

*И. И. Евлампиев***ИДЕЯ «СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСТВА» В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА ОДОЕВСКОГО**

В понимании человека в русской философии с начала XIX в. господствовала концепция Богочеловечества, согласно которой человек и человечество представляют собой орудия Бога (П. Чаадаев, Вл. Соловьев). Главной целью человека должно стать подчинение себя божественной воле; в этом случае человек становится могущественным существом за счет раскрытия в нем действия Бога. Однако параллельно этой концепции развивалось представление, согласно которому человечество, помимо Бога, содержит в себе абсолютное начало. Раскрывая в себе это начало, человечество становится сверхчеловечеством (но не Богочеловечеством). Родоначальником этой концепции был Владимир Одоевский. В философии В. Одоевского именно человек своими действиями в мире порождает зло и добро, и окончательное состояние мира целиком зависит от способности человечества стать сверхчеловечеством и преобразить мир к совершенству. Библиогр. 10 назв.

Ключевые слова: В. Одоевский, Вл. Соловьев, Богочеловечество, сверхчеловечество, русская религиозная философия, истинное христианство.

*I. I. Evlampiev***THE IDEA OF "SUPERMANHOOD" IN THE CREATIVITY OF V. ODOYEVSKI**

In Russian philosophy from the beginning of the XIX century in the understanding of man conception of Godmanhood dominated, according to which man and humanity were understood as an instrument of God (P. Chaadayev, Vl. Solovyov). The main purpose of man was to submit himself to the divine will. The man in this case became a powerful being by revealing in himself the action of God. However, parallel to this conception another conception was developing that humanity apart from God contains the absolute. Revealing in itself this dimension, mankind becomes supermanhood (but not Godmanhood). The author of this concept was V. Odoevski. In philosophy of Odoevski people by their actions in the world generate good and evil and the final state of the world depends entirely on the ability of mankind to become a supermanhood and to transform the world to perfection. Refs 10.

Keywords: B. Odoevski, Vl. Solovyov, Godmanhood, supermanhood, Russian religious philosophy, true Christianity.

1

Русская философия в своем главном — религиозном направлении всегда была озабочена судьбой человека в мире. В большинстве своем русские мыслители, рассматривая христианство как неизменную основу культуры и цивилизации, тем не менее не признавали историческую церковь и ее учение за истинное выражение христианского откровения. Наоборот, христианство церкви понималось ими как искаженная и неистинная форма великого учения Иисуса Христа. Поиски утраченного смысла этого учения составляют главную тенденцию русской мысли с момента ее зарождения в конце XVIII — начале XIX в. Особенно явными эти поиски были в масонском движении, которое дало толчок последующему развитию русской философии. Масоны искали окончательную, синтетическую религию, которая объединила бы все «частные» и относительные откровения, содержащиеся в различных религи-

Евлампиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; yevlampiev@mail.ru

Evlampiev Igor I. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; yevlampiev@mail.ru

озных системах человечества, в окончательное Откровение, объясняющее человеку его высшие задачи в мире. Основу указанной синтетической религии должно было составить христианство, возвращенное к его утраченной со временем истинной, первоначальной форме. Заслуга масонов состояла в том, что они гораздо решительнее, чем все религиозные реформаторы прошлого, попытались ликвидировать те наслоения, которые исказили христианское учение, превратив его в полуязыческую религию страха и слабости. Масоны попытались вернуться к первоначальному христианству, в котором не было идеи греха и человек понимался как божественное существо, способное раскрыть в себе могущественные силы и преобразить себя самого и мир к совершенному состоянию, соответствующему замыслу Бога о своем творении.

Русские масоны не создали никаких оригинальных концепций, но они выполнили очень важную функцию «философского просвещения России», породили саму традицию обсуждения философских проблем, чтения философско-религиозной литературы самого разного толка (не привязанной к догматическому учению церкви); по существу, именно благодаря им в России возникает оригинальная философская мысль. Поэтому нет ничего удивительного в том, что первые оригинальные русские мыслители были так или иначе связаны с масонским движением. Прежде всего здесь следует назвать Петра Чаадаева, создавшего первую по-настоящему зрелую философскую концепцию, в которой получили оригинальное преломление идеи известнейших немецких философов (Шеллинг, Фихте, Гегель), также пытавшихся наметить пути к религиозному обновлению человечества, к очищению христианства от всей проникшей в него лжи.

Чаадаев задал очень ясную модель понимания человека, которая впоследствии на разные лады варьировалась в русской философии вплоть до Вл. Соловьева, почти буквально повторившего эту модель в своей системе. Согласно Чаадаеву, дух религии «заключается всецело в идее слияния всех, сколько их ни есть в мире, нравственных сил — в одну мысль, в одно чувство и в постепенном установлении социальной системы или церкви, которая должна водворить царство истины среди людей» [1, с. 321]. Бог непосредственно действует в мире, направляя мир к единству, к слиянию всего со всем («великое ВСЁ» [1, с. 377] Чаадаева, преобразовавшееся у Соловьева во *Всеединство*). Человек же, будучи исходно (по акту Творения) существом, столь же могущественным, как Бог, и единым с Богом, использовал свою свободу для отделения от Бога и тем самым привел себя к радикальному несовершенству, в котором он и пребывает, полностью забыв о своей божественной природе. Задача философии и религии (в их истинных формах), утверждает Чаадаев, заключается в том, чтобы объяснить человеку причины его нынешнего несовершенного состояния и показать путь к восстановлению своего единства с Богом и своего божественного могущества. Это возможно только через отказ от своей индивидуальной, эгоистической (т.е. ложной) свободы и полное подчинение себя божественной силе единения, которая на уровне социального бытия человека предстает в форме государственной власти и церковной организации: «... всё назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным» [1, с. 417]. Парадоксальным образом в своем стремлении к истинному смыслу христианства Чаадаев не отрицает церковную религиозность, а признает ее обязательным и необходимым условием движения в сторону преоб-

ражения человечества и отдельного человека. Это выглядит вполне логично: если Чаадаев признает непосредственное действие в мире и в человеческом обществе божественной, всемогущей силы единения, то задачей человека может быть только способствование действию этой силы, ничего существенно самобытного от себя человек не может и не должен вносить — всё самобытное ведет только к несовершенству, к удалению от Бога.

Точно такую же логику выстраивает в своей философской системе Вл. Соловьев. Центральное его понятие, понятие Богочеловечества, выражает ту же самую мысль: Бог действует в мире только через человека, и человек должен понимать себя именно как существо, через которое Бог действует в мире, как органический элемент его главного «орудия» — целостного человечества. Впрочем, Соловьев, в отличие от Чаадаева, не стремится полностью свести свободу человека к подчинению божественной воле (в духе средневековых концепций Бога) — он настаивает на том, что, реализуя божественный план преображения мира, человек выступает как *свободное* орудие Бога. «Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли, — пишет Соловьев, — таких орудий довольно и в мире физическом, — а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута, так как в самом Боге не может быть никакого процесса совершенствования, а одна вечная и неизменная полнота всех благ» [2, с. 258]. Однако в полной мере раскрыть значение элемента свободы и самостоятельности в творчестве человека Соловьев так и не смог; идея подчинения человека Богу у него гораздо более ясна, чем идея личной свободы и творчества.

Нужно отметить, что диалектическая концепция соотношения отдельной личности и Бога в философии Соловьева берет начало в немецкой классической философии. У немецких философов можно наблюдать то же самое колебание между разными позициями в оценке человеческой личности: с одной стороны, богоподобие человека означает, что он признается абсолютно свободным и творческим существом, с другой стороны, единство Бога и человека ведет к признанию обусловленности человека божественной целесообразностью. В диалектической борьбе двух этих тенденций у немецких мыслителей верх всегда одерживала вторая; эту же логику воспроизводили в своих трудах талантливые русские продолжатели классического немецкого идеализма, в частности П. Чаадаев и Вл. Соловьев.

В то же время в литературном творчестве немецких романтиков, которое выступало естественным дополнением и даже основанием новой немецкой философии, мы находим совершенно иное соотношение указанных тенденций. Здесь явное преобладание получает идея абсолютной, иррациональной свободы личности, ее творческой независимости и противостояния враждебному миру. Представление же о единстве человека и Бога трансформируется в представление о бесконечной творческой, духовной глубине, содержащейся в человеческой личности, — эта глубина и описывается с помощью *метафоры* «Бог».

Для понимания причин такого расхождения в представлениях о человеке нужно вспомнить, что немецкий романтизм и связанный с ним философский идеализм являются поздним творческим развитием гностического христианства, конкурировавшего с традиционным историческим христианством на протяжении многих

столетий. Гностическое мировоззрение, согласно современным представлениям, является более аутентичным развитием учения Иисуса Христа, нежели церковное, историческое христианство, в котором это учение было радикально искажено за счет внедрения в него элементов иудаизма, таких как идея греха, резкое противопоставление Бога и человека, учение о церкви и т. д. [3]. Гностицизм содержит в себе то же самое противоречие, о котором говорилось выше, но именно поэтому он дает более сложное и *более правильное* описание человека, чем догматическое христианство, которое устраняет это противоречие за счет абсолютного умаления человека перед Богом. С одной стороны, центральным пунктом этого мировоззрения является утверждение о существовании высшего благого Бога-Отца, который является источником всего бытия и с которым человек находится в нерасторжимой внутренней связи. С другой стороны, в гностицизме Бог-Отец не творит мир сам, а перепоручает это дело второму Богу, Демииургу, который по непонятным причинам, хоть он и сотворен благим Богом-Отцом, оказывается богом зла. Поскольку Демииург выступает реальным творцом и устройтеlem мира, человеку отведена в этом мире трагическая и одновременно возвышенная роль: он является здесь единственным носителем божественного добра и божественного плана мироздания, который не был реализован Демииургом. Поскольку Бог-Отец замкнут в своей полноте (в своей «плероме»), он не вмешивается в дела мира, и именно на человеке лежит вся ответственность за распространение божественного добра и за реализацию божественного плана преобразования мира. В своей борьбе с Демииургом и подчиненными ему силами человек может рассчитывать только на себя и на те могущественные возможности, которыми наделил его Бог-Отец.

Последняя сторона гностического мировоззрения (гностической версии христианства) ярко отразилась именно в художественной практике романтизма, где было выдвинуто на первый план противостояние злого, иррационального мира и одинокого, но потенциально могущественного человека, осознающего свою внутреннюю духовную бесконечность и свою способность противостоять силам зла в мире.

В русской философской традиции эта линия интерпретации гностических идей также получила выраженное развитие, хотя исследователи истории русской философии почти не обращают на нее внимания и, что особенно важно, не видят ее резкой оппозиции по отношению к более заметной и известной линии, в которой господствует идея Богочеловечества, т. е. идея подчинения человека действующей в нем божественной силе. В то же время эта первая линия философского развития представлена весьма заметными фигурами: в XIX в. главным ее выразителем был Ф. Достоевский [4, с. 390–434], а в XX в. она наиболее ярко воплотилась в творчестве Н. Бердяева. Отличие этой традиции от позиции, наиболее ярко представленной в философии Соловьева, где на первый план выдвигается идея Богочеловечества, заключается в том, что здесь требование к раскрытию в человеке могущественных благих сил не связано с представлением о происхождении этих сил от Бога: здесь эти силы понимаются как происходящие из сущности самого человека. При этом, в отличие от немецкого романтизма, в русской версии этой системы представлений главным «субъектом», раскрывающим в себе сверхъестественное, сверхчеловеческое могущество, является не отдельный человек, а все человечество. Поэтому главной идеей этого направления является не идея Богочеловечества, как у Чаадаева, Соловьева и др., а идея *сверхчеловечества*.

Первое последовательное изложение такого представления о человеке мы находим у художника и мыслителя, очень близкого к масонским кругам, — у Владимира Одоевского. Его можно и нужно признать родоначальником рассмотренного направления развития русской философии. Одоевский в гораздо меньшей степени, чем его современник Чаадаев, обращает внимание на Бога и его связь с человеком. Он рассматривает *человека как такового*, вне его возможной связи с Богом, в качестве потенциально могущественного существа, которое должно раскрыть свое внутреннее могущество в историческом развитии. В этом смысле в его концепции человека целью развития человека и человечества является раскрытие в них их *сверхчеловеческой* природы, причем этот термин нужно понимать ровно в том значении, которое он позднее получил в философии Ф. Ницше.

В творчестве Одоевского ясно звучат две главные темы: выявление могущества человека и человечества в истории и необходимость радикального преобразования человечеством окружающей действительности. Первая из этих тем является, наверное, главной и самой яркой в художественных произведениях писателя. Он постоянно показывает нам противоречие между двумя формами жизни — жизнью в рамках стандарта, накатанной жизненной «колеи» и жизнью на пределе человеческих возможностей, раскрывающей неведомые самому человеку глубины его бытия, демонстрирующей бесконечность человеческого существа, его способность проникнуть в прошлое и будущее и охватить всю бесконечную реальность.

Чуткий и глубокий человек постоянно ощущает свое несовершенство, точно так же как и несовершенство мира, но именно это чувство говорит ему о том, что он может и должен быть совершенным. «Равное объемлется равным; если существует влечение, то должен быть и предмет привлекающий, предмет одного сродства с человеком, к которому тянется душа человека, как предметы земной поверхности притягиваются к центру земли; потребность полного блаженства свидетельствует о существовании сего блаженства; потребность светлой истины свидетельствует о существовании сей истины, а равно и то, что темнота, заблуждения, сомнение противны природе человека; стремление человека постигнуть причину причин, проникнуть в средоточие всех существ, — потребность благоговения, — свидетельствуют, что есть предмет, в который доверчиво может погрузиться душа; словом, желание жизни полной свидетельствует о возможности такой жизни, свидетельствует, что лишь в ней душа человека может найти успокоение» [5, с. 17].

Каждая вещь и каждое существо в мире стремятся к совершенству и могут достичь определенной, заданной им природой степени совершенства. «Неужели высшая сила лишь человеку дала одно безответное желание, неудовлетворимую потребность, беспредметное стремление?» — восклицает Одоевский. Но нет, человеческая потребность в совершенстве должна найти удовлетворение; более того, сама природа ждет от человека этого движения к совершенству, ибо она сама зависит от него и станет по-настоящему живой и совершенной только вслед за ним. «Громко и беспрерывно природа взывает к силе человека: без силы человека нет жизни в природе... Сохранились предания: когда человек был в самом деле царем природы; когда каждая тварь слушалась его голоса, потому что он умел назвать ее; когда все силы природы, как покорные рабы, пресмыкались у ног человека; неужели в самом деле

человечество совратилось с истинного пути своего и быстро, своевольно стремится к своей гибели?» [5, с. 24].

Человек так тесно связан с природой, что судьбы их неразрывно связаны, однако современный человек отделился от природы и поэтому идет к гибели сам и ведет к гибели весь мир. Печальный итог этого пути Одоевский показывает в мрачной антиутопии «Последнее самоубийство» из книги «Русские ночи». Непосредственная цель этого маленького рассказа — дать иллюстрацию концепции Мальтуса; главной проблемой изображенного здесь общества далекого будущего является перенаселение, которое вызвало нехватку пищи и других жизненных ресурсов, хотя люди, опираясь на научно-технический прогресс, и постарались использовать для получения пропитания все имеющиеся ресурсы Земли. Однако у рассказа есть и более глубокий смысл, который совпадает с важнейшей темой всей книги «Русские ночи». Автор пытается показать нам, что развитие науки и техники в *принципе* не способно решить самых главных проблем человечества, и если цивилизация будет продолжать идти только по пути наращивания своей научно-технической мощи, ее ждет неизбежная гибель; тогда и концепция Мальтуса может оказаться справедливой. В финале рассказа перед страдающим человечеством является «мессия отчаяния» и, чтобы прекратить страдания, от которых нет никакого избавления, предлагает единственный остающийся выход — абсолютное самоуничтожение. Люди с радостью принимают его предложение и используют все имеющиеся у них научные и технические достижения для последнего самоубийства: «...треск распадавшегося шара потряс солнечную систему; разорванные громады Альпов и Шимборазо взлетели на воздух, раздались несколько стонов... еще... пепел возвратился на землю... и все утихло... и [вечная] жизнь впервые раскаялась!..» [5, с. 58].

Эта картина всеобщей гибели, ожидающей человечество на пути научно-технического прогресса, не подкрепленного правильным развитием самого человека и его иных — *не научно-рациональных, а мистических* — отношений с природой, произвела огромное впечатление на русских мыслителей последующих эпох. Эта тема станет одной из важнейших для Ф. Достоевского, затем обретет сложное философское выражение в сочинениях Вл. Соловьева и писателей Серебряного века, а позднее отразится в творчестве выдающегося советского писателя-философа Андрея Платонова.

Правильный путь развития человека и человечества заключается в том, что человек обращает главное внимание *на себя самого* как на настоящий центр мироздания. Исходная основа знания — это знание себя самого, а поскольку человек является бесконечным и абсолютным существом, связанным со всем существующим, такое знание не может быть полностью рациональным, т. е. научным, но должно быть *рационально-мистическим знанием*, примеры которого дает только философия (и то не всякая). Это знание, бесконечно расширяясь и охватывая все более глубокие сферы человеческой сущности, одновременно не может не быть знанием о всем мире — в силу уже упомянутого центрального положения человека в бытии и его связи со всем миром: «...каждый человек должен образовать свою науку из существа своего индивидуального духа. Следственно, изучение не должно состоять в логическом построении тех или других знаний (это роскошь, пособие для памяти — не более, если еще пособие); оно должно состоять в постоянном

интегрировании духа, в возвышении его, — другими словами, в увеличении его самобытной деятельности» [5, с. 137]. Наглядным примером такого подлинного, правильного знания, в котором человек открывает самого себя в своей глубокой сущности и через себя — весь мир, Одоевский считает философию Шеллинга, хоть и замечает, что даже в этой форме искомое знание не является полным и окончательным: человечеству еще предстоит долго искать окончательное выражение высшей истины о себе, чтобы выйти на правильный путь развития.

Особенно резкое, образно-фантастическое выражение представления о мистической связи человека с миром получили в самом загадочном произведении Одоевского — повести «Косморамы». Здесь главный герой с помощью некоего таинственного прибора, название которого и поставлено в заглавие рассказа, открывает в себе способность видеть всё, что существует не только в нашем, но и в ином, высшем мире, к которому каждый человек также принадлежит, хоть и не знает об этом. В сущности, каждый человек обладает какими-то неведомыми ему самому способностями, в том числе и способностью проникать в высший мир, но только немногие мистики и пророки раскрывают в себе эти способности. Герой становится таким мистиком, и его жизнь наполняется непрекращающимися мучениями: он вынужден постоянно выстраивать отношения с различными неведомыми и могущественными силами, охватывающими всё бытие и связанными с человеком, более того — постоянно порождаемыми людьми через совершение злых и добрых дел. В итоге он так формулирует главный вывод, к которому приводит его жизнь, наполненной событиями, непредставимыми для обычного человека: «Я понял, как важна каждая мысль, каждое слово человека, как далеко простирается их влияние, какая тяжкая ответственность ложится за них на душу, и какое зло для всего человечества может возникнуть из сердца одного человека, раскрывшего себя влиянию существ нечистых и враждебных... Я понял, что “человек есть мир” — не пустая игра слов, выдуманная для забавы» [6, с. 233]. Очень характерно, что эта мысль имеет буквальную параллель в философии Чаадаева: «Мы только и делаем, что вовлекаемся в произвольные действия и всякий раз потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей» [1, с. 376].

Еще одна важная тема этой повести — тема смерти, которую Одоевский понимает совершенно не так, как этого требует христианская традиция. Выведенные в повести герои-мистики, обладая особым, сверхъестественным зрением, видят тот мир, который ожидает человека после смерти, и этот мир оказывается не похожим ни на христианский рай, ни на христианский ад; это иное бытие, где полнее обнажится сущность человека (злая или добрая) и яснее обозначится его подлинное положение в мире и влияние на мир и на других людей.

Загадочная кузина героя Софья, которую можно принять за доброго ангела, прячущегося на земле, или даже за Душу мира (на что намекает ее имя), дает своему брату наставление: «...на земле все недолго, и горе, и радость; умрем, другое будет» [6, с. 235]. Это «другое» герой воочию наблюдает в своих мистических видениях: после того как его возлюбленная Элиза гибнет в пожаре вместе с детьми, он обнаруживает в себе способность видеть ее в ином, посмертном мире и даже общаться с ней, вызывая в ней мучительные переживания. Это означает, что и любой человек обладает способностью еще при жизни проникать в «посмертный» мир и взаимодействовать

с его обитателями. В результате сама смерть для Одоевского оказывается не абсолютным, а *относительным* пределом земного бытия — некой границей внутри всецелого, вечного бытия, разделяющей отдельные его сферы, но не являющейся абсолютно непроходимой. Относительность этой границы наглядно проявляется и в том факте, что некоторые люди могут вернуться «с того света», продолжить прерванное бытие в земном мире. Это происходит с главным злодеем повести «Косторама» — графом, мужем Элизы, которого буквально «выталкивают» обратно в земную жизнь все злые духи, которые связаны с ним и порождены его злой душой. Отметим, что в главном произведении Одоевского — «Русских ночах» есть похожая история: архитектора Пиранези заставляют вечно жить, не дают ему умереть порожденные им архитектурные замыслы, ставшие отдельными духовными существами и постоянно сопровождающие его. Они требуют от Пиранези, чтобы он осуществил их в земном мире, воплотил в материи, чего он по своей человеческой и творческой слабости никак не может сделать.

Очень похожее представление о смерти и бессмертии человека, очень далекое от догматической христианской концепции, было характерно и для других русских мыслителей первой половины XIX в., например для П. Чаадаева, хотя у последнего выражено оно было гораздо более лаконично и по-философски абстрактно. В записной книжке Чаадаева содержится следующее суждение по этому поводу: «Христианское бессмертие — это жизнь без смерти, а вовсе не жизнь после смерти» [7, с. 466]. Как и Одоевский, Чаадаев полагает смерть относительной границей внутри жизни, не столько прекращающей земную жизнь, сколько *трансформирующей* ее в какую-то иную форму. Такое же понимание смерти можно найти у В. Белинского, который, скорее всего, позаимствовал его из поздней религиозно-философской концепции И. Фихте; позднее подробное развитие эта форма понимания бессмертия человека получила в творчестве Ф. Достоевского — несомненно, под влиянием Одоевского и Белинского (представления Чаадаева на этот счет вряд ли были известны Достоевскому) [4, с. 435–490]. Эту концепцию позаимствует из философии и литературы XIX в. и Андрей Платонов, причем в наибольшей степени он будет опираться на идеи Достоевского [8].

В еще одной (незаконченной) фантастической повести под названием «4338-й год» Одоевский изображает мир накануне столкновения Земли с гигантской кометой. Далекое будущее человечества, которое рисует в повести Одоевский, будет целиком определять русская цивилизация, рядом с ней некоторое значение имеет только китайская, признающая (в лице главного героя повести), что ей далеко по своему развитию до исторического лидера. О европейской цивилизации, как утверждается в повести, к тому времени останутся только отдельные отрывочные сведения, которые даже не позволяют сказать, что это было за общество и какую оно породило культуру. Здесь сказывается одно из известнейших убеждений Одоевского, которое он выразил в «Русских ночах» в известном тезисе «Запад гибнет!» [5, с. 147]. В этом убеждении Одоевский оказался очень близок к А. Герцену и славянофилам; полагая, что европейская цивилизация полностью подчинила свое развитие материальным ценностям и встала на порочный путь рационально-научного отношения к природе, Одоевский не видел исторического будущего для Запада. Правда, в повести упоминается американская цивилизация, которая сумела прожить еще 2500 лет после своего расцвета в XIX в., однако Одоевский позволяет «выжить» американской

утилитаристской цивилизации (о которой в других своих произведениях он пишет с еще большей иронией, чем о европейской), кажется, только для того, чтобы еще раз поиздеваться над ней. Автор писем, составляющих повесть, описывая своему китайскому другу чрезвычайную развитость русской цивилизации, противопоставляет ей «одичавших американцев», которые настолько обеднели, настолько не имеют средств к существованию, что «продают свои города с публичного торгу» [9, с. 330] и вынуждены совершать грабительские набеги на Китай.

Изображая общество далекого будущего, Одоевский в основном демонстрирует научно-технические достижения цивилизации, не обращая особого внимания на ту главную сторону подлинного знания, о которой подробно говорится в «Русских ночах», — на философское познание человеком своей сущности, от которой наука должна полностью зависеть. Можно объяснить это упущение тем, что повесть построена как повествование «внешнего» наблюдателя (иностранца), которого, вероятно, не подпускают к главному источнику знания этого процветающего общества, кроме того, повесть осталась незаконченной, и, возможно, о более сложной и скрытой стороне развития будущей цивилизации Одоевский предполагал говорить в других частях произведения. Это предположение кажется тем более правдоподобным, что в одном из фрагментарных набросков ненаписанной части повести Одоевский констатирует, что человечество в своем прогрессивном развитии с неизбежностью приходит к печальному осознанию того, «что природный организм человека не способен к тем отправлениям, которых требует умственное развитие; что, словом, оказывается несостоятельность орудий человека в сравнении с тою целью, мысль о которой выработалась умственной деятельностью» [9, с. 337]. Здесь явно присутствует идея о том, что внутреннее развитие человека бесконечно и потому неизбежно приходит в противоречие с конечностью материальной, телесной стороны его существа.

Интересную параллель к повести «4338-й год» составляет небольшой рассказ Одоевского «Два дня из жизни земного шара». В обоих произведениях изображено состояние земной цивилизации накануне катастрофического события — столкновения с огромной кометой, которая должна уничтожить человечество. Но если в повести эта тема остается на втором плане (нам лишь кратко сообщают, что правители и лучшие ученые русской части земной цивилизации хладнокровно готовятся к встрече с кометой, надеясь изменить ее траекторию с помощью мощных снарядов-ракет, и борьба с кометой имеет здесь всецело научно-технический характер), то в рассказе мы видим совсем другое отношение к такой же угрозе. В нем изображена ситуация (по сюжету являющаяся лишь фантазией одного из гостей светского салона), когда астрономы предсказали неизбежное столкновение с кометой и гибель Земли в течение нескольких дней. Всеобщей панике людей и мгновенному крушению всех духовных и нравственных основ в человеческом обществе противопоставляются выдержка и спокойствие мудрого восьмидесятилетнего старика-пророка, который видит гораздо больше в мире, чем все остальные люди, для которого открыто будущее. На восклицание своего сына, что он потерял слух и зрение, раз не боится той угрозы, которая очевидна для всех, старец возражает: «Напротив, не только сохранил то и другое, но еще сверх того нечто такое, чего нет у вас: спокойствие духа и силу рассудка; будь спокоен, говоря тебе, — комета явилась неожиданно и пропадет

так же — и гибель Земли совсем не так близка, как ты думаешь; Земля еще не достигла своей возмужалости, внутреннее чувство меня в том уверяет» [10, с. 126].

Старик оказывается прав: комета проходит мимо Земли, и у читателя невольно возникает вопрос: этот старик только угадал будущее, или, может быть, он способен так влиять на реальность, что определил это будущее, и именно ему Земля обязана своим спасением? На правильность последнего предположения намекает вторая часть рассказа, изображающая, как Земля совершает последние витки по орбите перед падением на Солнце, т.е. стоит перед лицом еще более неотвратимой и губительной катастрофы, чем столкновение с кометой. Но этот второй день в жизни земного шара, наступивший через много столетий (или тысячелетий) после первого, люди переживают уже не как трагедию, а как праздник, поскольку к этому времени они раскрыли до конца свою человеческую природу и стали *всемогущими* существами, для которых соединение с Солнцем — только еще один повод продемонстрировать свою абсолютную власть над природой и свое нерасторжимое единство с ней. Эта вторая часть рассказа Одоевского состоит всего из одного абзаца, и мы приведем ее полностью:

«Настал общий пир земного шара; нет буйной радости на сем пиру; не слышно громких восклицаний! Давно уже живое веселье претворилось для них в тихое наслаждение, в жизнь обыкновенную; уже давно они переступили через препоны, не допускающие человека быть человеком; уже исчезла память о тех временах, когда грубое вещество посмеивалось усилиям духа, когда нужда уступила необходимости: времена несовершенства и предрассудков давно уже прошли вместе с болезнями человеческими, земля была обиталищем одних царей всемогущих, никто не удивлялся прекрасному пиру природы; все ждали его, ибо давно уже предчувствие одного в виде прелестного призрака являлось воображению избранных. Никто не спрашивал о том друг друга; торжественная дума сияла на всех лицах, и каждый понимал это безмолвное красноречие. Тихо Земля близилась к Солнцу, и непалящий жар, подобный огню вдохновения, по ней распространялся. Еще мгновение — и небесное сделалось земным, земное небесным. Солнце стало Землею и Земля Солнцем...» [10, с. 127–128].

В этом отрывке наглядно предстает главный принцип философских представлений Одоевского о человеке. Чтобы по-настоящему понять человека, нужно рассматривать его не в сегодняшнем несовершенном состоянии, в котором его бесконечная духовная сущность еще не проявила себя достаточно явно, а в перспективе исторического развития, где эта сущность будет раскрыта во всей полноте. И если Вл. Соловьев в своем философском понимании человека исходил из того, что подлинная сущность человечества раскрывается через его становление *Богочеловечеством*, то в философии Одоевского центральное место занимает другой тезис: сущность человечества раскрывается через его становление *сверхчеловечеством*.

Литература

1. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.
2. Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–548.
3. Алексеев Дм. Античное христианство и гностицизм // Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. С. 15–91.

4. *Евлампиев И. И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 585 с.
5. *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 320 с.
6. *Одоевский В. Ф.* Косморама // *Одоевский В. Ф.* Записки для моего праправнука. М.: Русский мирь, 2006. С. 212–248.
7. *Чаадаев П. Я.* Отрывки и разные мысли // *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 441–511.
8. *Евлампиев И. И., Колычев П. М.* Личность и Бытие: метафизика человека в прозе А. Платонова и ее истоки // *Вопросы философии.* 2014. № 3. С. 112–121.
9. *Одоевский В. Ф.* 4338-й год // *Одоевский В. Ф.* Записки для моего праправнука. М.: Русский мирь, 2006. С. 325–348.
10. *Одоевский В. Ф.* Два дня из жизни земного шара // *Московский вестник.* 1828. Ч. IX, № 14. С. 118–128.

Статья поступила в редакцию 16 июня 2014 г.