

УДК 821. 161.1

DOI: 10.17223/19986645/41/12

Т.Л. Рыбальченко

**РОМАН А. ИЛИЧЕВСКОГО «МАТИСС» В КОНТЕКСТЕ РОМАНА
А. ПЛАТОНОВА «СЧАСТЛИВАЯ МОСКВА»:
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

В статье рассматривается связь художественной концепции А. Платонова и А. Иличевского, выразивших обобщённый антропологический поворот XX в. от гуманистической мифологии, и различие онтологической картины мира и представлений о природе и назначении человека в бытии. Без утверждения прямой преемственности обнаруживается близость писателей начала и конца XX в. в понимании онтологического трагизма человека как порождения природы в попытках преобразования (Платонов) и интерпретации (Иличевский) бытия. Дана трактовка сопоставимых элементов двух романов («Счастливая Москва». 1932–1936, и «Матисс». 2007): системы персонажей, сюжетных ситуаций, мотивов и основных концептов.

Ключевые слова: А. Платонов, А. Иличевский. художественная антропология, сюжет ухода, природное и социальное, телесное и духовное, органическое и вещное.

Сопоставление романа классика XX в. и романа современного прозаика, можно сказать, некорректно, поскольку роман Платонова не завершён. Как обнаружено исследователями [1], А. Платонов в 1932–1936 гг. работал над реализацией замысла романа «Путешествие из Ленинграда в Москву», заключительной частью которого мог быть роман «Человек» («Счастливая Москва»), но и эта часть не завершена. Работа над ней прервана волной критических нападок на изданный сборник рассказов и арестом сына Платонова. Незавершённость опубликованного в 1991 г. текста [2] делает любую интерпретацию вариативной, однако оставшийся текст даёт достаточное семантическое поле для истолкования общего взгляда писателя на человека в новой социальной реальности и в мироздании (в онтологии). Роман А. Иличевского «Матисс», писавшийся в начале уже XXI в., завершён и опубликован в 2007 г. [3], но его интерпретация не менее вариативна даже в аспекте сюжетной логики: открытый финал не позволяет с определённой ясностью истолковать авторскую концепцию центральной сюжетной ситуации ухода и блужданий.

Возможность сопоставления двух художественных миров объясняется универсализмом художественной модели мира, близостью онтологической и антропологической концепций, которые вводят социальное и гуманистическое видение в масштаб представлений о сущности материального и метафизического бытия. XX в. утвердил после феноменологизма и экзистенциализма антропологический аспект изображения человека. Экзистенциализм констатировал отделение человека от онтологии, оставил ему способность быть только «голосом» бытия [4]. Антропологический взгляд на человека после работ М. Шелера [5], А. Гелена [6], в России – В. Подороги [7], С. Хоружего [8] не сводится к утверждению биологической природы человека; человек понимается как бытийное существо, имеющее органическую природность, но

и особые свойства – способность к свободному выбору существования и способность придавать смысл бытию. Феномен человеческого существования предопределён не только социально и биологически, но и космически [9].

Каждый подлинный писатель создаёт свою антропологию: во-первых, универсальное пространство существования; во-вторых, мир сознания (подсознания, эмоций, разума). Художественный антропологизм XX в. преимущественно нерелигиозный, онтология представлена не метафизикой, а физикой бытия, материальным миром частиц и энергий. Нематериальное здесь – мир сознания, порождения материи и причина «интенции» к бытию. Асоциальность антропологической литературы связана с необходимостью выйти за границы социума либо вследствие негуманности и неорганичности социума, либо по причине трансгрессии, расширения сознания мыслящей личности.

Платонов и Иличевский выразили в разное время мировосприятие эйнштейновской и постэйнштейновской эпохи, принёсшей знание о расщеплённости материи, о превращении материи в энергию, а в понимании человека – антропологизм, раздвигающий социальный детерминизм. Платонов в 1930-е гг., в годы взлёта социальных мифов о направленной исторической эволюции, выразил сомнение в ноосферных концепциях, чему причиной был кризис социальных иллюзий под воздействием первых результатов исторических изменений в Советской России. Платонов выразил трагедию «усомнившегося человека», осознавшего своё бессилие преодолеть абсурдность бытия, открыл иллюзорность идеи антропологического толчка, которые привнесёт в космос свободный человек. Иличевский с той же дистанции в 15 лет отразил крушение социальных и цивилизационных иллюзий в постсоветском обществе. Кризис советского проекта стал очевиден во второй половине XX в., но для диссидентского сознания (либеральной его ветви) оставалась привлекательной западная модель технократической цивилизации, и только в постсоветском обществе стал очевиден кризис позитивистской модели преобразования онтологии разумным и свободным человеком. Вот данное главному герою романа А. Иличевского мироощущение конца XX в.: «При совершенной безопасности, при полном отсутствии внешней угрозы, при окончательной невозможности конца света, которым питалось старшее поколение и который сейчас обернулся пшиком, – повсюду был разлит страх. <...> Пустота впереди, пустота под ногами. <...> Страна никому, кроме Бога, не нужна. Все попытки обратиться к Нему окунают в пустоту суеверия» [3. № 2. С. 44].

Очевидно сходство ситуаций в романах о начале и конце советской цивилизации. Платонов уже в начале строительства новой цивилизации («счастливой Москвы» как топоса второй природы, организованной человеком) наделяет главных персонажей, адептов цивилизационных иллюзий (Москву Честнову, Сарториуса, Божко, Самбикина) осознанием не только противоречий нового социума, но иллюзорности идеи исправления онтологии, природного устройства. Новое поколение москвичей в романе лишено этой онтологической тревоги и сострадания бытию, однако трагизмом мироощущения Платонов наделяет не людей прошлой культуры, но именно тех, кто устремлён к иллюзиям совершенствования мира. Чуткость к живой жизни, открытость «зову бытия» вопреки идеям, легитимизирующим созидание лучшего

мира, делают носителями онтологического сознания персонажей, демиургически входящих в жизнь (инженеров, хирургов, строителей). Платонов исторически конкретен, когда показывает этическую причину экзистенциального трагизма, осознания невозможности построения гармонии, но в центре романа оказываются те, кто «разомкнул» сознание за пределы не только индивидуального, но и социального. Причина – контакт с ближним миром, страданиями малых феноменов бытия (их чувствует прежде всего «вневойсковик» Комягин, но и адепты веры в прогресс эсперантист Божко, механик Сарториус, Москва Честнова и даже хирург Самбикин). Парадокс в том, что онтологически разомкнутый человек устремлён к всеобщему, «дальнему» даже ценой разрыва с ближним миром. А. Магун [10] справедливо не соглашается с мнением исследователей, что в романе «Счастливая Москва» «революции совершаются интеллектуалами, которые навязывают живой реальности свои идеалистические схемы». Платоновский «сокровенный человек» видит в революции универсальную возможность смены не только социального порядка, но всего мироустройства: «...человек чувствует себя свободным от векового порядка асимметрий и иерархий, он совершает бунтарский отрицательный жест, взыскав утопического “мира наоборот”. Однако... отрицание на самом деле есть несуществование, и оно необратимо» [10].

Платонов в романе «Счастливая Москва» идёт к универсальным противоречиям существования человека как онтологического существа. Если воспользоваться идеями С. Хоружего, утверждающего в философии экзистенциализма три типа размыкания существования: онтологическое, виртуальное и онтическое, то у персонажей Платонова доминирует в 1930-е гг. онтический человек. В рассказах «Джан», «Такыр», «Фро» спасение души становится важнее преобразования материи, но и в «Чевенгуре» герой-«мастер» переживал онтологический, а не только социальный кризис, постигнув невозможность выстроить идеальный мир без «разрушения». «Происхождение» мастера заканчивается его уходом из бытия, повторяющим уход отца, созерцателя бытия.

В «Счастливой Москве» Платонов обращается не к эксцессам социалистического преобразования, а к невозможности преобразования онтологии. Хирург Самбикин, землемер Божко, создатель инструментов измерения для идеального соединения частей Сарториус оказываются перед осознанием бессилия разума и человека-прометея. Открыв себя миру, они (Москва Честнова, Сарториус, Комягин и Божко) отказываются от планов его перестройки, ограничив себя этическим выбором служения наличной жизни, становясь частными людьми. Уход от претензий подчёркивается даже сменой имени (Сарториус становится Груняхиным, Москва – Мусей). Не отказывается от мессианской идеи спасти человечество, разгадав тайны смерти в бытии, хирург Самбикин, который, спася Москву, не поддаётся природному влечению к ней, оставляет её и погружается в дальнейшую деятельность, чтобы высвободить в природе силу жизни, которая превзойдёт смертоносные силы. Заметим, что Самбикин не герой-деятель, скорее спаситель, влекомый не идеей, а этикой, направленной на всё бытие. Одновременно в нём жив онтический человек, реагирующий на несчастье реальных людей: мальчика, девушки,

изувеченной Москвы. Платонов гипертрофирует чувство сострадания в Самбикине, показывая физиологическое влечение к больному телу пациентов.

О главенстве онтологической и антропологической проблематики над социальными может свидетельствовать то, что в центр романских коллизий поставлена женщина, более природное существо по сравнению с мужчинами. Она – даритель любви к жизни, менее захвачена потребностью преобразования, потому что способна к органическому рождению жизни. Другое дело, что в этом романе – нерождающая женщина, получившая увечье не от природы, а при соучастии в покорении природы – неба и земли. Этот сюжетный поворот можно считать оценочным: выход в большой мир Москвы направлен социальными идеями покорения жизни, и за это расплачивается «гордый человек», женщина, забывшая о миссии рождения.

Однако Платонов и в 1930-е гг. не отказывается от онтологической сущности человека. В «Счастливой Москве» именно женщина наделена органическим влечением к целому, она не под воздействием идей открыта и ближней, бытовой действительности, и большому миру. Она чувствует ближний мир в связи с дальним: «Из природы ей нравились больше всего ветер и солнце. Она любила лежать где-нибудь в траве и слушать о том, что шумит ветер в гуще растений, как невидимый тоскующий человек, и видеть летние облака, плывущие далеко над всеми неизвестными странами и народами; от наблюдения облаков и пространства в груди Москвы начиналось сердцебиение, как будто её тело было вознесено высоко и там оставлено одно» [2. С. 10]. В смене любовных отношений Москва непостоянна, потому что не утоляет потребности в слиянности с целым бытием: «Я выдумала теперь, отчего плохая жизнь у людей друг с другом. Оттого, что любовью соединиться нельзя, я столько раз соединялась, все равно – никак, только одно наслаждение какое-то... <...> Любить, наверно, надо, и я буду, это все равно как есть еду, – но это одна необходимость, а не главная жизнь» [2. С. 29]. Именно женщина испытывает и понимает неродственность бытия и человека, когда горит в небе во время прыжка с парашютом: «...воздух грубо драл её тело, как будто он был не ветер небесного пространства, а тяжёлое мёртвое вещество, – нельзя было представить, чтобы земля была ещё твёрже и беспощадней. Вот какой ты, мир, на самом деле! – думала нечаянно Москва Честнова, исчезая сквозь сумрак тумана вниз. – Ты мягкий, только когда тебя не трогаешь...» [2. С. 13–14].

Бездомность и сиротство Москвы (бывшей Оли) не социального, но онтологического толка. Каждый раз, когда получала приют от Советского государства, от конкретных людей, она оставляла прибежище, уходя к другому мужчине, к другой цели, в другое конкретное пространство, движимая потребностью согреть не конкретного только человека, но всех, движимая зовом бытия, а не долгом перед мужчиной или детьми.

Платонов следует не архаическому мифологическому представлению о женщине как продолжательнице жизни, хотя она влечёт к себе мужчин, оставившая эросом их устремлённость к будущему, к лучшей реальности. У Платонова героиня – носительница трагического сознания, экзистенциального в своей сущности сознания бездомности, заброшенности человека в мире. Не случайно в финале она исчезает из фокуса повествования, не найдена

Сарториусом, а известие, что она живёт где-то обыкновенной жизнью, получив обыденное имя Муся, свидетельствует не только о торжестве обыденной этики, но и об утрате онтологической интенции, о редукции антропологического в героине романа.

Центральный герой романа Иличевского – мужчина, более того, учёный, интеллеktуал, что можно объяснить различием в понимании онтологической сущности человека, различием антропологии двух писателей. Королёв Иличевского – не деятель, не спаситель, а интерпретатор бытия. Это объясняется различием в понимании материи бытия: у Платонова она одушевлённая, близка человеку, как в архаическом мифическом сознании, у Иличевского она самосознающая без тождественности человеку: «Человеку он не доверял, но преклонялся перед разумом как перед носителем следа великого замысла» [3. № 2. С. 52]. По убеждению Королёва, «зачатки мышления появлялись и на более ранних, чем приматы, стадиях филогенетического развития, еще у более примитивных животных...» [3. № 3. С. 38], однако «мир был создан вместе с человеком. <...> сотни миллионов лет хотя и имеют длительность, но они суть точка, “мера ноль” – несколько дней посреди течения плодородной вязкости человеческого зрения, его воплощенной в свет мысли» [3. № 3. С. 43]. Блуждая в метро, Королёв отождествляет себя с неорганической материей, полагая, что, приближаясь к стадии «окукливания», он становится более чуток к скрытой потребности неживой материи в осознающей материи, в языке: «Видимо, так неорганика искала в случайной органической форме своего посланника, вестника. Неживое тяжело и неуклюже, подобно немому с бесчувственным языком, хотело выдохнуть его не то междометием, не то словом. Он почувствовал это, вспомнив, что в нём самом, в совершенной пустоте и бессмысленности теплилось какое-то безъязыкое говорение» [3. № 3. С. 36].

Система персонажей в романе «Счастливая Москва» составляет не столько социальную модель, сколько разные способы выхода из социума в онтологию, разный прорыв к сознанию, способному выразить бытие (даже безымянный музыкант, исполняющий музыку Бетховена). Платонов показал доминанту своего времени, стремление не только познавать бытие, но вторгнуться и усовершенствовать его. Божко ищет язык, который бы объединил людей для построения всемирной общности, эсперанто позволит преодолеть бессилие незнания, нищеты, отменив несвязанность людей. Сарториус в механизмах видит преодоление телесных и психических сил человека, преодоление инерции материального мира; он ищет меры исчисления (взвешивания) дробного материального мира не только «для справедливого разделения добычи между победителями», но и для нахождения единого уравнивающего критерия, проявляющего родство всего, как в периодической системе элементов («Там ведь все дело основано на тех же весах: атомный вес, больше ничто!») [2. С. 31]. Хирург Самбикин ищет тайну жизни в человеческом теле, витальную силу, которая бы пересилила смертность. И более всего трагизм персонажей Платонова связан с пониманием бессилия: Сарториус «был опечален грустью и бедностью жизни, настолько беспомощной, что она непрерывно должна отвлекаться он сознания своего истинного положения. <...> Сарториус видел, что мир

состоит более всего из обездоленного вещества, которое любить почти нельзя, но понимать нужно» [2. С. 34]. Экзистенция отчаяния от бессилия преодолеть обездоленность воплощена в Комягине.

В персонажах Иличевского тоже доминирует не социальная типизация, а универсальная, антропологическая семантика. Связывая их рождение и становление с социально-историческими обстоятельствами (родившиеся в 1970-е, лишившиеся привычного уклада в начале 1990-х), Иличевский обнаруживает лёгкость разрушения эпистем поведения и сознания как у слабоумной Нади, как у практически мыслящего, приспособленного к выживанию Вади, так и у интеллектуала-физика Королёва. Три персонажа позволяют показать инвариантность возвращения выделившегося из социума человека в онтологию, не только социальный кризис личностного и массового сознания, но онтологические причины антропологического кризиса – кризиса человека, призванного постигать материю, создавшую его.

Иличевский в триаде персонажей получает возможность показать путь выхода к «голой» материи бытия носителей личностного, массового и асоциального сознания, а также мужской и женской варианты сознания, подчёркивая и разницу, и антропологическое сходство. Функция женского персонажа у Иличевского – быть проявлением живой материи, не способной к самосознанию. Природная жизнеродящая миссия не проявляется, в Наде «спит» не только сознание, но и тело, её сенсорность энтропийна, лишена устойчивости, фиксирует феномены жизни без рефлексии, хотя следы материнского воспитания и обучения остались. Антропологическая интенция быть мыслящим существом проявлена в Наде минимально. У Иличевского Надя и её спутник бомж Вадя, тем более присоединившийся к ним Королёв, слабо связаны фабульно, взаимодействием: они скорее сосуществуют, они спутники бродяжничества. Редуцированы по сравнению с романом Платонова любовные коллизии: отношения между бомжами Надей и Вадей показаны вне физиологизма, Вадя, скорее, спасает одинокую Надю, его чувство и ревность, когда он заметил влечение Нади к Королёву, даны конспективно; Надино чувственное влечение к Королёву неопределённо, невыраженно; интерес Королёва к Наде лишён эротизма, он наблюдает за ней, как учёный изучает живое существо. Иличевскому важны не отношения, а самопроявления персонажей в одних и тех же ситуациях, не индивидуальные, а антропологические мотивы их поведения. Персонажи являют знаки авторской версии человека, они не герои-идеологи, в бахтинском толковании. Даже Королёв не может быть назван героем-идеологом, он недвижим идеей, напротив, он ищет её, он интерпретатор бытия, он доводит свое существование до осмысленности, до вербальной формулировки.

Антропологической функцией быть проявлением сознания для неорганической и органической материи у Иличевского наделен мужской персонаж, а главное, носитель окультуренного сознания. Королёв предстаёт вначале как адепт рационализма: увлечённый математикой, он верит в исчислимость мира, в соответствие физических законов и действительности. Подвластность материи разуму человека доведена до уверенности, что и в невидимом материальном мире (атоме) расщепление (аналогично Самбикину) приведёт к познанию целого, а не к его распаду. Оказавшись выброшенным из прежней

социальной системы, Королёв отказывается не только от новых путей к достатку и самоутверждению (квартира, деньги), но и от научной карьеры за границей. Как Москва Честнова и Сарториус, он бросает свою квартиру и уходит в пространство города, затем бродяжничать по России, принимая способ существования бомжа, одинокого человека, «заброшенного» в бытие. Причины маргинализации, как и у персонажей Платонова, не конфликт с обществом, но расхождение с социальными эпистемами, рождением нового сознания, не отвергающего сформированное текстами, наукой, но более универсального, онтологического.

В Королёве Иличевский контаминирует персонажей-интеллигентов из романа Платонова: хирурга Самбикина, разгадывающего тайну органической материи; Божко, занятого проблемой слова, его соответствия действительным явлениям; Сарториуса, усомнившегося в научной картине мира; Комягина, отказавшегося от претензий человека быть вершиной развития материи. Иличевский соединил в центральном персонаже близкие платоновским персонажам коллизии: познание природной материи (Самбикин и Москва), познание телесной жизни (Москва и Комягин), познание текстовой природы сознания (Божко), интуиции музыки, искусства как выражения души человека и материального мира. Функции же сопутствующей Королёву пары бомжей (Вадя и Надя) сведены к истории пробудившегося, но не реализовавшегося сознания: человек массового сознания Вадя и слабоумная Надя – это потенциальный индивид, тогда как Королёв – сформировавшаяся личность, понявшая непостижимость бытия, а не его фундаментальную противоречивость (смертность и животворность, телесность и духовность, быт и бытие).

Два направления в отношениях человека и онтологии можно констатировать в романах. У Платонова – движение к онтологии с целью её изменения, победы человека над деструктивностью, амбивалентностью мироустройства. У Иличевского – осознание человеком родовой ненужности для онтологии, своей временности в онтологии и поэтому движение экзистенции к онтологии для созерцания и понимания у интеллектуала, а у тех, кто редуцирует свою мыслительную способность, – к простому биологическому существованию (бомжи). В героях Иличевского, людях конца XX в., нет той гуманистической интенции, которая свойственна всем персонажам Платонова. Королёв смотрит на других как исследователь, с точки зрения онтологии, в нём редуцированы даже биологические формы влечения к другому. У Платонова физиологические влечения спасительны, наполняют пустоту существования, хотя разум не может удовлетвориться природным способом соединения и противостояния энтропии жизни (Самбикин, познав любовь к Москве как движущую силу его усилий потеснить смерть, с новыми силами обращается к научным экспериментам; Самбикин, потеряв Москву, находит применение в спасении одинокой женщины и её детей; Москва, дав импульс жизни мужчинам, устремляется к другим утратившим силы и любовь к жизни, оживляет их («воскрешение» Комягина).

Королёв же занят разгадыванием жизни без человека, после распада и новых метаморфоз материи. Королёв – физик-атомщик, он знает закон расщепления материи, после которого не происходит возвращение к прежним формам. Иличевский опирается на сциентистскую модель бифуркации (лат. «раз-

двоение) [11], перехода от порядка к хаосу и возникновению новых форм (метаморфозы не по законам линейного развития). Он обнаруживает в отпаде от социума не возвращение к онтологии (в парадигмах Руссо, Торо), а невозможность возвращения в онтологию. Бездомность трактуется как временность существования человека родового, формы мыслящего существа. В Королёве (что приближает его к платоновским персонажам) реализована способность человека раскрывать сокрытое бытие. Но он не наделяется миссией соучастия в бытии, тем более – совершенствования бытия, в чем видят смысл жизни персонажи и автор «Счастливой Москвы». Однако Платонов предвидел тупик демиургических усилий человека, связанный не только с ошибками или иллюзиями социума, его проза 1930-х гг. не сводится к критике советских проектов. Писатель конца XX в. кульминацией духовных исканий героя делает мысль о бытии как самодвижении материи, рождающей и трансформирующей, т.е. преобразующей все феномены бытия, все формы, в том числе и человека, самопорождающую и мыслящую форму материи.

Антропологизм и Платонова, и Иличевского проявляется в том, что человек видится не столько как продукт социума, сколько как творение всего природного космоса. Самбикин убеждён в генетической способности человека к полёту: «"Человеческое тело летало в каких-то погибших тысячелетиях назад, – подумал Самбикин. – Грудная клетка человека представляет свернутые крылья"... Он попробовал свою нагретую голову – там тоже что-то билось, желая улететь из темной одинокой тесноты» [2. С. 22]. Москва – носительница космической витальности: «...она любила огонь дров в печах и электричество, но так, как если бы она сама была не человеком, а огнем и электричеством – волнением силы, обслуживающей мир и счастье на земле» [2. С. 9]. Всеобъемлемость жизни в теле Москвы ощущает Божко, слушая биение сердца Москвы: «Если можно было бы соединить с этим сердцем весь мир, то оно могло бы регулировать течение событий, – даже комары и бабочки, садясь спереди на кофту Москвы, сейчас же улетали прочь, пугаясь гула жизни в ее могущественном и теплом теле» [2. С. 12]. Здесь мысль о связи малого и большого осложнена пониманием иллюзорности надежды на то, что малое может влиять на ход жизни. Однако природность одного индивида действует оживляюще на других: «...сонная, счастливая свежесть, как здоровье, вечер и детство, входили в этого усталого человека» (Божко) [2. С. 12]. После ампутации ноги Москва возрождается, вбирая силы природно-космической жизни – воздуха, моря, деревьев: «Москва слушала движение влажного ветра и ветвей, постукивала им в ответ пальцем по стеклу и не верила ни во что бедное и несчастное на свете – не может быть! "Я скоро выйду к вам!" – шептала она наружу, прильнув ртом к стеклу. <...> Движение воды в пространстве напоминало Москве Честновой про большую часть ее жизни, о том, что мир действительно бесконечен и концы его не сойдутся нигде, – человек безвозвратен» [2. С. 43].

Природно-космическая сущность человека является причиной его стремления к разрыву с ближним миром. Чувство родственности бытия рождает у героев Платонова потребность во вмешательстве в бытие, неудовлетворённость малым. Так, после соединения с Сарториусом Москва смотрит на светящееся небо, живущее независимо от воли человека, и её

настигает чувство ненужности большому миру, что лишает счастья частную связь с другим одиноким человеком: «...взошло солнце за Уралом и приближалось сюда. <...> Легкий ветер дул с прохладных москворецких низин и рожь неясно бормотала опухшими колосьями; свет солнца, как мысль и улыбка, наполнил всю местность, одна лишь Москва была невеселая, и красивое платье и тело ее, сделанные из той же светящейся природы, не соответствовали ее печальному лицу», а печаль вызвана чувством несоответствия события телесно-чувственного с бытием, воспринимаемым так же чувственно: «Мне жалко чего-то... Сколько я ни живу, а жизнь со мной никак не сбывается, как я хочу» [2. С. 28].

В мужских персонажах Платонова интенция к бытию проявляется в стремлении к умственному постижению жизни, что тоже обуславливает их уход от тесной близости с другими. Самбикин «относился сам к себе как к подопытному животному, как к части мира, доставшейся ему для исследования всего целого и неясного»; «...его душа сейчас же заболела, если Самбикин останавливался мыслить», но он «работал над воображением мира в голове ради его преобразования» [2. С. 21]. Сарториус «хотел открыть в самом течении человеческого сознания мысль, работающую в резонанс природы и отражающую поэтому всю ее истину», но «эту мысль он надеялся закрепить навеки расчетной формулой» [2. С. 27]. Однако Платонов сюжетно утверждает этику ближних связей. Повторим, что только Самбикин отказывается от обычного, телесно-чувственного счастья, от Москвы, ради познания тайны жизни и смерти в материи жизни.

Остальные персонажи отказываются от органичного для них «зова бытия» ради тайного, не выраженного в просьбе зова ближнего. Москва возвращается, находит Комягина, увидев в военкомате «посетителя с давно исхудавшим лицом, покрытым морщинами тоскливой жизни и скучными следами слабости и терпения; одежда на вневойсковике была так же изношена, как кожа на его лице, и согревала человека лишь за счёт долговечных нечистот, ввевшихся в ветхость ткани; он смотрел... не ожидая к себе сочувствия, и часто, опустив глаза, закрывал их вовсе, чтобы видеть тьму, а не жизнь...» [2. С. 16]. Для персонажей Платонова достаточно увидеть утрату надежды на жизнь, чтобы посвятить себя уставшему и ждущему смерти. Когда же Комягин возрождается (не только любовью, но и малой толикой материального счастья – выигрышем облигации), Москва уходит от него, пообещав вернуться, когда тому будет плохо: «Я когда-нибудь приду к вам и буду женой» [2. С. 36]. Она не презирала низкую жизнь, если она не связана с мелочными целями, но как только видела ограниченность мелочами, уходила от мужчины. Так она ушла от Сарториуса, когда он готов принять обыденность существования: «...достаточно будет жить с Москвою в браке, любоваться ею, может быть – родить детей, и боль чувства впоследствии утихнет, сердце изотрётся и замрёт навсегда ради спокойной и плодотворной деятельности ума [2. С. 29]. Но и сам Сарториус испытывает разнонаправленное действие онтологических и бытовых, физиологических влияний, ибо после близости с Москвой «боль сердца» вызвана разочарованием: «Сарториус с удивлением и ужасом почувствовал, что его любовь не утомилась, а возросла, и он, в сущности, ничего не достиг, а

остался по-прежнему несчастным. Значит, этим путём нельзя было добиться человека и действительно разделить с ним жизнь» [2. С. 28].

Однако фабула демонстрирует торжество человеческой, а не онтологической этики, торжество «онтического» (С. Хоружий) человека. Встретив униженную мужем, раненную смертью сына, бедную женщину, не просившую помощи, увидев, «...как она вся беспомощна, как жалобно было сжато её лицо в тоскливой усталости», Сарториус остаётся с ней, чтобы спасти её, смиряясь с примитивностью её ценностей: «... всё это так и быть должно. Иначе его жадное, лёгкое сердце быстро изнашивается и погибло бы в бесполезной привязанности к разным женщинам и друзьям [2. С. 58]. Речь не о жертвенности, у Платонова в этом романе этика любви к ближнему воскрешает человека не к полноте его сущности, но к обыденному существованию, которое не может быть презренным. Сарториус возрождается после потери Москвы, буквально прозревает, начинает жить заботами реальных людей, занимаясь буквально питанием людей, поддержанием жизни, а не её изменением. Точно так и Комягин принимает свою бывшую жену не из физиологического «томления», но потому, что «она теперь худеет и дурнеет, – любовь наша уже превратилась во что-то лучшее – в нашу общую бедность, в наше родство и грусть в объятиях» [2. С. 36].

Платонов не отказывается от идеи, что человек – инструмент природной материи, призванный эту материю менять. Другое дело, что все проекты человека утопичны перед масштабом и непознанностью бытийных законов, и потому автор ведёт персонажей к отказу от онтологических утопий к посильной помощи жизни. При этом сам отказ от антропологической миссии познавать, а главное, совершенствовать материю жизни истолковывается трагически. Иное у Иличевского, зафиксировавшего тотальное разрушение иллюзий, не только социальных, но и онтологических. Маргиналы из массы (Вадя) равнодушны к бытийным проблемам, существуют в границах быта, они способны к социализации. Так, Вадя входит в социум не только своими рассказами, вызывая сострадание, но и принимая ценности социума – песни Цоя и Высоцкого, поэзию Пушкина и Есенина, подражая этим образцам, имитируя их и тем получая признательное внимание народа. Надя – пример «чистого сознания», олигофрен, легко сбрасывает навыки культуры, внушённые матерью, и остаётся в границах сенсорного восприятия потока реальности, Иличевский не наделяет её сознание следами архаического мифологизма.

Развитое и окультуренное сознание, способное выйти за границы бытового и социально детерминированного существования, обрести онтологический масштаб сознания, у Иличевского лишено заботы о ближнем и ближних. Королёв отстранён от природной нищеты слепых, с которыми некоторое время работает, от хищничества новых хозяев жизни (круг Гиттиса), от своих коллег, униженных в новом обществе, где не нужна наука, от своих спутников, бомжей. Иличевский более асоциален, чем маргиналы-бомжи, не понимающие, что происходит в момент расстрела Белого дома, как и почему меняется власть, столь же равнодушная к людям, как и люди к власти. Позиция ухода, отстранения от социума трактуется как трагическая, но единственно этическая позиция в социуме, в котором действует закон торжества силы: биологической, экономической, военной и пр. Если бомжи просто подавлены

социальной катастрофой, изгоняющей их из одного, другого места проживания, работы, то интеллигент сам последовательно отказывается от унижения быть объектом социума. Но тем самым он оставляет хозяевами жизни чуждые ему силы.

Помимо социального пессимизма персонажа и автора, нужно искать причины бездеятельности и отрешённости в позиции познающего субъекта, открывающего законы онтологии, законы метаморфоз, а не линейной эволюции, тем самым совершенствование бытия, а значит, и социума невозможно. Картина мира у Королёва близка синергетической модели, согласно которой сложные саморегулирующиеся системы (уже и материальные формы как системы элементарных единиц в атомах, ген в клетках организмов, электрических и прочих полей) формируются нелинейно, в процессе вечного распада и нового синтеза, не ведущего к «вечному возвращению», как в архаической мифологической модели мира. Кроме того, Королёв постоянно опирается на второй закон динамики (закон Карне), в котором превращение энергии в работы (материю) сопровождается энтропией, т.е. ведёт к концу цикла превращений. Таким образом, масштаб сознания, выход к онтологии у Иличевского не только не усиливает жизненные силы, но редуцирует само участие в жизни, оставляя лишь познание и интерпретацию бытия.

В границах города Королёв выходит в пространство-время, обнаруживая в культурных пластах Москвы омертвевшую и накрытую новыми пластами историческую реальность (Москву прошлых веков, открываемую воображением как археологическими раскопками). При этом видится не возможность сохранения прошлого (оно реконструируется только в воображении Королёва), а принцип сокрытия, погребения жизни, её капитуляции перед новыми формами и созиданиями. Более позитивные выводы возникают при выходе Королёва к природе, к ландшафтам, в которых Королёв открывает вписанность феноменов природы в безграничный космос. И даже при погружении в подземный мир (метро) Королёв видит в напластовании геологических пород подтверждение метаморфоз – превращение живого в неживое (деревьев, животных – в нефть и уголь) и потенциальную возможность обратного превращения – угля и нефти в энергию и органическую форму, предоснову жизни.

Масштаб пространственно-временного кругозора человека онтологического сознания приводит его к мысли об особой связи материального и нематериального, живого и мёртвого в бытии. Повторим, что у Иличевского человек озабочен не совершенствованием бытия, а познанием его, его интерпретацией (в духе хайдеггеровского экзистенциализма): «...из теоретической физики ясно, что мощные, головокружительные, малодоступные модели мироздания, порождённые интеллектом, если повезёт, оказываются “истиной”. То есть чрезвычайно близкими к реальному положению дел во Вселенной. Не потому ли так обстоит дело, что разум, созданный – как и прочее – по образу и подобию Творца, естественным способом в теоретической физике воспроизводит Вселенную – по обратной функции подобия? Тогда проблема строения мироздания формулируется как поиск своего рода геоморфизма, соотношённого с этим преобразованием подобия...» [3. № 2. С. 42–43].

Мыслящая материя видится Королёву в шаровой молнии над холмами: «...красноватый тихий шар, крупнейшей человеческой головы, который то мед-

лил, то скатывался, то поднимался, словно бы всматриваясь в подробности ландшафта...» [3. № 2. С. 47], это «предродовое напряжение сознания», «одушевлённость замысла». Мыслящая материя в форме шаровой молнии приводит Королёва к идее Бога, который растворён в природной материи: «...по эту сторону всё же есть Бог» [3. № 3. С.88], но «Бог не имеет к людям никакого отношения» [3. № 2. С. 51]. В бродяжничестве по России Королёв открывает метафизику пространства: «...в каждом ракурсе ландшафта старался отыскать образ лика и находил: сердитый или мягкий, милосердный или строгий, но всегда открытый и прямой» [3. № 3. С. 70]. В таком понимании Бога Иличевский сходится с Платоновым, в записной книжке которого оставлена такая мысль: «Он рассеялся в людях, потому что он бог и исчез в них, и нельзя быть, чтобы его не было, он не может быть и вечно в рассеянности, в людях, вне себя» [12. С. 153].

Постоянная мысль Королёва – о распаде корректируется представлением о превращении форм материи, не только живого в неживое, но и наоборот. Королёв погружается в природную материю, чтобы прийти к мысли о конце человека как такового. «Доисторическая жизнь на Земле множилась видообразованием по закону гиперболического роста. <...> И вот когда разнообразие приблизилось к критической точке, появился Человек – и в свое развитие выбрал – на деле: сожрал – всю мощь становящейся живой природы, становящегося Живого. Благодаря этому сильный рост видообразования был погашен, сошел на нет. Вместо видов по гиперболе стала плодиться и размножаться Цивилизация, и в середине века уже было понятно, что дело идет к критической точке, когда планета задохнется от злобы, перенаселения и ложной благодати. Однако нынче рост стал замедляться. Рвущееся пламя гиперболы стало гаситься пустой водой бесплодия и смертности, жизнь отступила перед поступью Неживого, Человек приблизился вплотную к своей метаморфозе – к совокуплению с мертвой материей, – и что-то должно родиться в результате: искусственный разум? очеловеченное мимикой ничто? Эпоха эфемерных сущностей, плодящихся, неуловимых и значимых в той же мере, в какой бессмысленна и реальна будет порождаемая ими смерть» [3. № 2. С. 82]. Будущее видится как смена живого Неживым, созданным человеком. Человек сам упраздняет себя («совокупляется с не-живым»), создавая машины, электронные установки и прочее.

Заметим противоположную направленность мысли о связи живого с неживым у персонажа Платонова, Самбикина, нужны усилия живых людей, чтобы извлечь из природы силы, превышающие более модные силы смерти: «Самбикин был убеждён, что жизнь есть одна из редких особенностей вечно мёртвой материи и эта особенность скрыта в самом прочном составе вещества, поэтому умершим нужно так же мало, чтобы ожить, как нужно было, чтобы они скончались» [2. С. 42].

Иличевский обнаруживает *онтологическую* обусловленность индивида, вписывает человека в превращение неорганической – органической – витальной форм материи. Материя у Иличевского, во-первых, самодостаточна, не требует метафизического первоначала и контроля; во-вторых, она самопорождающая и одновременно саморазрушающаяся сила; в-третьих, в первооснове материи Иличевский обнаруживает принцип превращений, а не творения

форм. Автор, трактуя миссию человека не как творца, а как интерпретатора бытия, опирается на принцип гомеоморфизма (от греч. *homoios* похожий и *morphe* образ, вид), структурное тождество форм сознания и реальности, оставляя открытым вопрос о том, объективны ли феномены реальности или они – «символические формы» сознания (Э. Кассирер). «Из теоретической физики ясно, что мощные, головокружительные, малодоступные модели мироздания, порожденные интеллектом, если повезет, оказываются „истиной“, то есть чрезвычайно близкими к реальному положению дел во Вселенной. Не потому ли именно так обстоит дело, что разум, созданный – как и прочее – по образу и подобию Творца, естественным способом в теоретической физике воспроизводит Вселенную – по обратной функции подобия?» [3. № 2. С. 42–43]. Релятивность, пугающая нестатичность сознания провоцируется нестатичностью форм, их возникновением и распадом. Интеллект равно призван погружаться вовнутрь мира, в процесс распада материи на элементы, и искать позицию вневременности, взгляд извне, возвращаться к чувственно воспринимаемому миру и далее – к космической и вневременной позиции. Антропологически же человек ограничен чувственно осязаемым пространством. Так, один из персонажей романа, бомж Вадя, связывает процесс думания «не только с головой, а с ловкостью, какой обладало все его невеликое тело, большие руки, которые он подносил словно на пробу ко лбу, вел к виску. Думанье для него всегда начиналось с того, что было под рукой, и развивалось созвучием емкости тела и ближайшего пространства, в котором оно находилось. Неким излучением протяженности, позволявшим телу строить свое расширение на области, удаленные настолько, что там, на краю, захватывались обратные токи времени. Вадя считал, что время и пространство только здесь – вокруг рук, глаз, ног – трутся друг о дружку. А если забраться подалее – там они увиливают от пары, пускаясь в околесицу, способную увести хоть в детство, хоть к мертвым» [3. № 2. С. 39]. Но и интеллектуал Королёв только тогда, когда он выпал из профессиональной научной деятельности, смог отрефлексировать связь эмпирического и сверхэмпирического, отражения ближнего мира и образ мира за пределами феномена человеческого существования. Сознание не сводится к отражению, и Королёв понимает, что человеку дано такое сознание, которое не ограничивается телесно очерченным кругом и позволяет «забраться подалее», он назвал это состояние клаустрофобией.

В этом аспекте история Нади моделирует стадии возникновения и распада мыслящего существа. Ретроспективно дана фаза рождения сознания в живой материи: под влиянием матери, книг, учёбы, упражнения в чтении и сложении Надя достигает нормы мыслящего существа; однако в настоящем времени сюжета изображён процесс утраты разума, возвращение человека к биологическому существу. «...Нельзя было понять, где кончается человек. Она догадывалась, что, если честно, – это не так страшно: потом будет все равно, кто. Что она не заметит грани. Точнее, когда перейдет – ей будет уже все равно. Вот это – и совершенная беспомощность: ни ударить, ни укусить – вот это и был страх. <...> Страшно было то, что она не заметит грани» [3. № 2. С. 31]. «Теперь ум немел, она знала это, так как стала чувствовать его отдельность. Так человек, теряя чувствительность нервных окончаний, начи-

нает относиться к своим членам как к частям постороннего тела. <...> Думанье давалось все труднее. <...> Иногда Наде больно было думать. <...> Но успокаивалась, и равнодушие появлялось в лице, тяжелое безразличие. Слабоумие проникало в Надю онемением. Ей казалось, что она превращается в куст. <...> Что мир вокруг превращался в ветер – тихий или сильный, но только он – единственный, кто мог дотронуться до куста, потянуть его, отпустить, согнуть, повалить порывом» [3. № 2. С. 32].

В конце романа Надя, истончив культурную оболочку, уподобляется живому существу без сознания: «Надя сейчас еще сильнее стала похожа на саженец, невидимо под землей пытающийся развить корни – связи с почвой человеческой реальности. Неизвестно, приживется ли посаженное в марте деревце. Развитие саженца отсталое, почки на других деревьях уже набухли, а он стоит ни живой ни мертвый, и приходится вглядываться в него, все время брать на пробу эфемерные успехи» [3. № 3. С. 85].

Иличевский вписывает распад сознающего себя человека в следующую фазу превращения живой материи в неорганическую. Таков эпизод смерти медведицы, с которой Надя сблизилась (кормила её), а затем наблюдала смерть медведицы и расчленение её тела в неживую материю, груды костей, которые Надя собрала, и «смрадный мешок с костями она затащила на чердак».

Повторяя мотив собирания вещей, остающихся после распада человеческой жизни, Иличевский в снах другого персонажа романа, Вади, воссоздаёт тот же процесс распада живого и телесного в нетелесное неживое. Вадя видит во сне самоубийство отца и начало того же распада, что Надя наблюдает в зоопарке с телом медведицы: «Труп отца чуть поворачивался, загибая, шурша, щекой шелушивая со ствола прозрачные чешуйки. Лоснящийся ворон внимательно кружил над полем, низко раскатывался над мерзлой пашней <...> Садился на откиннутый подбородок. <...> И вдруг один за другим клевками выкалывал глаза» [3. № 2. С. 38]. В другом сне он видит мешок с вещами, образ которых остался в связи с жизнью отца: «Рюкзак, полный жизни, всех ее стробоскопических мгновений, всей ее вещности, мнимости, муки, глупости, зла, пустоты, тепла, – весь этот мириадный мусорный космос громоздился за его плечами, шлейфом тянулся, бряцал, клацал, пел, влачила...» [3. № 2. С. 37].

Принципиальное отличие Иличевского от Платонова видится в отношении к артефактам, вещам, созданным человеком. Для Платонова труд человека – не простая переделка природного мира, а одухотворение энтропийной материи, приращение её жизненных сил. Машина и любая вещь, к которой прикоснулась рука человека, уподобляется телу, одушевляется по восприятию мифологического сознания. Для Иличевского созданная вещь, способная «улучшить» органический мир и самого человека, – это антропологический конец, подмена человека роботом-гомункулюсом, големом, куклой. Бездушная копия не просто мертва, она – искушение более совершенным, понижающим создавшего её человека до раба вещи. Наблюдая за совершенным, «скульптурным» телом Вади, Королёв чувствует эффект статуи какого-то великого человека: искусство раскрывает лучшее и нереализованное в живом теле и тем подменяет ценность живого. Сам же

Вадя тоже отдаёт приоритет несовершенному живому, задаваясь вопросом, почему мёртвые красивее живых: «Лица их, больше не искажённые мимикой желаний, страха, радости, равнодушия, гнева, оказываются умнее, значительней, краше, порой до неузнаваемости. В смерти, что ли, правда? Нет, он знал, что жизнь – это хоть что-то по сравнению с дыркой от бублика...» [3. № 2. С. 39]. Точно так и естественное чувство Нади мешает ей отдавать приоритет неживому как более совершенному. Когда Наде подарили заводную собачку, которая тявкала, имитируя живую, Надя отвергла подарок.

Напротив, окультуренное сознание готово признать соблазн артефакта выше несовершенного живого явления. Королёв в отчаянии после гибели своей любимой Наташи пытался заменить живое неживым, заказал статую, увиденную на кладбищенском памятнике, и некоторое время общается дома со статуей, одевая её, обедая вместе с ней за столом. Но иллюзия жизни постепенно утрачивает власть над Королёвым, и он принимает реальность, где живое и неживое смешаны, где неживое предстаёт как разложение форм живого, возможно, почва новой жизни, но не более совершенная вещь.

В мастерской скульпторов и на даче Вучетича, в «пространстве, покорённом буйным потоком человеческой плоти», эскизы памятников напоминают «карусель двойников», «каменное столпотворение», «свалку гипсовых голых тел» [3. № 3. С. 35] – «ледяная» нога пугает его. Возникает в воображении фантазмагорическая картина вытеснения неживым живого: «...есть одна такая ночь, когда эти скульптуры оживают и выходят на улицу... толпятся, поводя голыми глазами: жгут костры, погружая в пламя каменные руки». Но мираж исчезает при свете электричества и при свете разума, подмена не торжествует: «...сверху на него обрушились козлоногие маршалы, композиторы на летающих нотных скамейках, богиня правосудия, похожая на прачку...» [3. № 3. С. 36].

В книге эссе «Гуш-Мулла» [13] Иличевский рассуждает о сюжете выхода рукотворного создания из-под власти его создателя и фиксирует в современной культуре новое отношение к сотворенной форме, подменяющей человека: инкубус нацелен на идею полного воплощения, «включает и столь насущную для современности "машинную" парадигму: искусственный интеллект, клонирование и т.д.», тогда как несовершенство голема-инкубуса состоит в «неодухотворенной немоте». В главе «Кукла как упаковка пустоты» Иличевский объясняет архаическое отношение к кукле как имитации человека: куклы отвратительны так же, как и мертвецы. «Душа, еще будучи при теле, словно теплород разогревает чуть выше точки плавления токи этой нижней фракции нефти, которой напитаны ткани. Отлетая, душа предоставляет тело участи затвердевания». Негативное отношение к созданному телу, соотносимо с мёртвым телом, Иличевский объясняет мизантропией: «Ненависть к неживому, но правдоподобному, – по-видимому, есть естественное продолжение мизантропии, каковое столь же естественно, как и продолжение человека – трупом или куклой: человек в подавляющем множестве своих состояний мало чем отличается от этих двух, – даром что дышит, тепел и, возможно, красноречив». «Кукла-пустышка вызывает отвращение не потому, что обманывает <...> а потому, что благодаря сходству отображения показывает вашу собственную суть, или в лучшем случае содержание: рабское ни-

что – пустота, взятая в полон своей же пустотою. Обнаружив себя, кукла как бы говорит: "Привет, это я. Но может быть – и ты. И знаешь, почему? Потому что ты так же, и благодаря тому же похож на самого себя, как и я – на ничто". «Подлинная жизнь – всегда усилие свободы. Смерть потому и ненавистна, что лишает последнего шанса быть свободным. И только поэтому кукла мертва – у нее нет такого шанса». «Любовь к кукле всегда является вариантом нарциссизма, приумножающего своим влечением к отражению собственное естество – рабство у ничто».

Эти размышления близки к тому амбивалентному отношению к человеческому телу, в котором герои Платонова с сожалением обнаруживают как бы осквернённую несовершенным телом душу, сомневаясь в ценности человека, если неизменно его душа обитает в теле, в органах телесного низа, а не в груди, не в горле или сердце, как в архаической мифологии: «Самбикин вскрыл сальную оболочку живота и затем повел ножом по ходу кишок, показывая, что в них есть ... Сарториус склонился ко внутренности трупа, где находилась в кишках пустая душа человека. Он потрогал пальцами остатки кала и пищи, тщательно осмотрел тесное, неимущее устройство всего тела и сказал затем: "Это и есть самая лучшая, обыкновенная душа. Другой нету нигде"» [2. С. 34].

Разочарование в человеке и его душе связано с разочарованием в том, что не исполнились надежды на быстрое исправление жизни, и причина – в несовершенном человеке. Сарториус приходит к мысли, что «внутренний механический закон человека, от которого бывает счастье, мученье и гибель», связан не с «разумом желудка» и нужно искоренить животную, природную, постыдную сущность человека: «...необходимо понять все, потому что либо социализму удастся добраться во внутренность человека до последнего тайника и выпустить оттуда гной, скопленный каплями во всех веках, либо ничего нового не случится и каждый житель отойдет жить отдельно, бережно согревая в себе страшный тайник души, чтобы опять со сладострастным отчаянием впиться друг в друга и превратить земную поверхность в одинокую пустыню с последним плачущим человеком...» [2. С. 39]. Примечателен ответ Божко: «Пора бы уж <...> Надоело как-то быть все время старым природным человеком» [2. С. 40]. Ранее Сарториус думал, что «лучше преклоняться перед атомной пылью и электроном», и доказывал, что «после классового человека на земле будет жить проникновенное техническое существо, практически, работой ощущающее весь мир» [2. С. 24].

Герой Иличевского, занимавшийся как раз «атомной пылью и электроном», отвергает мизантропию, ведущую к принятию Не-живого, нечеловеческого, хотя, как уже было сказано, понимает, что метаморфозы природной материи приведут к концу человека как сознания и языка материи. Королёв пытается найти возможность преемственности человеческого и постчеловеческого сознания материи: «Человеческое – вот что он всеми силами духа пытался отринуть от себя, пытаясь представить, изобрести язык, которым бы он встал на защиту этого же человеческого перед Неживым. <...> Все привычные картины не годились. Огненные колеса, катящиеся по небу, нагая женщина без головы, выше леса, шагающая впереди войны, стеклянные косцы, бесформенные в своей слепой ярости, широким махом собирающие

дань, – все эти образы были семечками по сравнению с тем, что восставало перед Королевым при мысли о великом Неживом. Там – в этом усилии логического воображения – что-то такое было уловлено им, что не поддается ни историческим, ни мифологическим, ни гуманистическим интерпретациям, и он ошибался: для этого нет языка, – какой язык у смерти, кроме *Ich liebe?*...» [3. № 2. С. 81–82].

В «Счастливой Москве» Самбикин, как и Королёв, осознаёт конечность жизни одного индивида, но под сомнение не ставится жизнь рода, тем более самой материи: «Где тот шлюз в темноте, в телесных ущельях человека, который скуп и верно держит последний заряд жизни?» [2. С. 25]. И он извлекает из мёртвого тела эликсир, спасающий от смерти Москву Честнову. Иличевского сближает с Платоновым антропологическое видение человека как порождение материи, проявления случайных превращений не только живой, но и неживой материи, версия «биогенного происхождения нефти» и, напротив, гипотеза о «возможной не одухотворенности, но оживленности неорганики», «первые организмы зародились именно под землей <...> жизнь восстала из недр»; мысль «о растении менее живом, чем животное, о камне менее живом, чем растение, об атоме менее живом, чем камень... словно бы уподобленном дремлющей перед становлением монаде» [3. № 2. С. 44]. Общее для Платонова и Иличевского представление, что человек возникает как результат метаморфоз природы (живой и неживой), как её рупор, выражение её сознания. Однако в кризисных произведениях Платонова констатируется утрата рождающей силы природы (бездетны Москва и Надя, бездетны мужские персонажи).

У Иличевского человек уже не устремлён к будущему, нет иллюзии преодоления распада, потому что он имеет другую модель бытия – вечный самораспад и стихийное возникновение новых форм, человек может смениться любой иной формой самосознания материи. «Что это? Машина? Но с машиной можно договориться, она сама создана языком, машинным. Неживая материя, атом, находящийся в обмороке? Ген, всей штормовой совокупностью азбучных молекул оповещающий о брошенном им вызове? Мыслящий белок? Всё это было непредставимо...» [3. № 2. С. 81].

Герои Платонова ищут счастья, сначала – всеобщего, затем (кроме Самбикина) частного, «человеческого». Герои Иличевского отказываются от защитных средств цивилизации, оставаясь наедине и с продолжающей быть цивилизацией, и с природно-материальным миром. Они идут к внеэтичности «опрошенного» существования, что возвращает способность слышать «зов бытия», чувствовать бытие не опосредованного знаниями, культурой. В этом персонажи Иличевского подобны персонажам Платонова, не растерявшим «сокровенность» сознания – органичного, телесно-чувственного, слышащего душу природы («джан») вопреки рационалистическим идеям, толкающим к вторжению в природу.

Роман Иличевского связан с романом Платонова не только проблемно, сюжетными ситуациями, художественной перспективой, но и перекличкой некоторых деталей и ситуаций, позволяющих предположить, что «Счастливая Москва» была прочитана современным прозаиком, а возможно, возникала в процессе создания собственного текста о постсоветской андеграундной

Москве. Таковы ситуации, связанные с мотивом метро – котлована для будущего города, губящего людей, – у Платонова, а у Иличевского – построенного и безжизненного подземного мира, удваивающего надземную цивилизацию, ставшего предупреждением исчезновения надземной цивилизации. Метро у Иличевского вписывается в онтологические масштабы геологических слоёв материи под напластованием культурных слоёв как превращение живой материи в неживую (каменеющую, превращающуюся в нефть), и напротив, каменные слои метро готовы к новым метаморфозам, хранят потенциальную энергию (газ, нефть) живого огня. Даже образы городских котлованов, раскопок для новых зданий новых хозяев жизни, даются Иличевским как хранилища распавшихся, ставших ненужными для новой жизни вещей, тел. Надя и Вадя собирают неожиданно открывающиеся «клады», лишившиеся своей ценности и вошедшие в круговорот превращений. Для Иличевского котлованы – не могила, а погребение, проявляющее онтологический закон метаморфоз материи. Город видится Королёву как скрытый в современном ландшафте макет прошлой жизни, можно снять вековые верхние слои и оказаться на улицах, бывших местом жизни людей. Очевиден онтологический масштаб видения социальной истории.

Вертикаль, обозначенная небесной сферой, важна в романе Платонова: равнодушное небо стоит над движущейся жизнью людей, но губит не небо, а неразумие человека: Москва, закурив, поджигает парашют спичкой и падает на землю, повторяя падение Икара. У Иличевского есть ситуация, связанная с подъёмом в небо и прыжком с парашютом. Современный эпизод воспринимается как римейк: аэродром, построенный в романтические 1930-е гг. (время действия романа Платонова), заброшен, сохранившиеся самолёты используются для учебных полётов и прыжков в космическую эпоху, выдвинувшую человека в масштабы Вселенной. Бродячие бомжи на пути к югу поднимаются в небо и совершают прыжок без гибельных последствий, но и без открытия в небе свойств бытия. Напротив, до прыжка небо представляло тайну иного пространства, после оно показалось мнимо доступным. К Королёву вернулось ощущение неба как духа материи не во время полёта, а в ситуации ментальной интерпретации природного явления – шаровой молнии, которая показалась ему «мучительным сгустком сознания» материи: немое сознание бытия явило ему сгусток энергии и, возможно, убило его (финал неопределён).

Тема слова связана у Платонова с Божко – эсперантистом, ищущим универсальный язык, который бы объединил всех людей. Но это искусственный язык, а сюжеты романа показывают непреодолимость границ между людьми, не понимающими друг друга не только потому, что вкладывают в слова разный смысл. У Иличевского слово – средство связи между людьми, отделённое от реальности, поэтому слово способно быть средством коммуникации, но не познания бытия. Убеждённость молодого Королёва, что универсальность математического языка выражает истины бытия, сменяется сомнением и в знаковом, и в вербальном языке: «Давно у него сквозила наивная, но правдивая идея, что музыка – едва ли не единственный язык, чьи атомилексемы либо совсем не обладают означаемым ими смыслом, либо «граница» между этими сущностями настолько исторична, что в результате слышится

не музыкальная «знаковая речь», с помощью которой сознание само должно ухитриться восстановить эмоциональную и смысловую нагрузку сообщения, а, собственно, музыка *уже* то, что мелодия только должна была до нас донести, минуя этот автоматический процесс усилия воссоздания. То есть – *чистый смысл*» [3. № 3. С. 50–51]¹.

Так человек, осознававший свою сущность как способность к интерпретации бытия, приходит к состоянию «усомнившегося» в своих возможностях. И здесь проявляется концептуальное схождение писателей XX в., свидетельствующее о кризисе гуманистических идей и об антропологическом понимании человека. Движение к антропологизму обнаруживает трагический кризис человекоцентристской модели мира.

Литература

1. Корниенко Н. «... На краю собственного безмолвия» // Новый мир. 1991. № 9. С. 58–63.
2. Платонов А. Счастливая Москва: роман // Новый мир. 1991. № 9. С. 29–76.
3. Иличевский А. Матисс: роман // Новый мир. 2007. №2. С. 8–82; № 3. С. 28–93.
4. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. А.Г. Чернякова. СПб.: Высш. религиозно-философская школа, 2001.
5. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
6. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
7. Подорога В. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995.
8. Хоружий С. Очерки синергийной антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории, 2005.
9. Дорощев Д. Философская антропология. URL: <http://antropology.rchgi.spb.ru>
10. Магун А. Отрицательная революция Андрея Платонова // Новое литературное обозрение. 2010. № 106. URL: <http://old.magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ma7.html>
11. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопр. философии. 1991. № 6. С. 46–52.
12. Платонов А. Из неопубликованного // Новый мир. 1991. № 1.
13. Иличевский А. Гуш-Мулла. М.: Время. 2008. URL: <http://www.netslova.ru/ilichevskii/mulla.html>
14. Рыбальченко Т. Вербальный, визуальный и звуковой языки познания онтологии в романе А. Иличевского «Матисс» // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. 2012. № 4. С. 98–115.

A. ILICHEVSKY'S *MATISSE* IN THE CONTEXT OF A. PLATONOV'S *HAPPY MOSCOW*: AN ANTHROPOLOGICAL ASPECT

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology. 2016. 3 (41). 135–155. DOI: 10.17223/19986645/41/12

Rybalchenko Tatiana L., Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: talery. 48@mail.ru

Keywords: A. Platonov, A. Ilichevsky. artistic anthropology, plot of care, natural and social, bodily and spiritual, organic and material.

The article explores links between the artistic conceptions of Andrei Platonov and Alexander Ilichevsky who both address a common anthropological turn from humanistic mythology in the twentieth century, as well as a mismatch between the ontological picture of the world and ideas about nature, and man's mission in being.

Happy Moscow (1932–1936) is part of Platonov's unfinished project about the new Soviet reality after the collapse of the old society. The novel was supposed to reflect the first results of civilization changes in the new Russia. The written part of the novel, in spite of the reduced depiction of the situations of social construction, testifies to the author's ambivalent evaluation of the project aimed to per-

¹ Подробнее см.: [14. С. 98–115].

fect nature, society, and man. The reason is the correction of the utopian ideas of the early Platonov, close to the Russian cosmists: man as a transformer of natural matter is replaced by the ethical man who preserves the phenomena of real life. It is possible to say that Platonov, at the time of writing *Happy Moscow*, is close to the anthropological conception of man: man is a product of all natural cosmos; his nature, bodiliness inhibit his pretensions to reorganize social reality and perfect the laws of nature (death of the living, entropy of organic forms, etc.). At the same time, Platonov distinguishes man's ability to animate inert matter through labor and creation of things. As a result, Platonov, in his anthropology, combines archaic mythological ideas about the equality of life phenomena and cosmos, and ideas about man as a creator constructing a more perfect second nature.

Alexander Ilichevsky's novel was also created as an attempt to ponder on the result of the collapse of the previous social system – the collapse that canceled out not only the communist, but also civilization project whose beginning was explored by Platonov. Similarly to Platonov, Ilichevsky writes not a social, but a philosophical novel about the loss of a humanistic myth of man as a peak of natural evolution. The anthropological aspect of depicting man in the situation when all the previous foundations are being broken testifies not only to the reduction of the creative efforts of man when he is occupied exclusively with survival, but also to the reduction of the existential intention to be an interpreter of being.

The comparison of the novels is meaningful not so much due to the direct influence of the classic on the young writer as because of the commonness of important structural elements in their literary systems with similar conceptions of nature, society and man. The article analyses similar situations in the plot: open consciousness after the change of social conditions; refusal from the social status and vagrancy (Moskva Chestnova, Sartorius, Komyagin and Korolyov, the homeless Vadya and Nadya); the situation of approaching ontological consciousness after the loss of social dogmas and epistemes (natural-cosmic aspect of the learning of life); disappointment in the previous philosophical and scientific ideas. The article analyses the system of characters as variants of different paths to ontological consciousness: the meaning of male and female characters with the reduced vital, erotic intention and ethical attitude to life in Ilichevsky's characters; the movement of Platonov's characters from serving distant goals to serving "the close" (Sartorius, Moskva, Bozhko, Komyagin accept the position of service instead of the position of a reformer), and marginalization of Ilichevsky's characters connected with the loss of the evolutionary picture of the world (the influence of the synergetic conception of non-linear development). The article discusses similar plot, imagery, and verbal motifs (flight and going underground; attitude to body and thing; conceptions of soul and body, the dead and the live, etc.)

The anthropologism of Platonov and Ilichevsky is manifested in different conceptions of man as a product of natural cosmos: Platonov's characters tragically go through the powerlessness to harmonize the social and natural world of man and nature; Ilichevsky's protagonist realizes the finiteness of man as a thinking creature of nature that is being ousted by unpredictable biological forms or artifacts, such as electronic civilization.

References

1. Kornienko, N. (1991) "... Na krayu sobstvennogo bezmolviya" ["... At the edge of his own silence"]. *Novyy mir*. 9. pp. 58–63.
2. Platonov, A. (1991) *Schastlivaya Moskva*. Roman [Happy Moscow. A novel]. *Novyy mir*. 9. pp. 29–76.
3. Ilichevskiy, A. (2007) *Matiss*. Roman [Matisse. A novel] *Novyy mir*. 2. pp. 8–82; 3. pp. 28–93.
4. Heidegger, M. (2001) *Osnovnye problemy fenomenologii* [The basic problems of phenomenology]. Translated by A.G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
5. Scheler, M. (1988) *Polozhenie cheloveka v kosmose* [The position of human in space]. In: Popov, Yu.N. (ed.) *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The problem of man in Western philosophy]. Moscow: Progress.
6. Gehlen, A. (1988) *O sistematike antropologii* [On the taxonomy of anthropology]. In: Popov, Yu.N. (ed.) *Problema cheloveka v zapadnoy filosofii* [The problem of man in Western philosophy]. Moscow: Progress.
7. Podoroga, V. (1995) *Fenomenologiya tela* [Body phenomenology]. Moscow: Ad Marginem.
8. Khoruzhiy, S. (2005) *Ocherki sinergiynoy antropologii* [Essays on synergetic anthropology]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii.

9. Dorofeev, D. (c. 2012) *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical anthropology]. [Online]. Available from: <http://antropology.rchgi.spb.ru>.
10. Magun, A. (2010) Otritsatel'naya revolyutsiya Andreya Platonova [The negative revolution of Andrei Platonov]. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 106. [Online]. Available from: [http:// old.magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ma7.html](http://old.magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ma7.html).
11. Prigozhin, I. (1991) *Filosofiya nestabil'nosti* [Philosophy of instability]. *Voprosy filosofii*. 6. pp. 46–52.
12. Platonov, A. (1991) Iz neopublikovannogo [From the unpublished]. *Novyy mir*. 1.
13. Ilichevskiy, A. (2008) *Gush Mulla* [Gush Mulla]. Moscow: Vremya. [Online]. Available from: <http://www.netslova.ru/ilichevskii/mulla.html>.
14. Rybal'chenko, T.L. (2012) Verbal, visual and sound languages of ontology cognition in Matisse by A. Ilichevsky. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 4(20). pp. 98–115. (In Russian).