

Л.В. Евдокимова

## Символ *Я* в эссе Ф. Сологуба «Человек человеку — дьявол»

В статье рассматривается структура символа *Я* в эссе Ф. Сологуба «Человек человеку — дьявол». Несмотря на эпатажное заглавие, в сологубовском эссе философские идеи В. Соловьева о Богочеловечестве выражаются посредством дискретной семиотической серии, каждый уровень которой представляет новое по содержанию *Я*, восходящее к одному из аспектов соловьевского учения о Софии (от тварного к тварно-нетварному). Особенности текстопостроения эссе предвосхищают приемы авангардной литературы начала XX в.

*Ключевые слова:* символ *Я* Ф. Сологуба; В. Соловьев; транссемиотика; авангардный текст.

**П**редполагаемые источники сологубовского символа *Я*, личностные характеристики которого балансируют на грани тварного духа и демиурга, были подробно рассмотрены в монографии В.А. Мескина [12]. Особое внимание исследователь уделяет смысловым связям символа *Я* в творчестве Ф. Сологуба с философским учением В. Соловьева о Всеединстве, изложенном в известном труде «Чтения о Богочеловечестве» (1881) [2]. Разделяя позицию В.А. Мескина, отметим, что назрела необходимость выявить, посредством каких литературных приемов философские идеи Всеединства Соловьева, определяющие содержание символа *Я*, воплощаются в художественном стиле эссе Сологуба 1904–1907 гг. Полагаем, наиболее показательным примером является эссе «Человек человеку — дьявол» (1907) [3], приемы построения которого предвосхищают авангардистские тексты. Связь специфики сологубовского символа с особенностями текстовой структуры обусловлена тем, что в символе Сологуба эмпирическая реальность и Единая Сущность одинаково символopodobны, а потому одноприродны, имеют текстовое выражение антитезы мнимого и подлинного, исторически данного и желаемого [7: с. 57–58].

Разработка поэтической лингвосемантики и графосемантики отдельных букв станет характерной чертой творчества русских футуристов (о роли местоимения «Я» в создании персонального мифа В. Каменским см.: [8]). Однако уже в произведениях Сологуба в строении многогранного символа *Я* просматриваются структуры, ассоциируемые с авангардистской поэтикой. Эссе «Человек человеку — дьявол» написано по принципу обращенного коммуникативного акта, т. е. предполагает дешифровку [11: с. 1]. Субъект повествования пытается, говоря современным языком, определить собственную референциальность: «Где же Я?» [3: с. 157], но в этом процессе устойчивая

связь означающего (Я) и означаемого разрывается. Подобно катахрестическому авангардному знаку [5], означающее пребывает в свободном состоянии, меняет смыслы. Каждый вариант рассматриваемой в эссе оппозиции *Я/не-Я* представляет разные *Я*, имеющие особый онтологический и семиотический статус [11: с. 8]. Текст эссе воспроизводит так называемую транссемиотическую лестницу, т. е. расслоенный многоуровневый знак, в котором любой уровень имеет промежуточный статус, так как определяет означаемое (звуковой комплекс) последующего уровня и семантику (концепт) предшествовавшего [11: с. 10–11, 24–27]. Аналогичную семиотическую трансформацию и обнаруживает *Я*, обозначающее разных субъектов повествования, смена которых не маркируется стилистически в тексте, созданном по принципу скрытой тиражности, незаметной на первый взгляд. Оригинальность текстопостроения эссе обусловлена тем, что дискретная семиотическая серия образовалась в результате «демонтажа» религиозно-философского учения В. Соловьева, изложенного в «Чтениях о Богочеловечестве». Как следствие, соловьевская концепция была воспроизведена в эпатажной форме, не соответствующей ожиданиям читателей символистской литературы (и современников поэта, и потомков).

В начале эссе *Я*-повествователь провозглашает, что Абсолют и его антипод — объективация противоположных качеств *Я* как единого и вечного Человека. Усматривая логические противоречия в библейских эпизодах и акцентируя изменение религиозных представлений в ходе исторического развития, солипсическое *Я* демонстрирует свой имморализм. *Я*, вечный Человек, «создавший все, пребывающий во всем» [3: с. 155], утверждает «единую природу» добра и зла как порождение человеческого сознания. Таким образом, в первой оппозиции *Я/не-Я* Человеку (*Я*) противопоставляется «демоническая сила, враждебная Мне, насколько она выдает себя за благую и потому требует себе поклонения, и помогающая Мне, когда она прельщает Меня и соблазняет меня соблазнами земных прельщений» [3: с. 156]. Между тем солипсическое мироощущение характеризуется Соловьевым как проявление зла: «<...> зло есть состояние его [индивидуального существа. — Л. Е.] воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое» [2: с. 123]. Эгоизм определяется философом как «стремление поставить свое исключительное я на место всего, или упразднить все собою» [2: с. 122]. Именно так представлено *Я* Человека в начале сологубовского эссе. Однако замена собой противоборствующих сил добра и зла, противопоставление себя Богу является лишь завязкой сюжета. По мысли философа, личность должна подчиниться божественному началу и стать «основанием» добра, предпосылкой для рождения духовного человека. Соловьев пишет: «<...> без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея» [2: с. 150].

Большая часть эссе Сологуба посвящена солипсическому мировосприятию, однако повествователь обнаруживает в солипсической картине мира

«неточность» и переходит к другому уровню противоположности *Я* и *не-Я*; теперь это «вечный Эрос и его вечная Психея» [3: с. 157]. Персонажи древнегреческого мифа в интерпретации Сологуба становятся символами соловьевских понятий Логоса и Мировой Души, которые проецируются на оппозицию *Я/не-Я* с оговоркой: «Но все и во всем только Я» [3: с. 157]. Действительно, далее в эссе *Я* обозначает и Логос, и Душу Мира.

Необычность сологубовской трактовки мифа глубоко мотивирована и объясняется отношением Соловьева к понятию Эрос в философии Платона как к одной из предпосылок его собственных философских построений. В работе «Жизненная драма Платона» (1898) Соловьев пишет о том, что в диалогах «Федр», «Пиршество» (вариант перевода «Пирры»), «Тимей», «Филеб» Платон объединил две различные концепции Эроса, сформировавшиеся в древнегреческой культуре. Первая представляет Эрос как индивидуальное влечение одного существа к другому, предполагающее чувство бесконечности и полное самопожертвование. Вторая концепция характеризует Эрос как ведущую животворящую силу космогонических и теогонических процессов. По мысли Соловьева, платоновский Эрос выступает как посредник, связующее начало между смертной природой и божественной. Это не только созерцательная, но и жизненно-творческая сила, источник прекрасного. Платон вплотную подошел к представлению об истинном предназначении Эроса, которое выражается в преображении обреченной на умирание природы, т. е. «обожении» человека. Однако, продолжает Соловьев, жизненная драма Платона заключалась в том, что Эрос для философа остался идеальным созерцанием истины, поскольку основные надежды были возложены на идеальное государство. Между тем человек не может преодолеть несовершенство своей природы умозрительно, эта цель осуществима божественным Всеединством и Богочеловечеством [1].

В «Чтениях о Богочеловечестве» функции платоновского Эроса одновременно экстраполированы на Логос и Душу Мира, и, возможно, это обстоятельство послужило для Сологуба логической основой для преодоления второй оппозиции в рассматриваемом эссе. Для Соловьева Логос, имеющий в самом себе божественную идею Всеединства, раскрываемую в идеальных образах, представляет активный, действующий элемент, источник развития. Мировая Душа «является силою пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения» [2: с. 136]. Оба вектора мирового процесса (космогонический и теогонический) были осмыслены Соловьевым как обоюдное стремление Логоса и Мировой Души к воплощению Всеединства, т. е. обожествлению природного мира. Соединение Логоса и Души Мира впервые осуществляется в сознании человека — «чистой форме всеединства» [2: с. 139]. В земной реальности человек является вторым всеединым как образ и подобие Божье, поскольку, утверждал Соловьев, только он имеет способность познавать

всеобщую органическую связь и смысл творения. Как видим, критикуя Платона за умозрительность философии, Соловьев большие надежды возлагал на рациональное начало в человеке. Действительно, гносеологические взгляды Соловьева отличает синтез рационализма и мистицизма, философ допускал постижение взаимоотношений между трансцендентной сферой и тварным миром посредством органической логики, что разрушало границу между рациональным мышлением и мистическим озарением, поэтическим воображением и религиозным чувством [4: с. 46–49]. И, похоже, Соловьев опирался на философскую позицию Соловьева в своем отношении к религии как к процессу познания и творчества, что нашло отражение и в анализируемом эссе.

Согласно Соловьеву, мировое развитие проходит через этап отпадения Души от божественного Всеединства, которая в акте свободной воли пытается самоутвердиться как Бог вне Бога, подвергается испытанию злом и затем осознанно отказывается от зла [2: с. 132]. Воссоединение Души Мира с Божеством как итог всемирного развития ознаменует новый синтез духа и материи. В результате обособления Мировой Души человеческие существа как элементы софийного организма теряют общую связь, которую они имели в составе божественного Всеединства, обрекаются на разрозненное, враждебное по отношению друг к другу существование [2: с. 133]. Сознание отдельного человека утрачивает организующий источник внутреннего мира, становится хаотичным [2: с. 141].

В падшем состоянии пребывает мир, к которому обращается в соловьевском эссе *Я-Логос*, возвещающий о божественном Всеединстве, о грядущем осуществлении закона «Моего единения в тождестве совершенных противоположностей» [3: с. 157]. Преображение мира должно осуществиться в конце времен, на что указывают аллюзии к Откровению Иоанна Богослова: «Когда Человек прозреет, — когда Спящий проснется, — когда Мертвые восстанут, — когда новые небеса раскроются над новою землею...» [3: с. 157]. Возрождение тварного мира связано с трансформацией солипсического видения. *Я* в рамках второй оппозиции *Я/не-Я*, являясь концептуальным «дублем» обожествляемого *Я*, характеризуется как логосная идея, как ожидаемый «единый» Лик, «вечное лицо», которое скрывают земные «личины».

В эссе идеи Соловьева находят развитие и в третьей противоположности: «необходимое единство Мое — и злобное, случайное Мое разъединение» [3: с. 157]. Мировая Душа, отпав от божественного Всеединства, находится во власти материального хаоса, однако сохраняет потенциальную возможность нового соединения с Божеством и стремится к новому усвоению абсолютного содержания. По мысли Соловьева, путь Души Мира проходит и отдельное человеческое существо, которое в акте свободной воли должно преодолеть эгоизм и стать частью идеального человеческого организма, представленного в учении Соловьева как антропологический аспект Софии [2: с. 141; 6: с. 229–231]. Философ пишет: «Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим,

следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке» [2: с. 118]. Каждый человек сохраняет свою индивидуальность в софийном организме как «вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом» [2: с. 119].

Полагаем, в третьей оппозиции *Я* символически означает идеальный человеческий организм как антитезу *не-Я* — разрозненным человеческим существам, находящимся во власти дьявола, испытывающим по отношению друг к другу злобу, зависть и жестокость. Третье *Я* предстает как экспликация-трансформация предшествующих ипостасей: это одновременно и отдельный индивидуум, и идеальная (логосная) сущность всего человечества. Серия метаморфоз *Я* акцентирует амбивалентность антропологической Софии, соотносимую с противоречиями учения Соловьева (см.: [6: с. 229–231]). В отличие от второй противоположности, акцент сделан на состоянии саморазрушающегося социума. Агрессивная толпа издевается «над Моею верою, над Моим откровением, над Моим страстным зовом» [3: с. 158]. Учитывая контекст идей Соловьева, можно сказать, что *Я* призывает людей, каждое отдельное человеческое я к любви и познанию, к единению в Боге: «Поймите, что между Мною и тобою нет разницы, нет границы, нет разделения» [3: с. 157]. Мольба *Я* вызывает ассоциации с соловьевским учением о Боге как Всеединстве, «в котором каждый находит себя во всех и все в каждом» [2: с. 124].

В эссе Сологуба эпатажно заострена противоречивость антропологического аспекта соловьевской Софии. Эта София не только идеальное человечество, но и «божественное человечество Христа — тело Христово...» [2: с. 131], одновременно «вечное тело Божие и вечная душа мира» [2: с. 118–119]. Поэтому процесс воссоединения Мировой Души и Божества Соловьев назвал теогоническим в противовес космогоническому — творению природного мира: «Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не чрез <так!> посредством космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества» [2: с. 145].

В развязке эссе ознаменован итог движения *Я* к абсолютному преображению. Согласно Соловьеву, восстановление божественного Всеединства осуществимо как сознательный и свободный акт человека [2: с. 142]. Тогда божественный Логос будет не только просвещать душу извне, а возродится в самой душе живой личной силой и преобразит ее [2: с. 148]. *Я*, символически представлявшее

во второй оппозиции *Я/не-Я* Логос как элемент Всеединого, в третьей — становящийся идеальный человеческий организм, в четвертой одновременно означает, если следовать логике учения Соловьева, одухотворенное человечество, т. е. Богочеловеческое *Я*, и тварно-нетварную Софию («тело Христово»). Действительно, в конце субъектом повествования также является символическое лицо — всеединое *Я*, которое характеризует себя через отсылки к евангельским событиям, знаменующим веки земной жизни Христа (Воскресение, Преображение, моление о чаше). Оппозиция Бога и дьявола, отрицаемая солипсическим *Я*, воспроизводится в финале в ортодоксальном ключе. Показательны рамочные элементы композиции эссе: заголовок указывает на исходное мироощущение, в котором пребывает тварный дух, находясь в несовершенном мире. Датировано эссе 6 января 1907 г. по старому стилю — днем, когда христианская церковь празднует Богоявление.

Как видим, в эссе наблюдается переход формального приема в план содержания. Транссемиотическая лестница выражает и трансформации *Я*, и неразрывную общность всех его метаморфоз, символизирующую Всеединство.

И все же у читателя могло возникнуть смущающее впечатление, что Сологуб пишет о самообожествлении тварного *Я*. Эпатажность эссе «Человек человеку — дьявол» обусловлена тем, что характеристики различных состояний элементов Всеединства сопрягают значительно удаленные друг от друга временные планы (настоящее и будущее), земное и небесное, вызывая ассоциации с художественными приемами В. Хлебникова. Как и в других авангардистских текстах, дешифровка сологубовского эссе нацелена на исходный универсальный первосмысл, приближаясь к которому *Я* обретает чистое бытие, что означает отождествление *Я* с «божественной мирогенной инстанцией» [11: с. 7]. Искомый смысл *Я*, эксплицируемый из предшествующих семиотических и онтологических уровней, как и у авангардистов, оказывается не только самым истинным, но и самым древним. По отношению к первичному референту, солипсическому *Я*, дешифровка предполагает выявление его сущностного субстрата [11: с. 8].

В символистских текстах минимальная степень материальной выраженности знака является показателем приближенности к Абсолюту [11: с. 23], и внимание Сологуба к смысловому потенциалу и мистическому подтексту местоимения *Я* отчасти обусловлено этим обстоятельством. Эссе «Человек человеку — дьявол» выделяется в творчестве Сологуба тем, что здесь высший онтологический уровень отличает и более высокая степень «материального» плана выражения, т. е. наиболее высокий семиотический ранг [11: с. 18]. Финальное *Я* предстает как результат ступенчатого развития сюжета, построенного по принципу «дифференцированного удвоения» [11: с. 25] исходного *Я*, которое на мотивном уровне преодолевает неодухотворенную телесность [11: с. 7], продвигаясь от тварного к тварно-нетварному аспекту Софии. Катахрестическое состояние *Я*, пребывающего в процессе становления как постижения своего смысла, образует «раздвоенное единство» [11: с. 25],

которое становится понятным благодаря привлечению религиозно-философского источника. Как это ни парадоксально, но последовательное усвоение Сологубом идей Соловьева об одухотворенной материи (Софии) обусловило сосуществование символистской и авангардистской концепций знака в эссе Сологуба «Человек человеку — дьявол».

Если в позднем символизме «техника рекомбинаций» выражала образ мира без развития [10: с. 158], то в рассматриваемом эссе Сологуба «транссемиотическая лестница» становится основой смысловой вертикали символа [9: с. 271], воспроизводящей различные состояния Всеединства: от отторжения и изоляции его софийных элементов до воссоединения их в Едином организме.

### Библиографический список

#### *Источники*

1. Соловьев В. Жизненная драма Платона // Вестник Европы. 1898. Т. II. С. 334–356, 769–782.
2. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1985. С. 3–172.
3. Сологуб Ф. Человек человеку — дьявол // Сологуб Ф. Творимая легенда. М.: Худ. лит., 1992. Кн. 2. С. 153–159.

#### *Литература*

4. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс – Традиция, 2001. 472 с.
5. Дёринг-Смирнова И.Р., Смирнов И.П. «Исторический авангард» с точки зрения эволюции художественных систем // Russian Literature. Vol. VIII. P. 403–468.
6. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М.: Сов. писатель, 1990. 320 с.
7. Минц З.Г. Поэтика русского символизма. СПб.: Искусство – СПб, 2004. 480 с.
8. Павловец М.Г. Поэтика заглавий логогрифа «Я» и «Поэмии о соловье» Василия Каменского // Вестник МГПУ. Сер. «Филология. Теория языка. Языковое образование». 2014. № 2 (14) С. 24–31.
9. Силард Л. Поэтика символистского романа конца XIX – начала XX века (В. Брюсов, Ф. Сологуб, А. Белый) // Проблемы поэтики русского реализма XIX века: межвуз. сб. / под ред. Г.П. Макогоненко. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1984. С. 265–284.
10. Смирнов И.П. Психодиахронология. Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М.: НЛО, 1994. 351 с.
11. Faruno J. Дешифровка III: транссемиотическая лестница авангарда // Russian Literature. Vol. XXXII. 1992. P. 1–40.

#### *Издания на электронных носителях*

12. Мескин В.А. Грани русского символизма: В. Соловьев и Ф. Сологуб: монография. М.: Флинта, 2012. 480 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.litres.ru/static/or4/view/or.html> (дата обращения: 27.01.2017).

## References

*Istochniki*

1. *Solov'ev V.* Zhiznennaya drama Platona // Vestnik Evropy'. 1898. T. II. S. 334–356, 769–782.
2. *Solov'ev V.S.* Chteniya o Bogochelovechestve // Solov'ev V.S. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Pravda, 1985. S. 3–172.
3. *Sologub F.* Chelovek cheloveku — d'yavol // Sologub F. Tvorimaya legenda. M.: Xud. lit., 1992. Kn. 2. S. 153–159.

*Literatura*

4. *Gajdenko P.P.* Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka. M.: Progress – Tradiciya, 2001. 472 s.
5. *Dyoring-Smirnova I.R., Smirnov I.P.* «Istoricheskij avangard» s tochki zreniya e'voljucii xudozhestvenny'x sistem // Russian Literature. Vol. VIII. P. 403–468.
6. *Losev A.F.* Strast' k dialektike. M.: Sov. pisatel', 1990. 320 s.
7. *Mincz Z.G.* Poe'tika russkogo simvolizma. SPb.: Iskusstvo – SPB, 2004. 480 s.
8. *Pavlovecz M.G.* Poe'tika zaglavij logogrifa «Ya» i «Poe'mii o solov'e» Vasiliya Kamenskogo // Vestnik MGPU. Ser. «Filologiya. Teoriya yazy'ka. Yazy'kovoe obrazovanie». 2014. № 2 (14) S. 24–31.
9. *Silard L.* Poe'tika simvolistskogo romana koncza XIX – nachala XX veka (V. Bryusov, F. Sologub, A. Bely'j) // Problemy' poe'tiki russkogo realizma XIX veka: mezhvuz. sb. / pod red. G.P. Makogonenko. L.: Izd-vo Leningradskogo un-ta, 1984. S. 265–284.
10. *Smirnov I.P.* Psixodiakronologika. Psixoistoriya russkoj literatury' ot romantizma do nashix dnejj. M.: NLO, 1994. 351 s.
11. *Faryno J.* Deshifrovka III: transemioticheskaya lestnicza avangarda // Russian Literature. Vol. XXXII. 1992. P. 1–40.

*Izdaniya na e'lektronny'x nositelyax*

12. *Meskin V.A.* Grani russkogo simvolizma: V. Solov'ev i F. Sologub: monografiya. M.: Flinta, 2012. 480 s. [E'lektronny'j resurs] URL: <http://www.litres.ru/static/or4/view/or.html> (data obrashheniya: 27.01.2017).

## L.V. Evdokimova

**The Symbol *Self* in F. Sologub's Essay «Man Is the Devil to Man»**

The article deals with the structure of the symbol *Self* in F. Sologub's essay «Man is the Devil to Man». Despite the shocking title, the essay expresses V. Solovyov's philosophical ideas about Godmanhood (Bogochelovechestvo) by means of discrete semiotic series, each level of which represents a new-content *Self*, going back to one aspect of V. Solovyov's doctrine of Sophia (from the created to the created-uncreated). The constructional features of the essay anticipate the techniques of avant-garde literature of the early XX century.

*Keywords:* F. Sologub's symbol *Self*; V. Solovyov; trans-semiotics; avant-garde text.