доминирующие характеристики главной героини Домны Платоновны, общая «театрализация» и «драматургизация» текста (выражающаяся в частности в пересказанных Домной Платоновной диалогах с «ремарочными» комментариями)², «двуголосое» слово героини. По мнению исследовательницы, художественной задачей Лескова в данном случае является создание образа столичной петербургской жизни как карнавала, балагана, народного театра, за которым скрывается пустота, отсутствие сущности. Ярким представителем этого мира является Домна Платоновна, а ее слово «несет "катастрофизм" русской жизни»³.

Анализ исследовательской литературы, посвященной связи творчества Лескова с философией Сократа, и сократическим диалогом в частности, показывает, что по данной теме существует большое количество материала, однако до сих пор он не был в достаточной мере систематизирован. Путь проблемного изучения темы «Лесков и Сократ» только заявлен, но не вылился в полноценное исследование, так как до сих пор исследователями Лескова не было дано целостное осмысление сократического диалога в диалектике его философской и художественной составляющих, в его внутренней противоречивости.

¹ См.: Поздина И. В. Античные жанры ... ; Поздина И. В. Жанровая специфика прозы Н. С. Лескова ... (Глава III. «Театрализация слова и пространства в повести "Воительница"»). — С. 183—241).

² Поздина И. В. Жанровая специфика прозы Н. С. Лескова ... С. 197.

³ Там же. — С. 245.

1.1. Сократический диалог: литературная форма и ее философские основания. Русская традиция изучения

Из античных литературно-философских произведений, представляющих собой запись бесед с участием Сократа, до наших дней дошли знаменитые диалоги Платона и корпус «сократических сочинений» Ксенофонта, в которых диалогическому способу изложения отведено значительное место. Форма этих произведений непосредственно обусловлена философским методом Сократа, имеющим множество названий: «диалектический метод», «вопросно-ответная форма», «майевтика», «сократический метод», «сократический диалог». Остановимся на последней номинации: во-первых, она напрямую связана с именем Сократа, во-вторых, содержит отсылку именно к беседе, разговору, и наконец, она совпадает с названием жанра, обычно используемым по отношению к произведениям Платона, из-за чего понятие «сократический диалог» обретает двойственность. В текстах Лескова встречается близкая к этой номинация «сократический метод», а также выражение «рассуждать сократически» (см. подраздел 1.2.2).

Для того чтобы раскрыть противоречивую природу сократического диалога, которая обуславливает неоднозначность и сложность лесковских интерпретаций этого феномена, а также поставить вопрос о сократическом диалоге с точки зрения литературной традиции, обратимся к важным фигурам русской философской и филологической мысли, задавшим своеобразный вектор изучения этого феномена.

Вершиной в русской традиции изучения платоновского наследия являются научные труды А. Ф. Лосева (1893—1988), крупного философа и филолога XX века, сочетавшего в сфере своих интересов историю философии, религиозно-философские изыскания и собственные построения в области идеалистической диалектики. Творчеством Платона ученый увлекся

под влиянием В. С. Соловьева, которого считал своим учителем¹, а собственные исследования в этой области обобщил в соответствующем разделе многотомной «Истории античной эстетики» (1963—94), во вступительной статье и научном комментарии к собранию сочинений Платона в 4-х томах (1990—94), а также в научно подготовленной биографии Платона, изданной в 1993 г. в серии «Жизнь замечательных людей» (в книге, вышедшей под двойным авторством, А. А. Тахо-Годи принадлежат биографии греческих философов, Лосеву — изложение их взглядов и концепций²).

В последней работе мы встречаем содержательное и в то же время емкое описание жанра платоновских сочинений, соотносимого, но не отождествляемого с философским методом Сократа. Эта характеристика резюмирует размышления ученого об объективном идеализме Платона как о глубоко трагической в своем основании философской системе³. Лосев развивает высказанную В. С. Соловьевым в статье «Жизненная драма Платона» идею об определяющем влиянии суда над Сократом и его казни на мировоззрение Платона и дает ей глубокое научное обоснование, которое связано с эволюцией жанра сократического диалога. Концепция Соловьева выросла именно из проблемы классификации диалогов, когда ученый «должен был искать внутреннего начала единства, обнимающего совокупность Платоновых творений и дающего каждому из них его относительное значение и место в целом»⁴. Философию он рассматривал как «жизненную задачу» Платона и настаивал на непосредственной связи изменения отношения философа к миру с эволюцией его творчества.

¹ См.: *Тахо-Годи А. А.* Из истории книги о Вл. Соловьеве // Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — 2-е изд., испр. — М., 2009. — С. 5—10.

² См.: *Тахо-Годи А. А.* Предисловие // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — М., 1993. — (Жизнь замечательных людей : серия биографий ; вып. 723). — С. 7.

³ О трагедии платонизма см.: *Лосев А. Ф.* Платоновский объективный идеализм и его судьба // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура : [сб. ст.] — М., 1991. — С. 336—371 ; *Лосев А. Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 1. — М., 1990. — С. 3—63.

⁴ *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Смысл любви : избр. произведения. — М., 1991. — С. 236.

Различия в диалогах разного времени Соловьев объясняет тем, что «Платон уже после смерти Сократа самостоятельно ставший в определенное отношение к миру и жизни, именно в отношении отрицательное, пессимистическое, затем переменял его на другое, в весьма существенных чертах противоположное»¹. Согласно концепции ученого, эволюция сократического диалога отразила следующие ступени платоновского пути: «воспроизведение образчиков философских бесед Сократа», «первое самостоятельное мировоззрение Платона», «переход Платона от отрицательного идеализма к положительному», «период практического идеализма» и, наконец, «решительное отречение Платона от принципов Сократа и философии»².

Лосев, вслед за Соловьевым, видит в платоновских диалогах разного времени существенные различия и склонен разделять их на ранние — «сократические» — и поздние, которые оказываются, по мнению ученого, едва ли не антисократическими³. Назовем черты, в которых это проявляется.

1) Если в ранних диалогах собеседники — антагонисты, а сам диалог часто имеет характер агона (спора), то в поздних диалогах это «союзники, заинтересованные в совместном выяснении поставленной проблемы»⁴. Так, в раннем диалоге «Протагор» Сократ сталкивается в философском споре с одним из основателей софистики, знаменитым Протагором, причем соперники достойны друг друга, а спор их оканчивается вовсе не победой кого-то одного, а только перенесением дальнейшего спора на будущее.

¹ Соловьев В. С. Платон : (статья из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона) // Платон: pro et contra : Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб, 2001. — С. 376.

² См.: Там же. — С. 375—385.

³ И Соловьев, и Лосев здесь следуют одному из двух основных направлений в интерпретации платоновского наследия, начатому работой Льюиса Кэмпбелла в 1867 г. О проблеме сократических корней философского творчества Платона и традициях изучения платоновских диалогов в науке XIX — начала XX вв. см.: Kahn C. H. Plato and the Socratic dialogue : the philosophical use of a literary form. — Cambridge etc. : Cambridge univ. press, 1998. — P. 36—48.

⁴ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон // Лосев, А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — М., 1993. — (Жизнь замечательных людей : серия биографий ; вып. 723). — С. 117.

2) В поздних диалогах исчезает то (большее или меньшее) равноправие собеседников, которое составляет сущность сократического диалога. В них резко обозначено противопоставление «мудрого наставника» (в его роли может выступать как Сократ, так и другой «учитель», например, в «Пармениде» его место занимает Парменид) и «ученика», ответы которого ограничиваются выражениями «совершенно так», «истинная правда» и т.п. В результате, «хочет или не хочет читатель, но он проникается каким-то благоговением перед почти священным ритуалом беседы мудреца с непосвященными, воспринимая всю эту неторопливость мысли как некое введение неопита в храм истины»¹. Там, где знание передается от учителя к ученику в готовом виде, продуманное и отшлифованное (хотя все в той же обманчиво вопросно-ответной форме), «почти уже нет места пытливой мысли Сократа»². Далее, в «Государстве», десятичном рассуждении об идеальной форме организации общества, большая часть которого была написана Платоном уже в зрелый период творчества, форма вопросов и ответов, по мысли Лосева, «удобна для Платона как проверка собственных мыслей и теории»: «...он то и дело заставляет робких собеседников подавать реплики, чтобы создать повод для дальнейшего развития идей Сократа»³ (от лица которого Платон и излагает свою теорию). Иными словами, здесь уже реплики собеседников обусловлены развитием мысли философа, а не философская мысль отталкивается от них в своем продвижении к истине «на ощупь», что отдаляет Платона от того способа философствования, который Сократ называет «родовспоможением» («маиевтикой») и при котором философ выступает «повивальной бабкой» по отношению к рождающейся истине.

Не удивительно тогда, что в «Законах», завершающих философское наследие Платона, Сократ как персонаж и вовсе исчезает: там действуют три старца, обсуждающие устройство идеального общества. Но вместе с

¹ Там же. — С. 120.

² Там же. — С. 121.

³ Там же. — С. 122.

Сократом исчез и пафос диалектического спора: «Мысль их не движется от сталкивающихся противоречий, а вращается сама в себе, не выходя в бескрайние и опасные просторы духа»¹. «Так, — пишет Лосев, — заканчивается Платоном развитие его диалогов как драмы мысли, превращаясь постепенно в отрицание самой этой плодотворной формы»².

3) Характер проблем, обсуждаемых собеседниками, со временем меняется; они не вносят в диалог сами по себе такого напряженного драматизма, как раньше, когда предметами обсуждения были добродетель («Менон»), мужество («Лакхес»), благоразумие («Хармид»), благочестие («Евтифрон»), дружба («Лисий») и т.п. «...Эти проблемы уже не имеют ярко выраженной моральной сути прежних диалогов, которые часто задевали людей за живое, когда одни выдавали себя за прекрасных и знающих, не являясь таковыми, а другие прикидывались наивными и несмышлеными, чтобы вызвать первых на откровенность и в конце концов разоблачить их»³.

Здесь следует заметить, что исторический Сократ, если верить платоновской «Апологии», считал своим главным занятием исполнение воли бога, который назвал его мудрейшим из людей. Сократ пришел к выводу, что он мог быть назван мудрейшим только потому, что он один, будучи столь же «невежественным», как другие, не воображает себя человеком всезнающим. Поэтому он занимается тем, что «поддерживает бога», показывая земным «мудрецам», чего стоит их мудрость. Отсюда и рождалась проблематика ранних диалогов.

4) Особое внимание Лосев уделяет тому явлению, наблюдаемому в диалогах Платона, которое он называет «иллюзией достоверности», или «иллюзией реально становящегося бытия». Он описывает это явление следующим образом: «Какова бы ни была форма диалогов Платона, он чрезвычайно тщательно подготавливает протекание главной, находящейся в центре внимания автора беседы. Казалось бы, зачем нужно Платону

¹ Там же. — С. 123.

² Там же.

³ Там же. — С. 117.

присматриваться к бесконечным мелочам и деталям, упоминать множество действующих лиц, объяснять подробности, поводы встречи героев, указывать на даты, числа, даже часы протекания разговора. И когда все это обилие разбросанных очень непринужденно, а на самом деле заботливо распределенных фактов собрано воедино, то невольно рождается чувство удивительной правдоподобности событий, изображаемых в диалоге»¹. По мнению Лосева, введение такого приема объясняется тем, что Платон хочет казаться «непредвзятым летописцем» жизни Сократа и представить его фигуру как истинно историческую, бывшую в действительности, а описываемые события как реально происходившие в конкретном пространстве и времени. Но и в отношении наличия в диалогах «иллюзии достоверности» исследователь противопоставляет произведения Платона разного времени. В ранних и средних диалогах Сократ обычно выступает таким, каким его непосредственно знал юноша Платон. Но, чем дальше отходит Платон от идей Сократа и предметов его размышлений, сосредотачиваясь на своем учении об идеях, тем более расплывчатым, недостоверным становится и образ любимого учителя (и все это при попытке сохранить «иллюзию достоверности»), «Сократ рисуется или молодым, или очень условным, вне живых примет...»². Наконец, абстрагирование от исторической действительности при сохранении детальности изображения наблюдается в «Законах», где не только историческая, но даже и псевдоисторическая фигура Сократа исчезает полностью, а его место занимает безымянный Афинянин. Здесь, как заключает Лосев, все временные указания лишены реальности и имеют чисто символический характер (например, беседа о том, как будет регламентирован каждый новый день жителей государства, происходит в канун Нового года, перед рассветом; место действия — Крит, родина мифического законодателя царя Миноса).

¹ Там же. — С. 123—124.

² Там же. — С. 124.

Итак, исходя из противопоставления ранних и поздних диалогов, принадлежащих Платону, можно выявить черты, характеризующие собственно сократический диалог: в беседу вступают герои-антагонисты, которые ведут между собой более или менее ожесточенный спор, который не завершается с окончанием диалога согласием собеседников в какой-то найденной истине, а побуждает их к дальнейшим размышлениям; развитие философской мысли подчиняется репликам собеседника, корректируется, как бы «питается» ими, подвигаясь к истине почти интуитивно; проблемы сократического диалога по преимуществу моральные, затрагивающие собеседников лично, причем его задача — заставить собеседников обнаружить свое незнание и побудить их к дальнейшему исследованию вопроса; наконец, сократический диалог (как литературный жанр) стремится к изображению реальных событий: не просто к правдоподобию, а к достоверности.

К вопросу о сократическом диалоге обращался и другой отечественный филолог и философ, оказавший значительное влияние на русское и мировое литературоведение XX века, — М. М. Бахтин (1895—1975). Исследовавший с позиций универсального диалогизма вопросы эстетики, литературные формы и «речевые жанры», Бахтин нашел в противопоставлении двух ипостасей платоновских диалогов яркое выражение и даже один из источников всей последующей «раздвоенности» европейской литературы, развитие которой ученый усматривал в постоянной борьбе монологического и диалогического начал. Бахтин подошел к сократическому диалогу с позиций теории полифонизма (многоголосия), развитой им в книге «Проблемы творчества Достоевского» (1929; во второй редакции — «Проблемы поэтики Достоевского», 1963), и теории карнавальной культуры, которая была создана на материале творчества Франсуа Рабле («Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», 1965).

Интересную проблему представляет принципиальное отличие взгляда Бахтина на роль произведений Платона в формировании диалогического направления прозы в первой и второй редакциях его книги о Достоевском («Проблемы творчества Достоевского» 1929 г. и «Проблемы поэтики Достоевского» 1963 г.)¹. В ранней редакции монографии отсутствует даже сам термин «сократический диалог», но упоминается «платоновский диалог» и «педагогический диалог». Причем в качестве перспективы для исследования ученый выдвигает сопоставление диалога Достоевского как раз не с платоновским, а с библейским и евангельским диалогом. Бахтин пишет: «Самое сопоставление диалогов Достоевского с диалогом Платона кажется нам вообще несущественным и непродуктивным, ибо диалог Достоевского вовсе не чисто познавательный, философский диалог»². Платоновский диалог, по его мнению, противостоит идее полифонизма, поскольку в нем «все иерархические взаимоотношения между познающими людьми, создаваемые различной степенью их причастности идее, в конце концов погашаются в полноте самой идеи»³. Видимо, в период написания первой редакции книги о Достоевском Бахтина отталкивает в первую очередь идеализм Платона, то есть не форма его произведений, а постулируемая им идеологическая установка. Ведь идеализм в полифонической концепции практически отождествляется с монологизмом, он представляется враждебным всему индивидуальному: «С точки зрения истины нет индивидуации сознаний. Единственный принцип познавательной индивидуации, какой знает идеализм, — о ш и б к а (здесь и далее в цитатах курсив наш, разрядка принадлежит цитируемым авторам. — А. П.)»⁴. Отсюда

¹ Об этой проблеме см.: *Бочаров С. Г.* [Комментарии к работе «Проблемы поэтики Достоевского»] // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 6. — М., 2002. — С. 467—505. Существует мнение о возможном влиянии на концепцию Бахтина взглядов Ф. Ницше, который одним из первых акцентировал двойственность платоновских диалогов (см.: *Бочаров С. Г.* [Комментарии к работе «Проблемы творчества Достоевского»] // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 2. — М., 2000. — С. 542—543).

² *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 2. — М., 2000. — С. 173.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 60.

Бахтин выводит и единственно возможный для идеализма тип диалога (который не является уже диалогом по существу, обладает другой природой): «На почве философского монологизма невозможно существенное взаимодействие сознаний, а поэтому невозможен существенный диалог. В сущности идеализм знает лишь один вид познавательного взаимодействия между сознаниями: научение знающим и обладающим истиной не знающего и ошибающегося, т. е. взаимоотношение учителя и ученика и, следовательно, только педагогический диалог»¹. Здесь нелишне будет вспомнить характеристику, данную поздним диалогам Платона Лосевым, где он сравнивает событие такого диалога с «введением неопита в храм истины», а собеседников — с учителем и учеником. В этом характеристики диалога, которым разговаривает идеализм, данные разными учеными, сходятся. Отсюда же, по Бахтину, прямая дорога ведет к утопии: «Весь европейский утопизм также зиждется на этом монологическом принципе»² (ср. утопический характер поздних диалогов Платона «Государство» и «Законы»).

Обратившись к редакции книги о Достоевском 1963 г., где Бахтин корректирует свою концепцию и существенно дополняет ее историко-литературным материалом (почти заново написана четвертая глава под названием «Жанровые и сюжетно-композиционные особенности произведений Достоевского»), мы видим значительную перемену во взглядах автора: сократический диалог назван здесь одним из жанровых предшественников полифонического романа и его черты оказываются непосредственно соотнесены с чертами романов Достоевского.

Резкая переоценка роли диалогов Платона во второй редакции книги обусловлена не только привлечением широкого историко-литературного материала, но и новой ступенью в разработке Бахтиным концепции идеи в творчестве Достоевского. В первом варианте главы «Идея у Достоевского» в

¹ Там же. — С. 60—61.

² Там же. — С. 61.

центре внимания оказывался образ идеи и связанное с ним появление у героя самосознания, делающего его самостоятельным и свободным от авторской точки зрения. А процесс жизни и взаимодействия идей был только намечен. Конечно, при такой трактовке идеи платоновская система оказывалась прямо противоположна системе Достоевского: «"Идей в себе" в платоновском смысле или "идеального бытия" в смысле феноменологов Достоевский не знает, не созерцает, не изображает. Для Достоевского не существует идей, мыслей, положений, которые были бы ничьими — были бы "в себе"»¹. Все эти положения сохраняются и «Проблемах поэтики Достоевского», но акцент здесь смещается: Бахтин подчеркивает исключительную важность события диалога для Достоевского (а вместе с ним и для всего диалогического направления прозы): «...идея интериндивидуальна и интерсубъективна, сфера ее бытия не индивидуальное сознание, а диалогическое общение между сознаниями. Идея — это живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний»². По-видимому, такая трактовка «идеи» существенно сместила и акцент при рассмотрении платоновского диалога с содержания на форму. Если раньше Бахтин рассматривал платоновские диалоги как нечто единое, то в новом варианте концепции он четко противопоставляет диалоги «первого и второго периода» диалогам «последнего периода» творчества Платона (см. главу «Жанровые и сюжетно-композиционные особенности произведений Достоевского»), то есть собственно «сократический диалог», форму которого определяли «представления о диалогической природе истины», и поздний платоновский диалог, использовавший сложившуюся форму для изложения готовых идей³. Так разрешается обнаруженная в ранней редакции книги о Достоевском неоднозначность в понимании платоновского диалога: он сочетает в себе два начала — собственно платоновское, которое приведет этот жанр, по мнению

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 6. — М., 2002. — С. 40.

² Там же. — С. 99.

³ См.: Там же. — С. 124—125.

Бахтина, к вырождению в катехизис (понимаемый как «вопросно-ответная форма научения неопитов»), и сократовское, которое, неся в себе наследие карнавальной культуры, будет питать собой жанры совсем другого типа.

В целом, эта концепция совпадает со взглядом на платоновские диалоги Лосева. Однако для нашего исследования она интересна тем, что сократический диалог в ней рассматривается в широком литературном контексте. Бахтин находит в этом протожанре начала многих будущих *литературных* жанров — тех, которые исследователь назовет «диалогической прозой».

Согласно концепции Бахтина, определенная область европейского фольклора (античного и средневекового), которую исследователь называет «карнавальной», оказала мощнейшее «формообразующее» влияние на литературу, начиная с античности и до наших дней. Понятие «карнавальность» подразумевает переход с обыденной, повседневной точки зрения на другую, праздничную, в результате чего становится видна «веселая относительность» всех обыденных ценностей. Карнавал — это «жизнь наизнанку», «мир наоборот», он разрешает «вольный фамильярный контакт между людьми», профанацию того, что в обыденном, некарнавальном пространстве и времени считается священным. Главный пафос карнавала — в обновлении мира через его осмеяние, пародирование, «развенчание».

Литература, связанная с карнавальной традицией, возникает на исходе классической античности и в эпоху эллинизма и составляет так называемую область «серьезно-смехового». Центральным объектом интереса Бахтина здесь служат как раз сократический диалог и испытывавшая значительное его влияние «Мениппова сатира». Обратимся вначале к признакам, свойственным всем жанрам серьезно-смехового, поскольку именно они являются жанрообразующими в первую очередь. «Первая особенность всех жанров серьезно-смехового, — пишет Бахтин, — это их новое отношение к действительности: их предметом или — что еще важнее — исходным пунктом понимания, оценки и оформления действительности служит живая,

часто даже прямо злободневная современность»¹. Предмет *серьезного* изображения здесь дан «на уровне современности, в зоне непосредственного и даже грубого фамиллярного контакта с живыми современниками»². Вторая особенность серьезно-смеховых жанров — отказ от опоры на предание: «они осознанно опираются на опыт... и на свободный вымысел; их отношение к преданию в большинстве случаев глубоко критическое, а иногда — цинично-разоблачительное»³. Наконец, третья особенность — «нарочитая многостильность и разноголосость всех этих жанров»: «Для них характерна многотонность рассказа, смешение высокого и низкого, серьезного и смешного, они широко пользуются вводными жанрами — письмами, найденными рукописями, пересказанными диалогами, пародиями на высокие жанры, пародийно переосмысленными цитатами и др.; в некоторых из них наблюдается смешение прозаической и стихотворной речи, вводятся живые диалекты и жаргоны... появляются различные авторские личины. Наряду с изображающим словом появляется и з о б р а ж е н н о е слово...»⁴

Бахтин говорит о том, что в сократическом диалоге было заложено представление, которое потом стало определяющим для всего диалогического направления прозы: «В основе жанра лежит сократическое представление о диалогической природе истины и человеческой мысли о ней. Диалогический способ искания истины противопоставлялся официальному монологизму, претендующему на обладание готовой истиной...»⁵ Вопросно-ответная форма жанра, по словам Бахтина, определяется тем, что истина, согласно Сократу, «рождается между людьми»⁶. Сократ называл себя «сводником», так как сводил людей и сталкивал их в споре, в результате которого они обретали новое знание.

¹ Там же. — С. 122.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 123.

⁵ Там же. — С. 124.

⁶ Там же.

Как видим, обращение к сократическому диалогу во второй редакции книги отнюдь не противоречит первоначальной концепции Бахтина, но напротив, развивает ее, поскольку она в принципе не была враждебна понятию единой истины, а путь к Сократу уже намечался в главе, посвященной изображению идеи у Достоевского: «Должно отметить, что из самого понятия единой истины вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она принципиально не вместима в пределы одного сознания, что она, так сказать, по природе социальна и событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний. Все зависит от того, как помыслить себе истину и ее отношение к сознанию. Монологическая форма восприятия познания и истины — лишь одна из возможных форм. Эта форма возникает лишь там, где сознание ставится над бытием и единство бытия превращается в единство сознания»¹. Были возможны разные пути поиска истоков полифонии. В ранней редакции книги Бахтин намечает путь к библейскому и евангельскому диалогу, правда, не надеясь найти там сам корень диалогичности, а только предлагая этот тип диалога как интересный материал для сравнения. Но в результате путь привел через посредство «сократического диалога» к карнавальной культуре.

Карнавальная основа сократического диалога представляется исследователю несомненной. Он находит в сократовских «агонах» прямое родственное сходство с «народно-карнавальными "прениями" смерти и жизни, мрака и света, зимы и лета и т.п., прениями, проникнутыми пафосом смен и веселой относительности, не позволяющим мысли остановиться и застыть в односторонней серьезности, дурной определенности и однозначности»². В диалогах, которые ведет Сократ, карнавальная отмена всяческих дистанций в отношениях между людьми не только присутствует, но переходит даже в «фамильяризацию отношений к самому предмету

¹ Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. — С. 60.

² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — С. 148—149.

мысли, как бы он ни был высок и важен, и к самой истине»¹. Другие сходства — построение некоторых платоновских диалогов по типу увенчания-развенчания; вольные мезальянсы мыслей и образов; «сократическая ирония» как редуцированный карнавальнй смех (провоцирующий профанацию всего священного). Фигура Сократа тоже рассматривается как элемент карнавальной культуры: «Амбивалентный характер — сочетание красоты с безобразием — носит и образ Сократа (см. его характеристику Алкивиадом в платоновском "Пире")», в духе карнавальных снижений построены и самохарактеристики Сократа как "сводника" и "повивальной бабки". И самая личная жизнь Сократа была окружена карнавальными легендами (например, о его взаимоотношениях с женой Ксантиппой). Карнавальные легенды вообще глубоко отличны от героизирующих эпических преданий: они снижают и приземляют героя, фамильяризуют, приближают и очеловечивают его; амбивалентный карнавальнй смех сжигает все ходульное и заостеневшее, но вовсе не уничтожает подлинно героического ядра образа»². В работе «Эпос и роман (О методологии исследования романа)», также обращаясь к сократическому диалогу как жанровому источнику диалогической прозы, Бахтин находит в образе Сократа сочетание «народной маски дурака-непонимающего... с чертами мудреца высокого типа»³.

Если говорить о жанрообразующих признаках в узком смысле, то Бахтин выделяет следующие:

- широкое использование приемов синкризы (сопоставления различных точек зрения на определенный предмет) и анакризы (провоцирования собеседника высказать свое мнение до конца);
- участие в диалоге героев-идеологов, причем сам диалог становится «событием искания и испытания истины»⁴;

¹ Там же. — С. 149.

² Там же.

³ Бахтин М. М. Эпос и роман : (о методологии исследования романа) // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики : исслед. разных лет. — М., 1975. — С. 467.

⁴ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — С. 126.

- создание исключительной ситуации, провоцирующей собеседников на «глубинное» слово (согласно Бахтину, носителем идеи может стать только «человек в человеке», не зависящий от социальных и т.п. характеристик);

- органическое сочетание идеи с ее носителем, соответствие героя-идеолога своей идее.

Эти особенности сократического диалога можно считать ключевыми на уровне поэтики отдельного произведения.

Итак, для русской историко-философской и филологической традиции (В. С. Соловьев, А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин) характерно принципиальное противопоставление друг другу ранних и поздних диалогов Платона. Форма ранних диалогов глубоко, на архитектурном уровне обусловлена личностью и философскими принципами Сократа, форма поздних — находится в такой же зависимости от платонической философии. Основа ранних диалогов — спор равноправных собеседников, поздние — заключают в себе наставления учителя ученикам; проблематику ранних диалогов составляют по преимуществу нравственные вопросы, встающие перед человеком в повседневной жизни, поздние диалоги посвящены поискам наилучшего государственного строя и трактуют об устройстве мира в целом; в ранних диалогах соблюдена иллюзия достоверности беседы, в поздних господствует символизм и условность.

Такой подход к этим произведениям античной литературы, синкретически сочетающим в себе философскую и художественную составляющие, связан с целостным взглядом ученых на философское наследие двух важнейших фигур в истории европейской мысли: Сократ и Платон взяты в единстве их биографии, психологии и учения. В результате взгляд на Сократа как на сухого рационалиста, заложившего основы логики и проповедовавшего аскетический образ жизни (из такого общепринятого

образа исходит, например, Ф. Ницше в своем знаменитом сочинении¹), оттеняется некоторым «мистическим» ореолом, включающим «божественный голос», который отвращает Сократа от некоторых поступков, своеобразную религиозность философа, в которой соединялись слепая вера в предание, мистика и логический подход к религиозным предписаниям, силу воздействия Сократа на собеседника, его философскую «страстность», которая проявлялась в вечной неудовлетворенности найденным результатом и желании продолжать исследование даже за гранью смерти, за которой лежит неизвестное.

Все эти противоречия в образе мудреца, запечатленные в диалогах Платона, по преимуществу раннего периода, позволили Бахтину поставить Сократа в ряд героев карнавализованной литературы, где в его лице подвергаются развенчанию, осмеиваются философское всезнание и претензии философа быть учителем жизни — подвергаются развенчанию, чтобы снова быть утвержденными в своей ценности. Сократический же диалог как жанр карнавализованной литературы содержит в своей структуре ряд определяющих архитектурных признаков, выраженных в произведениях Платона достаточно непосредственно и в опосредованном виде переходящих в позднейшую «диалогическую прозу». Это как родовые признаки «серьезно-смеховых» жанров: современность материала, опора на опыт и свободный вымысел вместо опоры на предание, многостильность, — так и черты, формирующие собственно сократический диалог: героико-идеологи, образы которых неразрывно слиты с идеей, исключительная ситуация «на пороге», провоцирующая на глубинное слово, поиск истины как основное событие произведения, употребление в ходе поиска истинного определения понятия приемов синкризы и анакризы.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм : пер. с нем. // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — Т. 1. — М., 1996. — (Философское наследие). — С. 106—109.

1.2. Сократический диалог в понимании Н. С. Лескова

Н. С. Лесков — писатель, пришедший в литературу через публицистику и почти во всех своих произведениях сохраняющий живой интерес к злободневным проблемам общественной жизни. Вместе с тем, круг его интересов был чрезвычайно широк, и в произведениях находили свое отражение знания из области религии, философии, общественных наук, фольклористики, живописи, иконописи, минералогии и многих других областей. Наиболее исследованными являются такие аспекты его творчества, как антинигилистические тенденции, изображение жизни русского духовенства, феномен «праведности», публицистическая и полемическая составляющие произведений. В последние десятилетия появилось большое количество работ, посвященных отдельным контекстам творчества писателя, что должно позволить составить о нем целостное представление. В частности, неоднократно указывалось на необходимость изучения обширного античного контекста, появлялись работы, раскрывающие различные аспекты темы «Творчество Лескова и античное наследие»¹, однако поле для исследования в этой области еще очень широко.

Правомерность обращения к теме «Лесков и Сократ» обусловлена многочисленными биографическими данными, указывающими на интерес писателя к Сократу и Платону, присутствием в личной библиотеке писателя посвященных им книг с многочисленными пометами, наконец, неоднократным упоминанием этих философов в текстах Лескова.

¹ См.: *Шелаева А. А.* Концепт античности в творчестве Н. С. Лескова // Творчество писателей-орловцев в истории мировой литературы : материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения К. Д. Муратовой. — Орел, 2004. — С. 155—157 ; *Ее же.* Н. С. Лесков и античность : К вопросу о месте писателя в русской культуре конца XXI в. // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2. История. — СПб., 2006. — Вып. 1. — С. 89—99 ; *Черткова Е. С.* Традиция античного испытания в цикле Н. С. Лескова «Византийские» легенды // Уч. зап. Орловского гос. ун-та : Лесковский сборник. — Орел, 2006. — Т. 3. — С. 70—75; *Лученецкая-Бурдина И. Ю.* Античные реминисценции в русских романах 1870-х годов // Альманах современной науки и образования. — Тамбов, 2008. — № 2, ч. 3. — С. 125—129 ; *Макаревич О. В.* Философия Сенеки в творческом сознании Н. С. Лескова: пометы к «Письмам Сенеки к Люцилию» (на материале изданий мемориальной библиотеки писателя в г. Орле) // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. — 2012. — № 1–2. — С. 147—150.

Сын писателя, А. Н. Лесков, в своей двухтомной биографии-хронике «Жизнь Николая Лескова», описывая петербургский кабинет отца в 1880-е гг., перечисляет стоявшие там статуэтки и бюсты. В их числе два гипсовых изображения Л. Толстого (известно, что Лесков считал писателя одним из величайших и в то же время близких себе по духу мыслителей и деятелей современности); маленький Будда из кости; мраморный бюст Сенеки; «были маленькие же, не имевшие художественного значения, золоченые бюстики Гете и Сократа, на мраморных розеточках»¹. По-видимому, эти в большинстве своем дешевые фигурки не только и не столько служили Лескову для украшения кабинета, сколько являлись знаками его предпочтений и интересов. Кстати, Лесков не пренебрегал и дешевыми изданиями, популяризирующими мысли его любимых философов. Скорее наоборот, он считает, что такие книжки делают честь издателю. Вот с какими словами он обращается к сыну в одном из писем 1891 г.: «Мужество возможно только при хорошей уверенности в нескончаемости жизни. Это достигается трудно, но — достигается, и по достижении "возрастает как зерно, из которого выходит тенистое дерево, под которым есть покой". Помогают к этому великие люди — "светочи человечества". Теперь их можно купить всех (в "Посреднике" на Лиговке) за 30 копеек. Это: 1. Сократ, 2. Диоген, 3. Паскаль, 4. Марк Аврелий, 5. Христиане I-х веков и 6. Эпиктет»².

1.2.1. Источники знаний Н. С. Лескова об античной философии

Для более углубленной и подробной разработки темы необходимо определить, из каких источников Лесков черпал знания о творчестве Сократа и Платона, с какими философскими интерпретациями понятий «сократический диалог», «сократический метод» был знаком, каково в целом было представление о специфике философствования Сократа и о передаче

¹ Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова : по его личным, семейным и несемейным записям и памяткам : в 2 т. — Т. 2. — М. : Худож. лит., 1984. — С. 208.

² Цит. по: Там же. — С. 37.

его наследия в произведениях Платона в России XIX в. Писатель называет некоторые из источников (рассказ В. Г. Короленко «Тени» (1889—1890), в котором Сократ является главным персонажем, дешевые книжки издательства «Посредник»), однако важнейшими для разработки вопроса о сократическом диалоге нам представляются научные книги о Сократе и Платоне, которые существовали во времена Лескова и могли быть ему известны, на них и будет сосредоточено внимание в данном фрагменте работы.

Есть два свидетельства современников, которые позволяют полагать, что диалоги Платона были настольной книгой Лескова. Писательница Л. И. Веселитская, описывая в своих воспоминаниях его петербургский кабинет в 1890-е гг., называет Платона среди авторов, книги которых помещались на письменном столе¹. А. Н. Лесков в своем биографическом исследовании упоминает о «томе Платона», который он перелистывал в кабинете отца в день его смерти². Однако что это было за издание, какие именно произведения оно включало, были они приведены в точном переводе или в приблизительном пересказе, пока не выяснено.

Согласно многочисленным свидетельствам, Лесков имел обширнейшую домашнюю библиотеку, заключавшую в себе около трех тысяч томов³. Однако значительная часть библиотеки, а также ее опись были утрачены.

¹ См.: Там же. — С. 207.

² «Шел первый час ночи. Погасив свет в спальне, я вышел в кухню поделиться своими добрыми выводами. Вернувшись в спальню, я облегченно вздохнул — дыхание, несомненно, выровнялось, хрипы притихли — отец спал! Пришел сон! Боясь неосторожным движением нарушить этот, казавшийся мне целительным, сон, я бесшумно прошел в соседний освещенный кабинет и, оставив настежь открытыми двери в спальне, сел за письменный стол, раскрыл лежавший на нем том Платона и стал читать одну из его "бесед", радуясь, какие добрые симптомы поведаю врачу, когда он приедет после "журфикса" его жены.

Перелистывая страницы, я напряженно прислушивался, время от времени подходя к порогу спальни. В уголке дивана, на котором всегда спал отец, в ногах у него, свернувшись клубочком, сладко посапывала крошечная, кротчайшая сердцем, белоснежная болонка Шерочка. Дыхание отца становилось все спокойнее и ровнее. И я опять садился за Платона. <...>

Я подошел вплотную. Грудь не вздымалась. Хорошо видимое в полусвете лицо было покойно, глаза закрыты, привычное и удобное положение тела оставалось таким, каким оно было час назад, когда пришел сон, перешедший в "пробуждение ото сна жизни"» (Там же. — С. 492).

³ См.: Ефремова В. В. Н. С. Лесков и книга [Электронный ресурс] // Виртуальная лаборатория «Николай Семенович Лесков» : [сайт]. — URL: http://www.nsleskov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=31 (дата обращения: 19.04.2014).

Среди тех книг, которые сохранились и находятся сейчас в фондах орловского Дома-музея Н. С. Лескова, есть только две, непосредственно касающиеся Платона и Сократа: это издание 1762 г. под заглавием «Ксенофонта о достопамятных делах и разговорах Сократовых четыре книги и оправдание Сократово пред судьями» и «Платон в изложении Клифтона Коллинза» в русском переводе Ф. Резенера¹.

Первая из них — старинное издание Ксенофонта — содержит в себе только несколько карандашных помет крестом неизвестного авторства, причем эти пометы встречаются только на нескольких начальных страницах, книга чистая и не зачитанная. Другая же — издание из популярной серии «Сборник древних классиков для русских читателей» — носит на себе следы активного чтения: она запачкана, растрепана и содержит значительно большее число читательских помет, нежели другие пять книг из той же серии, хранящиеся в библиотеке Лескова².

Книга о Платоне, принадлежащая перу Клифтона Вильбрехема Коллинза, английского популяризатора античного наследия, современника Лескова, при своем небольшом объеме представляет собой солидный труд, изобилующий ссылками как на многочисленные исторические авторитеты, так и на актуальные исследования наследия философа. Вместе с тем манера автора

¹ См.: *Ксенофонт*. Ксенофонта о достопамятных делах и разговорах Сократовых четыре книги и оправдание Сократово пред судьями, переведенные с греческого языка надворным советником Григорием Полетикою : пер. с древнегреч. / пер., сост., вступ. ст. Г. Полетики. — СПб. : при Имп. Акад. наук, 1762. — 420 с. (Инв. 610/247 оф. РК. ф. 2. оп. 2. 255); *Коллинз К. В.* Платон в изложении Клифтона Коллинза : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 253 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей). (Инв. 610/160 оф. РК. ф. 2. оп. 2. 231).

Обе книги описаны в статье: *Афонин Л. Н.* Книги из библиотеки Н. С. Лескова в Государственном музее И. С. Тургенева // Из истории русской литературы и общественной мысли. 1860—1890 гг. / ред. А. Н. Дубовиков и С. А. Макашин. — М., 1977. — (Лит. наследство ; т. 87). — С. 130—159. Однако для исследования нашей темы потребовалось изучить пометы писателя более подробно.

² В мемориальной библиотеке также хранятся следующие издания: *Бродрипп У., Черч А.* Письма Плиния в изложении А. Черча и У. Бродриппа : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 207 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей) ; *Донн В. Б.* Тацит в изложении В. Б. Донна : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 233 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей) ; *Коллинз Л.* Лукиан в изложении Лукаса Коллинза : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 208 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей) ; *Коллинз Л.* Цицерон в изложении Лукаса Коллинза : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 240 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей) ; *Чёрч А.* Овидий в изложении Альфреда Чёрча : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1877. — 169 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей).

далека от научной сухости, он позволяет себе проводить многочисленные параллели с философией и событиями общественной жизни более позднего времени, отсылать через посредство классики к проблемам современности. Так, Сократа он в одном месте сравнивает с пророком Ильей на горе Кармиле¹, воздействие платоновских диалогов на публику сопоставляет с общественным резонансом, вызванным появлением в 1711 г. английской газеты «The Spectator»², а софиста называет нигилистом³. Нельзя сомневаться, что Лескову, любившему сталкивать в одном ряду имена Иисуса Христа, Л. Толстого и Шопенгауэра⁴, импонировала такая манера Коллинза.

Книга не включает в себя собственно платоновских текстов, однако дает читателю возможность достаточно подробно ознакомиться с содержанием большинства диалогов, написанных философом. В каждой главе (за исключением первой, посвященной биографии Платона, и последней, в которой говорится о последующей традиции платонизма) Коллинз помещает краткий пересказ ряда диалогов, наиболее ярко репрезентирующих философские проблемы, которым посвящена эта глава. Более того, перечень диалогов, подвергающихся рассмотрению, выносится в начало главы и размещается под ее заглавием. Благодаря этой особенности книга Коллинза может рассматриваться как своеобразный путеводитель по творчеству философа, позволяющий людям, малосведущим в философских построениях, в доступной пониманию форме представить себе наследие Платона, состоящее из большого числа разнородных произведений, которые различаются по манере изложения и включают в себе зачастую по несколько тем, сменяющих и перекрывающих друг друга без всякой видимой логики. Безусловно, при этом неизбежными оказываются упрощение и односторонность взгляда на «темные», спорные моменты; содержательность

¹ См.: Коллинз К. В. Платон в изложении Клифтона Коллинза. — С. 48.

² См.: Там же. — С. 17.

³ См.: Там же. — С. 42.

⁴ См., например: Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова. — Т. 2. — С. 37—38.

формы сократического диалога в книге почти игнорируется, тексты диалогов подменяются их интерпретацией; между тем, у читателя может создаваться убеждение в собственной осведомленности о содержании платоновского наследия.

Но в то же время за счет такого построения книги становится наглядной классификация диалогов, которой придерживается Коллинз. Нигде глубоко не вдаваясь в проблемы сократического наследия и разделения философских интенций Сократа и Платона¹, исследователь демонстрирует свой взгляд на них опосредованно. Классификация диалогов, принятая Коллинзом, имеет одним из своих оснований *различие методов ведения философской беседы*. Согласно интерпретации Коллинза, Сократ-персонаж диалогов избирает метод в зависимости от собеседника, с которым ему приходится иметь дело: в спорах с софистами мудрец позволяет себе пользоваться теми же, — порой, нечестными — приемами (глава «Философы и софисты»), перед друзьями он прямо и просто излагает свои жизненные принципы (глава «Сократ и его друзья»), а в общении с юношами, которые приходят к нему «мучимые жалом сомнений», прибегает к майевтике — своему знаменитому «искусству повивальной бабки» (глава «Диалоги о познании»). Таким образом, собственно «сократический метод» оказывается локализован в одной, последней из перечисленных, главе и выступает не в качестве универсалии сократической философии, а всего лишь как принадлежность ее гносеологического раздела, который может представляться неискушенному читателю специальным и схоластически-философским, не связанным с практическим, общезначимым пафосом философии Сократа и Платона (следует заметить, что в этой главе отсутствуют пометы Лескова). Вместе с тем, намеренная акцентуация метода философствования в разных диалогах должна была обратить внимание читателя на саму проблему метода, на связь

¹ Коллинз обходит вопрос об источниках, позволяющих восстановить воззрения исторического Сократа: в главе «Сократ и его друзья» изложение биографии мудреца и его учения соплагается с утверждением о том, что в него «Платон влагает свою собственную личность», в результате чего знаменитый учитель «почти в каждом диалоге является выразителем его убеждений» (Коллинз К. В. Платон в изложении Клифтона Коллинза. — С. 61).

манеры изложения с содержанием философского знания, чего часто не происходило в работах русских ученых XIX в.: метод рассматривался обобщенно, а разделение диалогов происходило, как правило, по принципу тематическому (об этом см. ниже).

Другим основанием для классификации диалогов служит у Коллинза *эволюция философских воззрений Платона*. От более ранних типов диалога, в которых сильно влияние идей Сократа, Коллинз переходит к описанию позднего творчества Платона (главы «Платоновы идеальные государства», «Платоновы мифы», «Религия, нравственность и искусство»). Здесь уже, упоминая Сократа, исследователь подразумевает исключительно персонажа диалогов, несущего функцию глашатая истины, но никогда не апеллирует к исторической личности. Столь резкое проведение границы между разными периодами творчества Платона, которое ложится в основу построения книги, также выделяет ее на фоне русской историко-философской литературы того времени. Следует признать, что в «Платоне» Коллинза полновесно поставлена проблема разделения сократического и платонического, однако отсутствует ее глубокая разработка.

Большинство помет в издании из библиотеки Лескова, по-видимому, сделаны самим писателем. На заднем форзаце книги есть надпись рукой А. Н. Лескова: «Меты не Н. С. Л<еско>ва. А<ндрей> Л<есков>», — и далее перечислены номера страниц, на которых находятся эти меты. В других книгах из мемориальной библиотеки можно встретить подобные перечни, где указаны меты, принадлежащие Н. С. Лескову (например, в «Письмах Плиния»¹), либо раздельно выписаны меты отца и сына (например, в книгах о Лукиане² и Овидии³). Судя по всему, указание в случае с Платоном на пометы, сделанные *не* писателем, связано с тем, что А. Н. Лесков посчитал нерациональным выписывать меты отца, которыми некоторые фрагменты книги поистине испещрены. Практически все пометы представляют собой

¹ См.: Бродрипп У., Черч А. Письма Плиния в изложении А. Черча и У. Бродриппа.

² См.: Коллинз Л. Лукиан в изложении Лукаса Коллинза.

³ См.: Чёрч А. Овидий в изложении Альфреда Чёрча.

подчеркивания, отчеркивания на полях и галочки — присутствует только одна фраза и несколько знаков «нота бене», которые позволяют опознать руку Лескова-старшего — однако различия в характере начертания на страницах, указанных на форзаце, и в большинстве других случаев позволяют с большей или меньшей степенью уверенности разграничить пометы, принадлежащие отцу и сыну. Различается и тематика, которая привлекает их внимание.

Подчеркивания Н. С. Лескова в большом числе встречаются в главах 1-ой («Жизнь Платона»), 2-ой («Философы и софисты») и 5-ой («Платоновы идеальные государства»). В 3-ей главе («Сократ и его друзья») отметки писателя есть только на страницах, посвященных диалогу «Федон», 4-ая глава («Диалоги о познании») осталась нетронутой, а все пометы в 6-ой и последующих главах (даже не перечисленные на заднем форзаце), ввиду их единообразия, следует причислить А. Н. Лескову. Рассмотрим пометы, принадлежащие Лескову-старшему.

Чаще всего его интересуют *«исторические соответствия»*, соотносимость древних Афин с современной Россией или Европой, либо возможность сопоставить обустройство идеального государства Платона с актуальными социальными утопиями. Лесков как бы пытается увидеть современность сквозь зеркало античности. В основном это касается главы «Философы и софисты», в которой отмечены места, повествующие об упадке общественной нравственности и о популярности софистической философии как средства защиты своих интересов и господства над умами. Так, на фразу «современное поколение людей печально выродилось» стоит помета Лескова: «Еще тогда!»¹

Темой, которая занимала Лескова также на протяжении чтения всей книги, была *философия как тип мировоззрения*, ее истоки и качества, которые присущи философу. Например, им выделены следующие «позитивистские» суждения Коллинза: «первая ступень науки есть род

¹ Коллинз К. В. Указ. соч. — С. 24—25.

фитишизма, или боготворения силы природы»; «греческая философия порождена стихотворством»¹.

Кроме того, Лесков подробно прослеживает путь становления и последующего крушения *платоновского государственного утопизма* и выделяет для себя *мотив «народной нравственности»* (противопоставляемой «рассудочной нравственности» гномических поэтов)².

Выделяется группа помет, связанных с *религиозной тематикой* в диалогах Платона, а именно с рассуждениями о природе человеческой души и ее посмертном существовании. Лесков отмечает у Коллинза ряд суждений о сущности души, принадлежащих досократической философии³, а также основные идеи диалога «Федон»⁴.

Книга «Платон в изложении Клифтона Коллинза» вышла в свет в 1876 г. К этому же году относится окончательная редакция повести Лескова «Детские годы (Из воспоминаний Меркула Праотцева)», в тексте которой неоднократно встречается имя Сократа⁵. Можно даже говорить о присутствии в сознании героя-рассказчика образа греческого мудреца, тогда как до этого в публицистике и художественном творчестве писателя находят место только расхожие цитаты из позднего Платона (см. подраздел 1.2.2). Книга Клифтона Коллинза не может быть признана источником повести «Детские годы»: при сопоставлении редакции повести 1874 г., опубликованной в журнале «Нива»⁶, и редакции 1876 г., вышедшей отдельным изданием⁷, мы выяснили, что все фрагменты, касающиеся

¹ Там же. — С. 23, 24.

² Там же. — С. 25.

³ Выделены отрывки: «всеми вещами управляет воздух, и душа, будучи воздухом, управляет человеком» (с. 26, из слов Анаксимена); «душа есть замкнутая в тело гармония» и последующее изложение воззрений Пифагора (с. 27).

⁴ См.: Там же. — С. 90—92.

⁵ О философском контексте повести см.: Евдокимова О. В. Поэтика памяти и авторская позиция в прозе Н. С. Лескова: «Детские годы (Из воспоминаний Меркула Праотцева)» // Автор и текст : сб. ст. — СПб., 1996. — С. 288—305.

⁶ См.: Лесков Н. С. Блуждающие огоньки : (Автобиография Праотцева) // Нива. — 1875. — № 1, 3—18.

⁷ См.: Лесков Н. С. Павлин : (рассказ) ; Детские годы : (из воспоминаний Меркула Праотцева). — СПб. : изд. А. Ф. Базунова, 1876. — 415 с. — (Библиотека современных писателей ; сер. 2., т. 5).

Сократа, не претерпели каких-либо изменений, то есть «сократический сюжет» был полностью продуман Лесковым еще до знакомства с трудом английского ученого. Однако если предположить, что книга Клифтона Коллинза была прочитана Лесковым вскоре после ее выхода, то сделанные им пометы должны каким-то образом соотноситься с темами и мотивами, присутствующими в повести, над которой параллельно работал писатель, и, действительно, между ними имеется ряд соответствий.

Во-первых, как во фрагментах, отмеченных Лесковым, так и в тексте повести, в связи с именем Сократа затронута тема *смерти как блага*. Однако нюансы разработки этой темы сильно различаются. В повести речь идет о том, что герой-рассказчик, Меркул Праотцев, еще в пору юности, будучи невеждой, «сошелся с Сократом» в следующей мысли: «...мы не знаем, что такое смерть: может быть, она вовсе не несчастье, а счастье»¹. Причем герой отмечает, что встретил затем эту мысль «у Сократа в его ответной речи судьям», то есть в знаменитой «Апологии». В книге Коллинза пересказ «Апологии Сократа» остался нетронут карандашом Лескова, но сходные идеи (смерть как «счастливое освобождение души от тела») выделены несколькими чертами в пересказе диалога «Федон». В своих письмах 1880—90-х гг. Лесков неоднократно подчеркивал, какое значение имели для него лично воззрения Сократа на смерть как благо и на вечную жизнь души, но при этом он ссылаясь также не на «Апологию», а на диалог «Федон», относящийся, по мнению современных ученых, к другому периоду творчества Платона и трактующий проблему смерти иначе — с гораздо более авторитарных и догматических позиций². Обращение же к защитной речи Сократа в повести сообщает позиции персонажа зыбкость и неоднозначность, делает ее открытой. Возможно, что пометы во фрагменте книги Коллинза, посвященном «Федону», относятся к более позднему времени, чем остальные, поскольку они на 50 страниц отстоят от основного

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. / под общ. ред. В. Г. Базанова [и др.]. — Т. 5. — М.: Гослитиздат, 1957. — С. 321.

² См.: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. — С. 67—69.

корпуса помет и касаются исключительно этого диалога. Например, они могли быть сделаны в 1893 г., когда Лесков, мучимый приступами тяжелой болезни, писал Л. Н. Толстому: «Я читал главы из книги "О жизни", читал, что есть об этом (о страхе смерти. — *А. П.*) у Вас в других местах и у Сократа (в Федоне)»¹.

Другие переключки с повестью «Детские годы» можно найти в связи с *темой воспитания* и с *идеей справедливости*. Среди помет Лескова выделяются две, связанные с воспитанием: он подчеркивает слова о воспитании как о единственном достоянии, которое душа уносит с собой в подземный мир, а также — в диалоге «Государство» — замечание о демократе, который назван «невежественно воспитанным» юношей (в контексте рассуждения о демократии как о незаконном устройстве, ведущем к анархии)². В повести же «Детские годы» тема воспитания является основной, а сюжет строится на конфликте матери, выступающей в роли «добродетельного тирана», и ее невольных жертв — сына Меркула и Христи, девушки, в судьбе которой она также принимает участие.

Апелляцию к идее справедливости также находим в платоновском «Государстве». Пересказанная Коллинзом теория Калликла и Традимаха из этого диалога, согласно которой справедливость есть «выгода сильнейшего»³ (Лесковым сделано здесь несколько помет), может быть соотнесена с ироническим отношением профессора Альтанского, наставника Меркула Праотцева, к борьбе за справедливость в земной жизни. Повествуя о суде над Сократом, Альтанский осаживает пыл юного ученика, готового «умереть за справедливость», словами о том, что она есть только «хорошая идея», которую невозможно осуществить на практике, и призывает Меркула смириться с этим.

Та платоновская идея, которая не имеет никакого соответствия в пометах писателя, — это *идея воспоминания*, или, как выражается рассказчик Меркул

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 11. — С. 520.

² См.: Коллинз К. В. Указ. соч. — С. 162.

³ Там же. — С. 144.

Праотцев, «мнение Сократа, что "познание есть только воспоминание того, что мы некогда знали"»¹. Слова эти представляют собой почти точную цитату из диалога Платона «Менон»². Однако акцентированный в повести «Детские годы» мотив *узнавания* («Впервые встречая мою мать, всякий чувствовал, что он ее будто когда-то уже встречал, и притом встречал в необыкновенную для себя минуту; каждому мнилось, что она ему или уже когда-то сделала, или еще сделает что-то доброе и хорошее»³) позволяет усмотреть переключку и с другим произведением греческого философа. Впечатление, оказываемое героиней на встречавших ее людей, сродни узнаванию «небесной красоты» в красоте земных лиц, которое является важной составной частью мифа о влюбленных в диалоге «Федр» и в котором по-своему преломляется концепция «припоминания». Это подкрепляется также мотивами платонической любви на сюжетном уровне: отношения матери Меркула и художника Кольберга, любивших друг друга в юности, но пожертвовавших своей любовью ради разумного и благочестивого жизненного уклада, выстраиваются в утрированно платоническом духе. В книге Коллинза при изложении диалога «Менон» концепции воспоминания отведен целый абзац, в котором, однако, нет помет, при изложении же «Федра» вся первая часть, содержащая миф о влюбленных, опущена.

Пометы в тексте книги (прочитанной после сочинения повести) позволяют судить о том, что для писателя в связи с философией Сократа и Платона остались актуальными тема смерти как блага, тема воспитания, а также размышления о сущности справедливости. «Апология Сократа», к которой он отсылает читателя в «Детских годах», по-видимому, уже исчерпала себя как источник. В книге же Клифтона Коллинза Лесков почерпнул для себя новый материал — многочисленные сведения о софистической философии, которые впоследствии были использованы им, в

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 5. — С. 290.

² Приводятся они и у Коллинза: Коллинз К. В. Указ. соч. — С. 113.

³ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 5. — С. 290.

частности, при создании рассказа «Бесстыдник» (1877, 1890) (см. подраздел 1.2.3.2).

Возможно, что именно книга «Платон в изложении Клифтона Коллинза» подразумевалась под «томом Платона», который хранился в кабинете писателя¹. Вместе с тем, предпринятый анализ позволяет сделать вывод, что она явилась для Лескова важным, но не единственным источником знакомства с философией Сократа и Платона. Целесообразным представляется рассмотреть все существовавшие во времена Лескова издания сочинений Платона². Кроме того, в своем обзоре мы коснемся ряда русских исследований XIX в., в которых рассматривается философское творчество Сократа и Платона, как отдельно, так и в контексте развития мировой философии. Знакомство Лескова с какими-либо из подобных исследований не установлено³, однако они отражают основные направления интерпретации античной философии в современной писателю России. Некоторые же из них закладывают основания для особого понимания Платона, которое утвердилось в русской традиции и нашло наиболее яркое выражение в наследии В. С. Соловьева, А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина. В центре же этого понимания стоит проблема интерпретации Платоном философского наследия Сократа и феномен сократического диалога.

Первое отдельное издание сочинений Платона в переводе на русский язык вышло в 1780—85 гг. под заглавием «Творений велемудрого Платона

¹ Например, помета, сделанная рукой А. Н. Лескова около слов Сократа «не весь я умираю» (с. 93), может соотноситься с обстоятельствами, при которых он читал эту книгу.

² Поскольку писатель не знал ни греческого, ни латинского языков в объеме, позволяющем читать произведения древних классиков в оригинале, мы остановимся только на русскоязычных изданиях.

³ В статье И. Н. Минеевой и Н. В. Годяевой (*Минеева И. Н., Годяева Н. В.* Указ. соч.), помимо книги Д. В. Дрэпера «История умственного развития Европы», о которой будет сказано ниже, установлен еще один переводной источник, известный писателю: Лесков в своей анонимной журнальной статье (*[Лесков Н. С.] [Листок]* // *Неизданный Лесков* : в 2 кн. — Кн. 2. — М.: Наследие, 2000. — (Лит. наследство ; т. 101). — С. 184—185) цитирует фразу из раздела, посвященного христианству, в труде английского ученого Д. С. Блекки (*Блекки Д. С.* Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство и утилитаризм : пер. с англ. — М. : изд. К. Т. Солдатенкова, 1878. — 238 с). Пафос книги сводится к превознесению Сократова учения наравне с христианством в противовес атеизму Аристотеля и утилитаризма. Сократ представлен как личность исключительной нравственной высоты и великий учитель человечества, а сообщаемые им «ясные понятия... об общих терминах наиболее потребных в обыденной жизни» видятся Блекки в качестве панацеи как для античного, так и для современного общества. Ставя вопрос о достоверности платоновского образа Сократа, Блекки склонен доверять более Ксенофону.

части первая — третья» (в 4 книгах). В предисловии к этому представительному изданию, над которым работали священник, член Императорской академии наук Иоанн Сидоровский и коллежский регистратор Матвей Пахомов, обосновывается выбор сочинений Платона в качестве книги для просвещения российских читателей, даются сведения о жизни древнегреческого философа и самые общие суждения о его стиле и воззрениях. Переводчики придерживаются христианизованного прочтения античной философии и не уделяют достаточного внимания различию в учениях Сократа и Платона (единственным указанием на нетождественность их взглядов служит обмолвка о «присвоении» Платоном своему учителю различных «разглагольствий»¹), на первый план выступает необходимость представить образ праведника, соответствующий христианскому канону. В характеристике, данной Платону, соединяются целомудрие, безгневие, скромность, аскетизм, уважение к божеству, бессребреничество. Однако присутствует и намек на сократическую иронию: Платон, хотя и был «сложения меланхолического», «однако употреблял премногие глумления»². О диалоге (и о сократическом диалоге в частности) в предисловии не говорится, но стиль сочинений характеризуется в целом как «сложный», «расцвеченный», ораторский, «делающий умствования приятными» и противопоставляется «простому и сухому» стилю, применяемому в общении с просвещенными людьми. Акцентируется суггестивная направленность философии Платона, важным достоинством его сочинений признается умение *внушить* читателям праведные идеи помимо их воли: «Посредством сего образа врачевал он многие страсти во своих слушателях и истреблял различные предрассуждения, прежде, нежели они могли проразуметь его намерение; и сим образом доказывал толь сильно истинны, кои в других

¹ Пахомов М., Сидоровский И. Предуведомление от переводивших // Платон. Творения велемудрого Платона : в 3 ч. : [в 4 кн.] — Ч. 1. — СПб.: при Имп. Акад. наук, 1780. — С. VII.

² См.: Там же. — С. IX—X.

внедрити тщился»¹. Близка к этому, по мнению Сидоровского и Пахомова, и функция «приступов» и «отступлений» в разговорах Платона.

Едва ли не на протяжении целого века это издание, содержащее 25 диалогов, оставалось наиболее полным, при том что язык его, перегруженный славянизмами, сразу устарел. В 1827 г. появились «Разговоры Платоновы о законах» в переводе В. Оболенского². Первое же значительное по объему собрание сочинений Платона, изданное в XIX веке, принадлежало профессору Санкт-Петербургской духовной академии В. Н. Карпову³. В 1841—42 гг. вышли два небольших тома, содержавшие восемь произведений греческого философа («Протагор», «Евтидем», «Лахет», «Хармид», «Евтифрон», «Менон», «Апология Сократа» и «Критон») с предисловием и комментариями ученого, а также сравнительно краткие сведения о жизни и творчестве Платона. В 1850-е гг. переводы отдельных диалогов, выполненные профессором Карповым, регулярно появлялись в «Журнале Министерства народного просвещения», а затем были собраны в 6-томном издании, первые четыре части которого вышли в 1863 г., а две оставшиеся — в 1879 г. За вторым изданием на долгие годы закрепился статус самого полного, поскольку оно содержало 34 диалога, то есть практически все известные, за исключением «Законов».

Это собрание произведений Платона (как в первом, так и во втором издании) было подготовлено на высоком научном уровне, учитывало работы современных ученых и содержало полемику с ними. Причем

¹ Там же. — С. X—XI.

² Платон. Платоновы разговоры о законах : пер. с древнегреч. / пер. В. Оболенского. — М. : тип. С. Селивановского, 1827. — 555 с. Переводчик предпослал изданию посвящение В. И. Ланской: «Если бы я знал матерей, более и лучше Вас занимающихся воспитанием детей своих, составляющим по смыслу Платоновых законов, основу Государственного благоденствия; — не Вам посвятил бы я перевод мой», — в котором акцентируется воспитательная составляющая учения Платона.

³ О философских и историко-философских принципах В. Н. Карпова см.: Коновалова Е. Н. В. Н. Карпов: субъективность как гносеологическая позиция // Вестн. Астраханского гос. техн. ун-та. — 2004. — № 3. — С. 251—256 ; Коцюба В. И. Тема познания человека в философской антропологии В. Н. Карпова // Вестн. славян. культур. — 2011. — Т. 3, № XXI. — С. 19—28 ; а также общие историко-философские труды: Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. : монография. — М. : Изд-во РУДН, 2002. — 332 с ; Куценко Н. А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы : новые материалы. — М. : Институт философии РАН, 2005. — 136 с.

индивидуальные черты языка и философского метода Платона становились предметом подробнейшей рефлексии исследователя как в предисловии, так и в кратких пояснительных статьях, предпосланных каждому диалогу.

Если образ Платона как личности Карпов стремился несколько прозаизировать, признавая его недостатки («Платон, говорят, не был так весел, откровенен и обязателен, как Сократ; но казался скрытным и угрюмым...»¹), то в области собственно философской платоновский авторитет оказывался для ученого непререкаемым и любая критика со стороны позднейших исследователей расценивалась как непонимание, неспособность проникнуть в суть воззрений философа и его метода. Вообще, вся история изучения платоновского наследия сводится в статье Карпова к тому, что Платона «немилосердно переиначивали и перетолковывали»², в частности, желая увидеть в его сочинениях историческое свидетельство о Сократе, памятник истории, литературы, но не философии.

Рассуждая о диалогической форме произведений Платона, Карпов четко разграничивает «эротематическую методу» Сократа и литературную форму, в которую она была облечена. Платон при создании этой формы ставил перед собой несколько задач: 1) завещать истории метод Сократа; 2) осуществить наиболее эффективно критику современных философских учений; 3) сделать вразумительной, доступной собственную философию. Таким образом, соотношение сократовского и платоновского предстает здесь в следующем виде: Сократу принадлежит метод беседы, Платону — все философские идеи. Но более того — диалог как философский жанр не равен «эротематической методу» Сократа, он только включает ее в качестве одного из компонентов.

¹ Карпов В. Н. Жизнь и сочинения Платона // Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого языка и объясненные проф. В. Н. Карповым : в 2 ч — Ч. 1. — СПб.: тип. Российской академии, 1841. — С. 16. Однако данное прегрешение, хотя и бросает тень на моральный облик философа, но не должно подрывать, по мнению Карпова, его статус праведника: «...Если, по пословице, и Гомер иногда дремал, то почему ж не дремать Платону! Зато, по свидетельству Плутарха, он сам себя строже наказывал за гордость, нежели враги его» (Там же. — С. 17).

² Там же. — С. 21.

Диалог, которым пользуется Платон, описан у Карпова как целенаправленное движение к известной цели, как стратегия. Из нижеследующего фрагмента можно сделать вывод, что Платон не то, чтобы практикует метод Сократа, но имитирует, эксплуатирует его с целью наиболее эффективного воздействия на собеседника и сохранения у него иллюзии объективности истины: «Владея им (философским разговором. — А. П.) вполне, Платон нечувствительно изменяет направление речи, ловко изворачивается при столкновении противоречащих мыслей, постепенно приводит в ясность самые запутанные понятия, искусно соединяет результаты отдаленные, кстати сводит мысли собеседников, нечаянно делает такие заключения, которые поставляют оппонента в крайнее затруднение. Одним словом: в Платоновом разговоре приводятся в действие все способы искусной стратегии. <...> С этой гибкостью разговора у Платона в совершенной гармонии ловкость и оригинальность эротематической методики. Следуя ей со всею строгостию, Платон не обнаруживает и тени догматизма. Истина у него независима, не принадлежит никому, не есть достояние какого-нибудь одного лица; но является сама собою, чрез сравнение и оценку противоположных взглядов»¹. Однако вопрос о подлинной сути платоновской диалогической формы, о ее сократических истоках несколько затемнен у Карпова: исследователь до конца не разводит учительность и антидогматизм в методе философской беседы, он допускает присутствие и того, и другого², — но пафосом его речи становится, все же, признание главной, внеисторической ценности метода Сократа-Платона, а именно — запечатленного в этом методе *опыта полуинтуитивного приближения к абсолютной, общезначимой истине*. Опыт этот описывается следующим образом: после ряда вопросов, предложенных Сократом своим собеседникам,

¹ Там же. — С. 30—31.

² Показательна следующая цитата: «Правда, Сократ — лицо в Платоновых разговорах оценивающее достоинство мнений, кажется жрецом истины: его суждения носят печать высшего вероятия и убедительности; но он выслушивает, как ученик, исследывает, как человек любознательный, а не решает, как оракул, не проповедует, как безотчетная мудрость, не вливает истины в умы собеседников, как в пустой сосуд. Одним словом, Сократ в Платоновых сочинениях точно таков, каким он был на площадях и в портиках Афинских» (Там же. — С. 31).

«из свойства их ответов, или прежнего их согласия на положения Сократа, вытекает заключение, ясно обнаруживающее их заблуждения. Таким образом истина освобождается от всех чуждых ей покровов, выводится из пределов и форм всех школ, становится как бы существом бесплотным, и мгновенно, как существо бесплотное, исчезает. Сократ разоблачил ее, приблизил к ней умы собеседников, дал им почувствовать ее красоту, величие и совершенство, но не показал ее лицом к лицу, не назвал по имени, не выразил словом, и она осталась только предметом внутреннего, глубокого ощущения, тайною беседовавших душ, а не науки, изложенной в книге. Если же иногда надлежало дать о ней какое-нибудь определенное понятие, то Сократ собирал отдельные черты ее, как рассеянные обломки разбитого зеркала, из тех мнений, которые были уже опровергнуты, и торжественно сознавался, что он никак не может соединить их в одно целое»¹. Характерно использование исследователем для описания этого процесса метафор, что говорит об особом, мистическом, не умопостигаемом характере истины, о которой ведет речь Карпов; она предстает как самодовлеющая сущность, недоступная человеческому пониманию. Таким образом, не называя здесь Сократа предтечей христианства явно, Карпов дает понять, что главная ценность его метода — в открытии особого, отчасти мистического способа постижения истины. Таким образом, знание о добродетели, являющееся центральным понятием в этике Сократа, предстает у Карпова как знание особого типа, не тождественное рациональному знанию².

Наиболее яркое воплощение рефлексия исследователя относительно соотношения знания и веры, разума и веры в связи с философскими воззрениями Сократа находит, пожалуй, в статье, предпосланной «Апологии». Здесь Карпов сам как бы становится в позицию апологета ума перед формализованной, обрядовой верой, стремится защитить Сократа и доказать его право встать наравне с праведниками христианской эпохи.

¹ Там же. — С. 33—34.

² См. также предисловия к диалогам «Протагор» и «Евтидем».

Обращение к разуму, самоусовершенствование посредством разума представляется неперенным условием праведной жизни: «...не одна плоть, но и ум должен вступить на такое же поприще труда и самоумерщвления... и уму надобно перейти чрез прежние бездны, пересмотреть усвоенные помыслы, исследовать сросшиеся с душою начала и потом отвергнуть весь нечистый отстой познаний, имеющих свойство надмевать его. Вот почему любомудрие признавалось необходимым даже в пустынях, пещерах и кельях отшельников!»¹

Исследователь отказывает Платону в существовании так называемого «исотерического» учения, скрытого за внешними, нравственными проблемами его сочинений. «...У Платона нет заветных идей, которых основание не скрывалось бы в его творениях»², — пишет Карпов и становится на сторону Аристотеля, понимавшего под «неписанным учением» Платона последние результаты идей, которые изложены в его разговорах — «светлые истины», «темнеющие под мертвою формою понятий»³. Таким образом, главной ценностью оказывается именно *форма философствования*, позволяющая прикоснуться к истинам, не поддающимся научной систематизации.

Но проблема эволюции сократического диалога как жанра, объединившего в сложной диалектике сократовское и платоновское начала, в статье Карпова не поставлена. В частности, он придерживается не биографико-хронологической классификации диалогов (она станет популярной в следующие десятилетия XIX в.), а — вслед за Ф. Шлейермахером и Ф. Астом — разделяет сочинения Платона по тематическому принципу⁴.

¹ Карпов В. Н. Введение [к «Апологии Сократа»] // Там же. — Ч. 2. — С. 208—209.

² Карпов В. Н. Жизнь и сочинения Платона. — С. 40—41.

³ Там же. — С. 41.

⁴ См.: Там же. — С. 55—56.

Что касается концепции знания как воспоминания, то она не нашла глубокой разработки в статьях Карпова, хотя ей и отведено необходимое место в предисловиях к диалогам «Менон» и «Федр».

Все описанные суждения о философии Платона содержались еще в первом издании, предпринятом Карповым в 1840-х гг., однако платоновских текстов в него было включено очень мало, и можно предположить, что книга эта, напечатанная в типографии при Академии наук, не была общедоступной. По-видимому, потребностью в популярном издании Платона было обусловлено появление в 1861 г. сборника «Философские беседы Платона» (под редакцией А. Клеванова), значительно уступавшего изданию Карпова в степени научной подготовленности и предполагавшего более демократического читателя. «Цель труда моего, — писал А. Клеванов в предисловии, — будет вполне достигнута, если я успею заохотить кого-нибудь к занятию древними памятниками литературы классической, без основательного знакомства с которыми невозможно никакое прочное образование. Важна не масса научных сведений, но правильный и верный образ мыслей, истинно нравственное настроение духа, понимание взаимных человеческих отношений — вот плод гуманного образования, которого искать по преимуществу надобно в памятниках классической литературы, представляющих в себе образец практической, житейской мудрости»¹. Этой целью объясняется и выбор диалогов, вошедших в книгу («Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон», «Федон»): все они «относятся к личности Сократа, и именно к периоду его жизни между осуждением и смертью. Из этих четырех бесед мы знакомимся вполне с великим характером знаменитого философа древности»². Здесь на первый план выходит именно «практическая мудрость» Сократа и акцент с его метода смещен на единство нравственной философии и жизненной практики.

¹ Клеванов А. Несколько слов от переводчика // Платон. Философские беседы Платона в русском переводе : Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон : с прил. крат. жизнеописания Платона, подроб. введ. и объясн. прим. : пер. с древнегреч. — М., 1861. — С. II.

² Там же. — С. I.

Клеванов не претендует на высокие научные достоинства своего издания: целью своей как переводчика он считает «правильно передать мысль, а не оборот речи подлинника». О тонкостях стиля Платона и его диалогической форме здесь речи не идет. Примером толкования диалогов может послужить следующий фрагмент: «В основе же разговора лежит нравственная мысль, что каждый гражданин должен беспрекословно повиноваться законам своего отечества, даже и в том случае, если это будет сопряжено для него со вредом. Впрочем, мысль эта в нашем разговоре доказывается не систематически, но так сказать мимоходом, и притом применительно к частному случаю Сократовой жизни»¹.

Издание Клеванова встретило жесткую критику со стороны академической науки в лице магистра богословия, духовного писателя Н. М. Дроздова, опубликовавшего в 1878 г. в журнале «Труды Киевской духовной академии» отзыв на вышедший незадолго перед этим указатель литературы по классической филологии В. А. Лебедева. Помимо критики в адрес указателя, который послужил поводом для этого печатного выступления, Дроздов выражает сетования на обстановку, сложившуюся к тому моменту в России в области изучения древних авторов: «...в прошлом столетии и в первой половине настоящего наше общество гораздо более интересовалось древне-классической литературой, нежели в наше время, и... прежде переводчики при своих трудах большей частью задавались чисто эстетическими или научными целями, между тем как теперь они по преимуществу имеют в виду удовлетворение запросу на подобные издания со стороны школ или же чисто спекулятивные, коммерческие цели»². Действительно, в 1860—80-е гг. издается большое количество «прикладных»

¹ Клеванов А. Цель разговора «Критон» и время его написания // Там же. — С. XXVII—XXVIII.

² Дроздов Н. М. Литература по классической филологии в России. — Киев : тип. В. Давиденко, 1878. — 16 с.

изданий, содержащих популярные в школьной практике диалоги Платона с примечаниями и словарем¹.

Следующие издания более высокого уровня появляются только в 1884 г.², а затем в 1892—94 гг.³, незадолго до смерти Лескова. Однако оба эти сборника избранных сочинений Платона выходят небольшими выпусками, по несколько диалогов в каждом, и также далеки от полноты представления наследия философа. Издания под редакцией В. С. Соловьева⁴ и С. А. Жебелева⁵ появятся уже значительно позже.

Среди названных нами изданий сложно выбрать какое-то, которое в точности отвечало бы описанию, которое дают биографы Лескова. Наиболее представительный вид имеет, конечно, старинное издание под редакцией Сидоровского и Пахомова, включающее четыре объемных тома большого формата с золотым обрезом. Они вполне могли храниться у Лескова, страстного любителя библиографических редкостей и букинистических находок, рядом со старинным изданием Ксенофонта. Возможно, речь идет и о собрании сочинений, подготовленном Карповым, — самом авторитетном и полном в лесковское время, хотя и достаточно невзрачном на вид, особенно во втором издании, состоящем из шести тонких книжек. Наконец, под «томом», в котором повествуется о загробной жизни (именно на этой теме раскрыл Андрей Лесков книгу в ночь смерти отца), может подразумеваться и популярное издание Клеванова, в котором собраны произведения, раскрывающие одну из тех тем, в связи с которыми Лесков наиболее часто обращался к наследию Платона. Очевидно, по крайней мере, одно: во второй

¹ Например: *Платон*. Апология Сократа и Критон = *Platons Apologia Socratis. Crito* : текст со слов., сост. для гимназий Я. Кремером, преподавателем древн. яз. при Моск. гимназии. — М. : тип. Т. Рис, 1870. — 103 с. ; *Его же*. Эвтифрон : диалог Платона : с примеч. и слов. / под ред. Захарбекова и Гайчмана, преподавателей древ. яз. при Тульск. гимназии. — М. : изд. братьев Салаевых, 1872. — 70 с.

² *Платон*. Избранные сочинения Платона : пер. с древнегреч. / введ. и примеч. А. О. Поспишиля. — Вып. 1—2. — Киев: Унив. тип. И. И. Завадского, 1880—1884.

³ *Платон*. Избранные диалоги : пер. с древнегреч. — Вып. 1—5. — СПб. : изд. А. Я. Либермана, 1892—94. — (Собрание римских и греческих классиков в русском переводе с примечаниями).

⁴ *Платон*. Творения Платона : пер. с древнегреч. / пер. и предисл. В. С. Соловьева. — Т. 1—2. — Москва : изд. К. Т. Солдатенкова, 1899—1903.

⁵ *Платон*. Полн. собр. творений : в 15 т. : пер. с древнегреч. / под ред. С. А. Жебелева [и др.] — Т. 1, 4, 5, 9, 13, 14. — Пб : Academia, 1921—1929. — (Труды Петербургского философского общества).

половине XIX в. как в ученом мире, так и в общественном сознании был поставлен вопрос о необходимости изучения и правильной интерпретации творчества Платона, и большинство авторов находили в его «разговорном методе» достижение мысли исключительной важности, а в его личности известную противоречивость.

Кроме того, если Лесков был знаком с хранившимся у него изданием Ксенофонта в переводе Григория Полетики, он неизбежно должен был столкнуться с проблемой авторитетности сочинений Платона и Ксенофонта как двух источников о философии Сократа. В предисловии переводчик со ссылкой на общее мнение ученых доказывает превосходство Ксенофонта над Платоном: «Платон еще при жизни Сократовой начал писать под именем его свои разговоры; но примешал во оные столько странных и от себя вновь изобретенных, или от других философов взятых мнений, что уведомясь о том Сократ принужден был выговор ему сделать, и в его несправедливых обличить мнениях. Со всем тем Платон и по смерти Сократовой продолжал свои разговоры, предлагая в них то, что ему вздумалось, и уверяя читателей, что все то сказано от Сократа. Ксенофонт, чтоб защитить память и честь своего учителя, предпринял сочинение сих четырех книг... <...> ...что касается до верности его сочинений, то в том он пред Платоном такое получил преимущество, что как древние, так и новейших веков ученые люди в том только Платону верят, в чем он согласно с Ксенофонтом о Сократе пишет...»¹

Несмотря на существование такого взгляда, Ксенофонт удостаивался значительно меньшего внимания исследователей, нежели его прославленный соперник по сократическим сочинениям. Имя Платона (наряду с именами Аристотеля, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля) стало в XIX в. одним из ключевых в рассуждениях отечественных историков философии о дальнейших путях

¹ Полетика Г. Предисловие : к читателю // Ксенофонт. Ксенофонта о достопамятных делах и разговорах Сократовых четыре книги и оправдание Сократово пред судиями, переведенные с греческого языка надворным советником Григорием Полетикою. — СПб. : при Императ. Акад. наук, 1762. — [С. VII—IX].

европейской и русской мысли¹. Особенно ярко это проявилось в заинтересованности творчеством Платона целого ряда ученых, работавших в середине столетия в Киевском университете и Киевской духовной академии². Наиболее значительной фигурой среди них стал, пожалуй, П. Д. Юркевич (1827—1874), в 1850-е гг. активно преподававший в Киевской духовной академии, а в 1861 г. приглашенный читать лекции по философии в Московский университет. Среди его работ особое место принадлежит сочинениям «Идея» (1859) (оно основано на истолковании платоновского понимания этого термина), а также «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (1866). Значительное место в своих трудах отвели платоновскому творчеству такие киевские ученые, как О. М. Новицкий (1806—1884), С. С. Гогоцкий (1813—1889), А. А. Козлов (1831—1901), П. И. Лینیцкий (1839—1906). Последнего исследовательница Е. В. Кузьмина, обратившаяся к рассмотрению его докторской диссертации «Учение Платона о Божестве» (1876), называет «основателем российской традиции исследования платонизма», предвосхитившим центральное методологическое заявление А. Ф. Лосева «о необходимости общего взгляда на античность как на особый тип культуры»³. Указания на особую роль киевской «школы» в преемственности философских традиций XIX и начала XX столетий собраны воедино П. М. Шитиковым: «Первый русский философ в точном смысле слова — Г. С. Сковорода, обучавшийся с перерывами в Киево-Могилянской Академии... оказал колоссальное влияние на

¹ Об этом см.: *Nethercott F. Russia's Plato : Plato and the Platonic tradition in Russian education, science and ideology (1840—1930).* — Aldershot [etc.] : Ashgate Publishing Company, 2000. — XI, 233 p. ; *Абрамов А. И.* К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие : материалы филос. чтений. — М., 2002. — С. 63—74 и др. работы А. И. Абрамова ; *Тихолаз А. Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. — Киев : Инсайт, 2003. — 367 с.

² Стоит отметить, что В. Н. Карпов, один из крупнейших российских специалистов по Платону, также начинал свой научный путь в стенах Киевской духовной академии и, по мнению исследовательницы русской духовно-академической философии И. В. Цвык, объединил в своем творчестве Петербургско-Московскую школу «верующего разума» с психологическим идеализмом, свойственным Киеву (см.: *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. — С. 63—64).

³ *Кузьмина Е. В.* Начало русской традиции изучения платонизма: профессор П. И. Лینیцкий // Социальные институты в истории: ретроспекция и реальность : материалы XII межвуз. регион. науч. конф. — Омск, 2012. — С. 174.

формирование интересов московских философов начала XX века. <...> Другой ученик Киевской академии, Памфил Данилович Юркевич, приглашенный на кафедру Московского университета в 1861 году, оказал непосредственное влияние на становление взглядов молодого Вл. С. Соловьева. <...> ...Чрезвычайно важным для русской философии был круг общения, в котором зарождались и оттачивались отдельные идеи. Киев как родина Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова, прот. Василия Зеньковского, как интеллектуальная родина о. Сергия Булгакова представляет собой центральный узел религиозной философии»¹.

Примечательно, что молодость Лескова прошла именно в Киеве, где он поселился в 1850 г. «На Украине, — пишет исследователь Л. И. Левандовский, — сформировалось мировоззрение Лескова. Этому способствовали частые встречи в доме дяди (медика С. П. Алферьева — А. П.) с профессорами и студентами университета»². В 1860 г. «в течение четырех с половиной месяцев Лесков не имеет определенных занятий. Это дало ему возможность посещать "приватные лекции" некоторых профессоров университета, которые устраивались в большой аудитории анатомического театра университета три раза в неделю»³. Между тем, о киевском периоде жизни писателя осталось очень мало сведений, и известны имена лишь некоторых профессоров, с которыми был знаком Лесков. Вполне возможно, что — несмотря на отсутствие в то время философии в числе разрешенных для преподавания предметов — писателю были известны и господствовавшие в ученой среде взгляды на античную философию. Характерно, что в повести «Детские годы» главный герой, которого Лесков наделил некоторыми автобиографическими чертами, впервые знакомится с жизнью и учением Сократа именно благодаря рассказам *профессора*

¹ Шитиков П. М. Киевские «узлы» русской религиозной философии // Православие и русская культура: прошлое и современность : материалы IV Всерос. с междунар. участием научно-практич. конф., 21 мая 2010 г. — Тобольск, 2010. — С. 51—53.

² Левандовский Л. И. Лесков и Украина. — Киев : О-во «Знание» УССР, 1981. — С. 5.

³ Там же. — С. 6.

Киевской духовной академии Альтанского¹. Лесков и впоследствии не терял связи с киевскими учеными кругами: так, он состоял в переписке с Филаретом Филаретовым, занимавшим в 1860—70-е гг. должность ректора Киевской духовной академии².

Остановим внимание на работах некоторых ученых, где выразились интересующие нас тенденции в восприятии платоновского наследия. То разделение сократовской и платоновской интенций в диалогах Платона, которое намечалось в статьях В. Н. Карпова, еще более четко проведено в труде профессора Киевского университета О. М. Новицкого «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», составленном им на материале лекций 1830—40-х гг. и вышедшем из печати в 1860—61 гг.

Защищая от критики философский метод Платона, Новицкий апеллирует к его сократической составляющей: «Многие думают, по крайней мере, что Платон есть мыслитель синтетизирующий, поступающий непосредственно от идей к явлениям; но на самом деле, — обратим ли внимание на отдельные его сочинения, — окажется, что в некоторых из них, конечно, употреблено построение, как в "Республике" и "Тимее", но зато в большей части из них преобладает наведение чисто сократическое; посмотрим ли на общий ход всей его Философии, — и мы убедимся, что он не начинается прямо от какого-либо верховного начала; напротив, Платон сперва критически рассматривает главнейшие из философских учений и психологически — наши познавательные способности, и отсюда доходит до идей, потом идеи эти принимает за подположения, посредством которых возвышается до верховной идеи, а тогда уже нисходит к объяснению, посредством этой идеи, всей совокупности бытия; таким образом вся Философия его опирается на анализе и наведении, и только оканчивается синтезом, или лучше сказать,

¹ См.: Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 5. — С. 339.

² См.: Лесков А. Н. Указ. соч. — Т. 1. — С. 140.

возвратным анализом»¹. Исследователь, как можно видеть, акцентирует роль Сократа в становлении платоновского метода и даже отдает предпочтение диалогам «сократического» типа перед поздними построениями в мифологическом и утопическом духе.

Свою критику Платона Новицкий строит исходя из представления о постепенном отходе философа от диалектики анализа и синтеза. По словам ученого, развитие философской мысли заканчивается тогда, когда она замыкается в рамках отвлеченной системы, и тогда начинается переход к «чрезмерной, трансцендентной мистике, в которую потом погрузился Неоплатонизм»².

Вопреки расхожему мнению о том, что симпатия русской историко-философской мысли к платонизму обусловлена общностью ее восточно-христианских истоков с мистицизмом неоплатоников³, религиозный извод платоновской мысли не только не привлекает Новицкого, но глубоко им критикуется. Даже если мы возьмем не академический труд Новицкого, которого можно было бы заподозрить в «свободомыслии», а книгу, написанную в более популярной манере с откровенным религиозным уклоном — такую как «История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека» К. А. Зедергольма (1841—42) — то увидим, что критика мистицизма позднего Платона была повсеместной. Автор исходит из того положения, что греческий философ недооценивает чувственный мир, считая его лишь отражением мира идей: «Платон последовал здесь ложному восточному понятию, будто вещество зло и есть корень зла»⁴. На самом же деле, как пытается показать Зедергольм, чувственность одновременно есть препятствие истине, поскольку тревожит дух, но и единственное доступное человеку средство к познанию истины.

¹ Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований : в 4 ч. — Ч. 3. — Киев: Унив. тип., 1860. — С. 355.

² Там же. — С. 30.

³ См., например, выводы в монографии: *Nethercott F. Russia's Plato.* — P. 184—187.

⁴ Зедергольм К. А. История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека : в 2 ч. — Ч. 2. — М.: тип. А. Семена, 1841. — С. 58.

Заметим, что при таком неприятии платоновской мистики, и Новицкий, и Зедергольм отдадут должное мистической составляющей философии Сократа — его представлению об особом типе нравственного знания, выразившемся в так называемом «этическом рационализме». Новицкий, излагая этот раздел учения, противопоставляет безотчетной добродетели, выполняемой по привычке либо упражнению, и софистической добродетели, исполняемой сознательно, но с целью получения удовольствия вместо блага, истинное философское знание — «гносис». «Из этого понятия Платона об отношении Философии к нравственности открывается, что он дает Философии объем гораздо обширнейший того, какой предоставляют ей обыкновенно, — утверждает Новицкий, — по общему понятию Философия есть только определенный образ мышления; а у Платона, она, по самой сущности своей, есть и дело жизни; даже этот практический элемент у него есть первое, есть общая основа, без которой теоретический элемент не может быть и мыслим»¹. Зедергольм объясняет механизм познания добродетели еще более в христианском духе — через понятия совести и «раздвоенного» человека: «разумение того, как несообразны наши действия с идеею нас» производит в человеке «раздвоение с самим собою» и с неизбежностью заставляет действовать нравственно².

Вместе с тем, внимание к личности Сократа и его идеям ведет к смелым историческим обобщениям: в индивидуальном характере Сократа Новицкий видит преломление переворота, совершившегося в сознании европейского человечества в связи с появлением категории субъективного, с обретением самосознания, которое, однако, оборачивается трагедией. Невозможность примирения субъективного со всеобщим в личности Сократа находит своеобразное выражение в «странности», «атопии», отмечаемой его современниками: несоответствия между внешним явлением и внутренним

¹ Новицкий О. М. Указ. соч. — Ч. 3. — С. 51—52.

² Зедергольм К. А. Указ. соч. — С. 11.

содержанием духа, между мистическим «даймонионом» и отсутствием фантазии, сухой рассудочностью разговоров.

Эта попытка Новицкого взглянуть на историческую эпоху в ее целостности имеет своим результатом также сложный и противоречивый взгляд на Платона. При всем обилии критических замечаний к разным сторонам учения философа, исследователь пытается реабилитировать государственный утопизм, традиционно представлявшийся одной из самых слабых сторон платонизма. Диалог «Государство» рассматривается им не в качестве неудачного проекта переустройства общества, а лишь как описание греческой *идеи* государственности в ее идеале. Новицкий придерживается того мнения, что философ изначально ставил перед собой задачу изобразить не реальный жизнеспособный тип общественной организации, а то, что существует в воображении греческого народа и что этот народ пытается воплотить в несовершенных земных формах.

Вообще, *мотив жизненной силы, энергии, воли* в связи с представлениями об особом *типе знания* не является у исследователей исключительной характеристикой именно сократического или именно платонического способа философствования. Так, Новицкий главным деянием Сократа признает открытие для других «источника живого знания»¹. Живое нравственное знание, согласно Новицкому, «как единство разумного мышления и хотения, само в себе имеет столько силы, что ничто другое не может над ним владычествовать... и увлекать за собою человека, как раба...»². В то же время живительное начало признается присущим и методу Платона, который «организуя свою силу своего духа» пересоздал отдельные учения древности «в живое целое, проникнутое единством его собственного начала»³.

¹ Процесс сообщения этого знания описывается так: «Знание здесь не есть готовая, чисто объективная система, отрешенная от лица знающего; это есть живой процесс духовного развития мысли, которым читатель должен сам возбуждаться, чтобы самому воспроизвести в себе ее понимание...» (Новицкий О. М. Указ. соч. — Ч. 3. — С. 25).

² Новицкий О. М. Указ. соч. — Ч. 2. — С. 370.

³ Там же. — Ч. 3. — С. 23—24.

Неразличение сократической и платонической интенций находит самое яркое проявление в описании «внешней», «разговорной» формы произведений Платона, которая воспринимается как стратегия, мастерство воздействия на собеседника при сохранении иллюзии равноправия. Искусственность разговора, его подчиненность заранее намеченной цели подчеркивают такие выражения, как «Платон влагает в уста», «разговор разделен между собеседниками»¹. Однако эта иллюзия расценивается как «благороднейшая, аттическая вежливость образованных людей», «аттическая светскость», «изящество и прелесть формы» и никак не связывается исследователями с учительностью и авторитарностью позднего Платона. Создается впечатление, что это суждение, достаточно ограниченное (ибо оно не берет в расчет диалектику возвышенного и сниженного в сократическом диалоге) и применимое далеко не ко всем произведениям Платона, оба ученых приводят в своих работах в качестве «общего места» и не стремятся самостоятельно отразить².

Наконец, принимая во внимание две рассмотренные работы по древней философии, склонность Лескова включать Сократа и Платона в широкий контекст мировой философии, в частности, ставить их в один ряд с восточными мыслителями, следует признать более чем закономерным и характерным для его эпохи. Зедергольм неоднократно проводит параллели с восточной философией, ставя греческую с ней в один контекст: «Как на Востоке в учении о Йоге, так на Западе в Сократе и в Платоне, великом ученике великого учителя, философствующий дух человеческий столько приблизился к верховной божественной истине, истине отношения человека к Богу, сколько мог приблизиться он, дух рода падшего»³. А Новицкий

¹ См.: Там же. — Ч. 3. — С. 25—26 ; *Зедергольм К. А.* Указ. соч. — Ч. 2. — С. 40—41.

² Ср., например, в «Лекциях по истории философии» Гегеля: «Благодаря тому, что сам Платон никогда не выступает под собственным именем, а всегда вкладывает свои мысли в уста других лиц, он избегает даже вида проповеди, догматичности... <...> ...у Платона все совершенно объективно пластично, и он проявляет большое искусство, стараясь возможно дальше отодвинуть от себя излагаемые в диалогах мнения, вкладывая их часто в уста третьего или даже четвертого лица» (*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии : в 3 кн. : пер. с нем.— Кн. 2. — СПб. : Наука, 1994. — (Слово о сущем). — С. 128).

³ *Зедергольм К. А.* Указ. соч. — Ч. 2. — С. 43.

завершает каждый раздел книги подробным сопоставлением греческих и восточных учений: Пифагореизм он сравнивает с учением Лао-цзы, Сократа — с Кхун-цзы, сочинения Платона — с «Санхьи-Нирисвара» Капилы.

Обобщенное представление об учениях Сократа и Платона можно также найти в вышедшем в 1857—73 гг. при Киевской духовной академии «Философском лексиконе» под редакцией С. С. Гогоцкого (статьи «Сократ», «Сократический», «Платон»). Рефлексии по поводу сократического метода (диалога) отведено значительное место. Ему даже посвящена отдельная статья, хотя и небольшая. Такой глубины разработки, как в рассмотренных выше исследованиях, проблема метода не получает, однако, акцент с «показной вежливости» Сократа смещен на равноправие учителя и ученика и на эвристичность диалога. Заявлена проблема интерпретации сократического наследия Платоном и Ксенофонтом. Классификация диалогов Платона основывается на биографическом принципе и эволюция их рассматривается как постепенное удаление от воззрений исторического Сократа. Присутствует и отмечавшийся в других исследованиях мотив жизненной силы, энергии, связанной с особым типом нравственного знания: «...отождествляя знание и добродетель, Платон понимает под знанием не одно отвлеченное представление, но и энергию, неразрывную с осуществлением...»¹

Итак, интерес, который Лесков проявлял к философскому творчеству Сократа и Платона, был в большой мере спровоцирован популярностью этих исторических фигур в России XIX в. (и особенно второй его половины). Помимо книг, рассчитанных, подобно сборнику диалогов под редакцией А. Клеванова, на неглубокого читателя, Лескову могли быть известны и многочисленные серьезные источники, большинство из которых связано с таким важным и актуальным для писателя научным центром, как Киев. Во всех этих источниках более или менее четко разграничены философские идеи

¹ Гогоцкий С. С. Платон // Гогоцкий С. С. Философский лексикон : в 4 т. — Т. 4, вып. 1. — Киев : тип. Е. Я. Федорова, 1872. — С. 124—125.

Сократа и Платона, ранний период творчества Платона, в котором сильно влияние Сократа, противопоставлен позднему, утопически-мифологическому, а диалогический метод Сократа рассматривается отдельно от литературной формы диалога. Кроме того, работы русских ученых объединяет внимание к «этическому рационализму», то есть представлению о тождестве добродетели и знания, лежащему в основании этики Сократа. Это положение трактуется ими с религиозно-мистической точки зрения. Под знанием о добродетели понимается в таком случае знание особого типа, достигаемое иррациональным путем, а сократический диалог служит инструментом для обнаружения этого знания.

Со сложной диалектикой рационального и иррационального начал связана важная в творчестве Лескова тема воспитания и нравственного становления, что можно видеть на примере уже упоминавшейся повести «Детские годы». Постоянная борьба двух правд, каждая из которых по своему права, — характерная особенность поэтики повести. Она находит проявление в частности в конфликте между «учительной», подчеркнуто авторитарной заботой матери Меркула о молодых персонажах и их естественными, «природными» стремлениями. Истина абстрактная (справедливость как «одна из хороших идей») противопоставлена истине жизненной, практической, и победа вновь оказывается за второй из них, хотя первая и сохраняет свое абсолютное, неопровержимое величие.

Такая художественная диалектика может быть признана родственной сократическому диалогу. При этом представляется правильным вести речь не столько о признаках конкретной жанровой формы, наличествующих в тексте, сколько о сходном с сократическим подходе к чужой точке зрения и сходных задачах, стоящих перед художественной формой. Совмещение уважительности и критичности в изображении точек зрения становится у Лескова одним из художественных принципов, что можно видеть на примере повести «Детские годы», где сомнению и испытанию подвергаются сами идеи Сократа и образ его жизни.

В результате изучения источников знаний Лескова о Сократе и Платоне нами был сделан ряд выводов.

Изучение мемориальной библиотеки, хранящейся в орловском Доме-музее Н.С. Лескова, показывает, что одним из важных источников знаний о философии Платона для писателя послужила переводная научно-популярная книга «Платон в изложении Клифтона Коллинза» (1876). Лесков делал пометы в этой книге в связи со следующими темами: исторические переключки современности с античностью; сущность философии и идеальный образ философа; становление и крушение платоновской государственной утопии; представления о душе и загробной жизни. Сократические сочинения Ксенофонта и проблема «исторического Сократа» могли быть известны Лескову по букинистическому изданию 1762 г., также хранящемуся в библиотеке.

Источник непосредственного знакомства Лескова с текстами Платона неизвестен. Косвенные доводы позволяют рассматривать в качестве возможных источников:

— четырехтомное собрание сочинений Платона под редакцией И. Сидоровского и М. Пахомова (1780—85), ставшее во времена Лескова букинистической редкостью;

— собрание сочинений Платона под редакцией В.Н. Карпова (1841—42 — 1-е издание; 1863—79 — 2-е, значительно дополненное, издание), которое было подготовлено на высоком научном уровне и до конца XIX в. оставалось наиболее полным;

— небольшой сборник «Философские беседы Платона в русском переводе» (1861), составленный А. Клевановым с расчетом на массового читателя и включающий диалоги, действие которых происходит в период перед казнью Сократа; в этих диалогах наиболее часто поднимаются

интересовавшие Лескова темы: предстоящая смерть и посмертное существование души.

О представлениях Лескова в области античной философии можно косвенно судить по общему состоянию русской историко-философской науки его времени, особенно если учесть, что самая крупная на тот момент в России школа изучения философского наследия Платона сложилась в Киевском университете и Киевской духовной академии — двух учебных заведениях, которые оказали значительное влияние на становление мировоззрения Лескова и где он имел многочисленные знакомства. Из этой школы вышел крупнейший русский специалист по Платону В.Н. Карпов, из нее же вышел О.М. Новицкий, автор лекционного курса по философии Древнего мира. В трудах обоих ученых прослеживается акцент на разделении сократических и платонических тенденций в диалогах Платона, на эволюции воззрений последнего, большое внимание уделено иррациональной составляющей учения Сократа и той идее, что нравственное поведение неразрывно связано с жизненной силой, энергией, возникающей из осознания своей правоты.

1.2.2. Сократ и Платон в текстах Н. С. Лескова: константные темы

Как и в случае с пометами в книге Коллинза о Платоне, можно выявить некоторую закономерность и говорить о ряде константных тем, в связи с которыми Лесков привлекает имена Сократа и Платона и их идеи в своей публицистике, эпистолярном наследии, художественных произведениях.

1) *Упоминание философов в ряду выдающихся мыслителей всех времен и народов.* При этом Лесков не склонен представлять мировую историю мысли как прогресс. Древние мудрецы, современные философы, основатели мировых религий оказываются для него равноправны и одинаково важны, поскольку все они размышляют об одном и том же — о вечных, не зависящих от времени и места проблемах бытия человека, то есть о нравственных проблемах. Лесков находит сходства и пересечения в

рассуждениях самых далеких друг от друга мыслителей, и это служит для него доказательством истинности таких рассуждений, их всеобщности.

«Тут (в земной жизни. — *А. П.*) — школа, которую надо пройти, а потом будет перевод в другой класс, — может быть, высший, а может быть, в низший... Это видно "как зеркалом в гадании", но видно, и видят это люди очень дальнзоркие: Сократ, Сенека, Платон, Христос, Ориген, Шопенгауэр, Л. Толстой. Как хотите, а компания завлекательная...»¹ «Бог есть, но не такой, которого выдумала корысть и глупость. В такого бога если верить, то, конечно, лучше (умнее и благочестивее) — совсем не верить, но бог Сократа, Диогена, Христа и Павла — "он с нами и в нас", и он близок и понятен, как автор актеру, исполняющему роль в пьесе»².

В письме В. Г. Черткову от 1 февраля 1887 г. Лесков делает такое сопоставление: «Мне очень радостно, что Л. Н. (Толстой. — *А. П.*) высоко ставит богомыслие Конфуция и философию Эпиктета и Марка Аврелия, но не понимаю: отчего нет в этой свите Сократа? Это удивительно!»³

Такой взгляд на историю мысли близок к центральной идее Сократа, нашедшей непосредственное выражение в феномене сократического диалога, к идее, что нравственные истины, понятия о непреходящих ценностях вечны и неизменны, они заложены в сознании всех людей, в какую бы эпоху они ни жили. Чтобы обнаружить эти истины, необходимы, во-первых, внимательный анализ своего сознания, где в повседневной жизни все понятия спутаны и поверхностны (это соответствует сократовскому принципу «познай себя»), во-вторых, обращение к другому сознанию, позволяющее увидеть ситуацию «со стороны» и поставить те вопросы, которые ускользают от внимания человека, размышляющего в одиночестве. На поиске истины *сообща* и строится принадлежащая Сократу и развитая впоследствии Платоном концепция «припоминания».

¹ Лесков А. Н. Указ. соч. — С. 37.

² Там же. — С. 38.

³ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 11 — С. 330.

2) «Знание как припоминание»¹.

«Припоминание» тесно связано с мистической составляющей философии Сократа. В этом случае знание постигается скорее иррациональным путем, нежели посредством рассудочной логики (основного орудия Сократа), рассудок же может только создать условия для рождения этого знания. Данная концепция стала одной из опорных для объективного идеализма Платона: согласно его теории, истинным является только мир невидимых сущностей, в котором пребывала душа человека, прежде чем родилась в своей земной оболочке, сохранив о том мире только смутные представления, «воспоминания», которые могут быть прояснены посредством общения с другой, родственной ей душой в земном мире (такие взаимоотношения душ составляют основу «платонической любви»).

В подразделе 1.2.1 уже говорилось об использовании Лесковым концепции «припоминания» в повести «Детские годы». Писатель соединяет эту концепцию с именем Сократа только в этом произведении, однако саму идею «припоминания» он неоднократно высказывает в своих письмах, когда описывает влияние на свои взгляды близких ему по духу мыслителей.

Например, в письме Л. Толстому от 20 июня 1891 г. он сообщает: «Прочитал теперь Гелленбаха (речь идет о немецком философе Людвиге фон Гелленбахе. — *А. П.*), который мне попался под руку перед выездом из Петербурга. <...> Пять лет тому назад он мне ничего не открывал, а теперь я извлек из него много отрады и утешения. Особенно это о врожденной интеллигентности... И все это точно как будто и знал и об этом думал и говорил, а между тем не знал и не говорил... Происходит не "узнавание", а только "*припоминание*" того, что знал, да позабыл в муках рождения своего "в этой форме бытия"»².

В другом письме Л. Н. Толстому (от 4 января 1893 г.) описывает то же ощущение «общего знания» уже в отношении самого адресата: «...я сам

¹ Связь творчества Лескова с идеей «припоминания» подробно рассматривает в своей монографии О. В. Евдокимова.

² Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 11. — С. 493.

подходил к тому, что увидал у Вас, но сам с собою я все боялся, что это ошибка, потому что хотя у меня светилось в сознании то же самое, что я узнал у Вас, но у меня все было в хаосе — смутно и неясно, и я на себя не полагался; а когда услышал Ваши разъяснения, логичные и сильные, — *я все понял, будто как "припомнив"*, и мне своего стало не надо, а я стал жить в свете, который увидал от Вас и который был мне приятнее, потому что он несравненно сильнее и ярче того, в каком я копался сам своими силами»¹.

В сходных выражениях Лесков описывает свое отношение к Толстому в письме П. И. Бирюкову от 7 января 1889 г.: «Я люблю его более всякого иного человека на земле, ибо он уяснил мне множество драгоценных вопросов, которые *я сам решал довольно близко к его решениям*, но не верил в достоинство своих решений, и притом у меня они выходили смутны, а у него мне *все стало ясно*»².

3) Еще одной темой, которая вызывает появление в письмах Лескова имени Сократа и его фразы «Я знаю, что я ничего не знаю», является *тема смерти и связанные с ней размышления о существовании Бога и загробной жизни*. Лесков склонен решать этот вопрос так же, как Сократ в своей защитной речи на суде: «...бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто же не знает ни того, что такое смерть, ни того, не есть ли она для человека величайшее из благ, а все боятся ее, как будто знают наверное, что она есть величайшее из зол»³ («Апология Сократа»).

В ранних произведениях Лескова (роман «Обойденные», повесть «Смех и горе») фразы о собственном «незнании» (без открытого называния Сократа) звучат из уст героев, которые слишком умны, чтобы похвастаться

¹ Там же. — С. 519.

² Там же. — С. 412.

³ Платон. Собр. соч. : в 4 т. : пер. с древнегреч. / общ. ред. А. Ф. Лосева [и др.]. — Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — (Философское наследие). — С. 83.

знанием о том, как должно поступать¹. В письмах последних лет жизни Лесков начинает связывать этот мотив с загробным существованием.

Можно привести целый ряд примеров. В письме А. К. Чертковой от 2 марта 1894 г.: «Мне очень понравилась фантазия Короленки "Тени", присоединенная в конце к книжечке о Сократе. Я тоже так думаю, что определительного познания о боге мы получить не можем при здешних условиях жизни, да и вдалеке еще это нескоро откроется, и на это нечего досадовать, так как в этом, конечно, есть воля бога»². В письме Л. Н. Толстому от 15 августа 1891 г.: «Здоровье не поправилось и, очевидно, не может быть поправлено, но духовное мое состояние очень хорошо: *я знаю, что я ничего не знаю* и ни в каком деле не стою на своей стороне, но вижу нечто лучшее и полезное»³. Ему же — от 4 января 1893 г.: «Напишите мне письмо такое, которое могло бы пользует дух мой, подвергавшийся нападением страха... Из ста ступеней до края я прошел наверно 86 и не имел определенного желания возвращаться опять к первой и опять когда-нибудь начинать те же 86 наново; страха ухода уже не было, но был какой-то бесконечный, суживающийся коридор, в который надо было идти и... был страх и истома ужасные. Я читал главы из книги "О жизни", читал, что есть об этом у Вас в других местах и у Сократа (в Федоне), и все-таки с натиском недуга с у ж и в а ю щ и й с я коридор приводил меня в состояние муки...»⁴

Эти письма написаны Лесковым в 1880-е — 90-е годы, однако проблема отношения человека к смерти связывается с именем Сократа еще в повести «Детские годы». Герой-рассказчик Меркул Праотцев упоминает греческого философа, когда с высоты прожитых лет обращается к своим юношеским воспоминаниям. Он повествует о том, как возвращался домой, в родной город, погруженный в размышления о смерти своего товарища Кнышенко, в

¹ Лесков Н. С. Полн. собр. соч. : в 30 т. / редкол.: Н. И. Либан (гл. ред.) [и др.]. — Т. 5. — М.: изд. центр «Терра», 1998. — С. 215 ; Там же. — Т. 10. — С. 107.

² Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 11. — С. 577.

³ Там же. — С. 496.

⁴ Там же. — С. 520.

которой отчасти винил и себя самого, и о словах утешения, которые должен был сказать родителям погибшего:

«<...> Я часто плакал и молился, чтобы бог дал мне благодать слова, способного хотя немного облегчить скорбь бедных родителей моего товарища. Я все подыскивал удобных изречений для выражения той моей мысли, что их сыну, может быть, совсем не худо, потому что *мы не знаем, что такое смерть: может быть, она вовсе не несчастье, а счастье.*

Впоследствии, встретив эту самую мысль у Сократа в его ответной речи судьям, приговорившим его к смерти, я был поражен: откуда мог взять эту мысль я, будучи мальчиком и невеждою. Но тем не менее, как бы там ни было, а мы сошлись с Сократом в то время, когда я знал о "великом старце" только то, что, судя по виденным некогда бюстам этого мудреца, он был очень некрасив и, очевидно, не имел военной выправки, без которой человеку трудно держать себя с достоинством в хорошем обществе»¹.

Сама мысль о смерти как о возможном благе действительно принадлежит Сократу и, более того, органически и нерасторжимо слилась с его образом в памяти людей. Общеизвестно, что Сократ не пожелал бежать из тюрьмы, хотя у него были для этого все возможности, но выпил чашу с цикутой, к которой его приговорил афинский суд (таким образом события изложены в диалоге «Критон»). Это один из немногих примеров в мировой истории, когда поведение философа в жизни абсолютно соответствовало его идеям, его этике. Именно о таком соответствии говорит Бахтин, когда рассматривает образ идеи в полифоническом романе и его зачатки в жанре сократического диалога.

Характерно, что Лесков упоминает в тексте именно защитную речь Сократа на суде. Согласно принятой нами точке зрения, «Апология Сократа» вернее выражает мысли исторического Сократа, чем предсмертный диалог «Федон», который служит для изложения платоновской концепции бессмертия души. Это еще не всезнающий платоновский Сократ, а

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 5. — С. 321.

предполагающий, ищущий, надеющийся, что явствует из его рассуждений о смерти как о неизвестном. «Сократовская мысль» юного Праотцева зовет к диалогу, не авторитарна, что можно видеть в ее взаимодействии, «споре» с греческой песенкой:

«Я хотел избежать встречи с родными покойного Кнышенки, для которых не выдумал никакого утешительного слова, потому что мою сократовскую мысль о том, что смерть, может быть, есть благо, всякий раз перебивали слова переведенной на русский язык греческой песенки, которую мне пела матушка. В этой песне поется, как один маленький мальчик осведомляется у матери: зачем она грустит об умершей его сестрице, маленькой Зое, которая, по собственным же словам матери, теперь "уже в лучшем мире, где божьи ангелы живут и ходят розовые зори". И что же? бедная мать, зная такие хорошие слова утешения для других, сама не утешается ни светом зорь, ни миром ангелов и грустит, что

У бедной нет там мамы,
Кто смотрел бы из окна,
Как с цветком и мотыльками
Забавляется она.

Я чувствовал, что на такую грусть решительно ничего не ответишь, и бежал от разрывающей душу печали»¹.

Что касается мотива «припоминания», то он проявляется в повести «Детские годы» не только в связи с образом матери героя, о чем говорилось в подразделе 1.2.1, но и в самом факте узнавания своих идей в чужих («мы сошлись с Сократом», «моя сократовская мысль»). Акцент здесь сделан на том, что критерием истинности знания в сократическом диалоге служит его признание разными людьми, независимо от их образования и жизненного опыта. Главное, что это знание они должны добыть из собственной души и быть при этом насколько возможно более искренними. Отсюда вытекает

¹ Там же. — С. 326—327.

следующее свойство философии Сократа, которое актуализируется в текстах Лескова.

4) Писателя привлекает *понятность, доступность* философии Сократа *для всех*. Приведем еще раз процитированный выше фрагмент из письма Лескова к сыну: «...бог Сократа, Диогена, Христа и Павла — "он с нами и в нас", и он близок и понятен, как автор актеру, исполняющему роль в пьесе». Этот же мотив проскальзывает и в другом письме: «...всегда останется ясным, что "не все желудки способны варить одну и ту же пищу", и отсюда у Сократа, у Оригена и у Августина получили свои права учения "исотерическое" и "экзотерическое", то есть более полное и менее полное (для людей менее понимающих)»¹ (А. И. Фаресову от 30 октября 1893 г.). Ниже мы встретим его при анализе очерка из книги «Мелочи архиерейской жизни».

5) Сократ в повести «Детские годы» предстает не только как философ, не только как носитель жизненной мудрости, но и как исторический человек, подающий всему человечеству редкий пример храбрости и приверженности истине. Меркул вспоминает, как познакомился с жизнью и учением Сократа из рассказов своего наставника профессора Альтанского «о деяниях великих людей Греции, Рима и Карфагена»:

«Однажды, весь взволнованный рассказом Альтанского о суде над Сократом и весь преисполненный гнева и досады, я сорвался с места и схватил Альтанского за руку, как бы желая его остановить, но он спокойно обнял меня своею другою рукою и увлек вперед. Мы ходили обнявшись — и беседа, не прекращаясь, лилась и лилась своей чередой.

— Ты дрожишь, — сказал он в заключение, обратясь ко мне и впервые заговорив со мною на *ты*. — Ты дрожишь от негодования на людскую несправедливость: слагай это в своем сердце.

— Я этого не позабуду, — отвечал я, сжимая до крови ногтями грудь под сорочкой.

¹ Там же. — Т. 11. — С. 566.

Старик остановился и, посмотрев на меня, спросил:

— Какого духа ты теперь исполнен?

— Я умереть хочу за справедливость, — прошептал я»¹.

6) Всему корпусу «сократических» цитат и отсылок можно противопоставить *несколько идей, почерпнутых Лесковым из поздних диалогов Платона* и настойчиво повторяющихся в ранних текстах писателя. Они встречаются в публицистике и художественных произведениях 1860-х гг., то есть в ранний период творчества писателя. Характерно, что Лесков приписывает их именно Платону, а не Сократу, который формально произносит их в диалогах. Так, в статьях для рубрики «Русские общественные заметки» в газете «Биржевые ведомости» дважды цитируются высказывания «Бог есть мера всех вещей» (в контексте разговора о «безмерности» русского человека)² и «В той стране, где старцы бесчестны, не могут быть благородны и юноши»³. Эти же фразы писатель включает в один из своих ранних рассказов «Овцебык» (1862). Они фигурируют там в числе других отмеченных главным героем мест «Платоновой книги»:

«Я перепустил листы Платоновой книги — нигде ни малейшей записочки; есть только очеркнутые ногтями места. Читаю очеркнутое:

"Персы и афиняне потеряли равновесие, одни слишком распространивши права монархии, другие — простирая слишком далеко любовь к свободе".

"Вола не поставляют начальником над волами, а человека. Пусть царствует гений".

"Ближайшая к природе власть есть власть сильного".

"Где бесстыдны старики, там юноши необходимо будут бесстыдны".

"Невозможно быть отлично добрым и отлично богатым. Почему? Потому что кто приобретает честными и нечестными способами, тот приобретает вдвое больше приобретающего одними честными способами, и кто не делает

¹ Там же. — Т. 5. — С. 395.

² Лесков Н. С. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Т. 8. — С. 296, 306.

³ Там же. — Т. 7. — С. 243; Там же. — Т. 8 — С. 196.

пожертвований добру, тот менее расходует, чем тот, кто готов на благородные жертвы".

"Бог есть мера всех вещей, и мера совершеннейшая. Чтобы уподобиться богу, надо быть умеренным во всем, даже в желаниях".

Тут есть на поле слова, слабо написанные каким-то рыжим борщом рукой Овцебыка. С трудом разбираю: "Васька глупец! Зачем ты не поп? Зачем ты обрезал крылья у слова своего? Не в ризе учитель — народу шут, себе поношение, идее — пагубник. Я тать, и что дальше пойду, то больше сворую"»¹.

Идеи, избранные персонажем рассказа, нельзя назвать характерными, выражающими суть сократовско-платоновского учения. Хотя в них и находят отражение некоторые принципы платоновского государственного утопизма, высказывания эти соотносятся не столько с философией, сколько с социальными, политическими, общеэтическими воззрениями. Большинство цитат звучат (в контексте рассказа) как острая критика социального и политического положения в России. Их принадлежность Платону придает им весомость и вместе с тем указывает на извечность социальных конфликтов, отсутствие панацеи против социального зла. Возможно, Лесков намеренно актуализирует здесь утопический аспект философии Платона, мечтавшего о создании идеального государства. Овцебык тоже предстает утопистом, желающим в одиночку, собственным примером праведной жизни, противостоять несправедливо устроенному обществу. Автор-рассказчик неоднократно сравнивает его с античным циником (киником), или даже конкретно с Диогеном (а взгляды киников возникли непосредственно под влиянием идей Сократа, как пессимистическая альтернатива платоновской утопии). Показательно, что в финале рассказа герой кончает жизнь самоубийством, и приведенные цитаты из Платона автор-рассказчик читает уже после его смерти, как единственное «наследие» Овцебыка, своего рода ключ к разгадке его жизни. Становится ясно, что обладателю таких идей нет

¹ Там же. — Т. 2 — С. 84.

места в жизни, устроенной хотя и несправедливо, но все-таки *устроенной*. Овцебык открывает собой галерею лесковских «праведников» — персонажей, которые, несмотря на все сложности и лишения идут по жизни не протоптанной дорогой, а собственной тернистой тропой, в согласии со своей совестью и, как правило, высочайшими нравственными идеалами¹. Таким образом, «праведничество» в творчестве Лескова еще в самых своих истоках оказывается сближено с наследием античных мудрецов, в первую очередь, Сократа и Платона.

Характерно, что герой сетует на себя за то, что попытался в одиночку, одной своей волей, своими делами исправить окружающий его мир. По прошествии времени он понимает, что мог бы принести пользу только в качестве «официального» проповедника, что слово имеет вес только когда оно подкреплено божественным авторитетом («Зачем ты не поп? Зачем обрезал крылья у слова своего?»). В связи с этим встает важный вопрос, принципиальный для разграничения сократовского и платоновского начал диалога: вопрос о соотношении веры и разума в нравственном самоопределении человека. В соответствии с его решением должен быть разрешен и вопрос о природе авторитета учителя — зарабатывается он в ходе бесед с учеником, который уважает слова учителя за их разумность, или безусловно вытекает из сана учителя и не подлежит сомнению, проверке. Это глубоко философский вопрос, который Лесков только намечает, но не разрешает в своем рассказе однозначно. Самоубийство Овцебыка эксплицирует непримиримое противоречие, которое заложено в такой,

¹ О двойственности авторской оценки Овцебыка пишет И. В. Столярова: «Лесков в этом рассказе окружает личность своего главного героя ореолом праведнической чистоты и святости, но в то же время он не скрывает своего разномыслия с ним, сосредоточившимся на идее социального бунта» (Столярова И. В. Лесков и Россия // Лесков Н. С. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Т. 1. — М., 1996. — С. 27). Ср. характеристику героя в статье Т. С. Сальниковой: «За Овцебыком появятся у Лескова Шерамур, Пугало, Пигмей, Павлин, косой Левша и другие герои, словно сошедшие к нему с народного лубка и увиденные им в каком-то *полуироническом* свете» (Сальникова Т. С. Проблема положительного героя в раннем творчестве Н. С. Лескова : На материале рассказа «Овцебык» // Вопросы русской литературы : республ. межвуз. сб. — Львов, 1974. — Вып. 1. — С. 47). В рассказе «Овцебык» «есть и ирония, и возвышенность, и трагизм». «Для Лескова его герой поистине "рыцарь печального образа", а все его дело — донкихотство» (Там же. — С. 45).

казалось бы, цельной, невозмутимой натуре персонажа. Это стремление к идеалу, который принципиально недостижим, неспособность согласовать идеал с практическими требованиями жизни, поскольку тем самым утрачивается сама суть идеала, утопическое желание разом изменить сознание людей, так чтобы мир смог вместить нравственный идеал во всей его полноте.

Овцебык сокрушается, что он «шут» и «не в ризе учитель», между тем, именно таким *учителем без ризы* был Сократ, и в этом один из главных принципов его философии. Это та самая черта, которую Бахтин называет карнавальностью, амбивалентностью образа Сократа и которая нашла свое гипертрофированное, чересчур одностороннее отражение в образе жизни его последователей Антисфена, Диогена и других киников.

7) То, что Лесков ясно сознавал «амбивалентность» образа Сократа (Бахтин), доказывает следующее упоминание философа в воспоминаниях писателя о своем современнике П. И. Якушкине, написанных для сборника, вышедшего в 1884 г.:

«Якушкин несомненно не был вреден, но столь же несомненно не были вредны Сократ и Антисфен, с которыми ставить на одну ногу нашего "божьего человечка" даже неловко. Но не позабудем, что даже "Сократ нашего воображения очень непохож на Сократа современных ему Афин. Нам он кажется трансцендентальным гением, а для Афин своего времени он был праздношатающийся — с странною и даже отвратительною сатиropодобною наружностью, шарлатан, который терял время в разговорах и выводил из терпения добрую хозяйку Ксантиппу, приглашая к себе гостей, когда их нечем было потчевать" (Дрепер)¹. Современники мудреца видели досадительные неудобства в сожительстве с таким человеком и решились его сбывать с рук, и сбыли...

¹ Речь идет о книге: Дрепер Д. В. История умственного развития Европы : в 2 т. : пер. с англ. — СПб. : изд. О. И. Бакста, 1866. Философские заслуги Сократа в этой работе занижены («Ревностную проповедь нравственности нельзя считать чем-нибудь новым...»), его мировая известность представлена автором как результат того, что «Сократ был счастлив в двух отношениях — счастлив в тех, кто описывал его жизнь, и счастлив в обстоятельствах своей смерти» (с. 122—123).

Если же такое отношение извиняется беспристрастным ученым для современников Сократа, то кольми паче надо простить и извинить суровость, проявленную к Якушкину, который тоже многим не нравился, надокучал своим не всегда толковым лепетом и вообще казался "непереносным" в "обществе". Павел Якушкин сам был в этом не беспричинен.

Пренебрегать приличиями и внешнею добропорядочностию в наш век не удобнее, чем в век Антисфена и Диогена.

Всегда найдется довольно людей, которые считают долгом вступаться за то, что отжило свой век, что само собою падает и рассыпается. Осторожность была чужда Якушкину так же, как и умеренность»¹.

Лесков принимает философские воззрения Сократа в неразрывном единстве с его чудачеством, кажущейся несерьезностью и даже готов простить праведникам-чудакам их неумеренность (хотя у Платона его привлекало именно понятие «божественной меры»).

8) Упоминается Лесковым и сам «сократический метод» в качестве метода убеждения. Еще в «Русских общественных заметках» он бросает ироническое замечание: «Платон говорит, что для того, чтобы в чем-нибудь убеждаться, нужен большой дар не только со стороны убеждающего, но и со стороны убеждаемого»². А позже, в собственных взаимоотношениях с друзьями, демонстрирует пример такого воздействия. Договариваясь с Л. И. Веселитской в письме от 26 июня 1893 г. о встрече, где будет прочтено новое религиозное сочинение Л. Толстого, он сомневается, стоит ли приглашать туда одновременно М. О. Меньшикова и Л. Я. Гуревич: «Я не думаю, чтобы Л<ю>б<ови> Як<овлев>не приятно было видеть М<еньшико>ва, и сильно опасаюсь, что при ней М<еньшико>в будет нем как рыба; а мы трое... потеряем превосходного собеседника...»³ Высказав все свои опасения, Лесков предоставляет право решать Веселитской и заканчивает ссылкой на Сократа: «Я могу удовольствоваться, повторив совет

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 10. — С. 88—89.

² Лесков Н. С. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Т. 10. — С. 201.

³ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 11. — С. 777.

Сократа: "Поступай как знаешь, — все равно будешь раскаиваться"»¹. При этом стоит учесть, что он практически не оставляет Веселитской выбора, тем более, что встречу организует именно он и другие должны приехать к нему практически на правах гостей. Однако вслед за этим письмом Лесков посылает своей корреспондентке другое, в котором извиняется за свои слова: «Однако я вчера нехорошо написал Вам, Лидия Ивановна, в ответ на вопрос Ваш о Л<ю>б<ови> Як<овлев>не. В простоте моего "сократического метода" была своего рода коварность, недостойная не только Вашей чистоты, но и моего достоинства. Полагаться на Ваш разум мне очень легко и выгодно, а Вам пришлось бы при этом себя неволить...»² Видимо, под «сократическим методом» Лесков понимает здесь то, что он, формально оставляя Веселитской свободу действий, заставил ее рассудить так же, как решил он сам, иными словами, привел ее к единственно возможному выводу: что приглашать Гуревич не следует, поскольку это вызовет неловкость. Здесь Лесков актуализирует платоновское, «учительное» понимание сократического метода.

В то же время, сама встреча, о которой идет речь, предполагалась Лесковым как раз «в сократическом духе», хотя прямо об этом не упоминается: «Читать вместе, вчетвером, и еще с таким многохитростным литературным критиком, как М<еньшиков>... это превосходно и для всех нас преполезно и препохвально. Такие трудные вещи так и надо читать, чтобы не увлечься в одну какую-нибудь сторону, а осматривать и слушивать ее с четырех сторон»³.

Еще одна демонстрация «сократического метода» есть в произведении Лескова «Мелочи архиерейской жизни (Картинки с натуры)» (1878), которое представляет собой собрание случаев, своего рода анекдотов, из жизни архиереев.

¹ Там же.

² Там же. — С. 541.

³ Там же. — С. 777.

Речь идет об эпизоде, который, по словам автора-рассказчика, должен опровергнуть «неосновательное или по крайней мере слишком одностороннее» мнение, «будто наши архиереи все зауряд люди крутые и неподатливые, будто они совсем безжалостны к скорбям и нуждам мирских людей»¹. За этим следует рассказ о том, как при помощи архиерея отца Поликарпа решился вопрос о незаконном браке двоих достойных прихожан Т-вых (за сокращением скрывается фамилия «Тенишевы»), находившихся в непозволительной степени родства друг с другом.

Беседа с архиереем приводит госпожу Тенишеву к разрешению тяжелых сомнений относительно того, как им с мужем следует поступить с доносом обиженного на них дьячка, разоблачающим преступность их супружества. В диалог дамы и отца Поликарпа с самого начала вводится фигура «умного человека», «мудреца», который будет выступать в этом разговоре своеобразным посредником. За этим именем угадывается Сократ с его стремлением следовать логике любого здравомыслящего человека. Впрочем, архиерей и не скрывает, к какому методу он апеллирует, когда помогает даме устроить ее дело:

«— А как же оно может устроиться?

— Это другой вопрос.

— Но умный человек, может быть, и об этом вопросе, имеет мысли?

— Имеет.

— И как же он рассуждает?

— Сократически.

— Помилуйте, владыка: что же? Я ничего в этом не понимаю. Сократ был философ, а я простая женщина.

— Это ничего не значит, Сократа все понимать могут»².

Во время этого «сократического диалога» отец Поликарп, а затем и госпожа Тенишева постоянно ссылаются на некую третью точку зрения,

¹ Там же. — Т. 6. — С. 480.

² Там же. — С. 495. В последней фразе — очередная апелляция Лескова к общедоступности философии Сократа.

причем этот «третий» — в то же время *всякий, любой* умный человек («основательному человеку представляется нужным определить»; «человеку рассудительному может прийти в голову», «умный человек далее судит» и т. п.). Более того, отец Поликарп приписывает выводы, к которым ведет их «умный человек», самой Тенишевой: «Вы хорошо судите, очень хорошо судите»¹.

Третья точка зрения нужна здесь для того, чтобы выйти за пределы субъективности, то есть к истинному знанию. В сократическом диалоге без вопросов и подсказок Сократа собеседник не мог избавиться от привычных суждений (стереотипов) и поверхностных умозаключений, не учитывавших всех возможных посылок и следствий, но сосредоточивавшихся и замыкавшихся на одном частном случае. Также и в разговоре госпожи Тенишевой с отцом Поликарпом последовательно преодолевается односторонность ее суждений и выводов.

Рассуждение начинается с того, что собеседники соглашаются в некотором утверждении. Дама делает из него один-единственный вывод, архиерей же, не предлагая пока другого выхода, наталкивает ее на размышление над этим выводом, предлагает посмотреть на него с другой точки зрения, то есть оценить, действительно ли он является выходом из ситуации. Прием архиерея действует на Тенишеву: она задумывается, медлит с ответом, и рассуждает уже не так категорично, как раньше.

Весь дальнейший разговор состоит в том, что архиерей заставляет свою собеседницу искать и называть причины и последствия ситуации, в которой она оказалась, и те суждения, которые она произносит, оказываются все ограниченны и поверхностны. Так постепенно раскрывается истинная суть ситуации.

«— <...> Но если бы об этом никто не доносил, то не могла ли бы эта история не подниматься?

— *Конечно, она никогда бы не поднялась.*

¹ Там же. — С. 497.

— Да, возможно допустить, что она не поднялась бы, хотя это всегда подвержено случайности.

— Какой, например?

— Такой, например, что кто-нибудь из родственников вашего мужа после его смерти мог претендовать на родовое наследство и доказывать незаконность вашего брака.

— *Нам это и в голову не приходило*¹.

Точно так же отец Поликарп приводит Тенишеву к мысли, что донос мог сделать не только дьячок и что теперь, если даже им с мужем удастся на этот раз уладить дело, они постоянно должны опасаться другого доноса, который и вовсе разорит их. Наконец, архиерей заставляет женщину задуматься над сущностью своего страха перед словами, которые обрекали их с мужем на развод и покаяние. Но если первые две мысли, которые подает Тенишевой архиерей, только усугубляют ее положение в ее глазах, то последняя — о «недоверии» разводу — содержит в себе решение.

Если рассматривать этот диалог с точки зрения проявления в нем сократовского и платоновского начал, нельзя не заметить: более чем на спор, он похож на разговор учителя с учеником, *пассивно* воспринимающим готовую теорию. Большинство реплик Тенишевой сводятся к подтверждению слов архиерея: «Да, разумеется, донос, владыка»; «Разумеется, не одни дьячки, владыка, могут доносить»; «Конечно, допускаю, владыка»; «Верно, могут и дьяконы»; «Это все возможно, владыка»; «Совершенно так, владыка» и т. п. Статус отца Поликарпа располагает к тому, чтобы сопоставить его речи с проповедью, которая даруется несчастной Тенишевой свыше в ответ на ее жаркую молитву о помощи. Архиерей еще в начале разговора признает, что «умнику» известно решение всего дела: «...положим, что он, как умник, мог бы знать, как этого петербургского жадника безо всего оставить: он бы

¹ Там же. — С. 495—496.

вам это ясно и вывел, а вы бы и успокоились»¹. Между тем, ему почему-то необходимо вести разговор в особой форме — «сократической».

Доказательством того, что беседа архиерея с дамой не есть только формальный «учительный» диалог, служит ее результат: госпожа Тенишева решает поступить так, как и собиралась поступить вначале, то есть уговорить мужа оставить все как есть, пережить официальный развод, а самим жить дальше так же, как жили до сих пор. Вот какие мысли приходят ей еще до разговора с отцом Поликарпом:

«Молодая дама, конечно, не прочь была исполнить требование мужа, но, по свойственной большинству дам бережливости, не могла расстаться с своим добром, по крайней мере хоть не оплавав его. Ей хотелось спасти свой брак, но нестерпимо жаль было сразу лишиться — "до полуцарства". <...>

"Бросить все, да и конец сразу со всеми дьячками и попами и теми, кто еще их повыше", — вот что внезапно пришло ей в ее расчетливую головку.

Она с большим трудом удержалась отписать в этом тоне мужу и еще с большим усилием заставила себя ехать в г. О. с тем, чтобы начать там переговоры о желании продать родовое имение, которое злополучные супруги надеялись передать детям»².

Получается, что отец Поликарп всего лишь уничтожил напускные страхи Тенишевых, заставив супругов — именно посредством сократического диалога с его способностью взглянуть на любое суждение с новой точки зрения, «испытать» это суждение — расстаться с предубеждениями и поверхностными суждениями.

Однако это еще не главное знание, обретаемое в ходе данного сократического диалога. Вывод о том, что Тенишевым не стоит «доверять» словам официального развода так же, как они не доверяли церковному запрету на протяжении долгих лет, — это всего лишь разумный вывод, всего лишь обнаружение истинных мотивировок их поступков, их нравственных

¹ Там же. — С. 490.

² Там же. — С. 486.

убеждений. Важно, что от их конкретного семейного несчастья мысль архиерея восходит к нравам духовенства вообще, и выход он соответственно предлагает не для данной конкретной ситуации, а *универсальный* и ведущий *ко всеобщей пользе*. Уясняя Тенишевой суть положения, в котором она оказалась, он одновременно уясняет для себя, что можно сделать полезного, дабы избавить подначальное ему мелкое духовенство хотя бы от одного порока. Так проблема решается преосвященным Поликарпом сразу с *двух точек зрения* (хотя поставлена она была только с одной): «О нас ныне никто не печется, и потому наш долг самим предусматривать вредное и полезное и оберегать свое звание от искушений. Поверьте мне, что настоящий умный человек непременно вам это скажет. *Пощадите, господа, бедное русское духовенство*: дайте ему, если имеете милость, сенца и соломки, но сделайте милость, *не давайте ему повода думать, что вы его на какой-нибудь случай боитесь*. Пожалуйста, их к этому не поваживайте!»¹

Однако эта мысль распространяется не на одно мелкое духовенство, о котором идет речь, но и шире — на все русское духовенство, особенно в контексте целой книги, уже в предисловии к которой поднимается вопрос о вине общества в том состоянии русской церкви, которое приходится наблюдать автору. И вот как раз этого своего знания отцу Поликарпу *не удается передать* Тенишевой:

«— Да позвольте, что мне до них за дело, владыка?

— Как что? Разве вы не русская?

— Русская я, русская, — я это знаю, но потому-то я и не хочу ни о ком думать, а только боюсь доносов»².

Но и нацелен этот вывод не столько на собеседницу архиерея, сколько на *читателя*, которого таким сложным путем, через поиск решения, казалось бы, чужой проблемы, *автор-творец произведения* приводит к исходному утверждению, которое формулируется автором-рассказчиком еще в

¹ Там же. — С. 498.

² Там же.

предисловии к «Мелочам архиерейской жизни»: «По моему мнению, наше общество должно понести на себе самом хоть долю укоризн, адресуемых архиереям»¹. Несмотря на то что книга очевидно обличает нравы духовенства и в течение долгого времени воспринималась как обличительная² (так, шестой том прижизненного собрания сочинений Лескова, содержащий это произведение, не смог выйти в свет по цензурным соображениям), интенция автора, по его словам, была как раз противоположной: «...я хочу попробовать сказать кое-что *в защиту* наших владык, которые не находят себе иных защитников, кроме узких и односторонних людей, почитающих всякую речь о епископах за оскорбление их достоинству»³. Автор подчеркивает эту противоречивость, оканчивая предисловие словами: «*Как бы это кому ни показалось парадоксальным, однако прошу внимания к тем примерам, которые приведу в доказательство моих положений*»⁴.

Таким образом, построение книги в целом тоже соотносится с сократическим диалогом, который «оживляет», проблематизирует точку зрения автора-рассказчика. Авторская ирония, как видно уже из одного эпизода, направлена на *всех* персонажей. Так и образ отца Поликарпа предстает в повествовании сниженным, в нем можно увидеть отсвет «карнавальности», о которой говорил Бахтин: в то время как Тенишева думает, что архиерей пошел отсчитывать деньги или советоваться с «умным человеком», он всего лишь скрывается в уборную из-за своего больного

¹ Там же. — С. 399.

² См.: Азбукин В. Н. К вопросу о становлении антицерковной темы в творчестве Н. С. Лескова 70-х — начала 80-х годов // Вестн. Томского гос. ун-та. — 1960. — Т. 153. — С. 27—38.

Мнение о несостоятельности взгляда на «Мелочи архиерейской жизни» как на антицерковную сатиру, равно как и на апологию изображаемых героев, высказал в своей статье Ю. Л. Сидяков, рассматривающий книгу как «целостное произведение, связанное единой позицией автора, сознательно подобранным материалом и обладающее сюжетом, который складывается из небольших историй...» (Сидяков Ю. Л. Сюжет в очерковом цикле : К интерпретации «Мелочей архиерейской жизни» Н. С. Лескова // Сюжет и художественная система : межвуз. сб. науч. тр. — Даугавпилс, 1983. — С. 136—144). Согласно концепции исследователя, Лесков видел своей задачей показать противоречивую картину церковной жизни, обнажить ее глубокий кризис, указать на причины этого кризиса и возможные пути выхода из него.

³ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 6. — С. 399.

⁴ Там же.

желудка. «Поветриями» он называет и свою болезнь, и «недород на умы» — не «вольный» ли «мезальянс образов»?

Поэтому позиция автора-творца, авторская интенция, заложенная в произведении, оказывается до конца не ясна. Сложны отношения автора-творца и автора-рассказчика, которые в «Мелочах архиерейской жизни» чрезвычайно сближены: материал для книги Лесков во многом черпает в собственных воспоминаниях. Однако встает вопрос, можно ли «доверять» каждому слову автора-рассказчика, какие из этих слов искренни, а какие ироничны и иносказательны. Воспринимать книгу как чистое иносказание, попытку обличить архиереев в обход цензуры невозможно в силу особенностей ее поэтики, ключом к которой становится сократический диалог. Интенцией автора в первую очередь является *провокация читателя* на размышление над поставленной проблемой. Для этого он максимально приближает отвлеченную проблему к жизненной практике читателя, что достигается, во-первых, обращением к личному опыту автора-рассказчика и к событиям действительно бывшим, к событиям злободневным¹; во-вторых, попыткой опровергнуть привычное, обыденное мнение, что вызывает эмоциональную реакцию читателя: удивление, *возмущение* и желание восстановить справедливость. Односторонность суждений преодолевается через то, что суждение каждого персонажа (или определенной общественной группы) получает опровержение с позиций другого персонажа, читателю же предстоит выбрать, какому из них следует «доверять». Вместе с тем в «Мелочах архиерейской жизни», так же как в «Детских годах» и «Овцебыке», проскальзывает мысль о принципиальной невозможности примирить идеал с жизнью, по крайней мере, до тех пор, пока не изменится общественное сознание, в котором слишком спутаны нравственные понятия. Так, в рассмотренном эпизоде о незаконном браке настоящая проблема коренится в том, что супруги, отстаивая истинные нравственные ценности

¹ Невымышленный, документальный характер книги, позволяющий Лескову «дать живые рельефные портреты архиереев», подчеркивает в своей статье Ю. Л. Сидяков (*Сидяков Ю. Л. Указ. соч. — С. 143*).

перед опошлившим их духовенством, готовы отступить перед общественным мнением и опасностью потерять свое материальное благополучие, на чем, в свою очередь, и основана власть духовенства.

Резюмируя сказанное, следует отметить, что имена Сократа и Платона упоминаются в публицистических, эпистолярных и художественных текстах Лескова на протяжении всего творчества писателя — с 1860-х до начала 1890-х гг. В 1860-е гг. Лесков, еще поверхностно интересующийся философией Платона, часто цитирует расхожие фразы из диалога «Государство» в связи с современной общественно-политической обстановкой. В более поздние периоды писатель обращается к именам Сократа и Платона в связи со следующими константными темами: знание как «припоминание» виденного в другой форме бытия, смерть и посмертное существование души, доступность философской истины каждому человеку, праведнический образ жизни. Сократ и Платон включены Лесковым в перечни величайших столпов мировой мысли, причем их имена, как правило, открывают эти списки. В текстах писателя говорится о двойственности образа Сократа, сочетающего возвышенные и сниженные черты («амбивалентность» по Бахтину). Лесков называет «сократическим методом» способ воздействия на собеседника и демонстрирует действенность «сократического рассуждения» в собрании очерков «Мелочи архиерейской жизни».

1.2.3. Преломление традиции сократического диалога в поэтике

Н. С. Лескова

1.2.3.1. *"Рамочный" диалог (на материале малой прозы Н. С. Лескова конца 1870-х — начала 1880-х гг.)*

Структура книги «Мелочи архиерейской жизни» основана на принципах сократического диалога. Диалог задается в предисловии и структурирует все последующее повествование. Сходное явление можно наблюдать в ряде рассказов того же периода творчества Лескова: «Бесстыдник» (первая редакция под заглавием «Морской капитан с Сухой Недны»¹ — 1877, вторая — 1890), «Маленькая ошибка. Секрет одной московской фамилии» (1883), «Справедливый человек. Полунощное видение» (1883), «Отборное зерно. Краткая трилогия в просонке» (1884), «Жемчужное ожерелье» (1885), а также цикла «Заметки неизвестного» (1884)².

На первый взгляд, объединяет все эти произведения только присутствие в каждом из них героя-рассказчика. При этом в рассказах «Бесстыдник», «Маленькая ошибка», «Отборное зерно», «Жемчужное ожерелье» роль рассказчика поделена между двумя персонажами: автором-рассказчиком (слова которого заключают основное повествование в «рамку») и героем — непосредственным участником события, о котором он повествует. Сюжет оказывается заключен в двойные «кавычки», предстает «рассказом в рассказе»³. Несколько иначе дело обстоит в рассказе «Справедливый человек» и в «Заметках неизвестного», где между рассказчиком и читателем нет промежуточного звена.

¹ Подробный анализ первой редакции см. в разделе 2.4.

² Подобные рассказы анекдотического типа редко становились предметом внимания критиков и исследователей лесковского творчества, поскольку представлялись случайными, публицистически заостренными зарисовками. Так, А. Волынский в своей классической работе о Лескове, называя рассказ «Бесстыдник» написанным в «шумливо беспорядочном стиле» «на мелко-рассудочную, обличительную тему», умалчивает о нем как о творческой неудаче писателя (Волынский А. Н. С. Лесков // Н. С. Лесков: классик в неклассическом освещении : [сборник] / отв. ред. О. Л. Фетисенко. — СПб., 2011. — С. 40—154. — С. 109).

³ О «рамках» художественного текста и понятии «повесть в повести» см.: Успенский Б. А. Поэтика композиции // Успенский Б. А. Семиотика искусства : [сборник]. — М., 1995. — С. 7—218.

Между тем, во всех произведениях легко можно выделить «вступление», где так или иначе обозначается некая проблема, и «собственно рассказ», служащий к ней иллюстрацией. В «Бесстыднике», «Маленькой ошибке», «Отборном зерне», «Жемчужном ожерелье» поводом для рассказывания становится беседа героев, обсуждающих определенный вопрос (автор-рассказчик участвует в этой беседе или случайно слышит ее, как в «Отборном зерне»). В рассказе «Бесстыдник» собеседники, пережив шторм, стали припоминать «разные более серьезные случаи из морской жизни и незаметно заговорили о том, какое значение имеет море на образование характера человека, вращающегося в его стихии»¹. Затем возникает спор о том, каким образом море может изменить человека. Большинство присутствующих — «горячие апологеты» моря — доказывают, что оно «воспитывает постоянным обращением в морской жизни». Однако старик Порфирий Никитич возражает, что достаточно «всех, кто на земле очень обмелел духом, посадить на корабли да вывести на море»², а в доказательство своей точки зрения приводит случай, который и становится основным содержанием рассказа.

«Маленькая ошибка» имеет более краткое и обобщенное «вступление»: речь «в одной благоразумной компании» шла о вере и неверии и нашелся рассказчик, который вызвался доказать, что в вопросах веры все решается неоднозначно, и веру не всегда можно отличить от неверия.

В рассказе «Отборное зерно» автор-рассказчик, дремавший в железнодорожном вагоне, случайно становится свидетелем разговора о русской «социабельности», который ведут между собой два новых пассажира. «По первым же словам, с которых здесь начали новые пассажиры, видно было, что они уже прежде, сидя в ожидании поезда на станции, беседовали на одну какую-то любопытную тему, а здесь они только продолжали иллюстрации к положениям, до которых раньше

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 6. — С. 146.

² Там же.

договорились»¹. Один из них посредством своего повествования вызывается опровергнуть Бисмарка, который «где-то сказал раз, что России будто "остается только погибнуть"».

Наконец, в «Жемчужном ожерелье» разговор среди друзей «одного образованного семейства» идет о литературе. Автор-рассказчик приводит мнение А. Ф. Писемского, что оскудение литературы связано с тем, что в нынешнее время «быстро ездят» и потому не успевают набираться впечатлений. На это ему отвечают, что Диккенс, между тем, находит достаточно материала для своих сочинений, кроме, разве что, святочных рассказов, жанр которых чересчур ограничивает автора и заставляет выдумывать небывалое. На это общее мнение находится свое возражение у «почтенного человека, который часто умел сказать слово кстати». Он вызывается рассказать совершенно правдивую историю, которая могла бы служить прекрасным материалом для святочного рассказа.

Итак, общая схема вступления такова: в некой компании заходит разговор об определенной проблеме, как правило, представляющей интерес своей современностью, актуальностью (исправление современного «обмеления нравов», социальная ситуация в России в данный момент, оскудение современной литературы). Все общество сходится в одном мнении о состоянии дел, однако находится человек, весьма уважаемый, который посредством своего рассказа берется доказать обратное. При этом по ходу повествования и в конце его рассказчик возвращается к предпосылке, побудившей его рассказывать и напоминает слушателям, к чему приурочено повествование.

Рассказ «Бесстыдник», центральное место в котором занимает воспоминание о споре старого моряка Порфирия Никитича с дерзким интендантом, доказывающим, что «мы, русские, как кошки: куда нас ни брось — везде мордой в грязь не ударимся, а прямо на лапки станем; где что уместно, так себя там и покажем: умирать — так умирать, а красть — так

¹ Там же. — Т. 7. — С. 281.

красть», оканчивается следующими словами рассказчика, проигравшего эту словесную дуэль: «Так я же виноват и остался, и я же еще получил от этого практического мудреца внушение, да и при всеобщем со всех сторон одобрении. Ну, понятно, я после такого урока оселся со своей прытью и... откровенно вам скажу, нынче часто об этих бесстыжих речах вспоминаю и нахожу, что бесстыдник-то — чего доброго — пожалуй, был и прав»¹.

В «Отборном зерне» пассажиры-собеседники оказываются не согласны друг с другом в том, как следует понимать рассказанный случай:

«— Так это по-вашему — не гадость, а социабельность?!

— Да разумеется же социабельность! Столько русских людей поправилось, и целое село год прокормилось, и великолепные постройки отстроились, и это, извольте видеть, по-вашему называется "гадость"»².

В «Маленькой ошибке» по ходу истории один из персонажей (художник, искренняя вера которого противопоставляется показной вере его тестя и тещи) произносит: «Вот это уж нехорошо: сами вы меня постоянно неверием попрекали, а теперь, когда вере вашей дано испытание, я вижу, что вы сами нимало не верите»³.

Описанную повествовательную структуру можно считать специфическим приемом в поэтике Лескова, и за этим приемом стоит смысл более глубокий, чем задание темы рассказа или введение героя-рассказчика.

Чтобы прояснить функцию этого приема, обратимся к рассказу «Справедливый человек», в структуре которого тоже четко разделены вступление и основное повествование, но в повествовательной «рамке» отсутствует диалог. Автор-рассказчик сетует на исчезновение в России «справедливого человека», о чем везде говорят и пишут. Своей историей он намеревается опровергнуть это мнение: «Я верил, что справедливый человек еще где-то уцелел, и я его действительно вскоре встретил. Я его видел в

¹ Там же. — Т. 6 — С. 158.

² Там же. — Т. 7. — С. 303.

³ Там же. — С. 257.

борьбе с целым обществом, которое он стремился победить один и не сробел»¹.

Такое вступление к центральной части повествования аналогично рассмотренным выше, только место беседующей почтенной компании здесь занимают общественные настроения вообще, как они выражаются в *типичных* разговорах и в прессе. Автор-рассказчик даже цитирует наиболее яркое высказывание из «статьи одного публичного органа». Так у него появляется как бы скрытый оппонент и дальнейшее доказательство строится исходя из этой цитаты: «Требуется, чтобы он (справедливый человек — А. П.)... "при виде общественной несправедливости нашел в себе смелость и решимость во всеуслышание сказать людям: "Вы ошибаетесь и идете по пути заблуждений: вот где справедливость"»². Рассказчик представляет глазам читателя точно такого человека. Но тот оказывается известным возмутителем спокойствия, грубияном и скандалистом, которого, однако, каждый раз отпускают из полицейского участка, потому что «мировой ему должен». Это прямая насмешка над тем смыслом, который общество вкладывает в слова «справедливый человек». Вместе с тем формально условие оказывается соблюдено. Именно для этого Лескову нужны точные цитаты и апелляции: его рассказчики спорят не с утверждениями самими по себе, а с их конкретной интерпретацией, демонстрируя тем самым неоднозначность этих утверждений, неясность исходных понятий.

Так, в рассказе «Бесстыдник» Порфирий Никитич соглашается с обществом в том пункте, что море влияет на характер человека, но демонстрирует собеседникам, что это утверждение посредством логической спекуляции можно «прочитать» парадоксальным образом: достаточно поменять людей местами — и они сразу подстроятся под новые условия. Такое утверждение полностью противоположно убеждениям собеседников, которые способность подстраиваться под обстоятельства считают

¹ Там же. — С. 305—306.

² Там же. — С. 305.

постыдной. В рассказе «Отборное зерно» герой-рассказчик выбирает себе оппонентом Бисмарка и произносит блестящую речь в защиту русских, подменяя «социабельность» обманом и плутовством. В «Маленькой ошибке» прямого спора нет, однако рассказчику удается показать две ипостаси веры. У тетушки и дядюшки наивная вера в «чудотворца» Корейшу совмещается с «практическим» пониманием того, что их дочь забеременела не только из-за ошибки этого праведника, по случайности вымолившего ей ребенка. А их зять, чуждый суевериям и показному благочестию, поступает с несчастной девушкой по законам христианской любви и сочувствия. В рассказе «Жемчужное ожерелье» святочное чудо и благополучный конец объясняются очень прозаически и опять же оказываются связаны с плутовством одного и «практическим» умом другого героя (подробный анализ рассказа см. в главе 3).

Применение того же *приема подмены содержания при сохранении формы утверждения* уже в открытом виде можно обнаружить в цикле рассказов Лескова «Заметки неизвестного» (1884). Они поданы читателю как отрывок из старинной рукописи с описанием различных событий, «интересовавших в свое время какой-то, по-видимому весьма distinguished, оригинальный и серьезно настроенный общественный кружок»¹. В этих сатирических, изобличающих общественные нравы миниатюрах нет традиционного для лесковской малой прозы рассказчика. Место вступления к рассказу занимают *развернутые заглавия*, в большинстве случаев представляющие собой поговорки и расхожие поучительные выражения («Как нехорошо осуждать слабости», «Женское стремление к пониманию причиняет напрасные беспокойства», «Скорость потребна блох ловить, а в делах нужно рассмотрение» и т. п.). «Соль» же заключается в том, что содержание, формально служа иллюстрацией к заглавным фразам, предлагает неожиданное для читателя их истолкование. Изречения как бы

¹ Там же. — С. 322.

выворачиваются наизнанку, применяются к неправильному предмету, слова обнаруживают свою многозначность.

Так, в эпизоде, озаглавленном «Надлежит не осуждать проступков, не зная руководивших им соображений», в качестве проступка выступает бильярдная игра в трактире в страстную пятницу, причем провинился в этом не светский человек, а диакон. В ходе «дознания» игумен, выкупивший своего подчиненного из позорного положения, выясняет, что тот избрал для игры самый строгий день Великого поста, поскольку мог быть уверен, что в эту пору «всякая сволочь мирских людей» в трактир идти не отважится и он, следовательно, может не волноваться за свою репутацию (действительно, провинность его открылась по случайности). Таким образом, заглавие верно отражает суть дела, но его морализирующий пафос снижается. Наиболее интересный случай в этом смысле представляет собой эпизод «О вреде от чтения светских книг, бываемом для многих». Как выясняется по ходу повествования, подразумевается вред не духовный, как можно было бы подумать, а материальный. И источник вреда — козни священнослужителей, часто препятствующих чужому честному труду (как «пошитво белья» для семинаристов, которым занимались вдова и ее бедная дочка в рассказе) или стремящихся извлечь из него мелочную выгоду. Светские же книги (в данном случае «Дикенц», которого сам Лесков ставит если не выше, то наравне с душеспасительной христианской литературой) виноваты в том, что учат мирян высоким жизненным идеалам, пробуждают в них гордость и побуждают совершать благородные поступки. Духовным особам претит такая начитанность, поэтому герои оказываются заклеяны как «погибшие души» и показательно наказаны.

Прием, используемый Лесковым во всех названных произведениях, имеет одну структуру. Читателю предлагается *общее мнение* по какому-то (как правило, актуальному, современному) вопросу, с которым трудно не согласиться. Часто это мнение формулируется с помощью цитаты (а может быть выражено в устоявшемся выражении). Затем следует история,

формально опровергающая это мнение, но сущностно проблематизирующая его. Обычно это становится возможно из-за неясности значения конкретного слова, которое порождает спор (его смысловой размытости): «бесстыдник», «социабельность», «справедливый человек», «вред» и т. п. Проблематизировать «стертые» слова и прописные истины — это и есть цель приема.

Подытожим сказанное. Одной из художественных доминант в рассказах Лескова конца 1870-х — начала 1880-х гг. и в книге «Мелочи архиерейской жизни» (1879) является наличие в повествовательной структуре «рамочного» диалога (либо внутренней диалогичности в речи автора-рассказчика), причем основное содержание рассказа является «репликой», подтверждающей одно из мнений, высказанных в этом диалоге. Архитектоническим заданием повествовательной «рамки» становится создание неоднозначного, «амбивалентного» контекста для истолкования рассказанного анекдотического случая, в результате чего определенное нравственное понятие (например, «справедливость», «стыд», «вера») оказывается представлено разными своими сторонами (синкриза в сократическом диалоге). Ту же функцию могут принимать на себя заглавия рассказов, как в цикле «Заметки неизвестного» (1884).

1.2.3.2. Диалогическая поэтика отдельного произведения.

Архитектонический аспект (на материале рассказа «Бесстыдник»)

На связь рассказа «Бесстыдник»¹ с сократическим диалогом, помимо повествовательной структуры, указывает прямая отсылка в его содержании к

¹ Повествовательная структура рассказа с точки зрения авторского воздействия на читателя была описана в статье: Лихачев Д. С. «Ложная» этическая оценка у Н. С. Лескова // Лихачев Д. С. Литература — Реальность — Литература : [сборник]. — Л., 1984. — С. 131—137. Однако Д. С. Лихачев, обращая внимание на двухуровневую систему рассказчиков, интертекстуальность и политический подтекст, не рассматривает характер диалогов и не учитывает философского контекста рассказа.

античному контексту и образу «исторического мудреца», который в ходе напряженного спора открывает «почтенному обществу» поразительную нравственную истину. Рассказ представляет собой серию диалогов, вписанных в большой «рамочный» диалог «по случаю». В этом разговоре поднимается вопрос о том, «какое значение имеет море на образование характера человека, вращающегося в его стихии», или — иными словами — о том, насколько воспитание человека, его опыт, обстановка, в которой он находится, влияют на его характер и нравственные понятия. Этот частный разговор перерастает здесь в дискуссию философского характера, поскольку затрагивает глубокую философскую проблему: является ли нравственное чувство врожденным или усвоенным, существует ли единый критерий нравственности или она относительна для каждой отдельной общности людей. В споре обозначаются две точки зрения. Отставной моряк Порфирий Никитич своим предложением «посадить всех на корабли да вывести на море» утверждает относительность нравственных правил в обществе: на море свои правила, на суше — свои. Остальные моряки придерживаются той точки зрения, что нравственные идеалы неизменны для всех людей во всех ситуациях, а «морское воспитание» лишь помогает обратиться к истинным ценностям, найти их. Философский статус спора поддерживается также введением в текст рассказа фигуры «исторического мудреца», который ставится в один ряд с «классиками» (то есть классическими античными философами — Сократом, Платоном, Аристотелем)¹.

«Историческим мудрецом» назван интендант, чиновник по провиантской части, Анемподист Петрович, и обширный диалог его с Порфирием Никитичем в конце рассказа напоминает философский диспут, агон, сродни тем, которые вели софисты, соревновавшиеся в ораторском искусстве перед любопытствующей публикой. Учение Сократа и своим происхождением, и формой существования глубоко связано с деятельностью древнегреческих софистов, и суть его легче всего объяснить через противопоставление этих

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 6. — С. 147.

двух направлений, стоящих у истоков европейской философии. Софисты были первыми «учителями мудрости», но со временем все чаще стали применять свое глубоко разработанное риторическое искусство не с целью нахождения истины о мире и человеке, но, главным образом, с практическими целями. Обладая умением повернуть ситуацию в свою пользу, переубедить противника при помощи безупречных логических доводов и склонить его на свою сторону, мастера софистики стали предлагать свои услуги в суде и в политике, сочиняя речи для того, кто готов был оплатить их работу. Не важно, преступил ли человек нравственные законы, достаточно было верно подобранными словами описать его поступок, и тот становился честным и непогрешимым. Из больших деяний в истории мысли софистике принадлежит открытие относительности нравственных норм и многозначности слова¹. Одной из излюбленных форм представления риторического мастерства у софистов был диалог, в ходе которого они манипулировали собеседником по собственному желанию, вынуждая его согласиться с любым своим утверждением. Классическим софистическим приемом является подмена значения слова при формальном его сохранении, вследствие чего их собеседнику приходилось соглашаться с противоположными по смыслу высказываниями.

Обратившись к рассказу «Бесстыдник», мы увидим, что подобные приемы использует в своем диалоге, который в сущности является монологом и требует от собеседника лишь формального подтверждения высказываемых тезисов, Анемподист Петрович: из негодующих высказываний Порфирия Никитича он посредством логических спекуляций делает вывод о том, что собеседник разделяет русских людей на две «породы»: одни из них честны по своей природе, а другие «от купели крещения» только и способны воровать, — а после блестяще опровергает это

¹ Ведущую роль софистов в создании науки о слове и литературе подчеркивает в своем капитальном труде по истории античной культуры А. Ф. Лосев: «Мы не ошибемся, если скажем, что именно софисты впервые заговорили в Греции о силе слова и построили теорию этой силы» (*Лосев А. Ф. История античной эстетики. — [Т. 2]: Софисты. Сократ. Платон. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. — С. 31).*

утверждение. Блеск этот поверхностен: провиантщик не приводит ни единого существенного доказательства, но опирается на два расхожих суждения, против которых заведомо не решится поспорить ни один русский человек: что все православные русские люди «от одного ребра и одним миром мазаны», то есть имеют одинаковые задатки от Бога, и что задатки эти у русских людей чрезвычайно велики, что положительно во всех областях ставит их вперед других наций. И не случайно оценки, которые слушатели дают речи Анемподиста Петровича, звучат как софизмы: «бесстыдно, но хорошо сказано», «бесстыдник... был прав». Бесстыдство предполагает нарушение, размывание границ между хорошим и плохим, между правдой и ложью, между тем слушатели готовы признать бесстыдство хорошим и правильным. Софист Анемподист Петрович одерживает красивую риторическую победу, а Порфирий Никитич в качестве простака, которого он использовал в своей словесной игре, оказывается сбит с толку.

Вернемся к «рамочному» диалогу. Риторическая победа «исторического мудреца» Анемподиста Петровича, подробно описанная Порфирием Никитичем, служит в его устах доказательством в пользу усвоенной им из речей провиантщика позиции. Вторая сторона («апологеты моря») не получает у Лескова права голоса. Дело в том, что позиция моряков изначально предстает понятной и самоочевидной, в то время как позиция Порфирия Никитича — странной и лишенной логики. Ему требуется обстоятельный пересказ разговоров, которые он имел с *«почтенными» и «уважаемыми» людьми*, чтобы убедить слушателей (и читателей), что такая точка зрения, если и странна, то, по крайней мере, весьма распространена и даже общепринята (*общество* принимает ее за «достоверную и несомненную истину»). Все дело в том, как ее сформулировать: то, что кажется безумным в неожиданном и ярком своем проявлении, в повседневных формах незаметно и воспринимается как должное.

Кроме того, позиция Порфирия Никитича не требует противопоставления другой позиции, потому что она уже сама по себе внутренне диалогична.

Порфирий Никитич до его разговора с Анемподистом Петровичем и нынешний Порфирий Никитич как бы продолжают спор о том, прав ли был «бесстыдник». Рассказывая о том памятном вечере, персонаж постоянно оценивает себя со стороны, обвиняет себя в горячности или наоборот — в излишней лояльности к своему сопернику («Не знаю уже право с чего, но я вместо того, чтобы ему оторвать какую-нибудь грубость, отвечаю: — Сделайте милость, — скажите»¹), говорит о себе с иронией. Это указывает на то, что он еще не расставил для себя все акценты в этой истории, не уверился до конца в правоте бесстыдника («откровенно вам скажу, нынче часто об этих бесстыжих речах вспоминаю и нахожу, что бесстыдник-то — чего доброго — пожалуй, был и прав»²). Его задача не склонить собеседников на свою сторону (он бы охотнее предпочел, чтобы его убедили в обратном), а еще раз перепроверить свои выводы, «проэкспериментировать», какое впечатление слышанные им речи произведут на других. С этим связано чрезвычайное внимание к деталям, которые остались в памяти Порфирия Никитича, хотя и не важны для существа дела: они рисуют живые образы собеседников героя. Здесь и рассказчику, и автору нужно соединить отвлеченные идеи, которые являются главной темой рассказа, с обликами реальных и самобытных людей. Порфирий Никитич несколько раз непосредственно апеллирует к слушателям, подчеркивая достоверность всего происходившего и тем самым заставляя их мысленно встать на его место («Заметьте это себе, господа... ведь я вам не вру, не сочинение для забавы вашей сочиняю...»³). Охотно встав на место *прежнего* Порфирия Никитича, раздражаясь его негодованием против бесстыдного интенданта, слушатели (и читатели) вынуждены неожиданно переместиться на позицию Порфирия Никитича нынешнего. Это усиливает эффект недоумения, вызываемый последней фразой рассказа.

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 6. — С. 156.

² Там же. — С. 158.

³ Там же. — С. 153.

Чтобы ответить для себя на вопрос, почему Порфирий Никитич изменил себе и согласился с бесстыдником, читатель должен пройти с ним через всю цепь диалогов, из которых состоит рассказ. Организуя их определенным образом, автор тоже по-своему ведет диалог с читателем, уже на уровне архитектурном. И это уже не риторический диалог софиста, нацеленный на победу в споре, а глубинный философский диалог, предполагающий совместный поиск истины. Его можно сравнить с диалогом Сократа, который использовал достижения софистов, усложнивших понимание слова, открывших его многозначность и зависимость от контекста, многое позаимствовал от их формы рассуждения, однако поставил перед собой другую цель: выяснить истину о том или ином понятии, которое в обиходной речи «стирается», девальвируется, вследствие чего появляется возможность манипулировать им ради собственной выгоды, наполняя каждый раз нужным смыслом. Следует расподобить представление о «сократическом диалоге» и «ложную» этическую оценку, о которой писал Д. С. Лихачев в связи с рассказом «Бесстыдник» и другими произведениями писателя. «У него (Лескова. — А. П.) также очень часто существует "ложный" повествователь, — говорит Лихачев, — но рассказ повествователя пересказывается третьим лицом, которое можно признать за автора. Однако этот автор снова "ложный" и дает совершенно неверную этическую оценку рассказываемому (этическая оценка раскрываемого играет большую роль в произведениях Лескова). Благодаря этой явно неверной и, я бы сказал, провокативной оценке, подсказка автора не воспринимается. Читателю кажется, что он вопреки автору дает совершенно самостоятельную оценку случившемуся»¹. Наличие провокативной оценки мы не отрицаем, но рассматриваем ее как один из компонентов «сократической» формы, как ее ироническую составляющую (когда учитель притворяется незнающим). Однако нельзя согласиться, что смысловое задание формы ограничивается созданием у читателя *иллюзии* самостоятельности: с нашей точки зрения, противоречие, обнажаемое

¹ Лихачев Д. С. Указ. соч. — С. 132.

Лесковым в ходе повествования, обладает значительной философской глубиной. Автор не столько подталкивает читателя к определенной оценке происходящего (правильной, по его мнению), сколько ставит его в ситуацию осознанного выбора. Читателю *хочется* спорить с рассказчиком, излагающим парадоксальную точку зрения, но повествование выстроено так, что за этой «странной» точкой зрения угадывается целая система представлений, с которой спорить очень тяжело. Это хорошо показано Лихачевым: «...авторская "провокация" должна заставить читателя задуматься и не только не признавать этого высказывания, но прийти к прямо противоположным выводам: отвергнуть и тезис интенданта, и *всю систему*, порождающую такое легкое и "мундирное" поведение казнокрадов, — только одень героя в мундир интенданта, и вор готов...»¹ Но повторимся, что, на наш взгляд, главная задача лесковской формы не иллюзорно усложнить читателю выбор правильной позиции (в таком случае читатель, хотя и выбирает очевидное утверждение, но чувствует себя при этом выше и умнее «ложного» автора), а — напротив — показать читателю практику жизни, в которой многие понятия перевернуты, и заставить его осознать всю весомость своего выбора. Ключевым оказывается не обман читателя (хотя бы и во благо), но его «отрезвление». Соответственно, «сократическое» у Лескова рассматривается нами не как форма подсознательного втолкования определенных идей, а как истинное побуждение к самостоятельности, хотя бы автор и имел собственные конкретные представления о должном.

В поэтике рассказа «Бесстыдник» находят яркое выражение основные приемы ведения сократического диалога: синкриза (сопоставление разных точек зрения на предмет) и анакриза (провоцирование собеседника высказываться до конца). Предметом высказывания в лесковском «сократическом диалоге» служат понятия «стыда» и «бесстыдства». Органическое сочетание идей, личности и жизненного пути высказывающих их персонажей (воровство обличает храбрый и честный моряк Порфирий

¹ Там же. — С. 135.

Никитич, к состраданию взывает «милота бесценная» и «немножко заика» Евграф Иванович, генерал Хрулев твердо решил руководствоваться в жизни только соображениями пользы, а Анемподист Петрович, оправдывающий свое воровство красивыми речами, одним только внешним видом вызывает у рассказчика ассоциацию со «свиньей в ермолке») тоже является характерным признаком сократического диалога. Персонажи самой своей жизнью, самым фактом своего существования доказывают жизненность своих идей, которые иначе могли бы показаться абстрактными и надуманными. При этом разговоры персонажей отнюдь не являются отвлеченным философствованием, а имеют конкретную практическую направленность: герои пытаются пристыдить друг друга, остеречь от неподобающего поведения, которое они друг за другом замечают. Однако они совершенно случайно обнаруживают серьезные расхождения в убеждениях относительно того, чего следует стыдиться, а значит, каждый из них *с определенной точки зрения* может быть назван бесстыдником. Непонимание героями упреков в свой адрес провоцирует их собеседников подробно излагать свои жизненные принципы, обосновывать, отстаивать их (анаक्रиза).

Из диалогов, которые ведет Порфирий Никитич на вечере у Хрулева, становится понятно, что возможны, по крайней мере, четыре интерпретации понятия «стыд». С точки зрения самого рассказчика, постыдным поведением является красть, делать все ради своей выгоды, жить в роскоши, когда рядом люди умирают от голода, холода и лишений. Этого Порфирию Никитичу не позволяет совесть. Для Евграфа Ивановича бесстыдным предстает поведение Порфирия Никитича, прилюдно «в нехитром иносказании» ругающего человека. Стыд Евграфа Ивановича — это природная деликатность, «сострадание» (как он выражается) по отношению к любому человеку, независимо от его нравственных убеждений и поведения. Определенная деликатность присуща и самому Порфирию Никитичу, например, когда он извиняется за скандальное поведение перед хозяином вечера или чересчур вежливо разговаривает с Анемподистом Петровичем в ответ на его личное

обращение. Вместе с тем *излишняя* деликатность Евграфа Ивановича заставляет «чертовски щекотливого» героя уже в свою очередь застыдиться: «Не знаю... мне кажется, что вы больше бесстыдник. С вами того и гляди попадешь еще в подозрение в принадлежности к какой-нибудь вредной секте»¹. Третье понимание стыда принадлежит генералу Хрулеву и состоит в опасении быть осужденным общественным мнением за свою непрактичность. Бесстыдством в таком случае выступает публичное признание в собственных жизненных неудачах и выступление против людей, снискавших себе успех в делах и за то всеми уважаемых. Порфирию Никитичу совершенно чуждо представление, что жаловаться на несправедливое обхождение с собой стыдно, что в любом положении, нужно уметь устроиться с выгодой для себя. Наконец, Анемподисту Петровичу тоже знакомо чувство стыда, иначе он не произнес бы своей публичной отповеди Порфирию Никитичу. Стыд интенданта — это страх проиграть в споре, где последнее слово может остаться за противником. Порфирия же Никитича он называет бесстыдником за намерение защищать то, что «выдуманно», что противно человеческой природе.

Таким образом, в конце рассказа читатель оказывается перед несколькими исключаящими друг друга и противоречащими друг другу определениями стыда. Вопрос о правоте героев поставлен всерьез: самая абсурдная позиция оказывается наиболее правдоподобной, очевидная же — почти невероятной. Вместе с тем автор заставляет читателя «пережить» каждое понимание стыда и убедиться в его правомочности. Так в рассказе проявляется свойство сократического диалога провоцировать участников нахождению всех понятий в своем собственном сознании и жизненном опыте. Диалог заставляет *вспомнить* о них, *открыть* их заново. Но при этом сократическому диалогу, в отличие от софистического, свойственно представление о единственности истины. Читатель (он же участник диалога) должен поверить свои представления и обнаружить, что чувство истинности

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 6. — С. 148.

«имеется у него», несмотря на множественность возможных точек зрения, которые ему открываются.

Применение метода целостного анализа при изучении рассказа «Бесстыдник» (1890) позволило нам выявить формы присутствия сократического диалога в поэтике отдельного произведения. В обрамляющем рассказ диалоге задается конфликт двух центральных персонажей (двух пониманий одного суждения), а в основной части рассказа на композиционном уровне этот конфликт развернут в форме диалога, в котором легко проследить софистические черты. На архитектурном же уровне весь рассказ представляет собой провокационное рассуждение о содержании понятия «стыд» (сократический диалог): читателю предлагается ряд противоречащих друг другу точек зрения, каждая из которых подкреплена авторитетом героя-идеолога. Это архитектурное задание выполняется за счет введения на уровне композиции ряда диалогов-споров героя-рассказчика с другими персонажами. Позиции в этих спорах высказываются не в общетеоретической форме, а в применении к конкретной жизненной ситуации и провоцируют читателя на «узнавание» всех этих точек зрения и поиск среди них истинной.

Глава 2. Творчество Н. С. Лескова и философский диалог

Г. С. Сковороды

2.1. Источники знаний Н. С. Лескова о философии Г. С. Сковороды

Имя украинского философа, богослова и поэта XVIII столетия Григория Сковороды упоминается лишь в одном произведении Лескова, озаглавленном «Заячий ремиз. Наблюдения, опыты и приключения Оноприя Перегуда из Перегудов». Повесть эта создавалась писателем в последние месяцы жизни, в конце 1894 г., и, по цензурным соображениям, была опубликована только в 1917 г. Записная книжка Лескова за 1894 г.¹ содержит небольшой корпус выписок из двух источников, связанных со Сковородой; часть из них послужила материалом для повести «Заячий ремиз». Других упоминаний об украинском философе в публицистике, эпистолярном наследии писателя или его рабочих записях исследователями не выявлено². Между тем даже имеющихся выписок достаточно для того, чтобы говорить об определенном смысловом сюжете, появившемся (или актуализировавшемся) в творчестве Лескова в ходе изучения философского наследия Сковороды и посвященных ему исследовательских работ.

В 1894 г., когда отмечалось столетие со дня смерти Сковороды, вышло первое относительно полное и подготовленное на высоком научном уровне собрание сочинений философа, редактором которого выступил профессор истории Харьковского университета Д. И. Багaley. В обширной статье, предпосланной произведениям Сковороды, он попытался проследить непростую историю публикации текстов философа, дать обзор воспоминаний о нем и исследовательских работ, существовавших на тот момент. Когда

¹ Лесков Н. С. [Записная книжка с выписками из сочинений Эврипида, Сенеки, Паскаля, Стерна, Г. Спенсера, Г. Сковороды и др. с записями пословиц и изречений; выписками из «Сборника Кириши Данилова», Талмуда и др.] // РГАЛИ. — Ф. 275. — Оп. 1. — Ед. хр. 109. — Л. 19 об. — 21.

² Н. И. Озерова находит также косвенные подтверждения того, что Сковорода явился прототипом одного из персонажей хроники Лескова «Захудалый род» (1874) (см.: Озерова Н. И. Реальные источники концепции хроники Н. С. Лескова «Захудалый род» : Украинский философ Г. С. Сковорода как прототип Мефодия Мироновича Червева // Юбилейная международная конф. по гуманитарным наукам, посвященная 70-летию Орловского гос. ун-та : материалы. — Вып. I : Н. С. Лесков. — Орел, 2001. — С. 157—164).

А. Н. Лесков в воспоминаниях об отце писал: «Уже на исходе лет своих Лесков купил и внимательно прочел только что появившуюся в печати книгу Сковороды»¹, — то имел в виду именно это издание. К 1894 г. относится и всплеск общественного интереса к наследию философа, до этого известного достаточно узкому кругу специалистов. Ведший жизнь странствующего мудреца, «старчика», как его с уважением называли почитатели, Сковорода не публиковал своих сочинений. Собранные и сохраненные его друзьями рукописи появлялись в печати постепенно, на протяжении всего XIX века. Самобытная, эклектическая манера изложения философских идей, свойственная Сковороде, соединяла в себе метафорический стиль, связанный с библейской экзегезой², однако отличающийся индивидуальностью и свежестью образов и толкований³, диалогическую форму, напоминающую платоновскую⁴, приемы, характерные для литературы Просвещения — олицетворение абстрактных понятий, снабжение текстов краткой объяснительной «моралью», — наконец, сниженные выражения из разговорного языка⁵.

Собеседниками во многочисленных диалогах Сковороды являются либо философ Григорий и его друзья, либо условные персонажи, такие как Сатана и архангел Михаил, Даймон (то есть бес) и Варсава, Душа и Дух. А сама форма диалога — разбиение произведения на реплики — глубоко связана с

¹ Лесков А. Н. Указ. соч. — Т. 2. — С. 462.

² См.: Марченко О. В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX—XX веков : исслед. и материалы. — [Ч. 1]. — М. : [б. и.], 2007. — 273 с. (Раздел «Библейская герменевтика Г. С. Сковороды. С. 40—63).

³ О языке Сковороды и характере его метафорики см. работы П. И. Мельникова: Мельников П. И. Некоторые лингвостилистические особенности философствования Г. Сковороды // Грани русистики : Филологические этюды : сб. ст., посвящ. 70-летию проф. В. В. Колесова. — СПб., 2007. — С. 295—305 ; Его же. О лингвостилистической природе понятийной образности в философском диалоге Г. Сковороды // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 9. Филология, востоковедение, журналистика. — 2008. — Вып. 1. — С. 66—74.

⁴ Ушкалов Л. В. Жанровая природа диалогов Г. Сковороды в связи с «сократическими» диалогами // Отечественная философская мысль XI — XVII вв. и греческая культура : сб. науч. тр. — Киев, 1991. — С. 279—284. Противоположный взгляд см.: Малинов А. В. Философские взгляды Григория Сковороды. — СПб. : ФКИЦ «Эйдос», 1998. — С. 45.

⁵ О смешении языковых стилей у Сковороды см.: Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды. — М. : Индрик, 2002. — С. 61—74.

концепцией «внутреннего» и «внешнего» человека¹. Еще с начала XIX в. ученые, писавшие о Сковороде, ставили его в один ряд с ярчайшими фигурами в истории европейской философии, причем именно с теми, чей образ жизни был тесно связан с их философскими взглядами: Сковороду называли «украинским Диогеном» и «русским Сократом». Понятый под таким углом зрения, философ-чудак с неизбежностью должен был завладеть вниманием Лескова, увлеченного «амбивалетными» образами.

О связи повести «Заячий ремиз» с философскими идеями Сковороды на протяжении последних 40 лет писали такие исследователи, как Л. И. Левандовский, О. В. Анкудинова, И. В. Рудометкин, А. А. Федотова Б. С. Дыханова². Л. И. Левандовским, автором книги «Лесков и Украина», были обнаружены источники, которыми пользовался Лесков при создании повести «Заячий ремиз». Изучение записных книжек писателя показало, что помимо собрания сочинений Сковороды и предпосланного ему критико-библиографического очерка, писатель познакомился с первой частью статьи профессора Ф. А. Зеленогорского, коллеги Багалея по Харьковскому университету, «Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия», напечатанной в майском номере журнала «Вопросы философии и психологии» за 1894 г.³ В этой статье, впервые претендующей на целостный охват философской системы украинского мыслителя, последовательно

¹ О связи концепции «внутреннего» и «внешнего» человека с диалогической формой произведений Сковороды см.: *Козарезова О. О.* Человек и мир в философии Г. Сковороды. — М. : Спутник+, 2004. — С. 91.

² См.: *Левандовский Л. И.* К творческой истории повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз» // Рус. лит. — 1971. — № 4. — С. 124—128 ; *Анкудинова О. В.* Лесков и Сковорода : (к вопросу об идейном смысле повести Лескова «Заячий ремиз») // *Вопр. рус. лит. : межвуз. респ. сб.* — Львов, 1973. — Вып. 1 (21). — С. 71—77 ; *Рудометкин И. В.* Художественная эволюция сказовых форм в творчестве Н. С. Лескова (стилевые аналоги «Заячьего ремиза» и «Очарованного странника») : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. — Воронеж, 2008. — 23 с. ; *Его же.* Отражение философской мысли Г. Сковороды в повести «Заячий ремиз» // *Вестник Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова.* — 2008. — Т. 14. — № 1. — С. 125—127 ; *Федотова А. А.* Функционирование «чужого слова» в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз» // *Альм. соврем. науки и образования.* — Тамбов, 2008. — № 8 (15) : в 2 ч. — Ч. 1. — С. 215—217 ; *Ее же.* Интертекстуальность как фактор формирования смысла в повестях Н. С. Лескова «Полунощники» и «Заячий ремиз» // *Актуальные процессы в социальной и массовой коммуникации : материалы науч.-практич. интернет-конф.* — Ярославль, 2010. — Вып. 3. — С. 140—147 ; *Дыханова Б. С.* В зазеркалье волшебника слова. (Глава 3. — С. 77—109).

³ См.: *Левандовский Л. И.* Лесков и Украина. — С. 8.

проводится мысль о наследовании Сковородой философских принципов Сократа. Часть статьи, которую читал Лесков, содержит две главы, одна из которых («Сократическая деятельность Сковороды») касается Сковороды как общественного деятеля и народного мудреца, его личностных идеалов и жизненной позиции, вторая же («Умозрительная философия Сковороды») представляет собой специальный критический анализ его философской системы. В первой главе украинский философ сопоставляется с Сократом, во второй — с автором сократических диалогов Платоном (а также с некоторыми христианскими апологетами). Не углубляясь в сопоставление диалогического метода Сократа и Сковороды, Зеленогорский, однако, отмечает сходство *жизненно-философских установок* двух философов.

Это, во-первых, установка на *самопознание*. Действительно, апелляцией к словам «Познай себя», знаменитому принципу Сократа, Сковорода начинает посвящение одного из своих диалогических трактатов «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира»: «Предревнейшее слово есть сие: Γνῶθι σεαυτόν, *nosce te ipsum* — "Узнай себя самого". И теперь оно всем в устах, но не многим во вкусе. <...> Думаю, что начальник слова сего был древнейший мудрец Фалес. Верю. Кто что нашел и любит, то своим ему быть может, а истина безначальна. Пишет Плутарх, что на Аполлоновом Дельфийском храме было написано: "Узнай себя". Древние египтяне слово сие высоко почитали. Что значит сфинкс, изъяснено в первом "Разговоре". Имя его значит связь или узел. Гадание сего уroda утаивало ту ж силу: "Узнай себя". <...> В божественном мраке мойсейских книг почти 20 раз находится сие: "Внимай себе", "Внемли себе" — и вместо ключа ко всему предвручается то же, что "узнай себя"»¹.

Зеленогорский склонен интерпретировать провозглашенную Сковородой идею познания себя как попытку «вызвать русское национальное

¹ Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. / сост., пер. и обраб. И. В. Иванько и М. В. Кашубы. — Т. 1. — М. : Мысль, 1973. — (Философское наследие). — С. 413—414.

самосознание»¹, сделаться первым самобытным русским философом (миссия, подобная миссии Сократа для древнегреческих Афин). Исследователь цитирует слова философа о том, что это должно повлечь за собой рождение собственной, «природной» русской «науки».

Второе сходство, которое находит Зеленогорский между Сковородой и Сократом, — активная установка на *борьбу с суеверием*. Под суеверием здесь подразумевается повышенное внимание к внешней, обрядовой стороне веры (и жизни вообще) при безразличии к содержанию, вкладываемому в этот обряд.

Зеленогорский, разделивший учение Сковороды на практическую и теоретическую части, не дает проблеме суеверия глубокого философского обоснования. Между тем мы можем интерпретировать ее как проявление обостренного внимания философа к диалектике категорий формы и содержания, внешнего и внутреннего, материального и духовного. Такая диалектика лежит в основании философского учения Сковороды, непрестанно говорящего в своих трактатах о «двух натурах» — «видимой» и «невидимой». Она же имела большое значение для философских воззрений Сократа и выразилась в платоновской концепции формы и идеи. Характерно, что как у Сковороды, так и у Платона есть диалоги, прямо проблематизирующие религиозную обрядовость и развивающие мысль о том, что слово молитвы, чтобы быть верно воспринятым на небесах, должно быть сказано человеком осознанно. Таков ранний диалог Платона «Алкивиад II», в котором Сократ предостерегает ветреного Алкивиада приносить жертву богам прежде, чем он осознает, какое именно благо он хочет получить. Алкивиад в результате беседы приходит к выводу, что «поистине нужна большая осторожность, дабы не вымолить себе невзначай зла, полагая, что молишь о благе»². В диалогическом трактате Сковороды «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни» происходит похожая беседа.

¹ Зеленогорский Ф. А. Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия // Вопр. философии и психологии. — 1894. — Кн. 23 (3). — С. 206.

² Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 1. — С. 137.

Персонажи Яков и Афанасий жалуются, что нигде не могут найти счастья, на что Григорий отвечает им вопросом: «Ежели вы подлинно сыскать его хотите, то разрешите мне сей вопрос: что для человека лучше всего?»¹ Когда же собеседники начинают перечислять свои желания, состоящие в обогащении, обретении крепкого здоровья и т. п., он прерывает их: «Сомнительно, чтобы могли войти в уши божьи столь бестолковые желания»², — и побуждает искать не относительного, обиходного счастья, а абсолютного и потому истинного: «Поищем, в чем твердость наша. Подумаем, таковая дума есть та самая сладчайшая богу молитва. Скажите мне, что такое для вас лучше всего? Если то сыщете, тогда и найдете и счастье точное; в то время до него и добраться можно»³.

Зеленогорский в подтверждение многих своих «сократических» тезисов приводит цитаты из сочинений Сковороды, подлинность которых сомнительна. При этом он пользуется материалами обширной, основательной статьи А. Хиждеу, напечатанной в журнале «Телескоп» за 1833 г. и положившей начало научным сопоставлениям Сковороды и Сократа. Располагая произведениями украинского философа, которые не были обнаружены исследователями ни до, ни после него, автор статьи находил неопровержимые доказательства того, что Сковорода пожелал буквально «сделаться Сократом на Руси» и последовательно исполнял эту задачу. Между тем Багалея в библиографическом обзоре, предпосланном собранию сочинений Сковороды, ставит подлинность цитат в статье Хиждеу под сомнение: по-видимому, они были сфальсифицированы с целью доказать тезис о сходстве Сковороды с Сократом (показательно уже одно название трактата украинского философа, который не упоминается нигде, кроме названной статьи, — «Софросина, сиречь толкование на вопрос: "Что нам нужно есть?" и на ответ: "Сократа!"»). Националистический колорит, по

¹ Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 314.

² Там же. — С. 315.

³ Там же. — С. 320.

мнению Багалея, также привнесен в учение Сковороды Хиждеу, который не заботился о научной объективности.

Вместе с тем тот факт, что Зеленогорский при построении своей концепции использовал сомнительный материал, не умаляет ценности его наблюдений. Сходство философских воззрений Сократа и Сковороды проступает и на более глубоком уровне, нежели декларативные цитаты из труда Хиждеу. При всем различии мировоззрений этих двух представителей разных эпох и народов, их понимание «самопознания» обнаруживает общие корни. Именно такие совпадения в первую очередь ценил Лесков.

Как видно уже из названия первой главы статьи («Сократическая деятельность Сковороды»), Зеленогорский сопоставляет Сковороду и Сократа главным образом не как создателей философских систем, а как мудрецов, как праведников в их общественной деятельности. Такая параллель похожа на сопоставления, которые любил производить Лесков, находя «учителей жизни» в разных эпохах и народах (см. подраздел 1.1.3). Праведничество, единство нравственных убеждений и жизненной практики — одна из ключевых категорий, на которые опирается писатель при выборе учителей мудрости. Вместе с тем, герой-праведник — главный тип героя в творчестве Лескова. Примечательно, что и две основные жизненно-философские установки, которые находит у Сковороды и Сократа Зеленогорский, составляют неизменный предмет размышления Лескова. Вопросы национального самосознания и специфики национального взгляда на жизнь — одна из главных тем его творчества, волновавшая его на протяжении всей жизни. С национальной темой у Лескова неразрывно оказывается связан вопрос о расхождении внешнего кичения верой с глубоким пониманием ее смысла и исполнением ее требований. Это одна из основных материй, на которых он сошелся в размышлениях с Л. Н. Толстым. «Это дело, — пишет Лесков в 1887 г. А. С. Суворину по поводу его религиозных поисков, — требует любви к нему, а у Вас нет этой любви, и Вы даже не вникаете в сущность веры, а защищаете православие, которого не

содержите и которого умный и искренний человек содержать не может. Я не хитрю: я почитаю христианство как учение и знаю, что в нем спасение жизни, — а все остальное мне не нужно. <...> Воскресенье было нужно, и Т<олстой> этого не отвергает. Все было нужно, но не все теперь нужно. Наш век есть торжество в разъяснении учения Христа. <...> Т<олстой> говорит: "Хула на духа св<ятого> есть догматическое богословие". И это правда. Смысл весь в ученье Христа»¹.

Таким образом, взглядам Лескова оказываются сущностно близки именно те идеи Сковороды, которые акцентировались учеными, воспринимавшими самобытного философа как «русского Сократа». Но не следует забывать, что толчком к такому сопоставлению в первую очередь служит использование украинским «учителем» формы беседы, как в жизненной практике, так и в письменном наследии. Хиждеу и Зеленогорский, констатируя внешнее сходство диалогов Сковороды с сократическими диалогами, не давали глубокой разработки этой темы, однако между этими философско-литературными формами имеется глубинное родство, выходящее за рамки формального подражания. Это сущностное родство и станет предметом нашего внимания в следующем разделе.

Подведем итог сказанному. Оба источника, с которыми был знаком Лесков (статья Ф. И. Зеленогорского в журнале «Вопросы философии и психологии» и вступительная статья Д. И. Багалея в сборнике «Сочинения Сковороды» 1894 г.), заключая в себе научный разбор философии Сковороды, уделяют значительное внимание проблеме сходства украинского «старца» с Сократом. Согласно Зеленогорскому, основной целью творчества и общественной деятельности Сковороды было «сделаться Сократом на Руси», создать «природную» русскую философию и науку. Зеленогорский находит у двух философов сходную установку на самопознание и на борьбу с

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 11. — С. 339—340.

суеверием в широком смысле слова, что в свою очередь перекликается с творческими интенциями Лескова. Вместе с тем из статьи Багалея писателю мог быть известен глубоко критический взгляд на сопоставление Сковороды с Сократом, связанный в первую очередь с недоверием к ученому А. Хиждеу, впервые предложившему такую концепцию.

2.2. Диалогическая поэтика Г. С. Сковороды и ее философские основания

Наследие Г. С. Сковороды представляет собой ряд художественных произведений богословско-философского содержания (в их числе басни, стихи и песни) и собственно философские сочинения: диалоги, трактаты и притчи. Кроме того, сохранилось значительное количество писем, в которых он также излагает свои взгляды.

Специфика философствования Сковороды состоит в первую очередь в теснейшей связи философских воззрений с его необычным образом жизни странствующего мудреца и учителя. Судя по всему, этим и обусловлена одна из его любимых форм изложения своих мыслей — диалогическая. В этой форме частично или полностью написаны такие сочинения, как «Наркисс. Разглагол о том: узнай себе» (1769—1771), «Беседа 1-я, нареченная Observatorium (СИОН)», «Беседа 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сион)» (обе — 1770-е), «Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни» (1773?), «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь Мира» (1774?), «Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим» (1783), «Пря бесу со Варсавою» (1783), притчи «Благодарный Еродий» и «Убогий Жаворонок» (обе — 1787), «Диалог. Имя ему — Потоп змиин» (1790—1791) и другие¹. Диалог проникает и в поэзию Сковороды

¹ Здесь и далее названия произведений Сковороды и годы их создания приводятся по монографии О. В. Марченко (*Марченко О. В. Указ. соч. — С. 23—28*) с исправлениями согласно современной русской орфографии.

(например, «Разговор о премудрости», где собеседниками являются человек и мудрость).

Диалоги Сковороды разноплановые: среди них можно выделить две основные группы. К первой следует отнести своеобразные «документальные свидетельства» бесед философа с его почитателями. За более всех говорящим и поучающим Григорием угадывается сам Сковорода. Кроме него из диалога в диалог переходят такие лица, как Яков, Афанасий, Лонгин, Ермолай. В одном из самых ранних произведений, «Наркисс», действуют более условные персонажи, в именах которых заметен греческий уклон: Лука, Клеопа, Филон, — а место Григория занимает безымянный Друг. Такие диалоги по внешнему своему оформлению напоминают диалоги Платона (особенно ранние). Автор, как правило, только вначале обозначает список действующих лиц и больше не вторгается в текст диалога. Однако, в отличие от платоновских диалогов, тексты Сковороды обычно оформлены авторскими «комментариями» снаружи: они могут иметь эпитаф, посвящение (Сковорода обычно посвящает их своим друзьям и почитателям) с наставлениями к пониманию сочинения, пролог или подобие пролога, «песню» на соответствующую тему, а также подборку цитат (большей частью из библейских книг), которым Сковорода дает название «Основание беседы», либо «Главная идея творения», либо «Твердь беседы». Таким образом в них проявляется мощное авторское начало, автор стремится сколько возможно подчеркнуть, выделить суть и главную идею своего сочинения, «втолковать» ее читателю. Этой же цели служат и достаточно пространственные заглавия.

Важную характеристику стиля Сковороды составляет *обращенность* его речи¹. Она выходит за пределы диалога, для которого является естественной, и вторгается в монологические трактаты: «Что же есть *для тебя* нужное? То, что самое легкое. А что же есть легкое? О *друг мой*, все трудное, и тяжелое, и горькое, и злое, и лживое есть. Однако что есть легкое? То, *друг мой*, что

¹ См.: Софронова Л. А. Указ. соч. — С. 425.

нужное. Что есть нужное? Нужное есть только одно: "Едино есть на потребу"¹. Или: «Каковым же способом божия сия премудрость родилась от отца без матери и от девы без отца, как-то она воскресла и опять к своему отцу вознеслась и прочее, — *Пожалуй, не любопытствуй*»² («Начальная дверь к христианскому добронравию»). Диалогическая форма проникает у Сковороды и в посвящения:

«Скажешь, почто же не все в сей земельке наслаждаются, но алчут, ропщут и клянут ее?

Ответ: Того ради, как сия земличка имеет две части...»³ («Брань архистратига Михаила со Сатаной...»).

В поздних диалогах Сковороды состав участников меняется. Это уже не беседующие любители премудрости, а абстрактные, символические фигуры: Сатана и архангел Михаил (в «Брани архистратига Михаила с Сатаной...»), Даймон (бес) и Варсава (в сочинении «Пря бесу со Варсавою»), аист и обезьяна (в «Благородном Еродии»), Душа и Дух (в «Потопе Змиином»). Характерно, что в таких диалогах присутствуют, как правило, два собеседника, один из которых предстает причастным истине и растолковывающим ее другому. «Правому» персонажу принадлежат большей частью обширные монологические реплики, «неправому» — в основном вопросы и сомнения. Причем распределение ролей предопределено.

Последний тип диалога можно в определенной мере соотнести с поздним творчеством Платона, у которого также собеседники и место действия теряют конкретику и мифологизируются (ср. с «Законами»). Но если у Платона позднее творчество составляет значительный контраст с ранними, «сократическими», диалогами, то в произведениях Сковороды символично-аллегорический метод присутствует начиная с самых первых диалогов, тех, где еще создается иллюзия достоверности.

¹ Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 112.

² Там же. — С. 116.

³ Там же. — Т. 2. — С. 64.

Диалоги Сковороды расцениваются учеными по-разному. Д. И. Чижевский, автор содержательной статьи о философских идеях Сковороды, в обзорной работе, посвященной украинской литературе, не усматривает связи между содержанием и формой сквородинских произведений: «На жаль, треба визнати, що вона великою мірою лише суто зовнішня прикраса, яка не зливається органічно зі змістом творів. Лише зрідка учасники діалогу характеризовані індивідуально, але іноді автор, мабуть, забуває про їх особистість та вони в дальшому ході діалогу грають іншу роль, аніж доти. Запитання, що їх ставлять учасники, власне, не допомагають розвиткові думки. Думка розподіляється між учасниками діалогу автором»¹. («К сожалению, надо признать, что она (диалогическая форма — А. П.) в большой степени является лишь внешним украшением, не связанным органически с содержанием произведений. Лишь изредка участники диалога получают индивидуальные характеристики, но иногда автор, по-видимому, забывает про их личностные особенности и они в дальнейшем ходе диалога играют иную роль, нежели до этого. Вопросы, которые ставят участники, в сущности, не помогают развитию мысли. Мысль распределяется между участниками диалога автором».)

Современный исследователь А. В. Малинов продолжает традицию отношения к диалогической форме как «внешней». Тем самым он подчеркивает разницу между платоновскими произведениями, где форма глубоко связана с философскими идеями и методом, и трактатами украинского мудреца, в наследии которого А. В. Малинов не усматривает оригинальных философских идей и системы. По мнению ученого, Сковорода для своих сочинений заимствует форму катехизиса: «Диалоги Сковороды содержат основные признаки диалога катехизического типа: авторитарность истины и провозглашающих ее персонажей, дидактизм, незавершенность композиционной структуры, одномерность персонажей, скудость деталей,

¹ Чижевський Д. І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). — Тернопіль : МПП «Презент», за участю ТОВ «Феміна», 1994. — С. 296.

эзотерическое восприятие истины новообращенными, априоризм истины. Истину нет смысла искать в диалоге, она уже дана, необходимо лишь ее провозгласить, засвидетельствовать»¹.

Более детальная разработка этой темы была дана Л. В. Ушкаловым, методологически опирающимся на М. М. Бахтина. Исследователь рассматривает сквородинский диалог в сложной диалектике двух противоположных типов литературы (диалогической — представленной сократическим диалогом — и монологической, суть которой выразилась в христианском катехизисе): «...жанровая основа диалогов Сковороды представляет собой соединение структур катехизисного и "сократического" диалогов. С позиций диахронии это означает, что под пером Сковороды жанр катехизиса существенно трансформируется путем возвращения к своему античному архетипу. ...Можно утверждать, что катехизис у Сковороды начинает "вспоминать" свои античные корни»². Следуя за бахтинским описанием жанра сократического диалога, Л. В. Ушкалов находит в диалогах Сковороды следующие его черты: проблематичность истины, эвристичность диалога, синкриза и анакриза, спаянность философской истины и персонажа — ее носителя.

Чтобы судить о родстве идей и методов Сократа и Сковороды основываясь на более обширном материале, рассмотрим случаи непосредственного упоминания имен Сократа и Платона в сочинениях украинского философа.

С именем Сократа для Сковороды, а также для его ученика и биографа М. И. Ковалинского в первую очередь связано предание о так называемом «даймонионе», который до сих пор представляет загадку для исследователей сократовской философии. «Даймонионом», или демоном, античный мудрец называл некий таинственный внутренний голос, который, по его словам, подсказывал ему, как следует поступить в том или ином случае. По словам

¹ Малинов А. В. Указ. соч. — С. 45.

² Ушкалов Л. В. Указ. соч. — С. 285.

современного исследователя Ф. Х. Кессиди, обобщившего все известные сведения, а также мнения ученых о «даймонионе» Сократа, в трактовках этого феномена существуют серьезные различия¹. Здесь расходятся даже источники: у Ксенофонта «божественный голос» указывает Сократу, что следует и чего не следует делать, придавая ему тем самым статус пророка, позволяя предвидеть будущее, у Платона же («Апология Сократа», «Феаг», «Федр», «Евтидем», «Алкивиад I», «Теэтет») подчеркивается, что даймонион только отвращает Сократа от некоторых поступков, которые должны были обернуться дурными последствиями. Так, например, говорит о нем Сократ в платоновской «Апологии»: «Началось у меня это с детства: вдруг — какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами»². Такие свойства даймониона дали ранним христианским авторам основание, чтобы расценивать его как своего рода «ангела-хранителя» Сократа (Климент Александрийский, Св. Августин). В то же время авторы менее терпимые к античному язычеству признавали его существом сатанистическим. Позднейшие исследователи видели в даймонионе своеобразное проявление либо инстинкта, либо трансцендентности внутреннего мира человека, либо провиденциального откровения, либо, наконец, просто метафору голоса совести и разума, здравого смысла. Последняя трактовка характерна для авторов, желающих представить мудрость Сократа как чистый рационализм, эмпирический поиск объективной истины. Между тем мистическая составляющая даймониона очевидна. Большинство случаев, которые приводит Сократ в доказательство существования своего загадочного «гения», не имеют никакого отношения к проявлению благоразумия или совестливости. Так, в диалоге «Феаг» рассказывается о том, как даймонион Сократа напрасно пытается спасти его друга Хармида от гибели. Совет,

¹ Кессиди Ф. Х. Сократ : [Очерк жизни и учения великого греч. философа]. — Ростов н/Д : Феникс, 1999.— (След в истории). — С. 204—209.

² Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 1. — С. 85.

который дает Сократ (отказаться от участия в Немейских играх) не имеет под собой никаких рациональных (и этических) оснований. Напротив, Хармид руководствуется самыми благородными побуждениями, и ничто, кроме «божественного голоса», не предвещает его горькой участи: это не более чем стечение обстоятельств. Только когда предупреждения голоса касаются государственной деятельности, можно говорить о связи этого запрета с совестью и здравым смыслом самого философа. В той же «Апологии» он утверждает, что ни во что не ставит общественное поприще, которое чревато приобщением к обману, лести, сделкой с собственной совестью: «Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И кажется, прекрасно делает, что не допускает. Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен»¹. За исключением этого случая, веления даймониона никак не соотносятся с соображениями совести или здравого смысла, они предстают непостижимыми, неподвластными рассудку «сообщениями», которые нисходят откуда-то сверху, из сферы божественного (характерно, что Сократ в текстах Платона и Ксенофонта употребляет именно термин «даймонион», то есть «божественное», а не «даимон», как обозначение отдельного божества², тем самым подчеркивая, что не к нему приходит некое всезнающее существо, но он приобщается к единому божественному знанию). Поэтому обоснованным представляется мнение Кессиди о том, что

¹ Там же. — С. 85—86.

² См.: Кессиди Ф. Х. Указ. соч. — С. 204.

«даймонион Сократа основан на *иррациональной* вере в божество, на допущении тесной связи внутреннего "голоса" с вне и независимо существующим божеством»¹. Эта, казалось бы, не согласующаяся с образом рационалиста и логика Сократа деталь его образа состоит в тесной связи с его философским методом и в первую очередь с бесконечностью сократического диалога, его принципиальной незавершенностью. Кессиди описывает это так: «...хотя Сократ не может выразить всеобщее в слове, в рациональном определении, тем не менее он... чувствует, что общее понятие (например, мужество) имеется у него. То, что не удастся Сократу выразить в словах и понятийных определениях, он улавливает как "божественный голос", звучащий в нем самом, исходящий из глубин его души, его разума и совести»². Итак, гений Сократа предстает ярким проявлением мистической стороны его учения, той стороны, которая побуждает его жить в соответствии со своим учением, презирать преходящие удовольствия ради удовольствия духовного постижения истины.

Сковорода в своей интерпретации сократовского даймониона следует за теми христианскими писателями, которые оказались благосклонны к этому «божественному голосу», называя его ангелом-хранителем мудреца. Замечание об этом «голосе» Сократа находим в трактате «Разговор, называемый Алфавит...»³, а также в «Житии» Сковороды, написанном М. И. Ковалинским. Последний старательно акцентирует сходство украинского философа и Сократа, которым, по его словам, одинаково являлось некое сверхъестественное предчувствие, отвращавшее от определенных поступков. Так, Сковорода, почувствовав, что не должен входить в Киев, отправился странствовать по украинским землям и тем самым спасся от ужасного мора, который разразился в городе сразу после

¹ Там же. — С. 207.

² Там же. — С. 208.

³ См.: Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 427.

этого¹. Здесь «внутренний голос» предстает тоже не как голос совести и рассудка, а как забота божества о мудреце, которого ему для чего-то нужно сохранить, как благосклонность Бога.

Сковороду в первую очередь привлекал аскетизм Сократа, его праведный образ жизни, и Сократово учение сводилось для него к безоговорочному следованию этическому кодексу, который открывается человеку, «познавшему себя». Об аскетизме греческого мудреца говорится, в частности, в письме к Ковалинскому от 23-26 января 1763 г.², цитаты на ту же тему, приписываемые Сократу, присутствуют в начале трактата «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский змий)» («Иной живет на то, чтоб есть, а я-де ем на то, чтоб жить»³), в диалогической притче «Убогий Жаворонок» (в составе монолога отрицательного персонажа тетерева Салакона):

«Кому меньше в жизни треба,
Тот ближе всех до неба.

А кто же сие поет? Архидурак некий древний, нарицаемый Сократ. А подпевает ему весь хор дурацкий. О, о! Весьма они разнятся от нашего хора»⁴.

Сковорода, как и Лесков, включал Сократа в «хор» праведников и учителей жизни, не различая при этом ни вероисповедания, ни нации. Для философии Сковороды вообще характерны апелляции к мудрости разных народов и разных религий. Тем самым в его философии реализуется идея *безначальности* истины, вытекающая из пренебрежительного отношения к миру историческому, который лежит для Сковороды в области «видимой природы»: «Сковорода принципиально уравнивает Христа и Исаака (а также Сократа, Эпикура и других языческих мудрецов — А. П.) по известной уже нам причине. Последовательно проводимая идея "безначальности истины",

¹ См.: Ковалинский М. И. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г. С. Соч. : в 2 т. — Т. 2. — М., 1973. — С. 400—401.

² См.: Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 2. — С. 217.

³ Там же. — С. 7.

⁴ Там же. — С. 134.

которая, как было показано, отразилась в самой многосоставности его "символического мира", не позволяла локализовать эту истину во времени и пространстве»¹. Христианским идеалам Сковорода находит параллели в других временах и народах:

«Предревнейшее слово есть сие: Γνῶθι σεαυτόν, nosce te ipsum — "Узнай себя самого". <...> Думаю, что начальник слова сего был древнейший мудрец *Фалес*. <...> *Древние египтяне* слово сие высоко почитали. <...> В божественном мраке *моисейских книг* почти 20 раз находится сие: "Внимай себе", "Внемли себе" — и вместо ключа ко всему препоручается то же, что "узнай себя".

И не диво, что древние египтяне, евреи и эллины высоко почитали слово сие. Знать-то от познания себя самого входит в душу свет ведения Божия, а с ним путь счастья мирный»² («Разговор, называемый Алфавит...»).

Сковорода никогда не ограничивал себя рамками официального православия. Напротив, он был притесняем как еретик, не имевший уважения к церковным таинствам и желавший достигнуть блаженства души без помощи официальной Церкви³. Библия, к которой он непрестанно обращался в поисках истины, была для него не источником истины, но только подтверждением ее существования, подсказчиком и проводником. Сковорода ищет совпадения своих убеждений, подсказанных внутренним нравственным чутьем и жизненным опытом, с мудростью веков, собранной в Библии. Взаимодействие философа с книгой можно назвать диалогом⁴. Он вчитывается в священные слова, «испытывает» их, и у него рождается

¹ Марченко О. В. Указ. соч. — С. 54—55.

² Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 413—414.

³ Исследователи находят генетическую связь воззрений Сковороды с немецким мистицизмом, лежащим в основе протестантизма (Я. Беме и др.): Козарезова О. О. Указ. соч. — С. 61—68.

⁴ Исследовательница философского наследия Сковороды Л. А. Софронова описывает этот диалог с Библией следующим образом: «Цитаты не замирают в тексте. Г. Сковорода как бы делает своей собеседницей Библию. Все его сочинения — это беседы с ней. То он сам приводит библейские фразы, то будто Библия отвечает ему священным текстом. <...> Иногда вопрос расширяется, распространяется, или возникает цепь вопросов, ответы на которые дает библейский персонаж, чьи слова цитирует Г. Сковорода. Так в его сочинениях появляются особые диалогические вставки, основа которых есть цитата. <...> Г. Сковорода не оставляет цитируемое слово неподвижным, а приводит в движение, наделяя множеством значений, сближая со словом светским» (Софронова Л. А. Указ. соч. — С. 176—177).

отклик, собственное слово о мире, которое он стремится передать другим читателям и почитателям книги:

«Яков. <...> Не разум от книг, но книги от разума родились. Кто чистыми размышлениями в истине очистил свой разум, тот подобен рачительному хозяину, источник чистой воды живой в доме своем вырывшему, как написано: "Вода глубока — совет в сердце мужа. Сын, пей воды из твоих сосудов". В то время, немножко с книг откушав, может много пользоваться, как написано об осененном с небес Павле: "И приняв пищу, укрепился". Таков-то есть и сей Марко; он из числа посвящаемых богу скотов, жвание отрывающих. "Святи их во истине твоей..." *Мало кушал, много жевал и из маленькой суммы или искры размножил пламень, Вселенную объемлющий.* Не много ли мы его больше знаем? Сколько мы набросали в наш желудок священных слов? А какая польза? Только засорили. Ах, бедная ты жена кровоточивая со слабым желудком! Вот чего наделали вредные мокроты, змием апокалиптическим изблеванные, от которых Соломон сына своего отвлекает: "От чужих же источников да не пьешь"»¹ («Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни»).

П. И. Мельников, исследователь лингвостилистических особенностей творчества Сковороды, признает «важную роль в его произведениях своеобразных стилистических упражнений, выступающих как некий эвристический способ извлечения новых мыслей из заданных цитациями исходных положений»², что тоже подразумевает своего рода диалог с книгой.

Этот диалог читателей с книгой и между собой существенно отличен от сократического диалога. Для него не характерны синкриза и анакриза. Если в отношении диалога Сковороды и можно говорить о точках зрения, то проявляются и оцениваются они иначе, нежели в сократическом диалоге. Точка зрения может быть либо истинной, либо ложной, ошибочной. Носителем ложной точки зрения в ранних диалогах Сковороды, как правило,

¹ Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 339.

² Мельников П. И. О лингвостилистической природе ... — С. 71.

является персонаж-неуч, «слепец», который смотрит на мир и на букву Библии «земным оком» (таким предстает в большинстве случаев персонаж по имени Афанасий). Он, в отличие от персонажа сократического диалога, не получает права голоса. Прием анакризы отсутствует. Например:

«Григорий. <...> Самое переднее крыльцо и преддверие, вводящее в пагубу, и самая начальная замашка, будто букварь, обучающий нас быть супостатами богу, есть сия:

А. Входить в несродную статью.

Б. Нести должность, природе противную.

В. Обучаться, к чему не рожден.

Г. Дружить с теми, к кому не рожден.

Сии дорожки есть родной несчастья путь.

Афанасий. А если кто к воровству рожден?

Григорий. *Убирайся прочь!* Моя речь *единственно только касается* человеколюбных душ, честных званий и благословенных промысла родов, которых божий и человеческий закон вон из сожительства не изгонит, а составляют они плодоносный церкви, яснее сказать, общества сад, так, как часовую машину свои части»¹ («Разговор, называемый Алфавит...»).

«Григорий. Видно, что они любомудрствовали так, как медведь пляшет, научен в рожке.

Афанасий. Конечно, пляшет по науке своей; и есть пословица: "Медведя да учат".

Григорий. Учат, но вовеки ему не уметь.

Афанасий. Почему?

Григорий. Потому, что сие дело человеческое, не медвежье.

Афанасий. Однако же он пляшет.

Григорий. И волк в баснях играет на флейте козленку.

Афанасий. А для чего не играть, если научился?

Григорий. Какой сей капельмейстер, такой твой танцмейстер.

¹ Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 418.

Афанасий. Иное дело басня, а медведь пляшет действительно.

Григорий. Если ты так действительно кушаешь, как он пляшет, чуть ли и сам заохотишься танцевать»¹ («Разговор, называемый Алфавит...»).

Вместе с тем, присутствие собеседников наподобие Афанасия необходимо для Григория. Он позволяет им спорить с собой, возмущаться неясностью его речей:

«Григорий. Был ли кто болен? Тот не болен. А кто был мертв, тот уже жив. Как прошла ночь смерти, так настал день жизни.

Афанасий. Вот тебе крючки по закоулкам. А закоулки по крючкам. <...> Не погневайся, я не пророк и меня твой свиток внутри не услаждает.

Григорий. О любезный человек, сколь сладка сердцу моему простота твоя!

Афанасий. Но не сладки гортани моей слова твои. Помилуй, беседуй проще»² («Беседа 1-я, нареченная Observatorium...»).

Сковороде нужен *простой* человек, на чье видение мира он бы мог опираться при построении своей концепции двойственности мира. Григорию, «внутреннему» человеку, должен быть противопоставлен герой «внешний»: так реализуется обязательная для текстов Сковороды оппозиция («внешнее/внутреннее» = «видимое/невидимое»). О построении системы персонажей на основе этой оппозиции говорит О. О. Козарезова: «Мы видим, как в "Иконе Алкивиадовской", "Израильском змие", "Алфавите", "Кольце" одни и те же аллегорические персонажи появляются на сцене и сходят с нее, являясь своего рода назидательными иллюстрациями к Библии, напоминающие собой персонажи лафонтеновских басен. Именно в этих "фигурах" и дается автором образ всего человечества, где есть люди, стремящиеся к добродетели, а есть и те, кто не желает приобщиться к ней»³.

На понимание слушателя/читателя он может рассчитывать только в том случае, если тот сначала захочет поспорить с ним, понимая его слова

¹ Там же. — С. 430—431.

² Там же. — С. 266—267.

³ Козарезова О. О. Указ. соч. — С. 91.

буквально (как, например, в приведенном выше фрагменте, где Григорий называет Афанасия мертвым, когда тот жив и здоров), а потом выяснит, что у слов есть второй, потаенный смысл. По тому же самому механизму собеседник Сковороды должен обнаружить существование второй, невидимой «натуры» — натуры духовной. Для философа это не просто способ изложения своей философии, но органичный его учению способ рассуждать — отталкиваясь от стереотипных мнений, привычного взгляда на мир, через удивление и возмущение к нахождению *созвучного* в себе.

Возвращаясь к упоминаниям Сократа у Сковороды, отметим еще одну привлекавшую последнего характерную «странность» античного философа, которая не очень вяжется с его каноническим обликом логика и рационалиста. Всегда ставивший философию выше всех искусств, Сократ перед смертью, повинаясь некому «божественному голосу», тратит время на сочинение стихов. Об этом он рассказывает в диалоге Платона «Федон»: «В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: "Сократ, твори и трудись на поприще Муз". В прежнее время я считал это призывом и советом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так, думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это философия, а ею-то я и занимался. Но теперь, после суда, когда празднество в честь бога отсрочило мой конец, я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне заняться обычным искусством, и надо не противиться его голосу, но подчиниться: ведь надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством. И вот первым делом я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справляли, а почтив бога, я понял, что поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения. Сам же я даром воображения не владею, вот я и взял то, что было мне всего доступнее, — Эзоповы басни. Я знал их наизусть и первые

же, какие пришли мне на память, переложил стихами»¹. Сковорода в предисловии к «Басням Харьковским» (собранию сочиненных им коротких басен в прозе) ставит перед собой задачу оправдать этот жанр в глазах благочестивого читателя, чтобы тот не почел его творения безделицей, потехой, лишенной духовного смысла. Доказывая высоту смысла, заложенного в басне, при внешней низменности ее формы, Сковорода, по своему обыкновению, ссылается на авторитетные мнения, в первую очередь почерпнутые из Библии, но и найденные им у других древних мудрецов: «Друг мой! Не презирай баснословия! Басня и притча есть то же. Не по кошельку суди сокровище, праведен суд суди. Басня тогда бывает скверная и бабья, когда в подлой и смешной своей шелухе не заключает зерно истины, похожа на орех пустой. От таких-то басен отводит Павел своего Тимофея (I к Тимофею, гл. 4, ст. 7). <...> Пожалуй, разжуй сии Павловские слова: "Не внимая иудейским басням, ни заповедям людей, отвращающих от истины". Как обряд есть без силы божьей — пустошь, так и басня, но без истины. Если ж с истиною, кто дерзнет назвать лживою? <...> Сей забавный и фигурный род писаний был домашний самым лучшим древним любомудрцам. <...> И не дивно, что Сократ, когда ему внутренний ангел-предводитель во всех его делах велел писать стихи, тогда избрал Эзоповы басни»².

Сковорода не без основания апеллирует здесь к Сократу. Когда тот говорит: «...я понял, что поэт — если только он хочет быть настоящим поэтом — должен творить мифы, а не рассуждения», — то подразумевает, что в поэтическом творчестве смысл не прямо стоит за произносимыми словами (как в рассуждении), а скрыт в сюжете, в персонажах, в «картинке» (как в мифе), он не поддается буквальной расшифровке. Но такое высказывание приходит в противоречие с рассуждениями Сократа в его защитной речи на суде, где именно за такую «неясность» он порицал поэтов: «После государственных людей ходил я к поэтам, и к трагическим, и к

¹ Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 2. — С. 10—11.

² Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 78—79.

дифирамбическим, и ко всем прочим, чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее, чем они. Брал я те из их произведений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими отработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, и научиться от них кое-чему. Стыдно мне, о мужи, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Ну да, одним словом, чуть ли не все присутствовавшие лучше могли бы объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом, и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью могут они творить то, что они творят, а какою-то прирожденною способностью и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; и в то же время я заметил, что вследствие своего поэтического дарования они считали себя мудрейшими из людей и в остальных отношениях, чего на деле не было»¹.

Если для Сократа существует два различных способа служения божественной мудрости — поэзия и философия — и он размышляет о том, какое же достойнее предпочесть (возможно, в этом сказывается внутренняя борьба между склонностями Платона), то для Сковороды они нераздельно слиты. Когда несведущий персонаж просит у Григория объяснить нечто, тот с неизбежностью привлекает поэтический символический образ, причем образ «свежий», индивидуально переосмысленный. Говорить привычным языком догматического богословия он не способен, такой способ изъяснения убивает саму суть его философии, которая и заключается в личностном символическом видении мира. По выражению П. И. Мельникова, исследователя лингвостилистических особенностей «авторских формул» Сковороды, эти формулы и обороты «создают неожиданное впечатление и позволяют несколько иначе взглянуть на излагаемую в притчевой форме ту или иную этическую проблему». «Такие фигуры, — пишет исследователь, — Сковорода считает аллегорией и творчеством, делающим невидимое и вечное

¹ Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 1. — С. 75.

с помощью внешнего воплощения в слове, образе, притче осязаемым и видимым, а тем самым и поучительным средством, помогающим человеку распознавать и в самом себе вечное и надежное»¹.

Иное дело — Сократ, который ко всякому предмету подходит с логической стороны, рассуждает последовательно, не сочиняет длинных неправдоподобных историй с условными персонажами (если не принимать во внимание поздние сочинения Платона, где способ философствования Сократа решительно изменяется). Но все эти различия не отменяют определенной общности метода Сократа и Сковороды: последний, рассуждая о мире с помощью бесчисленных образов-символов, нуждается в собеседнике, который посмотрел бы на эти образы другими глазами, а первый, вместе с собеседником ведущий поиск точного определения понятий, нуждается в привлечении, если не символических поэтических образов, то, по крайней мере, «подобий», потому что смысл слова (например, «мужество» или «добродетель») можно понять только сравнивая между собой разные случаи его применения, разные «мужества» или «добродетели». В ранних диалогах Платона Сократ, как правило, обращается к бытовым, «низким» подобиям. Так, в диалоге «Евтифрон» он сравнивает заботу о богах с заботой о лошадях или собаках, чтобы найти ее отличие:

«Сократ. Ну а благочестие и праведность — это забота о богах, Евтифрон? Ты так утверждаешь?

Евтифрон. Именно так.

Сократ. Но ведь не всякая забота направлена на одно и то же. Например, она служит некоему добру и пользе для того, на кого направлена: так, лошади под заботливым воздействием искусства верховой езды, как ты замечаешь, получают пользу и становятся лучше. Или ты этого не думаешь?

Евтифрон. Нет, думаю.

<...>

¹ Мельников П. И. О лингвостилистической природе ... — С. 69.

Сократ. Так значит, и благочестие, будучи заботой о богах, приносит богам пользу и делает их лучшими? И ты согласишься с тем, что, когда ты совершаешь что-то благочестивое, ты делаешь кого-то из богов лучшим?

Евтифрон. Конечно, нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Да я и не думаю, Евтифрон, чтобы ты это утверждал, вовсе нет! Но именно поэтому я и спросил тебя, что ты разумеешь под служением богам. Я и не предполагал, что ты имеешь в виду такого рода заботу.

Евтифрон. И верно, Сократ, я имею в виду не такую заботу»¹.

В диалоге «Лахет» Сократ выясняет, что значит «быть искусным учителем», отождествляя обучение ратному мастерству с обучением врачеванию и т. п.:

«Сократ. Попробую это разъяснить: мне кажется, что с самого начала мы не договорились о предмете нашего совещания и исследования, а именно не задали себе вопрос, кто из нас может считаться искусным и потому подходящим учителем, а кто — нет.

Никий. Но разве, Сократ, мы говорили не об искусстве сражаться в тяжелом вооружении — нужно ли ему обучать юношей или нет?

Сократ. Конечно, об этом, Никий. Но если кто разузнает что-либо о лекарстве для глаз — стоит ли употреблять какую-то мазь или нет, — он держит совет относительно лекарства или относительно глаз?

Никий. Относительно глаз.

Сократ. А когда кто-либо интересуется уздечкой для коня — надевать ее или нет и когда именно, — он ведь держит совет о лошади, а не об уздечке?

Никий. Ты прав»².

Такие «посторонние» разговоры и дали афинянам повод презирать философа за то, что он, рассуждая о высоких предметах, непрестанно обращается к низким материям, никак с ними не связанным. Но именно

¹ Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 1. — С. 309—310.

² Там же. — С. 275.

таких обвинений опасается (вернее, предостерегает от них) в предисловии к «Басням Харьковским» Сковорода. Определяя свой философский метод, он обращается к знаменитой метафоре, соотносящей Сократа с безобразной фигуркой силена, внутри которой скрыто сокровище¹. Можно сделать вывод, что, помимо диалогической формы, способы философствования Сковороды и Сократа роднит *связанное с ней* тяготение к уподоблениям и примерам.

Итак, сравнение показывает, что диалогическая форма философских произведений Сковороды наследует как христианским дуалистическим представлениям, так и диалогам Платона. Разница с сократическим диалогом существенна: у Сковороды практически отсутствуют синкриза и анакриза, а точек зрения высказывается всего две — правильная и ошибочная, истинная и ложная. Сократ, однако, был одним из любимых мудрецов Сковороды, и между их способами философствования есть сходство. Оба ставят себе целью в ходе диалога, прибегая к понятным примерам и сравнениям, извлечь из человека «природное» нравственное знание. И обоим философам необходим собеседник с отличным видением мира. Диалоги Сковороды, подобно диалогам Платона, претерпевают определенную эволюцию от тех, в которых создается иллюзия достоверности, к более абстрактным, где фигурируют символические персонажи.

2.3. Принципы работы Н. С. Лескова с текстами Г. С. Сковороды (на материале записной книжки писателя и его повести «Заячий ремиз»)

Л. И. Левандовским в статье 1971 г.² были охарактеризованы выписки, находящиеся в записной книжке Лескова за 1894 г., и с их помощью атрибутирован ряд цитат в повести «Заячий ремиз». Однако это описание

¹ Этот же образ дал название сочинению Сковороды «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский змий)», где под «иконой Алкивиадской» подразумевается именно силен, с которым Алкивиад сравнивает Сократа в диалоге «Пир».

² Левандовский Л. И. К творческой истории ...

представляется недостаточным, поскольку не дает информации ни о конкретных изменениях, внесенных Лесковым в цитируемый текст при переносе его в записную книжку, ни о содержании цитат, присутствующих в записной книжке, но не вошедших в повесть. А художественный смысл введенных цитат и принципы их отбора ни разу не рассматривались в научной литературе с учетом всего корпуса цитат и выписок.

На то, что выписки следует рассматривать как единое смысловое целое, указывает уже их особое положение в структуре записной книжки. По сравнению с другими цитатами выписки, связанные со Сковородой, занимают значительный объем. Их источниками послужили две публикации, уже упоминавшиеся: «Сочинения Григория Саввича Сковороды», издание 1894 г., подготовленное Д. И. Багалеем, и статья Ф. А. Зеленогорского. И хотя выписки из двух источников разделены между собой цитатой о Тертуллиане из книги Г. Буассье «Падение язычества», это редкий для записной книжки 1894 г. случай, когда можно сказать, что Лесковым последовательно подбирается материал в связи с одной персоналией. Кроме того, стоящая по окончании выписок фраза «Конец Сковороде» и характерный разделительный росчерк указывают на то, что они составляли для писателя единый смысловой контекст, на фоне которого и задумывалась повесть «Заячий ремиз».

Характер выписок из одного и другого источника значительно разнится. В первом случае это короткая, диалогически заостренная цитата из помещенного в собрании сочинений Сковороды диалога «Брань архистратига Михаила со Сатаной о сем: легко быть благим» и пересказ небольшого фрагмента из обширного предисловия Багалея. Здесь приходится говорить не о последовательном конспектировании или сборе материала, а об отдельных заинтересовавших писателя фрагментах. Второй блок выписок — это «двойное цитирование»: последовательная выборка цитат из произведений Сковороды, которые приводит в статье Зеленогорский для подкрепления

своих положений. Эти цитаты уже сильно оторваны от контекста конкретных сочинений, из которых они взяты, и тяготеют к форме сентенций.

Однако принцип «двойного цитирования» обнаруживается при внимательном прочтении и в выписках из «Сочинений Сковороды». Первый отрывок взят из реплики архангела Михаила, адресованной Сатане: «Умягчил еси словеса твоя паче елзя и та суть стрелы. Нестъ твое разумети, что благовременный гнев есть-то любовь Божия, а что безвременная милость есть-то сердце твое»¹. Лесков берет первое и неполное второе предложения, слегка их модифицируя и заменяя слова «твое» на «Сатаны», чтобы вне контекста был понятен смысл высказывания, и «сердце» — на «средство» (возможно, с целью придать фразе однозначность). Но первое предложение, в свою очередь, уже является видоизмененной цитатой из Псалтыри (Пс 54, 22), которую намеренно употребляет Сковорода.

Основу следующего отрывка составляет пересказ, однако Лескову и здесь удается употребить «двойную» цитату, продемонстрировав при этом (намеренно или по случайности), какие опасности таит практика непрямого цитирования. Приведем запись, сделанную Лесковым, полностью: «Всево<од> Вл<адимирович> Крестовский К.И. <?> "Свистун"² о Сковороде см. "Русск<ое> Слово<?"> 1861 г. № 7—8. Писал по поводу <?> выпуска сочинений Сковороды в 1860 <?> г. <?> По собственному сознанию <?> биографии Сковороды не читал³: издевался над Г. П. Данилевским и И. И. Срезневским за то только, что они значились подписчиками на соч<инения> Сковороды. Сравнил <?> Сков<ороду> с "Хомою Брутом" (философом). Ему возражал Н. И. Костомаров в "Основе" <.> Возражая Костомарову Вс. Крестов<ск>ий говорил о Сковороде: "Вся его (Сковороды) учено-литературная деятельность

¹ Сковорода Г. С. Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем : с портр. его, видом могилы и снимками почерка : юбилейн. изд. (1794—1894). — Харьков: тип. Губерн. правления, 1894. — СХХХII, 132, 352 с. — (Сборник Харьковского историко-филологического общества ; т. 7). — С. 195.

² Слово: «Свистун» — подчеркнуто волнистой чертой.

³ Слова: «не читал» — подчеркнуты одной чертой.

представляется нам, простым свистунам¹, (курс<ив> подл<инника>) чем-то в роде взбитого крема, прежде приятного, но если положить его в рот, то от него ничего ровно питательного не остается" (см. предисловие харьк<овского> проф. Д. И.² Багалея к "Сочинениям Сковороды" Харьков, 1894 г. стр. XXXVI<)>³.

Большую часть предисловия, написанного Багалеем, составляет изложение столетней истории публикации, изучения и интерпретации наследия Сковороды (с момента его смерти в 1794 г. до 1894 г.). История эта изобилует занимательными эпизодами, отражающими неоднозначное отношение к Сковороде в обществе. Можно назвать и спор о подлинности цитат в статье А. Хиждеу, и повесть упоминаемого в записной книжке И. И. Срезневского «Майор, майор!», прототипом главного героя которой является украинский философ. Между тем, Лесков выбирает именно эпизод о полемике вокруг петербургского издания сочинений Сковороды 1861 г.⁴, главными противниками в которой выступали современники писателя, к каждому из которых он имел особое личное отношение. С одной стороны — писатель и публицист, прославившийся своим знанием петербургских низов, приятель Лескова В. В. Крестовский, а с другой — известный историк, уважаемый писателем ученый Н. И. Костомаров. В качестве квинтэссенции эпизода выписывается цитата о «взбитом креме» — «двойная» цитата, которая подвергается характерному для Лескова в его обращении с чужими текстами искажению. В первоисточнике (на который с точностью до номера страницы ссылается писатель) фраза из статьи Крестовского («Вся его учено-литературная деятельность представляется нам, *простым свистунам*, чем-то в роде взбитого крема...» и т.д.) имеет своим объектом не Сковороду (как это дважды указывает Лесков в записной книжке!), а И. И. Срезневского, на

¹ Слова: «нам, простым свистунам» — подчеркнуты одной чертой.

² Инициалы вписаны над строкой.

³ Лесков Н. С. [Записная книжка ...] — Л. 19 об. — 20.

⁴ Напомним, что «издание в 1861 г. в Петербурге сочинений Сковороды совпало с началом литературной деятельности писателя (Лескова. — А. П.), а отзывы на это издание появились в "Русском слове" и "Северной пчеле" — газетах, в которых активно печатался Лесков» (Озерова Н. И. Реальные источники ... — С. 157).

которого в числе других была обращена радикальная критика Крестовского. Таким образом, «ошибка» Лескова обостряет диалог между эпохами, против Сковороды оказывается выдвинуто обвинение более тонкое, нежели это было на самом деле. Слог Сковороды представлялся Крестовскому уродливым, нелепым, гротескным, а идеи — неглубокими и неинтересными для читателей XIX века. Фраза же о «взбитом креме» несет несколько другую оценку: речи «приятны» и поэтому кажутся читателю полезными, но за ними не стоит реальной пользы.

Заметим, что выписанная цитата из диалога Сковороды «Брань архистратига Михаила...» и пересказ статьи Багалея, следующий за ней, соотносятся тематически. В центре внимания оказывается пустословие, лживое слово. Можно провести параллель между приятными для слуха «умягченными словесами» Сатаны и «взбитым кремом» речей Сковороды (а также его позднейших защитников). В полемике Крестовского с Костомаровым альтернативой «приятным» речам кабинетных ученых выступает «простой свист» «социалиста». Поэтому Лескову так важно подчеркнуть выражение «нам, простым свистунам» и заглавие статьи Крестовского — «Свистун» (снова «ошибка» Лескова: на самом деле обе статьи Крестовского носят другие заглавия¹).

Итак, выписки, помещенные в записной книжке, выстраиваются в следующий смысловой сюжет: Сковорода, влагающий в уста своего протагониста архистратига Михаила укор в корыстном пользовании словом, сразу же после этого сам оказывается уличен Крестовским в пышных, но бесполезных, «мертвых» (это выражение уже действительно принадлежит Крестовскому) речах. Даже метафорическое сравнение речей со взбитым кремом напоминает метафорические «авторские фигуры» в текстах Сковороды. И здесь, как нам кажется, вопрос о том, на чьей стороне Лесков,

¹ Крестовский В. В. <Рец. на кн.:> Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды с его портретом и почерком его руки. СПб., 1861 // Рус. слово. — 1861. — № 7. — С. 46—50 ; *Его же*. Ходатайство г. Костомарова по делу Сковороды и г. Срезневского // Там же. — № 8. — С. 79—87.

отступает на второй план перед самым эффектом отражения высказываний друг в друге, если можно так выразиться, «эффектом зеркала».

Не случайно, что тема зеркала — более того, *лгущего* зеркала — будет заявлена уже в эпиграфе к повести «Заячий ремиз» (также взятом из сочинений Сковороды, но отсутствующем в записной книжке): «Встань, если хочешь, на ровном месте и вели поставить вокруг себя сотню зеркал. В то время увидишь, что един твой телесный болван владеет сотнею видов, а как только зеркала отнять, все копии сокрываются. Однако же телесный наш болван и сам есть едина токмо тень истинного человека. Сия тварь, будто обезьяна, образует лицевидным деянием невидимую и присносущную силу и божество того человека, коего все наши болваны суть аки бы зеркаловидные тени»¹. Проблема отрыва слова от стоящего за ним смысла (и шире — формы от содержания) — одна из основных проблем, лежащих в основании поэтики повести «Заячий ремиз». Повесть представляет собой изложение автором-рассказчиком истории некоего Оноприя Перегуда, пациента сумасшедшего дома. Перед читателем проходит вся жизнь Перегуда от рождения до удивительной смерти в грозовую ночь у окна своей палаты. История эта показывает, каким образом общественная система одурачила героя, предложив ему ложные идеалы и заставив долгие годы гоняться за призрачным счастьем. Покой он обретает только в стенах дома скорби. Речевая ткань повести представляет собой сложный сказ, где соединяются голоса нескольких рассказчиков. Текст перенасыщен диалектизмами, цитатами, аллюзиями, расхожими выражениями. В своей статье «Функционирование "чужого слова" в повести Н. С. Лескова "Заячий ремиз"» исследовательница А. А. Федотова делает вывод, что «языковая игра служит средством передачи мироощущения рассказчика (Оноприя Перегуда. — *А. П.*), который, слушая других героев, воспринимает не

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 9. — С. 501. Цитата, по-видимому, была позаимствована Лесковым из статьи Ф. И. Зеленогорского. Изменения, внесенные писателем в первоначальный текст, анализировались в статье А. А. Федотовой (*Федотова А. А.* Интертекстуальность как фактор формирования смысла ... — С. 140—147), однако без ссылки на источники текста, что повлекло за собой фактическую ошибку.

содержание их теорий, а лишь их внешнее, лексическое выражение»¹. Как Такая функция языковой игры состоит в прямой связи с темой «ложного слова», вокруг которой объединены выписки из харьковского издания. Замысел повести как бы уже содержится в этих выписках в свернутом виде, и философия Сковороды может рассматриваться не только, как это обычно делается, в качестве источника идей, но и как источник поэтического замысла, источник, подтолкнувший Лескова к созданию художественной формы определенного типа.

Такое понимание должно повлечь за собой особый подход к цитатам из сочинений Сковороды, которые используются в тексте повести. Слово философа уже было в некоторой мере дискредитировано в записях Лескова: в самой соотнесенности двух выписок из харьковского издания кроется оттенок насмешки, пародии, «искривленного зеркала». Поэтому представляется обоснованным поставить под сомнение прямую связь (ее усматривает, к примеру, И. В. Рудометкин², а также и другие исследователи) между идеями, которые Лесков стремился выразить в повести, и цитатами из Сковороды, вложенными в уста героев.

Именно эти цитаты, позаимствованные писателем из статьи Ф. А. Зеленогорского, и составляют второй корпус выписок, находящихся в записной книжке Лескова. Здесь выбор более последователен, однако не соотносится напрямую с логикой рассуждений автора статьи. Можно предположить, что, в отличие от первого случая (с «Сочинениями Сковороды» и предисловием Багалея), писатель делал выписки уже заведомо с намерением впоследствии включить их в текст художественного произведения. В пользу этой версии говорит и тот факт, что при попадании в записную книжку цитаты претерпевали гораздо большие изменения, нежели при перемещении оттуда в текст повести. Видимо, Лесков брал из статьи

¹ Федотова А. А. Функционирование «чужого слова» ... — С. 216.

² См.: Рудометкин И. В. Отражение философской мысли Г. Сковороды ... — С. 125—127.

Зеленогорского материал уже в той форме, в которой намеревался его применить.

Вследствие изменений, внесенных писателем в использованные им цитаты, и утраты ими соответствующего контекста, заложенные в них философские идеи в некоторых случаях искажаются. Так, во фразе: «Бог нас сам одушевляет, кормит, распоряжает, починяет, защищает и опять разбирает»¹, — Лесков значительно упрощает мысль Сковороды, ведущего здесь речь о «Божественном Духе», который «Сам бытием есть всякому созданию» и который, пройдя очередной жизненный круг, «по своей же воле, которая всеобщим законом зовется, опять в грубую материю обращается»². Складывается впечатление, что Лесков не просто выражает собственные идеи словами Сковороды или показывает знакомство персонажей с наследием философа, но проблематизирует его идеи и возможность их превратного толкования.

В свете сказанного наиболее перспективным следует признать подход к изучению «сковородинского контекста» повести, предложенный в упоминавшейся уже статье А. А. Федотовой, где цитаты рассматриваются сквозь призму функционирования «чужого слова» в художественном тексте. Однако, на наш взгляд, следует говорить даже не о трансформировании Перегудом услышанных им от других персонажей высказываний Сковороды в соответствии со своим пониманием, но вообще — о неустойчивом их значении, о способности их приобретать новое значение в новом контексте. И преображаясь, порождать пародийный эффект. Возможно, что и биографические черты, парадоксальным образом сближающие Оноприя Перегуда с Григорием Сковородой (происхождение из украинской провинции, служение в хоре, предопределившее непоследовательное образование), имеют своей задачей представить, наряду с возвышенным образом национального философа Сковороды, образ сниженный,

¹ Лесков Н. С. [Записная книжка ...] — Л. 21. Почти в том же виде фраза вошла в повесть: Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 9. — С. 541.

² Цит. по: Зеленогорский Ф. А. Указ. соч. — С. 233.

пародийный. Этот принцип пародии и самопародии, по-видимому, и лежит в основании поэтики повести, а пришел он, как показал наш анализ, отчасти из размышлений над сочинениями Сковороды и его местом в современной Лескову культуре.

Подытожим сказанное. В записной книжке Лескова за 1894 г. содержатся небольшие выписки из философского диалога Сковороды и вступительной статьи Д. И. Багалея к собранию сочинений философа. Они объединены темой «ложного», пустого слова, которая будет иметь определяющее значение для поэтики повести «Заячий ремиз», и потому могут быть признаны одним из *источников ее замысла*. Выписки же из статьи Ф. А. Зеленогорского послужили *материалом* для повести: большинство из них вошло в текст, но их смысл при этом более или менее трансформировался. Все выписки, связанные со Сковородой, представляют собой «двойные цитаты», то есть выписаны не из исходного текста, а из другого текста-посредника, цитирующего этот исходный текст. В некоторых случаях это ведет к ошибкам и искажениям (возможно, намеренным).

2.4. Поэтика отдельного произведения Н. С. Лескова в свете философского диалога Г. С. Сковороды. Архитектонический аспект (на материале рассказа «Морской капитан с Сухой Недны»)

В исследовательской литературе не раз ставился вопрос о связи, в которой состоит с философией Сковороды и особенностями его художественного языка поэтика произведений Н. В. Гоголя¹. В отношении

¹ См.: *Вайскопф М.* Гоголь и Сковорода: проблема «внешнего человека» // Совет. славяноведение. — 1990. — № 4. — С. 36—45 ; *Барабаш Ю. Я.* Г. С. Сковорода и Н. В. Гоголь : (к вопросу о гоголевском барокко) // Изв. Акад. наук. Сер. лит. и яз. — 1994. — Т. 53, № 5. — С. 15—29 ; *Его же.* Г. С. Сковорода и Н. В. Гоголь : к вопросу о путях и судьбах украинского барокко (век XVIII — век XX) // История нац. литератур : перечитывая и переосмысливая : сб. ст. — Вып. 2. — М., 1996. — (Литература народов СНГ). — С. 73—99 ; *Гончаров С. А.* Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. — СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 1997. — 338 с. В частности, С. А. Гончаров выделяет у Сковороды и Гоголя такие общие приемы как «крупный план подачи детали (превращающий ее в метонимическую метафору-

же творчества Лескова исследователи в основном сосредоточивали внимание на выявлении цитат и заимствованных идей. Между тем можно обнаружить связь творчества писателя с философским мировоззрением Сковороды на уровне самих *оснований* поэтики — в частности, в идее о принципиальной непримиримости идеала с действительностью. К этой идее мы уже подходили при анализе повести «Детские годы» и рассказа «Овцебык» в подразделе 1.1.3¹. В связи с «Заячьим ремизом» на нее указывает исследовательница О. В. Анкудинова: «Своим повествованием Лесков как бы пытается разрешить вопрос, где и как соразмерить разумность поведения человека, являющегося, по мнению Сковороды, проявлением духовно-божественного начала на земле, с внешними реальными обстоятельствами, а еще конкретнее — с условиями жизни бюрократического государства, с его социальным неблагополучием и аномалиями нравственно-этических связей»².

Отсюда же проистекает и сквородинское тяготение к диалогичности, базирующейся на постоянном споре двух начал, присутствующих в каждом человеке. Если в диалоге Сковороды возникает спор — это всегда спор между «духовным» и «телесным» человеком, выражающими *две принципиально различные точки зрения на мир*. Этот диалог можно было бы назвать «авторитарным» (А. В. Малинов), он, как было показано выше, периодически и становится таким, однако обладает одной принципиальной особенностью: точки зрения в нем не отрицают друг друга; если телесная точка зрения ограничена, то духовной открыты оба возможных взгляда на предмет³. А потому задача персонажа, обладающего духовной точкой зрения,

загадку), моделирующие функции тропов, система прямых символических проекций в христианскую мифологию» (Гончаров С. А. Указ. соч. — С. 137).

¹ Проблему несовместимости идеала с реальной жизнью рассматривает Озерова в отношении романа-хроники «Захудалый род». Прототипом одного из героев произведения исследовательница считает Г. С. Сковороду (см.: Озерова Н. И. Творческая история хроники Н. С. Лескова «Захудалый род» // Sciences and humanities : Современное гуманитарное знание. Лесковский палимпсест : [материалы ежегодн. кругл. стола]. — Вып. 11. — СПб, 2008. — С. 4—39).

² Анкудинова О. В. Указ. соч. — С. 71.

³ О том, что Сковорода не отрицает индивидуальности в «раздвоенном» человеке, пишет, в частности, В. В. Зеньковский: «Сковорода подходит... к труднейшей проблеме не только антропологии, но

— открыть для своего собеседника двойственность мира, а после — предоставить ему свободу выбора. Эта свобода не иллюзорна, она остается самой собой, хотя и подразумевает безальтернативность истины. Парадоксальным образом оказывается, что только ситуация подлинной свободы провоцирует на понимание единственной истины. Таким образом, в теории Сковороды знание о двойственности мира равняется добродетели. И вся суть, как и в учении Сократа («этический рационализм»), заключается в характере этого знания, представляющего некий синтез опыта, логики и *иррациональной убежденности*.

Диалогическую форму сковородинских произведений 1770-х гг. схематически можно представить в следующем виде. Персонаж диалога, постигший духовный мир, провоцирует персонажа, которого он хочет направить к этому знанию, ответить, чего он хочет, о чем мечтает, что считает лучшим и правильным. И когда тот называет преходящие блага, неожиданно «переводит» сказанное собеседником на его же «язык» — язык смертного мира. Собеседник *с удивлением* обнаруживает, что он попросил себе то, что очень скоро исчезнет (потому что не учел собственную смертность). Таким образом, вспомнить о смерти — значит увидеть мир в его двойственности, то есть получить подлинную свободу.

Возвращаясь к рассказу «Бесстыдник», нельзя не отметить прямое пересечение последней идеи с сутью философского спора, обрамляющего повествование. Если переформулировать проблему, которую обсуждают моряки, в свете приведенных выше философских построений, получится следующее: чтобы сделаться нравственным, достаточно ли человеку просто услышать о смерти, увидеть ее (всех «посадить на корабли да вывезть на море») или необходимо какое-то особое, глубинное знание о смерти («море воспитывает постоянным обращением в морской жизни»)? Об особом

и метафизики — о соотношении индивидуального и универсального момента в бытии, но Сковорода лишь подходит, но не разрешает проблемы. <...> Существенная двойственность в человеке проходит, по Сковороде, через всю его индивидуальность, т. е. вмещается в пределы индивидуальности; индивидуальность не есть реальность лишь в эмпирическом плане, но сохраняет свою силу и за пределами его» (Зеньковский В. История русской философии. — М. : Академический Проект, 2011. — С. 75).

нравственном знании, свойственном Порфирию Никитичу, и пойдет речь в связи с первой редакцией рассказа, носившей название «Морской капитан с Сухой Недны. Рассказ *entre chien et loup*. (Из беседы в кают-компании)»¹ и включавшей продолжение диалога моряков, репликой в котором послужил рассказ Порфирия Никитича.

Провокационная фраза о правоте «бесстыдника», завершающая рассказ в его окончательной редакции, в ранней версии встречала решительное неприятие собеседников. Офицеры отказывались согласиться с этим суждением, признавая доказательство неубедительным. И тогда Порфирий Никитич предлагал слушателям вторую часть своего доказательства, уже не теоретическую, а практическую, где на собственном примере намеревался показать, как русские «уж очень на все способны», а трусливого и ни на что не годного маменькиного сынка случайность может превратить в честного и храброго морского офицера.

Рассмотрим это доказательство подробно. Тезис заключается в том, что характер человека (в частности, трусость или храбрость) зависит от обстановки, в которой он находится. Свою былую трусость Порфирий Никитич доказывает рассказом о том, как из-за нее в юности попал на морскую службу. Трусость состоит в следующем: в решающий момент, когда он должен был разыграть «спектакль», открывающий ему дорогу к счастливой женитьбе и жизненному благополучию, он «ужасно струсил» и не решился совершить обманный подвиг. Но трусостью его поступок является только формально. Если разобраться в руководивших героем мотивах, то окажется, что он достоин скорее похвалы, нежели осуждения. Внешне обман, в котором он должен был принять участие, вполне безобиден: в инсценировке подвига юному Порфирию отводилась роль «спасителя» показательно «тонувшего» на мелководье кума. Но хотя этот обман никому не принес бы вреда, а лишь помог бы соблюсти необходимые формальности

¹ Лесков Н. С. Морской капитан с Сухой Недны : Рассказ *entre chien et loup* : (Из беседы в кают-компании) // Звезда. — 1938. — № 6. — С. 153—169.

(наличие у жениха ордена за храбрость), он все равно остается обманом, преступлением против чести, против храбрости самих по себе. В рассказе прослеживается стройная система оппозиций. Обывателям, живущих на берегах Сухой Недны (ирония даже в названии реки), противопоставляется отставной моряк — дядя Порфирия Никитича. Для первых такие понятия, как храбрость и честь, призрачны и эфемерны, они существуют только в виде *надписей* на медали. Для второго — это содержание жизни. Порфирию предстоит выбрать между двумя этими жизненными правдами, и выбор совершается в тот момент, когда он, сидя на чердаке, ожидает своего «выхода». Перед ним возникают две перспективы: быть осмеянным обществом, *осрамиться* и, как следствие, забыть о желанном счастье и покое либо быть осмеянным своим дядей и получить на всю жизнь пятно на совести от того, что слова на ордене не соответствуют действительности. Останавливает его не панический страх, а *раздумье*: «Всю мою решимость раздумье расслабило: и вижу, что я этого, на что решился, никак не могу!»¹ В тексте рассказа подчеркивается, что последствия «трусости» героя были катастрофическими («Дальше, чай сами понять можете: в каком положении я очутился после этакого *сраму*...»²), и притом они были известны ему заранее. В этом свете удивление способна вызвать решительность персонажа, который, повинаясь нравственному чутью, ломает свою жизненную перспективу.

Таким образом, во второй части рассказа проблематизируется понятие трусости: можно ли относить к человеческим недостаткам равно страх перед людским судом и страх перед судом совести. Внутреннее нравственное знание подсказывает читателю, что страх перед совестью должен, наоборот, являться добродетелью. Рассказ Порфирия Никитича доказывает как раз не его постыдную трусость, а бесстрашие перед людским судом. Таким образом, усложненное и затемненное в первой части рассказа понятие

¹ Лесков Н. С. Морской капитан с Сухой Недны. — С. 168.

² Там же.

«стыда» раскладывается в финале второй части на два, обуславливающие собой главное сюжетное противоречие — на «совесть» и «срам».

В толковом словаре Даля эти два понятия имеют вполне строгое разграничение: «Совесть — нравственное сознание, нравственное чутье или чувство в человеке; внутреннее сознание добра и зла; тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка; способность распознавать качество поступка; чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее ото лжи и зла; невольная любовь к добру и к истине; прирожденная правда, в различной степени развития»¹. «Сором (срам) — стыд, позор, поругание, безчестие, срамота, соромота, поношение, студ; укор совести или людей, за нарушение приличия, обычая, или за подлый поступок»². В рассказе Лескова за этими словами стоят достаточно четкие понятия: совесть предстает как ответственность перед своими личными убеждениями (пусть бы они не существовали для окружающих людей), срам — как ответственность перед общественным мнением (как бы оно ни соотносилось с личными представлениями о должном и недолжном). Слово же «стыд» стоит особняком, скрывая за собой несколько близких понятий (ср. у Даля: «Студ (стыд) — чувство или внутреннее сознание предосудительного, уничижение, самоосуждение, раскаянье и смирение, нутреная исповедь перед совестью; | срам, позор, посрамление, поругание, унижение в глазах людей; застыванье крови от унижительного, скорбного чувства. | Стыд, срамота наготы, или вообще чувство, которое возмущается при всяком нравственном нарушении непорочности, целомудрия и замыслов разврата. Это нравственное чувство свойственно только человеку, ни одно животное не показывает и следа его. Стыду, как и совести, нравственному чувству, противополож. бесстыдство, наглость, нахальство, бессовестность, разврат; как позору, унижению:

¹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. — Т. 4. — М.: Русский язык — Медиа, 2006. — С. 256—257.

² Там же. — С. 275—276.

почести, почет, честь (людская), слава и пр.»¹ Не случайно именно определение стыда служит для героев точкой преткновения, ведь оно объединяет в себе сразу два понятия: о страхе перед собственной совестью (скрытый, «невидимый» аспект стыда) и о страхе перед людским судом (явный, осязаемый аспект).

Лесков в своем диалоге с читателем проводит операцию, подобную той, что осуществляет Сковорода в беседе с «внешним» человеком, заставляя его возмутиться тому, что в первой части рассказа речи Порфирия Никитича названы бесстыдством, а во второй части его поступок — трусостью. Тогда становится понятна двойственность этих понятий, связанная — и в том, и в другом случае — со страхом: со страхом перед людским судом и со страхом перед судом совести (или судом Божьим). Однако обе ипостаси понятия оказываются теснейшим образом связаны, слиты в одном слове — и в сознании людей. Читатель не просто поставлен в ситуацию выбора, он поставлен перед жизненной правдой, жизненной практикой, в которой понятия смешаны, и одному человеку не под силу восстановить справедливость, ему приходится так или иначе считаться с расхожими мнениями. Заставить человека осознать сложную структуру этических понятий в окружающем его мире и задаться вопросом о существовании истинных понятий, поискать их в собственном сознании, через собственный опыт — вот цель диалога, в который вступает автор с читателем.

Обширная вторая часть была отвергнута автором при подготовке рассказа к печати в 1887 г. Если в первой части нашла наиболее последовательное выражение сократическая ирония с ее тенденцией к запутыванию собеседника, усложнению понятий, то другая явилась к ней своего рода разгадкой, ключом, открывающим для читателя нравственную парадигму, в которой рассматривается понятие стыда. Возможно, причиной отказа от продолжения рассказа стало именно нежелание Лескова «раскрывать свои

¹ Там же. — С. 347.

карты», ведь «Бесстыдник» в своей окончательной редакции гораздо более провокационен и требует больших усилий от читателя.

Рассказ «Морской капитан с Сухой Недны» (1877), являющийся ранней редакцией рассказа «Бесстыдник», включал в себя вторую часть, где при помощи художественного диалога прояснялась двойственность понятия «стыд». Кульминационный сюжетный эпизод толковался здесь при помощи понятий «совесть» и «срам», представляющих две стороны стыда — истинную и показную. Прямое объяснение и четкое разделение точек зрения на истинную и ложную свойственны философскому диалогу Сковороды, поэтому в рассказе «Морской капитан с Сухой Недны» пафос сократического незнания снижался и от читателя требовалось меньше «работы» по осмыслению понятия, чем в рассказе «Бесстыдник».

Глава 3. Диалог как художественно-философская форма: Сократ — Сковорода — Лесков

Тексты, которые стали объектом внимания в нашем исследовании, относятся к разным типам. Несмотря на то, что у каждого из авторов имеет место смешение различных дискурсов (диалоги Платона — синкретическая философско-художественная форма, трактаты Сковороды — «философствование смешанного (синтетического) типа в художественной, религиозной и научной форме»¹, «синтез религиозной философии и риторики»², многие очерки и рассказы Лескова находятся на грани публицистики и художественной литературы), следует принципиально разграничить тексты первых двух мыслителей, где присутствует философская доминанта, и творчество Лескова, которое представляет собой в первую очередь эстетическое явление. В первом случае можно говорить о диалоге как о методе философского познания, во втором случае — как об архитектурной форме, понимая последнюю в русле философской эстетики М. М. Бахтина — как «форму эстетического бытия в его своеобразии», «ничему не служащую», «довлеющую себе»³. То есть произведения Лескова, попадающие в поле зрения нашего исследования, содержат в себе, в целом своей формы и содержания, эстетически переживаемую идею диалогичности. Раскроем философские основания диалогичности, как она выражена в текстах Платона и Сковороды.

У этих философов мы не имеем дела с непосредственным осмыслением диалогичности как философской категории. Рефлексия над методом майевтики есть в позднем диалоге Платона «Теэтет», где устами Сократа через образ-символ повивального искусства излагается суть его способа беседовать: «В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них (у повитух — *А. П.*), — отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей,

¹ Мельников П. И. О лингвостилистической природе ... — С. 66.

² Софронова Л. А. Указ. соч. — С. 425.

³ Бахтин М. М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 1. — М., 2003. — С. 278.

а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выпрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда. А причина вот в чем: бог понуждает меня принимать, роды же мне воспрещает. Так что сам я не такой уж особенный мудрец, и самому мне не выпадала удача произвести на свет настоящий плод — плод моей души. Те же, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я. <...> Доверься же мне как сыну повитухи, который и сам владеет с этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если, приглядываясь к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярились и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-нибудь вздор. Им даже в голову не приходило, что я это делаю из самых добрых чувств. Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное»¹. Однако теоретического обоснования под это не подведено. Диалог предстает как «откровение», интуитивно найденный органический метод проведения истины в мир. Сократ неоднократно подкрепляет свои утверждения ссылкой на волю бога, которую он узнает не из книг или предания, а посредством иррационального чувства истины.

¹ Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 2. — С. 201—203.

В этом свете открывается глубокая связь между диалогической формой познания и пониманием философии как жизненной практики. Когда знание возникает и живет в диалоге, когда оно подвижно, невозможно возникновение строгой философской системы. Таким философом без системы был Сократ. Его философия — это способ существования, а философский метод — жизненный метод. Он не стремится сформулировать его, чтобы затем применять, но он постепенно находит, нащупывает его в ходе применения, осознавая свое жизненное призвание. Способ существования философии Сократа — это жизненная практика. По мере участия философа в этой практике складываются и представления о мире и философский принцип. Таким образом, их истинность оказывается обусловлена самой жизнью, самым существованием философа, то есть единственным, что ему непосредственно дано и достоверно ему известно. В размышлениях Сократа ранних диалогов (условно назовем его «историческим Сократом») преобладает нравственная проблематика, отвлеченные начала и натурфилософия его не занимают, поскольку эти философские области не связаны с непосредственной жизненной практикой, с которой имеют дело Сократ и его собеседники.

Между тем, платоновский тип диалога нельзя принципиально отграничить от сократовской майевтики, он входит в понятие диалога в качестве второго его полюса. Различие между сократовским и платоновским подходами к философии лежит не в сфере центральных проблем и конечных задач. Центральной проблемой в обоих случаях является человек, а задача философии, понимаемой как служение, видится в исправлении нравов, в приведении людей к истинному представлению о том, как им следует жить. Принципиально важна обращенность и того, и другого диалога к людям. Диалоги Платона, также как и устные беседы Сократа, стремятся включиться в процесс общественной жизни, непосредственно повлиять на современников. Рассуждение сопровождается деятельностью. У Платона это создание Академии, неоднократные поездки на Сицилию, где он рассчитывал

сделаться советником местных правителей и на практике осуществить идею идеального государства. Главное различие между Сократом и Платоном — в их жизненно-философском методе: Платон находит альтернативу единичным беседам и извлечению истинного знания из сознания каждого конкретного человека в создании письменных текстов, основанных на мифе, осмысление которого должно было вызвать рождение истинных представлений в умах *сразу многих* людей. Философ опирается на представление о единственности истины и верит в свой метод как универсальное средство для актуализации истины в сознании каждого человека. И этот отказ от непосредственного контакта с людьми при внешнем сохранении сократовского способа проверки и доказательства истинности мнений, который, однако, совершался здесь внутри одного сознания, обусловил собой крушение платоновской утопии. Философ создает законченную модель жизни, которая в конце концов полностью отрывается от действительности, поскольку не учитывает, что опыт постижения истины всегда индивидуален и не поддается полному отчуждению от личности и универсализации. А. Ф. Лосев подчеркивает, что несостоятельность социально-политического проекта Платона находится в тесной связи со всем целым его философского творчества: «...обозревая судьбы платонизма в свете его трагического конца, мы вполне доказательно убеждаемся в том, что трагедия объективного идеализма назревала у Платона в течение всей жизни»¹. Более того, Лосев доказывает, что философу была видна ошибочность тех результатов, к которым он пришел, и несоответствие их задачам, которые он перед собой ставил: «Платон, тонко чувствующая натура, не мог не понимать своего принципиального отказа от классической гармонии в жертву гармонии казармы. И так как тут содержалось противоречие всей его жизни и философии, то это превратилось для него в своего рода философское самоубийство <...> Вся жизнь, личность и творчество Платона — это напряженная, неминуемая и неодолимая

¹ Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. — С. 370.

трагедия»¹. (Ср. самоубийство социального утописта Овцебыка в рассказе Лескова).

Коренное различие сократовского и платоновского начал состоит в следующем: Платон стремится построить идеальную модель жизни, под которую потом хочет «подогнать» людей (при этом он отдает себе отчет в том, что эта модель должна строиться в соответствии с универсальными ценностями, а значит, в согласии с истинной природой всех людей, которой они, однако, могут и не осознавать), Сократ же идет противоположным путем, он стремится заставить людей осознать свою истинную природу и в соответствии с ней самостоятельно сделать свою жизнь лучше. Этим обусловлены и две крайности в сократическом диалоге: «платоновский» диалог ориентирован на то, что ученик усваивает (как бы *присваивает*) слова учителя, тем самым изменяя свое сознание; «сократовский» — на то, что собеседник учителя-майевтика бесконечно объясняет и доказывает *свои* слова, тем самым обретая наконец истинное представление о *собственном* мнении (причем акцент сделан не на том, чтобы *доказать* свои убеждения, сделав их законченными, а чтобы *доказывать* их в каждый момент жизни).

Такую практику подразумевает французский философ, историк философии П. Адо под «духовными упражнениями», понятием, которое лежит в основании его представлений об античной мысли. Сократ оказывается для этого исследователя одной из ключевых фигур философии, поскольку предстает как «мастер диалога с самим собой, то есть мастер практики духовных упражнений»². П. Адо подчеркивает и неоднократно упоминавшееся нами единство мысли и чувства, переживания, характерное для сократического диалога: «...можно было бы, разумеется, говорить об упражнениях мысли, поскольку в этих упражнениях мысль в некотором роде принимает себя за материю и стремится изменить себя сама. Но слово "мысль" недостаточно четко указывает на важность участия в этих

¹ Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона. — С. 43.

² Адо П. Духовные упражнения. — С. 36.

упражнениях воображения и чувств. По тем же причинам мы не можем удовлетвориться "интеллектуальными упражнениями"¹. С этим связана и необходимость в Другом, в собеседнике, собственно диалогичность: «Соразмерение с собеседником... оказывается принципиально важным. Оно и препятствует тому, чтобы диалог склонялся к теоретическому и догматическому изложению и придает ему форму конкретного и практического упражнения, потому что главным здесь является не изложение доктрины, но приведение собеседника к определенной умственной установке: это сражение — дружеское, но реальное. Заметим, что так происходит в любом духовном упражнении; нужно привести самого себя к изменению точки зрения, установки, убеждения, то есть вступить в диалог с самим собой и, соответственно, сразиться с самим собой»². При таком отношении П. Адо к философской практике для него «смерть Сократа является кардинальным событием, на котором основывается платонизм»³. Характерно, что следствием такого прочтения Платона становится обращение все к той же проблеме несовместимости идеала и действительности и взгляд на Сократа как на мыслителя, который более всех других приблизился к ее разрешению. «Сократ... — пишет Адо, — предстает как медиатор, то есть посредник между идеальной нормой и человеческой реальностью»⁴.

О диалогическом и монологическом полюсах можно говорить и в отношении диалогов Григория Сковороды, а также всего его учения в целом. Это противоречие неминуемо возникает уже из самого факта совмещения им жизни странствующего философа и беседчика с письменной фиксацией своих рассуждений. Сковорода вынужден выступать одновременно как бы в роли Сократа и Платона, он не отдает однозначного предпочтения ни одной из ролей. Его произведения являют собой нечто большее, нежели запись

¹ Там же. — С. 22.

² Там же. — С. 38.

³ Там же. — С. 41.

⁴ Адо П. Сократ. — С. 90.

живых бесед: он кропотливо работает над словом и композицией, прибегая к сложным риторическим приемам. В то же время он не ставит перед собой задачи создать универсальный текст, обычно его произведения пишутся для друзей и предполагают читателя, способного прочесть «код» Сковороды и заинтересованных в его проблематике. Распространено мнение, что философ выступал резко против публикации своих трактатов: «...Сковорода свои сочинения сознательно предназначает исключительно *для друзей своих*. Они написаны *по-дружески*, интимно. Он не заковывает их в броню диалектики, не делает их внешне и логически неуязвимыми. Он вообще не публицист, не социальный борец, не религиозный реформатор»¹.

В своем очерке истории русской философии А. Ф. Лосев находит значительное сходство между философским мировоззрением Сковороды и Платона, но противопоставляет первого второму как сумевшего за счет мистического представления о цельности человека, который доверился божественной воле, преодолеть опасное расхождение идеального и действительного миров: «В этом разделении двух сущностей Сковорода доходит до полного дуализма, так сказать, до дурного платонизма. Но этот онтологический дуализм преодолевается им на внутренних путях с помощью его религиозного монизма и мистического учения о всеобщем воскресении. Человек воскреснет, воскреснет и мир»².

Между тем эти два типа диалога встречаются, как правило, в смешанном виде, в вечном противоборстве двух начал: сама возможность философского диалога обеспечивается существованием собеседника-помощника, своего рода «учителя», авторитарность которого может проявляться в разной степени. Особый статус учителя поддерживается за счет исключительности его личности, его образа жизни. Таким образом, еще одним (помимо синкризы и анакризы) способом существования диалогичности в тексте

¹ Эрн В. Г. Сковорода. Жизнь и учение // Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. — Минск : Харвест ; М : АСТ, 2000. — С. 461.

² Лосев А. Ф. Русская философия // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура : [сб. ст.] — М., 1991. — С. 220.

является введение *героя, диалогически расположенного к миру*, героя, в личности которого запечатлелся опыт диалога с миром. В произведениях Платона и Сковороды это соответственно Сократ и Григорий, а также их близкие последователи.

В связи со «встречей» двух сознаний исключительное значение для философского диалога приобретает проблема *слова*.

Слова естественного языка обладают принципиальной многозначностью, расплывчатостью значений, они усваиваются человеком вместе с жизненным и мыслительным опытом. И если в бытовом диалоге чаще всего актуализируется информативная функция языка, а внимание направлено на конкретный предмет речи, то философский диалог связан в первую очередь с проявлением его когнитивной функции, а слово становится одновременно и предметом и средством высказывания. В особенности это актуально для Сковороды, философствование которого «синтетично в своей речемыслительной основе. Его специфика в значительной мере находится в зависимости не только от конкретного содержания идей, но и от формы и стиля, избранных им»¹.

В то же время именно слово является гарантом «объективности» духовного мира человека, оно обуславливает возможность духовного общения. Слово неподвластно формальной логике и в то же время структурирует непрерывный и неопределенный поток мысли, облекая его в конечные формы, доступные чужому восприятию. Диалогическое философствование и Сократа-Платона, и Сковороды глубоко связано с выбором слова и поиском определения.

Метод «правильного определения понятий» в диалогах Платона состоит, по сути своей, в выявлении множества понятий, которые стоят за одним словом в разных контекстах, а затем выбор того понятия, которое по здравом размышлении представляется наилучшим, *то есть наиболее соответствующим этому слову, являющимся его сущностью*. Это и есть то

¹ Мельников П. И. О лингвостилистической природе ... — С. 66.

знание, которое, согласно Сократу, обуславливает собой добродетель. «Добродетель есть знание» — самое спорное из утверждений Сократа¹. Если оставить в стороне вопрос о сознательном уклонении от добродетели, то остается еще одна проблема: из чего следует, что к одному и тому же «верному понятию» способен прийти любой человек, что истинные нравственные понятия одинаковы для всех и во всех случаях. Сократ здесь ссылается на логику, от которой он ни на шаг не дает отступать своему собеседнику во время диалога, однако здесь дело не в формальной логике. Формальную логику к языку пытались применить софисты. Сократ же использует логику другого рода. Ее можно назвать логикой языка или этической логикой. Так или иначе, он наталкивает собеседника на резкие противоречия не столько логические, сколько этические. Средством «запугивания» собеседника служит именно опора на этические воззрения. Логические отступления с приведением бесчисленных бытовых примеров (про ремесленников, музыкантов, учителей гимнастики, врачей и т.д.) работают не столько на укрепление рационального элемента в доказательстве, сколько на подготавливание *этического потрясения*² при возвращении к изначальной теме беседы. Чаще всего бытовые параллели работают не на сопоставление с этическими понятиями по принципу «как... так и», а на контраст, на противопоставление формального, логического знания этическому. Здесь кроется, на наш взгляд, и разгадка «этического рационализма» Сократа («Добродетель есть знание»), который на самом деле вовсе не есть рационализм. В данном случае речь идет не о логическом (как бы научном) знании, а об иррациональном, добываемом из человека, если можно так выразиться, опытным путем; о знании-вере, ценностном знании-убеждении. Знание это человек обнаруживает в себе в ходе специальной

¹ Подробное описание научной полемики вокруг «этического рационализма» Сократа см.: Кессиди Ф. Х. Указ. соч. — С. 209—225.

² Часто приводится цитата из речи Алкивиада в «Пире» Платона, где юноша описывает эмоциональное воздействие разговоров Сократа на собеседника: «Когда я слушаю его (Сократа. — А. П.), сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих от его речей льются слезы... <...> ...Этот Марсий приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось — нельзя больше жить так, как я живу» (Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 2. — С. 126).

процедуры сократического диалога: с помощью логических механизмов Сократ переформулирует определенное утверждение и в таком виде возвращает его «автору», перед которым встает альтернатива либо принять это следствие (как это делали софисты, производя отсюда вывод об отсутствии всяких этических истин), либо воспротивиться ему, и искать свою ошибку в чем-то другом. Некое этическое знание (приобретенное вместе с самими словами «добродетель», «храбрость», «дружба» и не позволяющее употребить их по отношению к недостойным предметам) побеждает самоуверенность собеседника. Если бы этого всеобщего, нерационального (для его получения не требуется никаких логических операций) знания не было, ничто не заставляло бы людей ужасаться своим словам, отказываться от них. Ужасаться своим словам — значит мыслить их в неразрывном единстве с этической практикой, как бы одним из проявлений ее.

Итак, мы приходим к тому, что слово является центральным предметом высказывания и спора в философском диалоге, потому что слово, говорение является одной из ипостасей этической практики конкретного человека и одновременно является объективным показателем общечеловеческого этического сознания. Сократический диалог заставляет попробовать слово «на прочность», применить его к недостойному, несоответствующему предмету, тем самым актуализировав в себе иррациональное нравственное знание и доказав существование истинного и объективного значения. Из этого механизма познания исходит и Бахтин в своей теории карнавальности в литературе. В карнавальных жанрах за принцип принимается именно проверка догматических суждений и авторитетов через их отрицание, выворачивание наизнанку, это попытка «попробовать наоборот», которая оборачивается обретением серьезного нравственного знания.

Слову в философской системе Сковороды отводится исключительное место, что обусловлено, в первую очередь, новозаветной традицией восприятия Бога как Слова¹. Сковорода говорит о трех соотносимых между

¹ О значении слова в философской системе Сковороды см.: Софронова Л. А. Указ. соч.

собой «мирах», в которых равно являет себя божественная сущность и которые познаются друг через друга, эти миры — природа (космос), человек и Библия. Как в природе есть преходящие явления, а есть извечные законы, у человека есть тело и бессмертная душа, так и у слов Библии есть две стороны — «украшенная наличность» и «зерно истины». Сковорода в своих трактатах чрезвычайно внимателен к этимологии слов, к истории понятий, в намерении таким путем найти их *сущностное значение*, но не абсолютизирует какой-то один язык, какое-то одно имя Бога. Тем самым он открывает дорогу к истине для всех без исключения людей, которые равны перед вечностью: «Сия невидимая натура, или бог, всю тварь пронизывает и содержит; везде всегда был, есть и будет. Например, тело человеческое видно, но пронизывающий и содержащий оное ум не виден. По сей причине у древних бог назывался ум всемирный». «Как теперь мало кто понимает бога, так не удивительно, что и у древних часто публичною ошибкою почитали вещество за бога и затем все свое богопочитание отдали в посмеяние. Однако же в то все века и народы всегда согласно верили, что есть тайная некая, по всему разлившаяся и всем владеющая сила»¹. «Вечная сия премудрость божия <...> разные себе имена получила. Она называется образ божий, слава, свет, слово, совет, воскресение, живот, путь, правда, мир, судьба, оправдание, благодать, истина, сила божия, имя божие, воля божия, камень веры, царство божие и проч. А самые первейшие христиане называли ее Христом, то есть царем, потому что одна она направляет к вечному и временному счастью все государства, всякие сожителства и каждого порознь. Да и, кроме того, у древних царственным называлось все, что верховным и главнейшим почиталось»² («Начальная дверь к христианскому добронравию»).

¹ Сковорода Г. С. Сочинения : в 2 т. — Т. 1. — С. 113.

² Там же. — С. 117.

Если Сократ от слова во множественности его значений восходит к понятию, то Сковорода, напротив, идет от понятия, которое оказалось автоматизировано, замутнено (и прежде всего это понятие о Боге), к обозначающим его словам. Для него само наличие сходных слов для обозначения этического понятия в разных временах и народах является доказательством действительного бытия этого означаемого, а значит и всей «невидимой» натуры. Часто именно вопрос выбора слова становится поводом для спора «телесного» и «духовного» человека в диалогах Сковороды.

«Яков. <...> Так можно ли сказать, что не всякому дыханию открыла путь всеобщая мать наша натура к счастью?

Афанасий. И твоя натура пахнет идолопоклонством. Лучше сказать: бог открыл, не языческая твоя натура.

Яков. Здравствуй же, ольховый богослов! Если я, называя бога натурой, сделался язычником, то ты и сам давно уже преобразился в идолопоклонника.

Афанасий. Чего ради?

Яков. Того ради, что сие имя бог есть языческое название.

Афанасий. Пускай и так, но христиане уже сделали оное своим.

Яков. Для чего ж ты боишься бога назвать натурой, если первые христиане усвоили себе языческое название сие бог?

Афанасий. Много ты болтать научился.

Яков. Разве ты не слыхал никогда, что высочайшее существо свойственного себе имени не имеет?

Афанасий. Не имеет? А что ж за имя ему было у жидов? Какой-то Егова, разумеешь ли?

Яков. Не разумею.

Афанасий. Вот то-то оно, что не разумеешь.

Яков. Знаю только, что у Исаии на многих местах написано так: "Я есть, я есть, я есть сущий". Оставь, господин богослов, толкование слова для

еврейских словотолковников, а сам внемли, что то за такое, что означается тем именем сущий. *Не велика нужда знать, откуда сие слово родилось: хлеб — от хлеба или от хлопот, а в том только сила, чтоб узнать, что через то имя означается.* В том-то жизнь состоит временная, если достать его.

<...>

Ермолай. В Библии бог именуется: огнем, водою, ветром, железом, камнем и прочими бесчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою? Что ж до моего мнения надлежит, нельзя сыскать важнее и богу приличнее имени, как сие»¹ («Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни»).

Слово, по Сковороде, не может быть правильным или неправильным, пригодным или непригодным само по себе, оно всегда существует в конкретной речи, в чьих-то устах. Исследовательница Л. А. Софронова, называющая слово «четвертым миром Григория Сковороды», пишет что философ «не видел слово статичным, раз и навсегда данным: его способность к изменениям была для Сковороды основополагающей. Оно существовало для него в динамике смыслов, которые сталкиваясь, порождали новые»². Одним из основных методов философствования Сковороды является создание рядов бинарных оппозиций, значения элементов которых не являются закрепленными, но определяются в зависимости от контекста. «Эти оппозиции, — как пишет Л. А. Софронова, — явно зависящие от религиозной картины мира, образуют иерархическую систему, подчиненную не вынесенной на поверхность основной оппозиции сакральное/светское. Они все сводимы к ней и в разных формах реализуют ее значение. Главные свойства системы смысловых оппозиций состоят в нестабильности и активности. Хотя они и занимают различные иерархические ступени — как ведущие выделяются оппозиции

¹ Там же. — С. 318—319.

² Софронова Л. А. Указ. соч. — С. 77.

видимое/невидимое, внутреннее/внешнее — невзирая на свой статус, они способны взаимозаменяться и постоянно менять положение»¹. Так, даже Библия может приобретать то положительную оценку (если речь идет о сокровенном смысле ее притч), то отрицательную (когда подразумевается буквальное понимание библейских сказаний, не приносящее читателю никакого духовного знания). Л. А. Софронова сковородинскую систему трех миров (Бог — человек — Библия) также находит *динамичной*: «Не изменяясь, они (три мира с их абсолютными значениями. — А. П.) совершают круговое движение, соответственно, возвращаясь в исходное положение. Эту ситуацию можно описать иначе — к этим ключевым точкам непрерывно подходит множество путей их познания, вызывающих их перемещение»².

За наполнением понятий «диалог» и «диалогическое» в данном контексте следует обратиться и к трудам ученых XX века, которые положили диалогичность, по-новому открытую в это время, в основание своих философских систем. Речь пойдет о работах М. М. Бахтина, а также немецких философов М. Бубера (1878—1965) и Б. Вальденфельса (р. 1934).

В философствовании религиозного экзистенциалиста Мартина Бубера диалог является одной из ключевых категорий. В небольшой работе 1930 г., целиком посвященной описанию этого феномена, философ многократно подчеркивает, что предмет его описания лежит в другой плоскости, нежели обиходное представление о диалоге-разговоре. «Как самое горячее словесное общение еще не составляет разговор (яснее всего это проявляется в странном спорте мыслящих людей, метко называемом дискуссией, способностью разбивать друг друга), так *для разговора не нужен звук, не нужен даже жест*. Язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком»³. «Диалог не ограничивается общением людей друг с другом, он, как

¹ Там же. — С. 109.

² Там же. — С. 430.

³ Бубер М. Диалог : пер. с нем. // Бубер М. Два образа веры : [сборник] — М., 1995. — С. 95.

мы видели, есть отношение людей друг к другу, выражающееся в их общении. Отсюда следует, что, даже если *можно обойтись без слов, без сообщения*, одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге — взаимная направленность внутреннего действия»¹. «Я знаю три вида диалога: подлинный, который *может быть выражен как в словах, так и в молчании*, — в этом диалоге каждый из его участников действительно имеет в виду другого или других в их наличном и своеобразном бытии и обращается к ним, стремясь, чтобы между ним и ими установилось живое взаимоотношение; технический, вызванный лишь необходимостью объективного взаимопонимания, и, наконец, замаскированный под диалог монолог, в котором два человека или несколько собравшихся людей странными извилистыми путями говорят с самими собой, полагая при этом, что они избавлены от мучительного пребывания лишь с самими собой»². Из приведенных определений явствует, что под диалогом понимается не конкретный факт общения, а *состояние* «пребывания с другими людьми», нахождения «за пределами своей самости»³, которое освещает собой все конкретные случаи человеческого взаимодействия. Разговор, о котором идет речь, ведет с человеком некая высшая, непознаваемая субстанция, а языком ее является «все происходящее в мире». От человека требуется услышать в событиях своей жизни вопрос и осознать все свои действия как ответ на него, осознать «*ответ-ственность*» перед жизнью за все, что открывается его глазам. С этим самоощущением тесно связано понимание Бубером действительности и повседневности, которые у него практически приравнены друг к другу и понимаются как позитивная альтернатива отъединенному, искусственному существованию. Бубер противопоставляет ощущение диалога, с одной стороны, мистическому чувству единения с Абсолютом, которое достигается в молитвенном уединении и является

¹ Там же. — С. 99.

² Там же. — С. 108.

³ Там же. — С. 109.

«исключением, изыманием, выходом из повседневности, экстазом»¹, и, с другой стороны, отграничивает его от пребывания в искусственно очищенной, рационально сконструированной системе представлений, которой люди стремятся подменить живую, непредсказуемую действительность. «Внутренне связанная, стерилизованная система, в которую все должно войти, есть титанический продукт человеческой деятельности», — пишет философ и предлагает выйти за пределы этой системы, отказаться от заданного ею привычного «алфавита» в пользу языка, каждый звук которого «есть новое творение и только как таковое может быть понято»². Диалогическая практика, по идее Бубера, взаимообусловлена со становлением личности, можно даже сказать, самопознанием: «Конечно, для того, чтобы идти навстречу другому, надо иметь отправную точку, быть у себя. Диалог между просто индивидами — только набросок, осуществляется же он только между личностями. Но что может столь сущностно превратить индивида в личность, если не строгий и светлый опыт диалога, который учит его безграничному содержанию границы?»³. Иными словами, человек начинает понимать себя только тогда, когда видит перед собой другого в его инакости, как «нечто, чем он (сам — *А. П.*) не является, но с чем он все-таки входит в коммуникацию»⁴, реального другого — «не вымышленного, а существующего во плоти человека, его конкретность»⁵.

О концепции диалога, которую в те же 1920-е — 30-е гг. создает⁶, а впоследствии развивает⁷ Бахтин, уже говорилось в связи с интерпретацией ученым сократического диалога, сконцентрировавшей в себе суть его философских исканий. Необходимо добавить, что бахтинское понимание

¹ Там же. — С. 104.

² Там же. — С. 102, 106.

³ Там же. — С. 110.

⁴ Там же. — С. 109.

⁵ Там же. — С. 115.

⁶ *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского ; *Бахтин М. М.* Проблема речевых жанров ; [Из архивных записей к работе «Проблемы речевых жанров»] : Диалог ; Диалог I. Проблема диалогической речи ; Диалог II // *Бахтин М. М.* Собр. соч. : в 7 т. — Т. 5. — М., 1996. — С. 159—206, 207—240.

⁷ См.: *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского.

диалога, хотя и зарождается в ходе размышлений над сущностью эстетического творчества («<Автор и герой в эстетической деятельности>», 1920-е), далеко выходит за рамки конкретной предметной области. «Диалогические отношения... — пишет Бахтин, — это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение... Где начинается сознание, там... начинается и диалог»¹. Таким образом, изучение диалога превращается, по Бахтину, в философскую антропологию. Исходной точкой служит человек, человеческое сознание как феномен, поэтому в центре внимания оказываются речь, слово, эстетическое (в первую очередь, словесное) творчество, культура, цивилизация как элементы, конституирующие сознание человека и обеспечивающие ему уникальное место в мире. Еще в ранней работе, условно озаглавленной исследователями «Автор и герой», Бахтин признает самосознание неотчуждаемым свойством человека, без влияния которого невозможно никакое целостное познание (мира вообще и человека в частности). Как и в трудах Бубера, возникает оппозиция личностно-окрашенного и искусственно очищенного, беспристрастного взгляда на мир: «...всегда наличный по отношению ко всякому другому человеку избыток моего видения, знания, обладания обусловлен единственностью и незаместимостью моего места в мире: ведь на этом месте в это время в данной совокупности обстоятельств я единственный нахожусь — все другие люди вне меня. Эта конкретная вненаходимость меня единственного и всех без исключения других для меня людей и обусловленный ею избыток моего видения по отношению к каждому из них... преодолеваются познанием, которое строит единый и общезначимый мир, во всех отношениях совершенно независимый от того конкретного единственного положения, которое занимает тот или другой индивидуум; не существует для него и абсолютно необратимого отношения "я и все другие"; "я и другой" для познания, поскольку они мыслятся, есть

¹ Там же. — С. 51.

отношение относительное и обратимое, ибо субъект познания как таковой не занимает определенного конкретного места в бытии. Но этот единый мир познания не может быть воспринят как единственное конкретное целое... мир познания и каждый момент его могут быть только помыслены»¹. Бахтин говорит здесь о своеобразии эстетического познания, но, в сущности, раскрытие эстетического отношения автора к герою выступает как ключ к проблеме человека вообще. Бубер в своей работе «Проблема человека» (1947) тоже использует самосознание как отношение к миру в качестве ключа, но уже не к эстетике, а собственно к философской антропологии: «...исследователь не может довольствоваться рассмотрением человека как одной из многих частей природы (а именно это демонстрирует нам антропология в качестве специальной дисциплины) и забыть о том, что он, исследователь, сам, будучи человеком, познает свою человечность в собственном внутреннем опыте и таким способом, каким он просто не мог бы познать никакую иную часть природы — не только в совершенно иной перспективе, но и в ином измерении бытия, в том, в каком он ее одну, в отличие от всех остальных частей природы, только и познает. Философское познание человека есть по самой своей сути самосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при условии, что познающая личность, т. е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность»². Таким образом, самосознание является предпосылкой любого истинного (целостного) познания, а обретение самосознания (то есть самопознание) становится возможно только в ходе диалога, так как диалогическое взаимодействие позволяет ощутить границы — свою и «Другого». Понятие границы является одним из ключевых для антропологии как Бубера («Живущий монологически никогда не видит другое как нечто, чем он не

¹ Бахтин М. М. [Автор и герой в эстетической деятельности] // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 1. — М., 2003. — С. 104—105.

² Бубер М. Проблема человека : пер. с нем. // Бубер М. Два образа веры : [сборник] — М., 1995. — С. 163.

является, но с чем он все-таки входит в коммуникацию»¹), так и Бахтина («...для Бахтина культура есть там, где есть две (как минимум) культуры, и... самосознание культуры есть форма ее бытия на грани с иной культурой»²).

В более общей форме сущность диалогизма описывает современный философ и историк философии Бернхард Вальденфельс, подводящий своеобразный итог феноменологическим исследованиям самосознания. В своем сборнике «Жало Чужого» (1990) он подходит к проблеме «истинного» и «сфабрикованного» диалога с точки зрения теории познания в целом (тогда как Бахтин делает акцент на художественном познании, а Бубер — на теологии, хотя их теории также поднимаются до уровня универсалий). Важнейшей категорией для философии Вальденфельса служит понятие «Чужого» (у Бахтина это «Другой», у Бубера — «Ты»), событием-встречей с которым и является диалог. Принципиальным свойством этой второй стороны, этого «собеседника» служит его так называемая «доступная недоступность» и неподвластность пониманию, поскольку в тот момент, когда Чужое начинает ощущаться как «еще-не-понятое», но доступное в дальнейшем пониманию, оно перестает являться Чужим и становится частью кругозора субъекта. Если человек пытается оформить общение с Чужим при помощи привычных правил и норм, то он упускает саму «чуждость» Чужого и лишается возможности вынести из этого взаимодействия что-то поистине новое, он остается в пределах своих изначальных представлений о мире и только лишь находит в своей классификации соответствующую ячейку, чтобы поместить туда собеседника. Обязательным условием настоящего, познавательного диалога и его сутью является преступление правил, вернее, отказ от любых предустановленных правил. Противопоставляя два типа диалога и соответствующие им два типа ответа (ответ-answer и ответ-response), Вальденфельс пишет: «Для ординарного, нормального ответа характерно то, что он имеет смысл и следует определенным правилам. Но это

¹ Бубер М. Диалог. — С. 109.

² Библер В. С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. — М. : Прогресс : Гнозис, 1991.— (На путях к гуманитарному разуму). — С. 95.

не относится к ответу на непредвиденные претензии, который преодолевает существующий порядок и изменяет, таким образом, условия понимания и взаимопонимания. Там, где порядок вещей оказывается поколебленным, зияет пропасть между чужой провокацией и собственной продуктивностью. <...> Ответ как ответ является креативным»¹. Иными словами, диалогическое взаимодействие с Чужим является для человека единственной возможностью изменить себя и выйти за свои рамки.

В сущности, самопознание предстает как творческий процесс и у Бубера. Открываясь для диалога, слушая голос бытия, человек становится творцом, он соучаствует в собственном сотворении. Бубер избегает называть Богом то «Ты», которое ведет с человеком разговор посредством других людей, событий жизни и прочих знаков². Чересчур утяжеленное религиозными догматами и традицией толкования, это слово может затемнить смысл его изысканий. Напротив, философ настаивает на том, что его видение Бога должно быть выведено из представления о диалоге. Бубер говорит здесь о «Богe данного мгновения», отсылая в сущности к той же ситуации отмены правил, что и Вальденфельс: «Вера находится в потоке однократности, которую пытается преодолеть знание. Работа человеческого духа, все построения аналогий, типологий необходимы, но бегством было бы обращаться к ним, когда тебе, мне задан вопрос вопрошающего. Только лишь в потоке опробывается и исполняется прожитая жизнь»³. По Буберу, вступить в диалог — значит выйти за пределы своей самости, стать другим, *пре-твориться*.

Бахтин, развивая сходную теорию, переносит ее из сферы универсального взаимодействия людей на литературное творчество, на диалог автора и героя в процессе создания произведения. Альтернатива между формализованным общением и провоцирующим на творчество отказом от предустановленных

¹ Вальденфельс Б. Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии : пер. с нем. // Вальденфельс Б. Мотив чужого : [сборник] — Минск, 1999. — С. 139.

² Бубер М. Диалог. — С. 105.

³ Там же. — С. 103.

правил выражается у Бахтина посредством категории «завершенности/незавершенности» героя. Автор, оставляющий своего собеседника-героя незавершенным, получает возможность под влиянием этого героя открыть в собственном произведении новые смыслы и новые пути смысла: произведение перестает быть изложением взглядов писателя относительно этических, политических или каких бы то ни было других истин, оно само становится *событием поиска истины*, находящейся всегда *между* индивидуальными сознаниями собеседников, а значит требующей от них выхода за собственные пределы. У всех трех философов-диалогистов особым образом понятое самопознание является синонимом познания истины вообще и самопретворения одновременно.

В работе культуролога В. Беньямина творчество Лескова, понятое как «рассказывание», предстает именно таким самопретворением: «...рассказчик вступает в сонм учителей и мудрецов. Он способен дать совет не так, как это делает пословица, — в некоторых случаях, а так, как это делает мудрец, — на все случаи жизни. Ведь ему дано оглядываться на целую жизнь. (Кстати, эта жизнь включает в себя не только собственный опыт, но и немалую толику опыта чужого, и даже то, что рассказчик знает понаслышке, вливается в самое личное его достояние.) Ему отпущен дар — рассказать о своей жизни, и ему дано величие — умение рассказывать всю свою жизнь. Рассказчик — человек, который способен полностью сжечь фитиль своей жизни в мягком пламени рассказа. <...> Рассказчик — это та фигура, в которой праведник встречается с самим собой»¹.

Рассмотрим теперь, каким образом самопознание и приведение читателя к обретению нового знания соединяются в лесковской художественной форме. В рассказе «Жемчужное ожерелье» (1885) писатель дает своего рода комментарий к собственным литературным принципам и устремлениям.

¹ Беньямин В. Указ. соч. — С. 417—418.

Темой «рамочного» диалога здесь становятся пути современной литературы и конкретно — форма святочного рассказа, которая прочно связана в сознании беседующих с именем Ч. Диккенса. На следующий год после написания «Жемчужного ожерелья» Лесков издаст сборник «Святочные рассказы», в котором объединит многие свои произведения начала 1880-х гг., то есть того периода, который находится в центре нашего внимания в связи с сократическим диалогом (кроме «Жемчужного ожерелья», туда вошли рассказы «Неразменный рубль», «Зверь», «Привидение в Инженерном замке», «Отборное зерно», «Обман», «Штопальщик», «Жидовская кувырколлегия», «Дух госпожи Жанлис», «Старый гений», «Путешествие с нигилистом», «Маленькая ошибка»)¹. Многие из этих рассказов незначительно дорабатывались писателем для придания им «святочного колорита», то есть изначально не предполагались как святочные, но по своему сюжету и другим художественным особенностям отвечали лесковскому представлению об этом жанре, что говорит об органической связи творческих установок писателя с особенностями святочной литературы (в его понимании)². Продемонстрируем, как при помощи философского диалога в рассказе «Жемчужное ожерелье» раскрывается представление писателя о путях и задачах собственного творчества.

При незначительном объеме рассказ построен достаточно сложно: в нем можно выявить по крайней мере три темы, связи между которыми не

¹ «Жемчужное ожерелье» и ряд других рассказов 1880-х гг. рассматриваются с точки зрения содержательности их формы в статье: *Евдокимова О. В.* Малая проза Н. С. Лескова: форма как смысл // Лесков Н. Старинные психопаты : сборник / сост. и вступ. ст. О. В. Евдокимовой. — СПб., 2012. — С. 5—18.

² О жанре святочного рассказа в творчестве Лескова, в том числе в сопоставлении с Ч. Диккенсом, см.: *Душечкина Е. В.* Русский святочный рассказ : становление жанра. — СПб. : Языковой центр СПбГУ, 1995. — 256 с. ; *Кретьева А. А.* «Будьте совершенны...» : (Религиозно-нравственные искания в святочном творчестве Н. С. Лескова и его современников). — М. ; Орел: ОГУ, 1999. — 304 с. ; *Ее же.* Восстановление «падшего образа» в повести Ч. Диккенса «Рождественская песнь в прозе» и в святочном рассказе Н. С. Лескова «Зверь» // Литература и христианство : (К 2000-летию христианства) : [материалы юбилейн. междунар. конф.] — Белгород, 2000. — С. 74—75 ; *Жирунов П. Г.* Жанр святочного рассказа в творчестве Н. С. Лескова // Художественный мир русского романа : новые аспекты изучения в вузе и шк. : сб. ст. — Арзамас, 2001. — Вып. 4. — С. 64—69 ; *Зенкевич С. И.* Жанр святочного рассказа в творчестве Н. С. Лескова : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Зенкевич Светлана Игоревна. — СПб., 2005. — 22 с.

слишком очевидны. Литературная тематика, заданная во вступлении, не продолжена в основной части повествования, которая прикрепляется ко вступлению механически — как иллюстрация к суждению о том, что на современном материале может быть написан хороший святочный рассказ. На смену приходят две другие темы: тема фальшивого жемчуга (или шире — обмана) и тема семейного счастья, которая не исчерпывается тем, что основное событие рассказа — женитьба брата рассказчика и сопутствующие ей перипетии, но старательно усиливается Лесковым за счет изображения взаимоотношений рассказчика с его собственной женой. Связь этих трех тем проясняет диалогическое построение рассказа.

В «рамочном» диалоге развернута интересная литературная полемика, захватывающая сразу несколько актуальных для Лескова областей. Изначально тема разговора обозначена как оскудение вымысла и фабулы в современной литературе. Автор-рассказчик приводит слышанное им от Писемского мнение, что причиной этому послужили «железные дороги», то есть наступление новой эпохи, когда люди «быстро ездят» и не успевают накопить впечатлений, чтобы потом описать их в литературном произведении. Реплика подкрепляется обширной цитатой из слов Писемского, в красках изображающая «старое» и «новое» путешествия и дорожные впечатления в обоих случаях. «Теперь человек проезжает много, но скоро и безобидно, — говорил Писемский, — и оттого у него никаких сильных впечатлений не набирается, и наблюдать ему нечего и некогда, — все скользит. Оттого и бедно. А бывало, как едешь из Москвы в Кострому "на долгих", в общем тарантасе или "на сдаточных", — да и ямщик-то тебе попадет подлец, да и соседи нахалы, да и постоялый дворник шельма, а "куфарка" у него неопрятище, — так ведь сколько разнообразия насмотришься. А еще как сердце не вытерпит, — изловишь какую-нибудь гадость во щях да эту "куфарку" обругаешь, а она тебя на ответ — вдесятеро иссрамит, так от впечатлений-то просто и не отделаешься. И стоят они в тебе густо, точно суточная каша преет, — ну, разумеется, густо и в сочинении

выходило; а нынче все это по железнодорожному — бери тарелку, не спрашивай; ешь — пожевать некогда; день-день-день и готово: опять едешь, и только всех у тебя впечатлений, что лакей сдачей тебя обсчитал, а обругаться с ним в свое удовольствие уже и некогда»¹.

«Чужое мнение», от которого отталкивается художественный диалог, представлено в рассматриваемом нами рассказе особенно ярко и авторитет, стоящий за ним, весьма велик. И вместе с тем, достоверность этой цитаты, как и других цитат в диалогических рассказах, нельзя проверить: автор-рассказчик, по-видимому, припоминает отрывок из устной беседы². Цитата нужна автору-рассказчику именно в таком виде, поскольку она позволяет обнаружить определенную односторонность в понимании литературы и поспорить с ней, предложить альтернативу. Мнение, с которым предлагает поспорить Лесков, заключается в том, что весь материал, который может собрать писатель, исчерпывается испорченными общественными нравами, то есть под литературой понимается только критическое описание быта.

Следующая реплика в диалоге — принадлежащая одному из гостей — полемизирует с мнением Писемского, указывая на Диккенса как на писателя, который способен делать достаточно наблюдений, хотя и живет в стране, «где очень быстро ездят» (так вводится проходящее через все творчество Лескова противопоставление России и Англии³). В диккенсовских романах действительно большое место занимало именно бытописание и критика общественных нравов, так что противопоставление вполне уместно. Соответственно, разговор превращается в спор о причинах «обмеления» литературы: виновато в этом неумение писателей или специфика исторического времени, не располагающего к литературному труду.

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 7. — С. 432.

² Об особом значении цитат в поэтике Лескова см.: *Майорова О. Е.* «Непонятное» у Н. С. Лескова : О функции мистифицированных цитат // Новое лит. обозрение. — 1994. — № 6. — С. 59—66.

³ О теме «Россия и Англия» в творчестве Лескова см.: *Свительский В. А.* Английская тема в русской прозе : От Н. Лескова к Е. Замятину и А. Платонову // Воронежский край и зарубежье: А. Платонов, И. Бунин, Е. Замятин, О. Мандельштам и другие в культуре XX века : материалы междунар. науч. конф. — Воронеж, 1992. — С. 41—48 ; *Данилова Н. Ю.* Диалог «своего» и «чужого» в художественном мире Н. С. Лескова ...

Неожиданно разговор отклоняется от центральной темы из-за оговорки последнего персонажа о святочных рассказах. Он хочет исключить их из сферы обсуждаемого, поскольку они принадлежат к отдельной области литературы, плохо совместимой с реалистическим направлением («От святочного рассказа непременно требуется, чтобы он был приурочен к событиям святочного вечера — от Рождества до Крещения, чтобы он был сколько-нибудь фантастичен, имел какую-нибудь мораль, хоть вроде опровержения вредного предрассудка, и наконец — чтобы он оканчивался непременно весело. В жизни таких событий бывает немного, и потому автор неволит себя выдумывать и сочинять фабулу, подходящую к программе»¹). Но как раз эта оговорка становится темой основного спора в рассказе. Некий «почтенный человек, который часто умел сказать слово кстати», берется доказать, «что и святочный рассказ, находясь во всех его рамках, все-таки может видоизменяться и представлять любопытное разнообразие, отражая в себе и свое время и нравы».² То есть новый собеседник берется спорить с мнением Писемского и, косвенно признавая бессилие современных писателей, отказывается оправдывать их тем обстоятельством, что историческая действительность не предоставляет материала для творчества. Но он также спорит и с односторонностью понимания литературы как только критического бытописания: он признает, что и такая «твердая» форма как святочный рассказ может быть актуальна, интересна и нужна. По сути дела, Лесковым здесь ставится вопрос о судьбах художественного реализма, кризис которого уже стал ощущаться в 1880-х гг., и действенности литературной формы как таковой.

Рассказ «почтенного человека» начинается с мотива спешки, который как бы продолжает собой разговор об «ускорении» современной жизни, причем этот мотив оказывается органично увязан с временными рамками святочного рассказа. Брат рассказчика, приехавший к нему в гости на Рождество, ставит

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 7. — С. 433.

² Там же.

перед собой цель найти себе невесту и посвататься за время святок, чтобы на Крещение обвенчаться и уехать домой уже с молодой женой. Ему легко удастся осуществить свое предприятие, воспользовавшись помощью жены рассказчика, которая поддерживает его в этих устремлениях и знакомит с достойной девушкой. Единственной помехой при исполнении плана служат постоянные споры рассказчика с женой и братом. Его возмущает поспешность женитьбы последнего, которая в его глазах предстает как безумие: «Э, — говорю, — да ты, любезный мой, должно быть немножко с ума сошел от скуки. (Слова "психопат" тогда еще не было у нас в употреблении.)» Причиной такой реакции является привычка рассказчика подходить к серьезному делу с рассудительностью, обратное же кажется ему глупым («очень рад в подобную глупость не мешаться»), непрактичным («побойся последствий твоего легкомыслия») и едва ли не безнравственным. В споре с женой в качестве примера правильного отношения к женитьбе он приводит собственное к ней сватовство: «Я вот тебя, например, выбрал — именно из уважения к тебе и сознавая твои достоинства»; «я целый год ждал и ходил к вам в дом»; «я изучал твой характер»¹. Но в ходе двух ожесточенных споров, первый из которых заканчивается семейной «сценой», рассказчик открывает в себе другой взгляд на этот вопрос. Именно *открывает в себе*, так как эти споры представляют собой диалоги, способствующие подведению героя к истине, а искусным вопрошающим здесь выступает жена героя. Инструментом для эвристического выявления истины являются в первую очередь указания на противоречивость утверждений рассказчика. Ему приходится пояснять свои слова, вносить поправки, оговорки. Сначала это ему удастся.

«— Теперь я вижу, что брат в самом деле одурел.

— Нет, позволь, — отвечает жена, — отчего же это непременно "одурел"? Зачем же отрицать то, что ты сам всегда уважал?

— Что это такое я уважал?

¹ Там же. — С. 440.

— Безотчетные симпатии, влечения сердца.

— Ну, — говорю, — матушка, меня на это не подденешь. Все это хорошо вовремя и кстати, хорошо, когда эти влечения вытекают из чего-нибудь ясно сознанного, из признания видимых превосходств души и сердца, а это — что такое... в одну минуту увидел и готов обрешетиться на всю жизнь»¹.

Но спустя некоторое время жена своим «*неправильным пониманием*» слов рассказчика выводит его из себя. Ей удастся выпытать, что опасения у ее мужа вызывает перспектива, что брат, обманутый отцом невесты, останется «на бобах».

«— То есть как это, — говорит, — на бобах?

<...>

— Да разве ты не знаешь, что такое значит "оставить на бобах"? Ничего не даст Машеньке, — вот и вся недолга.

<...>

— Конечно, конечно! Это быть может, но только я, — говорит, — никогда не думала, что по-твоему — получить путную жену, хотя бы и без приданого, — это называется "остаться на бобах"»².

Дальнейшая пикировка отражает замешательство мужа и этическое потрясение, которое он испытывает, когда — соответствующим образом истоковав его слова — супруга приписывает ему мысли, несовместимые с его нравственными ценностями.

«— Я говорю вовсе не о себе...

— Нет, отчего же?..

— Ну, это странно, *ma chere!*

— Да отчего же странно?

— Оттого странно, что я этого на свой счет не говорил.

— Ну, думал.

— Нет — совсем и не думал.

¹ Там же. — С. 435.

² Там же. — С. 436—437.

— Ну, воображал.

— Да нет же, черт возьми, ничего я не воображал!

— Да чего же ты кричишь?!

— Я не кричу.

— И "черти"... "черт"... Что это такое?

— Да потому, что ты меня из терпения выводешь.

— Ну вот то-то и есть! А если бы я была богата и принесла с собою тебе приданое...

— Э-ге-ге!...»¹

Если этот первый разговор заронил в душе рассказчика сомнения в своей правоте, то в диалоге, происходящем между супругами некоторое время спустя, вопрос о рассудительности в деле женитьбы получает окончательное решение. Если в первый раз была опровергнута ложная предпосылка выбора невесты (рассказчик беспокоился о приданом для брата, тогда как в его системе ценностей любовь и семейное согласие стоят выше материального интереса), во втором споре опровергается сама идея выбора, а вместе с ней — ценность рассудительности.

«— А что же, — отвечает моя жена, закрывая корзинку с дарами, — ведь это вы думаете, будто вы нас выбираете, а в существе ведь все это вздор.

<...>

— Ты бы подумала о том, что ты такое говоришь. Я вот тебя, например, выбрал — именно из уважения к тебе и сознавая твои достоинства.

— И врешь.

— Как вру?!

— Врешь — потому что ты выбрал меня совсем не за достоинства.

— А за что же?

— За то, что я тебе понравилась.

— Как, ты даже отрицаешь в себе достоинства?

¹ Там же. — С. 437.

— Нимало — достоинства во мне есть, а ты все-таки на мне не женился бы, если бы я тебе не понравилась.

Я чувствовал, что она говорит правду.

— Однако же, — говорю, — я целый год ждал и ходил к вам в дом. Для чего же я это делал?

— Чтобы смотреть на меня.

— Неправда — я изучал твой характер.

<...>

— <...> Ты ничего, мой друг, во мне не изучал, и изучать не мог.

— Это почему?

<...>

— Потому, что ты был в меня влюблен.

— Пусть так, но это мне не мешало видеть твои душевные свойства.

<...>

— Мешало, и всегда всякому будет мешать, а потому это долгое изучение и бесполезно. Вы думаете, что, влюбившись в женщину, вы на нее смотрите с рассуждением, а на самом деле вы только глазеете с воображением.

— Ну... однако, — говорю, — ты уж это как-то... очень реально.

А сам думаю: "Ведь это правда!"»¹

Таким образом рассказчик избавляется от ложного мнения, что там, где дело идет о сердечных склонностях, рассудительность является главной добродетелью и неотделима от нравственности. Это мнение оказывается суетным, поверхностным, и убеждает героя не аргументация жены — она по существу не приводит никаких аргументов, а только раскрывает свое видение ситуации, — но внимательное обращение к собственному опыту, «сердечное знание», к которому его вынуждают прислушаться («Я чувствовал, что она говорит правду»). Речь идет все о том же мистическом знании, на котором основаны гносеологические представления Сократа и Сковороды, и которое

¹ Там же. — С. 440—441.

реализуется в русской философской традиции в концепте «цельного» знания¹.

Но в дальнейшем автор ставит перед читателем еще более «мудрого сердцем» персонажа, нежели жена рассказчика. Проявление его мудрости связано с центральным событием повести — преподнесением жемчужного ожерелья невесте ее отцом. Ожерелье выглядит старинным и дорогим. Лесков уделяет большое внимание его описанию, воспроизводя ювелирные термины, которые тоже звучат для читателя «в старом вкусе». Гостиными это событие, происходящее, кстати, в Новый год, представляется как чудо — неожиданная щедрость со стороны скупого отца. Но как жемчуг оказывается фальшивым, так и чудо обманчиво. Если «практические» мужчины видят в подарке материальную выгоду, а женщины суеверно опасаются слез, которые предвещает жемчуг, то по-настоящему оценить подарок и извлечь пользу из фальшивого ожерелья оказывается способен только жених. Будучи человеком «утрированной деликатности», он ставит хорошие отношения между родственниками выше материального интереса и не теряет из вида своей настоящей цели («я ведь приданого не искал и не просил, я искал одну жену, стало быть, мне никакого огорчения в том нет, что жемчуг в ожерелье не настоящий, а фальшивый»²). Именно благодаря герою и совершается настоящее чудо, которое и придает рассказу статус святочного, — сердце отца размягчается, и он начинает благоволить как к своей младшей дочери,

¹ Своеобразный итог этой традиции подвел в своем философском творчестве С. Л. Франк, писавший о «живом знании», обретаемом в «опыте бытия»: *Франк С. Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / вступ. ст., сост. И. И. Евлампиев. — СПб.: Наука, СПбО, 1995. — 655 с.

В ряд продолжателей философских традиций Сковороды (установка на самопознание, цельное знание, интуитивизм в познании, «метафизика сердца», символ как особая реальность) исследователи ставят славянофилов, П. Д. Юркевича, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. И. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, А. Ф. Loseва и других русских мыслителей. См.: *Козарезова О. О.* Указ. соч.; *Марченко О. В.* Указ. соч.

Практически тот же ряд имен Л. Я. Подвойский включает в еще более обширную цепочку деятелей русской культуры, находящихся в сфере влияния платоновской философии: *Подвойский Л. Я.* Платонизм в русской культуре: Очерки русской философской мысли. — Астрахань: Издатель ИП Сорокин Р. В., 2012. — 144 с.; *Его же.* Платоносфера русской философской культуры: монография. — Астрахань: Астраханская цифровая типография, 2011. — 212 с.

² *Лесков Н. С.* Собр. соч.: в 11 т. — Т. 7. — С. 444.

так и к двум другим, которых он выдал замуж до этого и «надул» с приданым. То есть совершается не внешнее чудо, не счастливое совпадение и удача, но истинное — нравственное преображение человека, ведущее ко всеобщему счастью.

Таким образом, оппозиция «истинное/ложное»¹ проходит через весь рассказ, находящийся внутри повествовательной «рамки». На противопоставлении истинного знания и ложного мнения построены «эвристические» диалоги героев, эта же оппозиция организует фабулу рассказа, присутствует на тематическом уровне и, наконец, в «морали» всей истории, которая высказана устами нравственно преображенного отца невесты: «...подаренный мною тебе жемчуг — фальшивый, меня им давно сердечный приятель надул, да ведь какой, — не простой, а слитый из Рюриковичей и Гедиминовичей. А вот у тебя муж простой души, да истинной: такого надуть невозможно — душа не стерпит!»² (ключевые слова Лесков даже выделяет курсивом). И вот в этом кратком итоге рассказа рядом с оппозицией «фальшивый/истинный» дана еще одна оппозиция, представляющая к ней пару — обозначим ее «роскошный/простой», или «старинный/простой». Она проявляется не только в противопоставлении именитого человека человеку простого рода, но и в контрасте представительного описания жемчужного ожерелья, которое кажется «припасенным с оных давних, благих дней», и названия французской фирмы XIX в. «Бургиньон» на его замке.

Более того, именно через эту оппозицию, а также оппозицию «рассудительность/спешка» осуществляется связь основного рассказа с «рамочным» диалогом, где противопоставлены прежние времена (когда ездили «на долгих») и новые (когда «быстро ездят»). Согласно мнению, приписываемому Писемскому, ценными для писателя являются именно

¹ О категориях истинного и ложного в связи с творчеством Лескова см.: *Ямпольский М.* Ткач и визионер : Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. — М. : Новое лит. обозрение, 2007. (Глава «Лесков: десакрализация художника». — С. 470—477).

² Лесков Н. С. Собр. соч. : в 11 т. — Т. 7. — С. 447.

«густые» бытовые впечатления, позволяющие создать фабулу, размеренное созерцание жизни в ее «патриархальном» устройстве, незатронутом «цивилизацией». Но если рассмотреть эту реплику в свете всех вышеназванных оппозиций, если соотнести по «густоте» описание путешествия из Москвы в Кострому с описанием фальшивого жемчуга, то оба они окажутся на полюсе «старинного», «освященного традицией», но — «ложного». Впечатления от путешествия «на долгих» и впечатления от железной дороги, которые с иронией описаны в цитате из Писемского, оказываются по сути одинаковыми: это всеобщий обман и плутовство, против которого нет настоящего средства, но только успокаивающий «ритуал» ругательства. Возникает вопрос, не является ли само бытописание фальшивкой, за которой не видно настоящего «чуда», за которой не видно человека.

Сами по себе нейтральные, оппозиции «старинный/простой» и «рассудительность/спешка» в контексте данного рассказа становятся оценочными за счет соотнесения с оппозицией «фальшивый/истинный». В «Жемчужном ожерелье» мы видим такую художественную форму, где понятия оказываются подвижны и выстраиваются в определенную систему под влиянием главной нравственной идеи, которая опознается интуитивно, мистически, «сердцем». Все оценки подвергаются пересмотру исходя из идеи о ценности доброго сердца. Героем-носителем знания об этой ценности оказывается брат рассказчика, и в этом смысле его можно поставить в ряд лесковских «праведников».

Название «Праведники» носит цикл Лескова, включающий в себя повести, рассказы и сказы «Очарованный странник» (1873), «Пигмей» (1876), «Однодум» (1879), «Шерамур» (1879), «Кадетский монастырь» (1880), «Русский демократ в Польше» (1880), «Несмертельный Голован» (1880), «Левша» (1881), «Инженеры-бессребренники» (1887), «Человек на часах»

(1887)¹. Однако исследователи находят сходных героев и в других произведениях, созданных писателем на всем протяжении его творчества. А. А. Горелов говорил о категории «праведничества» в ее этическом существе как «сквозной для творческого сознания писателя с 60-х до 1890-х годов XIX в.»².

Герой-праведник может быть соотнесен с мудрецом-чудаком, жизнь которого соответствует его учению, а появление этого героя может интерпретироваться как попытка преодолеть трагический разрыв между несовершенством реальной действительности и утопизмом нравственного и общественного идеала (проблема, актуальная для художественно-философского диалога Платона и Сковороды³). Праведники Лескова — это люди, для которых стремление к добродетели является не рассудочным, отвлеченным идеалом, а органически присущей им чертой. Это любовь к добродетели, как она дана человеку в единстве его тела и души, та идея, которая поддерживает жизненную силу, дает стимул к деятельности. Праведники не какие-то особые, избранные люди. Дело в том, что они познали (опять же не рассудочно, а иррационально, в результате опыта диалогического общения с миром) истинную цель своих стремлений и страстей⁴. Так, кварталный Рыжов в рассказе «Однодум» своей

¹ О лесковских героях-праведниках см.: *Хализев В., Майорова О.* Лесковская концепция праведничества // В мире Лескова : сб. ст. — М., 1983. — С. 196—232 ; *Горелов А. А.* «Праведники» и «праведнический» цикл в творческой эволюции Н. С. Лескова // Лесков и русская литература : [сб. ст.] — М., 1988. — С. 39—61.

² *Горелов А. А.* Указ. соч. — С. 59.

³ О проблеме совмещения идеала с реальной жизнью И. Бондаревская пишет как о центральной в философской системе Сковороды: «Если еще раз попробовать сформулировать проблему, которую решает Сковорода, размышляя о человеческом существовании, то она такова: как возможно соединение истины (догмата) и конкретного человеческого существования?» (*Бондаревская И.* Проблема «целого человека» в произведениях Григория Сковороды: между риторикой и смыслом // Человек в культуре русского барокко : [сб. ст. по материалам междунар. конф.] — М., 2007. — С. 499).

⁴ Характерное определение «праведника» как «достоверного» героя, сама жизненность которого является залогом силы художественного воздействия, дает в своей книге И. В. Столярова: «В отличие от Достоевского... Лесков решительно отстраняется в своих рассказах о "праведниках" от постановки... мировоззренческих проблем. В центре его внимания — примечательные характеры, описанные им почти с документальной точностью реальные людские судьбы, события и происшествия. Питая, подобно Л. Толстому, недоверие к каким бы то ни было "теориям", Лесков намеренно ограничивает свои авторские права, довольствуясь скромной ролью собирателя и записчика передаваемых им "достоверных"

приверженностью Библии напоминает Сковороду, который называл священную книгу своей «возлюбленной невестой». Мелкий полицейский чиновник, «праведник» из рассказа «Пигмей», подобно Сократу, слышит божественный голос («в ухо вдруг что-то шептать начало: "расспроси его, расспроси, послушай, да заступись"») и, спасая от наказания невинного человека, идет против служебных обязанностей, потому что им «начало орудовать какое-то вдохновение»¹.

В «праведническом» цикле, как во многих других своих произведениях, Лесков предстает мастером сказа, то есть изображенного, чужого слова². Одной из самых ярких, заметных черт его поэтики является тяготение к народному осмыслению языка, к «народным этимологиям» (документ — «*тугамент*», университет — «*новерситет*» и т. п.)³. Такие слова не просто украшают его художественные тексты, служат зеркалом живой народной речи. Они служат зеркалом расхождения понятий, непосредственным выражением расхождения высоких идеалов (в первую очередь, правовых, государственных, научных) с действительностью. Например, *документ*, который задуман как гарантия прав его обладателя, регламентирующая и облегчающая отношения между людьми, в русской жизни оказывается *помехой*, из-за которой все дела идут «*туго*» и беспричинно усложняются. Только Лесковым, в отличие от Сковороды, проблема соответствия слова и понятия ставится не столько в общечеловеческом масштабе, сколько с

жизненных историй» (Столярова И. В. В поисках идеала : (Творчество Н. С. Лескова). — Л. : Изд-во ЛГУ, 1978. — С. 184).

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. : в 12 т. / сост. и общ. ред. В. Ю. Троицкого. — Т. 2. — М.: Правда, 1989. — С. 36, 37.

² О лесковском сказе см.: Эйхенбаум Б. М. Иллюзия сказа // Эйхенбаум Б. М. Сквозь литературу : сб. ст. — Л., 1924. — С. 152—156 ; *Его же*. Лесков и современная проза // Эйхенбаум Б. М. О литературе : работы разных лет. — М., 1987. — С. 409—424 ; *Его же*. «Чрезмерный» писатель : К 100-летию со дня рождения Н. С. Лескова // Эйхенбаум Б. М. О прозе : [сб. ст.] — Л., 1969. — С. 327—345 ; Жери К. Указ. соч.

³ Принципы работы Лескова с иноязычными словами при создании сказовой речи рассмотрены в работах: Орлов А. С. Язык Лескова : [материалы к ст.] // Орлов А. С. Язык русских писателей : [сборник]. — М. ; Л., 1948. — С. 144—175 ; Евдокимова О. В. Воссоздание принципов народного словотворчества в сказе Н. С. Лескова «Левша» // Фольклорная традиция в русской литературе. — Волгоград, 1986. — С. 73—79 ; Дыханова Б. С. В зеркалах устного слова ; Алешина Л. В. Лингвопоэтика иноязычного слова в идиостиле Н. С. Лескова // «И нежный вкус родимой речи...»: сб. науч. тр. — Арзамас, 2011. — С. 17—21.

акцентом на национальной ментальности, которая преобразует иноплеменные слова в соответствии со своей действительностью. Со вниманием к слову связана и такая особенность поэтики Лескова как частое, обширное и в большинстве случаев неточное цитирование.

Б. С. Дыханова, подчеркивая в своей монографии многоаспектность изучения связей творчества писателя с устным словом, подходит к тому, чтобы говорить о своеобразной философии слова у Лескова: «Через слово лесковского рассказчика осуществляется связь героя с целостным человеческим бытием, в нем (слове) отпечатывается все то, что осознает рассказчик и что относится к сфере бессознательного в его мышлении, плюс то, чего он не знает о себе и о мире: неизвестное ему знание скрыто присутствует в произносимом им слове. Насыщенное памятью о предшествующих употреблениях, несущее и авторскую оценочность и авторскую "метафизику", слово в лесковском сказе является "словом-фокусом", словом-эссенцией, так как вбирает не только наличную действительность, но и концентрирует в себе протяженное время»¹.

На примере рассказа Лескова «Жемчужное ожерелье», целостный анализ которого предпринят в данном разделе, нами показано, как писатель, наследуя представлениям Сократа и Сковороды о диалогическом методе поиска истины, создает особую художественную форму, имеющую в своем основании философскую подпочву. Традиция, идущая от античного сократического диалога, объединяет противоречивые тенденции и, своеобразно преломляется в творчестве Сковороды. Однако о единстве традиции позволяет говорить то, что в основании диалога и у Сократа, и у Сковороды, и у Лескова лежат принципы самопознания, единства философии и жизненной практики, соединения рациональных и иррациональных способов познания. Это способствует обретению того типа знания, которое,

¹ Дыханова Б. С. В зеркалах устного слова. — С. 21.

пользуясь термином русской религиозной философии, можно назвать «цельным», или «живым».

Заключение

Диалог в творчестве Н. С. Лескова изучался разнонаправлено: как композиционное средство, как форма взаимодействия культур («диалог культур», диалог «своего» и «чужого») — на тематическом уровне и с выходом на уровень поэтики, как форма творческого взаимодействия писателей в рамках литературного процесса, как жанр (сократический диалог). Такое многообразие подходов подтолкнуло нас к рассмотрению диалога как конструктивного принципа поэтики Лескова. Для этого понадобилось восстановить традицию понимания диалога, к которой примыкает творчество писателя. В центре внимания здесь оказались имена Сократа и Платона как родоначальников особого способа философствования и созданного на его основе литературного жанра соответственно.

Упоминания названных древнегреческих философов в эпистолярных, публицистических и художественных текстах Лескова, как было нами установлено, складываются в константные темы: Сократ и Платон среди великих мыслителей мира, тема смерти и загробного существования души, знание как «припоминание», доступность, понятность философии Сократа и Платона для каждого, Сократ как исключительная историческая фигура, «праведник» дохристианского мира, платоновская критика общественного устройства. О сократическом методе Лесков вспоминает как в письмах в связи с собственной жизненной практикой, так и в художественном творчестве. Действенность сократического метода демонстрируется им в одном из эпизодов книги «Мелочи архиерейской жизни», где писатель обнаруживает глубокое понимание философских принципов Сократа: персонаж книги священник отец Поликарп не просто внушает своей собеседнице, как следует поступить, но приводит ее к пониманию, что решение проблемы ей уже известно, а действовать мешают предрассудки. Вместе с тем тексты Лескова пронизаны представлениями об универсальности идей Сократа и Платона, их имена соседствуют с именами

других великих людей, и закономерно возникает вопрос об уровне знаний писателя и его эпохи о сократическом методе и диалогах Платона.

Исследование показало, что важным источником для Лескова послужила книга о Платоне английского ученого, популяризатора античного наследия Клифтона Коллинза. Пометы писателя в принадлежавшей ему книге частично группируются вокруг тех же константных тем (платоновская государственная утопия и учение о загробной жизни), а частично отражают интерес писателя к античности в целом: он отмечает для себя параллели, которые во множестве проводит Коллинз между историческими эпохами, представления о философии как роде деятельности, идеальном образе философа, о человеческой душе из разных античных учений.

Тот факт, что Лесков использовал образ Сократа в повести «Детские годы», первая редакция которой появилась еще до выхода книги Коллинза, а также воспоминания современников о «томе Платона» в кабинете писателя, говорят о том, что у Лескова существовали и другие источники знакомства с философией Сократа и Платона. Какая именно книга Платона хранилась в доме Лескова, установить не удалось: возможно, это было старое, букинистическое издание (собрание сочинений, изданное И. Сидоровским и М. Пахомовым в 1780—1785 гг.) либо наиболее авторитетное на тот момент собрание сочинений под редакцией В. Н. Карпова 1841—1842 гг. (менее вероятно — второе издание 1863—1879 гг., выходившее тонкими книжками), либо «Философские беседы Платона в русском переводе» (1861), изданные А. Клевановым для широкого круга читателей. Последнее издание более других подходит под определение «тома Платона», поскольку является однотомным, достаточно объемным и содержит диалоги, связанные с осуждением и смертью Сократа, то есть касается двух константных для Лескова тем — темы смерти, влекущей за собой размышления о загробном мире, и исторического подвига Сократа, показавшего человечеству пример соединения жизни и философских принципов.

Даже если писатель пользовался источниками, поверхностно толкующими учение греческих философов, необходимо учесть, что он должен был в большей или меньшей мере быть знаком со взглядами киевской историко-философской школы (В. Н. Карпов, О. М. Новицкий, П. И. Линицкий, П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев и др.), сделавшей в XIX в. большой шаг вперед в изучении платоновского наследия и в создании так называемого «русского Платона». Эту школу отличает историзм в подходе к диалогам Платона, различение сократовских и платоновских философских интенций, предпочтение сократовской мистики позднему рассудочному мистицизму Платона. Именно продолжением этой историко-философской традиции стало различение двух типов диалога в концепциях А. Ф. Лосева и М. М. Бахтина, труды которых были избраны нами за методологическую основу изучения диалогической поэтики Лескова.

Материалом для исследования послужила в первую очередь малая проза Лескова конца 1870-х — начала 1880-х гг. Во многих из рассмотренных рассказов диалогическая форма находит непосредственное воплощение в повествовательной «рамке», в других — этот диалог подразумевается, вводится через цитаты, апелляцию к чужой точке зрения. Лесковский диалог обнаруживает тяготение к сократическому полюсу в противовес платоническому, монологическому. С сократическим диалогом лесковскую форму роднит использование синкризы и анакризы, создание героев-идеологов и ситуации испытания идеи.

Усложнить представление о диалоге в связи с творчеством Лескова помогает обращение к философскому творчеству «русского Сократа» XVIII столетия Г. С. Сковороды. Исследование источников показало, что писатель был знаком с возникшей в XIX в. традицией сопоставления двух философов. В результате изучения записной книжки Лескова были выявлены принципы его работы с книгой «Сочинения Григория Саввича Сковороды», изданной Д. И. Багалеем, и статьей Ф. А. Зеленогорского «Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия». Лесков не просто выписывал

близкие ему идеи Сковороды, но выстраивал смысловой сюжет, связанный с проблемой слова как философского средства. Этот сюжет лег в основу художественного замысла повести «Заячий ремиз». Об интересе писателя к наследию Сковороды и идейных переключках в лесковедении говорилось неоднократно, но сопоставление в ракурсе диалога позволяет выявить более глубинные связи. Основа философского диалога Сковороды — концепция «двух натур». Один и тот же предмет или понятие, в зависимости от точки зрения, могут быть отнесены к разным мирам — «истинному» или «ложному», кажущемуся — и служить знаками этого мира. А диалог является способом научить другой точке зрения. Воззрения Сковороды неоднократно сравнивались с дуализмом позднего Платона, но сквородинский диалог не может быть однозначно отнесен к монологическому (катехизическому) типу, поскольку оставляет за учеником свободу выбора и опирается на мистическое («сердечное») знание, а не на рассудок. Рассмотрение поэтики лесковских рассказов в свете философии Сковороды позволило выявить в них базовые оппозиции понятий, которые помогают сориентироваться читателю, поставленному в недоумение противоречащими друг другу точками зрения.

Каждый раздел диссертационного исследования завершается целостным анализом отдельного произведения («Бесстыдник», «Морской капитан с Сухой Недны», «Жемчужное ожерелье»), что позволяет продемонстрировать диалогическую поэтику во всей ее полноте и в непосредственной связи с художественным смыслом рассказов.

В завершение диалог был рассмотрен как одно из определяющих начал в творчестве Лескова. Сделанные в диссертационном исследовании наблюдения позволили выдвинуть гипотезу о диалогической природе таких важных черт поэтики писателя, как тип «героя-праведника» и «коварная» словесная манера. В этой области открываются широкие перспективы для дальнейшего исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- 1) **Багале́й Д. И.** Критико-библиографическая статья проф. Д. И. Багалея // Сковорода Г. С. Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и отредактированные проф. Д. И. Багалеем : с портр. его, видом могилы и снимками почерка. — Харьков, 1894. — С. I—СXXXI.
- 2) **Блекки Д. С.** Четыре фазиса нравственности: Сократ, Аристотель, христианство и утилитаризм : пер. с англ. — М. : изд. К. Т. Солдатенкова, 1878. — 238 с.
- 3) **Бродрипп У., Черч А.** Письма Плиния в изложении А. Черча и У. Бродриппа : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 207 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей).
- 4) **Гегель Г. В. Ф.** Лекции по истории философии : в 3 кн. : пер. с нем. — СПб. : Наука, 1993—1994. — (Слово о сущем).
- 5) **Гогоцкий С. С.** Платон ; Сократ ; Сократический // Гогоцкий С. С. Философский лексикон : в 4 т. — Т. 4, вып. 1. — Киев : тип. Е. Я. Федорова, 1872. — С. 109—130, 362—367, 367—368.
- 6) **Даль В. И.** Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. — М. : Рус. язык—Медиа, 2006.
- 7) **Донн В. Б.** Тацит в изложении В. Б. Донна : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 233 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей).
- 8) **Дрэпер Д. В.** История умственного развития Европы : в 2 т. : пер. с англ. — СПб. : изд. О. И. Бакста, 1866.
- 9) **Дроздов Н. М.** Литература по классической филологии в России. — Киев : тип. В. Давиденко, 1878. — 16 с.
- 10) **Зедергольм К. А.** История древней философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека : в 2 ч. — М. : тип. А. Семена, 1841—1842.

- 11) **Зеленогорский Ф. А.** Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия // *Вопр. философии и психологии*. — 1894. — Кн. 23 (3). — С. 197—234.
- 12) **Карпов В. Н.** Жизнь и сочинения Платона // *Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого языка и объясненные проф. В. Н. Карповым* : в 2 ч — Ч. 1. — СПб.: тип. Российской академии, 1841. — С. 1—56.
- 13) **Карпов В. Н.** Введение [к «Апологии Сократа»] // Там же. — Ч. 2. — С. 203—230.
- 14) **Клеванов А.** Несколько слов от переводчика ; Цель разговора «Критон» и время его написания // *Платон. Философские беседы Платона в русском переводе* : Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон : с прил. крат. жизнеописания Платона, подроб. введ. и объясн. прим. : пер. с древнегреч. — М., 1861. — С. I—III, XXVII—XXVIII.
- 15) **Ковалинский М. И.** Жизнь Григория Сковороды // *Сковорода Г. С. Соч.* : в 2 т. — Т. 2. — М., 1973. — С. 373—414.
- 16) **Коллинз К. В.** Платон в изложении Клифтона Коллинза : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 253 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей).
- 17) **Коллинз Л.** Лукиан в изложении Лукаса Коллинза : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 208 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей).
- 18) **Коллинз Л.** Цицерон в изложении Лукаса Коллинза : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1876. — 240 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей).
- 19) **Крестовский В. В.** [Рец. на кн.:] Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды с его портретом и почерком его руки. СПб., 1861 // *Рус. слово*. — 1861. — № 7. — С. 46—50.
- 20) **Крестовский В. В.** Ходатайство г. Костомарова по делу Сковороды и г. Срезневского // Там же. — 1861. — № 8. — С. 79—87.

- 21) **Ксенофонт.** Ксенофонта о достопамятных делах и разговорах Сократовых четыре книги и оправдание Сократово пред судиями, переведенные с греческого языка надворным советником Григорием Полетикою : пер. с древнегреч. / пер., сост., вступ. ст. Г. Полетики. — СПб. : при Имп. Акад. наук, 1762. — 420 с.
- 22) **Лесков А. Н.** Жизнь Николая Лескова : по его личным, семейным и несемейным записям и памятям : в 2 т. — М. : Худож. лит., 1984.
- 23) **Лесков Н. С.** Блуждающие огоньки : (Автобиография Праотцева) // Нива. — 1875. — № 1, 3—18.
- 24) **Лесков Н. С.** [Записная книжка с выписками из сочинений Эврипида, Сенеки, Паскаля, Стерна, Г. Спенсера, Г. Сковороды и др. с записями пословиц и изречений; выписками из «Сборника Кириши Данилова», Талмуда и др.] // РГАЛИ. — Ф. 275. — Оп. 1. — Ед. хр. 109. — 33 л.
- 25) **[Лесков Н. С.] [Листок]** // Неизданный Лесков : в 2 кн. — Кн. 2. — М.: Наследие, 2000. — (Лит. наследство ; т. 101). — С. 184—185.
- 26) **Лесков Н. С.** Морской капитан с Сухой Недны : Рассказ *entre chien et loup* : (Из беседы в кают-компани) // Звезда. — 1938. — № 6. — С. 153—169.
- 27) **Лесков Н. С.** Павлин : (рассказ) ; Детские годы : (из воспоминаний Меркула Праотцева). — СПб. : изд. А. Ф. Базунова, 1876. — 415 с. — (Библиотека современных писателей ; сер. 2., т. 5).
- 28) **Лесков Н. С.** Полн. собр. соч. : в 30 т. / редкол.: Н. И. Либан (гл. ред.) [и др.]. — Т. 1—12—. — М.: изд. центр «Терра», 1996—2014—.
- 29) **Лесков Н. С.** Собр. соч. : в 11 т. / под общ. ред. В. Г. Базанова [и др.]. — М. : Гослитиздат, 1956—1958.
- 30) **Лесков Н. С.** Собр. соч. : в 12 т. / сост. и общ. ред. В. Ю. Троицкого. — М. : Правда, 1989. — (Библиотека «Огонек»).

- 31) **Новицкий О. М.** Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований : в 4 ч. — Киев : Унив. тип., 1860—1861.
- 32) **Пахомов М., Сидоровский И.** Предуведомление от переводивших // Платон. Творения велемудрого Платона : в 3 ч. : [в 4 кн.] — Ч . 1. — СПб.: при Имп. Акад. наук, 1780. — С. I—XIV.
- 33) **Платон.** Апология Сократа и Критон = Platonts Apologia Socratis. Crito : текст со слов., сост. для гимназий Я. Кремером, преподавателем древн. яз. при Моск. гимназии. — М. : тип. Т. Рис, 1870. — 103 с.
- 34) **Платон.** Избранные диалоги : пер. с древнегреч. — Вып. 1—5. — СПб. : изд. А. Я. Либермана, 1892—94. — (Собрание римских и греческих классиков в русском переводе с примечаниями).
- 35) **Платон.** Избранные сочинения Платона : пер. с древнегреч. / введ. и примеч. А. О. Поспишиля. — Вып. 1—2. — Киев: Унив. тип. И. И. Завадского, 1880—1884.
- 36) **Платон.** Платоновы разговоры о законах : пер. с древнегреч. / пер. В. Оболенского. — М. : тип. С. Селивановского, 1827. — 555 с.
- 37) **Платон.** Полн. собр. творений : в 15 т. : пер. с древнегреч. / под ред. С. А. Жебелева [и др.] — Т. 1, 4, 5, 9, 13, 14. — Пб : Academia, 1921—1929. — (Труды Петербургского философского общества).
- 38) **Платон.** Собр. соч. : в 4 т. : пер. с древнегреч. / общ. ред. А. Ф. Лосева [и др.]. — М. : Мысль, 1990—1994. — (Философское наследие).
- 39) **Платон.** Сочинения Платона, переведенные с греческого языка и объясненные проф. В. Н. Карповым : в 2 ч. — СПб. : тип. Рос. акад., 1841—1842.
- 40) **Платон.** Сочинения Платона, переведенные с греческого языка и объясненные проф. В. Н. Карповым : в 6 ч. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб. : тип. духов. журн. «Странник», 1863—1879.

41) **Платон.** Творения велемудрого Платона : в 3 ч. : [в 4 кн.] / пер., сост., вступ. ст. И. Сидровского и М. Пахомова. — СПб.: при Императ. Акад. наук, 1780—1785.

42) **Платон.** Творения Платона : пер. с древнегреч. / пер. и предисл. В. С. Соловьева. — Т. 1—2. — Москва : изд. К. Т. Солдатенкова, 1899—1903.

43) **Платон.** Философские беседы Платона в русском переводе : Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон : с прил. крат. жизнеописания Платона, подроб. введ. и объясн. прим. : пер. с древнегреч. / пер., сост., вступ. ст. А. Клеванова. — М.: Унив. тип., 1861. — LXXII, 272 с.

44) **Платон.** Эвтифрон : диалог Платона : с примеч. и слов. / под ред. Захарбекова и Гайчмана, преподавателей древ. яз. при Тульск. гимназии. — М. : изд. братьев Салаевых, 1872. — 70 с.

45) **Полетика Г.** Предисловие : к читателю // Ксенофонт. Ксенофонта о достопамятных делах и разговорах Сократовых четыре книги и оправдание Сократово пред судиями, переведенные с греческого языка надворным советником Григорием Полетикою. — СПб. : при Императ. Акад. наук, 1762. — [С. VII—X].

46) **Сковорода Г. С.** Сочинения : в 2 т. / сост., пер. и обраб. И. В. Иваньо и М. В. Кашубы. — М. : Мысль, 1973.— (Философское наследие).

47) **Сковорода Г. С.** Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем : с портр. его, видом могилы и снимками почерка : юбилейн. изд. (1794—1894). — Харьков: тип. Губерн. правления, 1894. — СХХХII, 132, 352 с. — (Сборник Харьковского историко-филологического общества ; т. 7).

48) **Хиждеу А.** Григорий Варсава Сковорода : ист.-критич. очерк : отрывок первый : Общее основное понятие о Сковороде, объясненное из его собственного сознания // Телескоп. — 1835. — Ч. 26. — С. 3—24, 151—169.

49) **Чёрч А.** Овидий в изложении Альфреда Чёрча : пер. с англ. — СПб. : изд. В. О. Ковалевского, 1877. — 169 с. — (Сборник древних классиков для русских читателей).

Научная литература

50) **Абрамов А. И.** К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие : материалы филос. чтений. — М., 2002. — С. 63—74.

51) **Авдеева Н. Г.** И. С. Тургенев и Н. С. Лесков в диалоге с Шекспиром // И. С. Тургенев и Ф. И. Тютчев в контексте мировой культуры : (к 185-летию И. С. Тургенева и 200-летию Ф. И. Тютчева) : материалы Междунар. науч. конф., 23—26 сент. — Орел, 2003. — С. 100—103.

52) **Адо П.** Духовные упражнения ; Сократ // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — Челябинск, 2010. — С. 19—86, 87—126.

53) **Азбукин В. Н.** К вопросу о становлении антицерковной темы в творчестве Н. С. Лескова 70-х — начала 80-х годов // Вестн. Томского гос. ун-та. — 1960. — Т. 153. — С. 27—38.

54) **Алешина Л. В.** Лингвопоэтика иноязычного слова в идиостиле Н. С. Лескова // «И нежный вкус родимой речи...»: сб. науч. тр. — Арзамас, 2011. — С. 17—21.

55) **Анкудинова О. В.** Лесков и Сковорода : (к вопросу об идейном смысле повести Лескова «Заячий ремиз») // Вопр. рус. лит. : межвуз. респ. сб. — Львов, 1973. — Вып. 1 (21). — С. 71—77.

56) **Афонин Л. Н.** Книги из библиотеки Н. С. Лескова в Государственном музее И. С. Тургенева // Из истории русской литературы и общественной мысли. 1860—1890 гг. / ред. А. Н. Дубовиков и С. А. Макашин. — М., 1977. — (Лит. наследство ; т. 87). — С. 130—159.

57) **Барабаш Ю. Я.** Г. С. Сковорода и Н. В. Гоголь : (к вопросу о гоголевском барокко) // Изв. Акад. наук. Сер. лит. и яз. — 1994. — Т. 53, № 5. — С. 15—29.

58) **Барабаш Ю. Я.** Г. С. Сковорода и Н. В. Гоголь : к вопросу о путях и судьбах украинского барокко (век XVIII — век XX) // История нац. литератур : перечитывая и переосмысливая : сб. ст. — Вып. 2. — М., 1996. — (Литература народов СНГ). — С. 73—99.

59) **Барабаш Ю. Я.** «Знаю человека...» : Григорий Сковорода. Поэзия. Философия. Жизнь. — М. : Худож. лит., 1989. — 333 с.

60) **Бахтин М. М.** [Автор и герой в эстетической деятельности] ; К вопросам методологии эстетики словесного творчества // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 1. — М., 2003. — С. 69—263, 265—325.

61) **Бахтин М. М.** Проблема речевых жанров ; [Из архивных записей к работе «Проблемы речевых жанров»] : Диалог ; Диалог I. Проблема диалогической речи ; Диалог II // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 5. — М., 1996. — С. 159—206, 207—240.

62) **Бахтин М. М.** Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 6. — М., 2002. — С. 7—300.

63) **Бахтин М. М.** Проблемы творчества Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 2. — М., 2000. — С. 5—175.

64) **Бахтин М. М.** Эпос и роман : (о методологии исследования романа) // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики : исслед. разных лет. — М., 1975. — С. 447—483.

65) **Беньямин, В.** Рассказчик : размышления о творчестве Николая Лескова // Беньямин В. Маски времени : эссе о культуре и лит. — СПб., 2004. — С. 383—418.

66) **Библер В. С.** Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. — М. : Прогресс : Гнозис, 1991. — 176 с. — (На путях к гуманитарному разуму).

- 67) **Бондаревская И.** Проблема «целого человека» в произведениях Григория Сковороды: между риторикой и смыслом // Человек в культуре русского барокко : [сб. ст. по материалам междунар. конф.] — М., 2007. — С. 483—500.
- 68) **Бочаров С. Г.** [Комментарии к работе «Проблемы поэтики Достоевского»] // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 6. — М., 2002. — С. 467—505.
- 69) **Бочаров С. Г.** [Комментарии к работе «Проблемы творчества Достоевского»] // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. — Т. 2. — М., 2000. — С. 431—543.
- 70) **Бубер М.** Диалог ; Проблема человека : пер. с нем. // Бубер М. Два образа веры : [сборник] — М., 1995. — С. 93—124, 157—232.
- 71) **Вайскопф М.** Гоголь и Сковорода: проблема «внешнего человека» // Совет. славяноведение. — 1990. — № 4. — С. 36—45.
- 72) **Вальденфельс Б.** Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии : пер. с нем. // Вальденфельс Б. Мотив чужого : [сборник] — Минск, 1999. — С. 123—140.
- 73) **Власкин А. П.** Заочный диалог Н. С. Лескова и Ф. М. Достоевского по проблемам религиозности и народной культуры // Рус. лит. — 2003. — № 1. — С. 16—48.
- 74) **Волынский А.** Н. С. Лесков // Н. С. Лесков: классик в неклассическом освещении : [сборник] / отв. ред. О. Л. Фетисенко. — СПб., 2011. — С. 40—154.
- 75) **Гончаров С. А.** Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте : [монография]. — СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 1997. — 338 с.
- 76) **Горелов А. А.** «Праведники» и «праведнический» цикл в творческой эволюции Н. С. Лескова // Лесков и русская литература : [сб. ст.] — М., 1988. — С. 39—61.

- 77) **Гроссман Л. П.** Н. С. Лесков : Жизнь — творчество — поэтика : [монография]. — М. : Гослитиздат, 1945. — 320 с.
- 78) **Данилова Н. Ю.** Диалог «своего» и «чужого» в художественном мире Н. С. Лескова : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. — СПб., 2011. — 22 с.
- 79) **Донец П. Н.** «Бог за русских всегда наказывает»: некоторые архетипические структуры немецко-русского диалога в повести Н. Лескова «Железная воля» // Вестн. Гуманитарного ин-та ТГУ. — 2010. — № 1. — С. 150—153.
- 80) **Душечкина Е. В.** Русский святочный рассказ : становление жанра : [монография]. — СПб. : Языковой центр СПбГУ, 1995. — 256 с.
- 81) **Дыханова Б. С.** В зазеркалье волшебника слова : (поэтика «отражений» Н. С. Лескова) : [монография]. — Воронеж : Воронежский гос. пед. ун-т, 2013. — 204 с.
- 82) **Дыханова Б. С.** В зеркалах устного слова : (Народное самосознание и его стилевое воплощение в поэтике Н. С. Лескова) : [монография]. — Воронеж : Изд-во Воронеж. педуниверситета, 1994. — 191 с.
- 83) **Евдокимова О. В.** Воссоздание принципов народного словотворчества в сказе Н. С. Лескова «Левша» // Фольклорная традиция в русской литературе. — Волгоград, 1986. — С. 73—79.
- 84) **Евдокимова О. В.** Диалог Н. С. Лескова с Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским : Рассказ Н. С. Лескова «По поводу "Крейцеровой сонаты"» как образ памяти писателя // Достоевский и мировая культура : альманах. — М., 1999. — № 13. — С. 95—110.
- 85) **Евдокимова О. В.** Малая проза Н. С. Лескова: форма как смысл // Лесков Н. Старинные психопаты : сборник / сост. и вступ. ст. О. В. Евдокимовой. — СПб., 2012. — С. 5—18.
- 86) **Евдокимова О. В.** Мнемонические элементы поэтики Н. С. Лескова : монография. — СПб. : Алетейя, 2001. — 317 с.

- 87) **Евдокимова О. В.** Поэтика памяти и авторская позиция в прозе Н. С. Лескова: «Детские годы (Из воспоминаний Меркула Праотцева)» // Автор и текст : сб. ст. — СПб., 1996. — С. 288—305.
- 88) **Ефремова В. В.** Н. С. Лесков и книга [Электронный ресурс] // Виртуальная лаборатория «Николай Семенович Лесков» : [сайт]. — Режим доступа: http://www.nsleskov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=31 (дата обращения: 19.04.2014).
- 89) **Жери К.** Лесковский сказ в понимании Вальтера Беньямина: («Рассказчик») // Учен. зап. Орловского гос. ун-та. — 2005. — Т. 7; вып. 1 : Литературоведение. Фольклористика. — С. 5—57.
- 90) **Жирунов П. Г.** Жанр святочного рассказа в творчестве Н. С. Лескова // Художественный мир русского романа : новые аспекты изучения в вузе и шк. : сб. ст. — Арзамас, 2001. — Вып. 4. — С. 64—69.
- 91) **Заварзина Н. Ю.** Незавершенный диалог культур в повести Н. С. Лескова «Железная воля» // Sciences and humanities : Современное гуманитарное знание как синтез наук. Лесковский палимпсест : [сб. ст.]. — СПб., 2006. — Вып. 7. — С. 67—81.
- 92) **Завгородняя Г. Ю.** Повесть И. С. Шмелева «Неупиваемая Чаша»: диалог с Н. С. Лесковым // Рус. словесность. — 2009. — № 2. — С. 25—29.
- 93) **Зенкевич С. И.** Жанр святочного рассказа в творчестве Н. С. Лескова : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Зенкевич Светлана Игоревна. — СПб., 2005. — 22 с.
- 94) **Зеньковский В.** История русской философии. — М. : Академический Проект, 2011. — 880 с. — (Концепции).
- 95) **Ибатуллина Г. М.** Диалогизация повествовательных структур в рассказе Н. Лескова «Несмертельный Голован» // Проблемы диалогизма словесного искусства : сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. — Стерлитамак, 2007. — С. 155—157.

- 96) **Каццола П.** К проблеме изучения диалога в произведениях Николая Лескова // Книга и литература : сб. науч. ст. — Новосибирск, 1997. — С. 123—131.
- 97) **Кессиди Ф. Х.** Сократ : [Очерк жизни и учения великого греч. философа]. — Ростов н/Д : Феникс, 1999. — 319 с. — (След в истории).
- 98) **Козарезова О. О.** Человек и мир в философии Г. Сковороды. — М. : Спутник+, 2004. — 130 с.
- 99) **Колесов В. В.** Философия русского слова. — СПб. : ЮНА, 2002. — 448 с.
- 100) **Коновалова Е. Н.** В. Н. Карпов: субъективность как гносеологическая позиция // Вестн. Астраханского гос. техн. ун-та. — 2004. — № 3. — С. 251—256.
- 101) **Котельников В.** Между ареной и пантеоном. Н. С. Лесков в критике 1890-х — 1910-х годов // Н. С. Лесков: классик в неклассическом освещении : [сборник]. — СПб., 2011. — С. 3—34.
- 102) **Коцюба В. И.** Тема познания человека в философской антропологии В. Н. Карпова // Вестн. славян. культур. — 2011. — Т. 3, № XXI. — С. 19—28.
- 103) **Кретьева А. А.** «Будьте совершенны...» : (Религиозно-нравственные искания в святочном творчестве Н. С. Лескова и его современников). — М. ; Орел: ОГУ, 1999. — 304 с.
- 104) **Кретьева А. А.** Восстановление «падшего образа» в повести Ч. Диккенса «Рождественская песнь в прозе» и в святочном рассказе Н. С. Лескова «Зверь» // Литература и христианство : (К 2000-летию христианства) : [материалы юбилейн. междунар. конф.] — Белгород, 2000. — С. 74—75.
- 105) **Кузьмин А. В.** Проблема межнационального диалога в творчестве Н. С. Лескова: поиск языкового компромисса // Санкт-Петербург — полиэтнический мегаполис : материалы междунар. науч.-практ. конф. — СПб., 2003. — С. 64—67.

- 106) **Кузьмина Е. В.** Начало русской традиции изучения платонизма: профессор П. И. Линицкий // Социальные институты в истории: ретроспекция и реальность : материалы XII межвуз. регион. науч. конф. — Омск, 2012. — С. 171—177.
- 107) **Куценко Н. А.** Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы : новые материалы. — М. : Институт философии РАН, 2005. — 136 с.
- 108) **Левандовский Л. И.** К творческой истории повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз» // Рус. лит. — 1971. — № 4. — С. 124—128.
- 109) **Левандовский Л. И.** Лесков и Украина. — Киев : О-во «Знание» УССР, 1981. — 17 с.
- 110) **Лихачев Д. С.** «Ложная» этическая оценка у Н. С. Лескова // Лихачев Д. С. Литература — Реальность — Литература : [сборник]. — Л., 1984. — С. 131—137.
- 111) **Лосев А. Ф.** Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч. : в 4 т. — Т. 1. — М., 1990. — С. 3—63.
- 112) **Лосев А. Ф.** История античной эстетики. — [Т. 2]: Софисты. Сократ. Платон. — М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. — 846 с.
- 113) **Лосев А. Ф.** Русская философия ; Платоновский объективный идеализм и его судьба // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура : [сб. ст.] — М., 1991. — С. 209—236, 336—371.
- 114) **Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.** Платон // Лосев, А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — М., 1993. — (Жизнь замечательных людей : серия биографий ; вып. 723). — С. 10—170.
- 115) **Лукьянчикова Н. В.** Произведения Н. С. Лескова и агиография: диалог-интерпретация // Святоотеческие традиции в русской литературе : сб. материалов II Всерос. науч. конф. : в 2 ч. — Омск, 2009. — Ч. 1. — С. 175—178.

- 116) **Лученецкая-Бурдина И. Ю.** Античные реминисценции в русских романах 1870-х годов // Альманах современной науки и образования. — Тамбов, 2008. — № 2, ч. 3. — С. 125—129.
- 117) **Лученецкая-Бурдина И. Ю., Федотова А. А.** Диалог Н. С. Лескова с Л. Н. Толстым (на материале повести Н. С. Лескова «Полунощники») // Ярослав. пед. вестн. — 2009. — № 4. — С. 216—220.
- 118) **Майорова О. Е.** «Непонятное» у Н. С. Лескова : О функции мистифицированных цитат // Новое лит. обозрение. — 1994. — № 6. — С. 59—66.
- 119) **Макаревич О. В.** Философия Сенеки в творческом сознании Н. С. Лескова: пометы к «Письмам Сенеки к Люцилию» (на материале изданий мемориальной библиотеки писателя в г. Орле) // Вестн. Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. — 2012. — № 1–2. — С. 147—150.
- 120) **Малинов А. В.** Философские взгляды Григория Сковороды. — СПб. : ФКИЦ «Эйдос», 1998. — 124 с.
- 121) **Марченко О. В.** Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX—XX веков : исслед. и материалы. — [Ч. 1]. — М. : [б. и.], 2007. — 273 с.
- 122) **Мельников П. И.** Некоторые лингвостилистические особенности философствования Г. Сковороды // Грани русистики : Филологические этюды : сб. ст., посвящ. 70-летию проф. В. В. Колесова. — СПб., 2007. — С. 295—305.
- 123) **Мельников П. И.** О лингвостилистической природе понятийной образности в философском диалоге Г. Сковороды // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 9. Филология, востоковедение, журналистика. — 2008. — Вып. 1. — С. 66—74.
- 124) **Минеева И. Н., Годяева Н. В.** Жанр сократического диалога в творчестве Н. С. Лескова (на примере рассказа «На краю света») // Художественный текст : опыты интерпретации : сб. науч. ст. — Петрозаводск, 2007. — С. 25—32.

125) **Ницше Ф.** Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм : пер. с нем. // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — Т. 1. — М., 1996. — (Философское наследие). — С. 47—157.

126) **Новикова А. А.** Христианское переосмысление мифопоэтической образности в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз» // Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов : материалы Второй Междунар. науч. конф., г. Волгоград, 24-26 апреля 2007 г. : в 2 т. — Т. 2. — Волгоград, 2007. — С. 168—174.

127) **Озерова Н. И.** Реальные источники концепции хроники Н. С. Лескова «Захудалый род» : Украинский философ Г. С. Сковорода как прототип Мефодия Мироновича Червева // Юбилейная международная конф. по гуманитарным наукам, посвященная 70-летию Орловского гос. ун-та : материалы. — Вып. I : Н. С. Лесков. — Орел, 2001. — С. 157—164.

128) **Озерова Н. И.** Творческая история хроники Н. С. Лескова «Захудалый род» // Sciences and humanities : Современное гуманитарное знание. Лесковский палимпсест : [материалы ежегодн. кругл. стола]. — Вып. 11. — СПб, 2008. — С. 4—39.

129) **Окунева И.** Телесность в «Очарованном страннике» Николая Лескова // Новое лит. обозрение. — М., 2004. — № 69. — С. 53—69.

130) **Орлов А. С.** Язык Лескова : [материалы к ст.] // Орлов А. С. Язык русских писателей : [сборник]. — М. ; Л., 1948. — С. 144—175.

131) **Подвойский Л. Я.** Платонизм в русской культуре : Очерки русской философской мысли. — Астрахань : Издатель ИП Сорокин Р. В., 2012. — 144 с.

132) **Подвойский Л. Я.** Платоносфера русской философской культуры : монография. — Астрахань : Астраханская цифровая типография, 2011. — 212 с.

133) **Поздина И. В.** Античные жанры в художественной системе повести Лескова «Воительница» // Жанровые трансформации в литературе и фольклоре : [сб. ст.] — Челябинск, 2009. — С. 39—45.

- 134) **Поздина И. В.** Жанровая специфика прозы Н. С. Лескова 1860-х гг. : монография. — Челябинск : Изд-во ЧГПУ, 2012. — 257 с.
- 135) **Рейфман И.** Телесные наказания, танцы и реставрация чести : Диалог Лескова с Достоевским // Фольклор, постфольклор, быт, литература : сб. ст. к 60-летию А. Ф. Белоусова. — СПб., 2006. — С. 281—289.
- 136) **Рудометкин И. В.** Отражение философской мысли Г. Сковороды в повести «Заячий ремиз» // Вестник Костромского гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. — 2008. — Т. 14. — № 1. — С. 125—127.
- 137) **Рудометкин И. В.** Художественная эволюция сказовых форм в творчестве Н. С. Лескова (стилевые аналоги «Заячьего ремиза» и «Очарованного странника») : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. — Воронеж, 2008. — 23 с.
- 138) **Сальникова Т. С.** Проблема положительного героя в раннем творчестве Н. С. Лескова : На материале рассказа «Овцебык» // Вопросы русской литературы : республ. межвуз. сб. — Львов, 1974. — Вып. 1. — С. 42—48.
- 139) **Свительский В. А.** Английская тема в русской прозе : От Н. Лескова к Е. Замятину и А. Платонову // Воронежский край и зарубежье: А. Платонов, И. Бунин, Е. Замятин, О. Мандельштам и другие в культуре XX века : материалы междунар. науч. конф. — Воронеж, 1992. — С. 41—48.
- 140) **Сепик Г. В.** Прием «коварного» слова в сказовой манере Н. С. Лескова // Родной язык. — 1994. — № 1. — С. 54—57.
- 141) **Сидяков Ю. Л.** Сюжет в очерковом цикле : К интерпретации «Мелочей архиерейской жизни» Н. С. Лескова // Сюжет и художественная система : межвуз. сб. науч. тр. — Даугавпилс, 1983. — С. 136—144.
- 142) **Соловьев В. С.** Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Смысл любви : избр. произведения. — М., 1991. — С. 236—282.
- 143) **Соловьев В. С.** Платон : (статья из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона) // Платон: pro et contra : Платоническая традиция в

оценке русских мыслителей и исследователей : антология. — СПб, 2001. — С. 364—393.

144) **Софронова Л. А.** Три мира Григория Сковороды. — М. : Индрик, 2002. — 462 с.

145) **Столярова И. В.** В поисках идеала : (Творчество Н. С. Лескова). — Л. : Изд-во ЛГУ, 1978. — 231 с.

146) **Столярова И. В.** Лесков и Россия // Лесков Н. С. Полн. собр. соч. : в 30 т. — Т. 1. — М., 1996. — С. 7—100.

147) **Тахо-Годи А. А.** Из истории книги о Вл. Соловьеве // Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — 2-е изд., испр. — М., 2009. — С. 5—10.

148) **Тахо-Годи А. А.** Предисловие // Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. — М., 1993. — (Жизнь замечательных людей : серия биографий ; вып. 723). — С. 5—8.

149) **Телегин С. М.** Мифологическая ситуация в рассказе Н. С. Лескова «Заячий ремиз» // Классическая филология на современном этапе : сб. науч. ст. — М., 1996. — С. 229—239.

150) **Тихолаз А. Г.** Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков. — Киев : Инсайт, 2003. — 367 с.

151) **Толстова Е. Н.** Философский анализ произведений цикла «Миргород» // Филологич. журн. — Южно-Сахалинск, 2010. — Вып. 17. — С. 31—36.

152) **Успенский Б. А.** Поэтика композиции // Успенский Б. А. Семиотика искусства : [сборник]. — М., 1995. — С. 7—218.

153) **Ушкалов Л. В.** Жанровая природа диалогов Г. Сковороды в связи с «сократическими» диалогами // Отечественная философская мысль XI — XVII вв. и греческая культура : сб. науч. тр. — Киев, 1991. — С. 279—284.

- 154) **Ушкалов Л. В.** Творчество Г. С. Сковороды и античная культура : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.02. — Киев, 1989. — 17 с.
- 155) **Федотова А. А.** Интертекстуальность как фактор формирования смысла в повестях Н. С. Лескова «Полунощники» и «Заячий ремиз» // Актуальные процессы в социальной и массовой коммуникации : материалы науч.-практич. интернет-конф. — Ярославль, 2010. — Вып. 3. — С. 140—147.
- 156) **Федотова А. А.** Функционирование «чужого слова» в повести Н. С. Лескова «Заячий ремиз» // Альм. соврем. науки и образования. — Тамбов, 2008. — № 8 (15) : в 2 ч. — Ч. 1. — С. 215—217.
- 157) **Франк С. Л.** Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / вступ. ст., сост. И. И. Евлампиев. — СПб. : Наука, СПбО, 1995. — 655 с.
- 158) **Хализев В., Майорова О.** Лесковская концепция праведничества // В мире Лескова : сб. ст. — М., 1983. — С. 196—232.
- 159) **Цвык И. В.** Духовно-академическая философия в России XIX в. : монография. — М.: Изд-во РУДН, 2002. — 332 с.
- 160) **Черткова Е. С.** Традиция античного испытания в цикле Н. С. Лескова «Византийские» легенды // Уч. зап. Орловского гос. ун-та : Лесковский сборник. — Орел, 2006. — Т. 3. — С. 70—75.
- 161) **Чижевський Д. І.** Історія української літератури (від початків до доби реалізму). — Тернопіль : МПП «Презент», за участю ТОВ «Феміна», 1994. — 480 с.
- 162) **Шелаева А. А.** Концепт античности в творчестве Н. С. Лескова // Творчество писателей-орловцев в истории мировой литературы : материалы междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения К. Д. Муратовой. — Орел, 2004. — С. 155—157.

- 163) **Шелаева А. А.** Н. С. Лесков и античность : К вопросу о месте писателя в русской культуре конца ХХI в. // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2. История. — СПб., 2006. — Вып. 1. — С. 89—99.
- 164) **Шитиков П. М.** Киевские «узлы» русской религиозной философии // Православие и русская культура: прошлое и современность : материалы IV Всерос. с междунар. участием научно-практич. конф., 21 мая 2010 г. — Тобольск, 2010. — С. 51—53.
- 165) **Эйхенбаум Б. М.** Иллюзия сказа // Эйхенбаум Б. М. Сквозь литературу : сб. ст. — Л., 1924. — С. 152—156.
- 166) **Эйхенбаум Б. М.** Лесков и современная проза // Эйхенбаум Б. М. О литературе : работы разных лет. — М., 1987. — С. 409—424.
- 167) **Эйхенбаум Б. М.** «Чрезмерный» писатель : К 100-летию со дня рождения Н. С. Лескова // Эйхенбаум Б. М. О прозе : [сб. ст.] — Л., 1969. — С. 327—345.
- 168) **Эрн В. Г.** Сковорода. Жизнь и учение // Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. — Минск : Харвест ; М : АСТ, 2000. — С. 412—585.
- 169) **Ямпольский М.** Ткач и визионер : Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. — М. : Новое лит. обозрение, 2007. — 616 с.
- 170) **Kahn С. Н.** Plato and the Socratic dialogue : the philosophical use of a literary form. — Cambridge etc. : Cambridge univ. press, 1998. — XXI, 431 p.
- 171) **Nethercott F.** Russia's Plato : Plato and the Platonic tradition in Russian education, science and ideology (1840—1930). — Aldershot [etc.] : Ashgate Publishing Company, 2000. — XI, 233 p.