УДК 821.161.1

DOI: 10.17223/19986645/58/13

В.А. Суханов

МАРК АВРЕЛИЙ И ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ АНТИЧНОСТИ В РОМАНЕ В. ПЕЛЕВИНА «ЖИЗНЬ НАСЕКОМЫХ»

Исследуются связи идеологии В. Пелевина с классической философией Античности и философскими идеями Марка Аврелия. Устанавливается, что философское наследие М. Аврелия (онтология, антропология, гносеология, этика) необходимо В. Пелевину как указание на возможность экзистенциального прорыва отдельно взятого человека к истине. Актуализация философских идей античности в постклассической ситуации утраты центра свидетельствует о поиске автором этических опор в безупрочном мире. В общей концепции романа индивидуальное прозрение героя соседствует с авторским пессимизмом и скептицизмом в оценке возможностей человечества: обретенная героем индивидуальная истина не меняет состояния мира.

Ключевые слова: Пелевин, Марк Аврелий, философия Античности, пост-классическая современность, самопознание, стоицизм, поэтика романа.

О творчестве В. Пелевина критиками и литературоведами, в том числе и самыми авторитетными, написано, наверное, больше, чем о каком-либо другом писателе, вошедшем в литературу в конце 1980-х – начале 1990-х гг., но вопрос генезиса философских идей писателя до сих пор остается дискуссионным. В. Пелевина связывают с традициями субъективного идеализма, различными направлениями постмодернизма, буддизма [1. С. 373; 2. С. 509; 3]. Вместе с тем это далеко не очевидно в силу отсутствия детального анализа философской системы В. Пелевина, несмотря на появление ряда диссертационных исследований о его творчестве (И.В. Азеева, Е.П. Воробьева, А.С. Гавенко, О. В. Жаринова, Д.Н. Зарубина, Т.Н. Маркова, А.Ю. Мельникова, Ю.В. Пальчик, М.В. Репина, Е.В. Тихомирова, Е.М. Тюленева, К.В. Шульга и др.). Важным в аспекте установления философских ориентаций и предпочтений писателя является роман «Жизнь насекомых» (1998), которому, пожалуй, меньше всего повезло с критическим и литературоведческим прочтением, носящим по преимуществу беглый и обзорный характер. Такое положение дел, возможно, связано с легко читаемым аллегорическим планом романа [4. С. 284]. «Жизнь насекомых» интересна в аспекте установления связей В. Пелевина с классической философией Античности, и в частности с философией стоиков, которая входит в роман с персонажами мотыльками / светлячками Митей и Димой и философскими идеями Марка Аврелия.

Этим персонажам в композиции романа отведены 4 главы из 15: глава 4 («Стремление мотылька к огню»), глава 7 («Памяти Марка Аврелия»), глава 11 («Колодец»), глава 14 («Второй мир»), в которых исследуются воз-

возможности, пути и средства познания и самопознания человека как центральные в концепции романа.

Мотылек Митя появляется в главе «Стремление мотылька к огню» в стадии имáго, конечной, взрослой (дефинитивной) стадии индивидуально-го развития, на которой дальнейшие метаморфозы уже невозможны, чем подчеркивается телесная и биологическая определенность персонажа. С другой стороны, в исходной сюжетной ситуации Митя дан на границе, в сюжете он мировоззренчески и духовно самоопределяется, представляя тип ищущего сознания, о чем свидетельствует круг чтения героя. Пограничность интеллектуальных и духовных интересов Мити характеризуют два дискурса: европейский и восточный. Первый представлен нераскрытым томом философских произведений Марка Аврелия Антония (первое упоминание Марка Аврелия в романе) и фрагментом стихотворения А. Фета «А.Л. Бржеской» («Далекий друг, пойми мои рыдания...»), цитируемого Митей. Второй – восточными философскими текстами: вымышленным «Вечерние беседы комаров У и Це» и реальными древнекитайским философским текстом Лао-цзы «Дао-Дэ-Цзин»¹, излагающим основы даосизма, и «Канон перемен» («Чжоу И» или «И цзин»), наиболее авторитетным произведением «китайской канонической и философской литературы» [5], представляющим конфуцианство. Текст Марка Аврелия и древнекитайские тексты имеют целый ряд смысловых пересечений, что используется автором-демиургом в развитии сюжета самопознания как общей проблемы мировой философии [6. С. 51–59].

Процесс мировоззренческого самоопределения героя разворачивается через введение в фабулу и сюжет парного персонажа Димы. Реальный полиморфизм мотыльков дал Пелевину возможность использовать игровой принцип организации этих персонажей, который проявляется на уровне их номинации², внешности (крылья Димы того же серебристого оттенка, что и у Мити), общности движений и переживаемых состояний. Дополнительным сигналом для интерпретации Димы как альтер эго Мити становится ситуация с зеркалом, в котором Митя обнаруживает не Диму, но себя (глава «Второй мир»). Митя и Дима – разные проявления одного и того же сознания. Митя – знак сознания, погруженного в существование, Дима – знак последующего, будущего состояния Митино сознания. О погруженности Мити в повседневность свидетельствуют домашнее имя, приобщённость к массовому (посещение танцплощадки), поиск самоидентичности, необходимость в инициации (Митя в схватке с летучей мышью), после которой его сознанию открывается собственная подлинная сущность не мотылька, а светлячка.

Дима – это Митя в будущем, поскольку Дима всё знает о Мите (т.е. о себе прошлом), а Митя в свою очередь узнаёт в Диме самого себя, но только не тем, «каким он себя знал» [7. С. 293]. Дима – знак иного опыта, что

¹ Другой вариант написания «Дао Дэ Цзин».

² Митя и Дима – производные формы полного личного имени Дмитрий, Митя – нейтральное неформальное «домашнее», так называемое гипокористическое имя.

дополнительно подчеркивается переживанием им своего положения в реальности: «Я всегда один» [Там же. С. 203]. Важно, что их отношения организованы как отношения ученика (Митя) и наставника (Дима), что отсылает нас к античной проблематике самовоспитания, которое было невозможно без авторитетного Другого [8. VI. 1¹; 9. С. 117]. Как знаки философствующего сознания герои своей позицией в мире противопоставлены остальным типам существования. Главы, в которых действуют эти персонажи, можно рассматривать как единый «философский текст», поскольку философские идеи Марка Аврелия, изложенные в сочинении «Размышления»², обсуждаются в беседах Я (Митя-ученик) и Я-как-Другого (Дима-наставник).

Сочинение М. Аврелия представляет собой записки, не предназначавшиеся для публикации, это размышления о жизни, в которых М. Аврелий обращается к самому себе, пытаясь философски осмыслить окружающую действительность и себя. Включая в роман наследие М. Аврелия, В. Пелевин «подключается» к традиции русской классики XIX – начала XX в. (Пушкин, Гоголь, Тургенев, Толстой, Достоевский, Лесков, Чехов, Бунин, Вяч. Иванов), обращавшейся к идеям философа-стоика.

Из всего философского наследия М. Аврелия В. Пелевин выбирает определенную группу идей, связанную с онтологией, гносеологией, антропологией, этикой. Центральные из них – бытие и существование: характеристики бытия и существования, природа бытия и человека, проблема истинных и ложных ценностей, пути достижения истинных целей существования.

В первой сцене появления Мити возникают авторские темы темноты (тьмы) и света (огня): Митя не может читать, что фабульно мотивируется вечерней темнотой, а сюжетно характеризует положение «непросветленного» в мире. Они реализуются в названии главы («Стремление мотылька к огню»), в дискурсе нарратора, в диалоге персонажей Мити и Димы и в развитии сюжета. Семантика названия главы указывает на отличие Мити от других энтомологических персонажей (мотылёк) и связана с группой эксплицитных и имплицитных мотивов: 1) огня как очищающей стихии истинности, божественности, идеала [10. С. 242–243], творчества [11. С. 152]; 2) с характеристикой направленности движения (к огню) и состоянием субъекта (сильно желать, настойчиво добиваться); 3) подмены истинного мнимым (механизм ориентации насекомых по источнику света, связанный с движением к свету); 4) темноты как состояния мира, в котором находится источник света.

Используемые В. Пелевиным архетипические метафоры тьмы и света для обозначения состояния бытия входят как в различные мировые религии, так и в европейские и восточные религиозные и нерелигиозные философские системы (стоицизм, иудаизм, христианство, ислам, буддизм), не

¹ При цитировании текста произведения по данному изданию здесь и далее в квадратных скобках первая цифра указывает номер письма, вторая – номер абзаца.

² Другой вариант перевода названия на русский язык «О самом себе».

говоря уже об их использовании в мировой литературе, что делает поле значений чрезвычайно широким, осложняя их смысловую интерпретацию в романе.

Митя первоначально истолковывает темноту физически как время суток: «Не в переносном смысле, а в самом прямом» [7. С. 203]. С Димой в роман входит дополнительный уровень значений, связанных с темнотой (тьмой): это смерть, небытие, ничто. Дима переводит темноту в философский план, толкуя её как состояние бытия, его онтологическую характеристику: «...мы в этой темноте живем вообще все время» [Там же. С. 204]. Темнота и непроясненность бытия открываются в акте познания, определяя сущность и форму самоидентификации субъекта: «...ночным мотыльком становишься в тот момент, когда понимаешь, какая вокруг тьма» [Там же]. На уровне онтологии биологический инстинкт самосохранения порождает желание слиться с темнотой, соответствовать темноте: «Некоторые до того забились во тьму, что неясно видят все освещенное» [8. III. 5]. Непроясненность бытия, невозможность осуществлять какие-либо различения и вносить определенность становятся источником экзистенциального страха как основного модуса существования, рождающего монстров сознания (образ летучей мыши): «Как только понимаешь, что живешь в полной темноте, из нее немедленно появляются летучие мыши» [7. С. 243]. Таким образом, темнота (тьма) в романе – это метафора и состояния бытия, и неведения как состояния сознания, и смерти, ничто.

Онтологические и гносеологические атрибуты темноты (тьмы) отсылают, с одной стороны, к гносеологии киренаиков, утверждающих ограниченность человеческого познания пределами чувственного опыта, который «лишен объективной правды» [12. С. 145] и может свидетельствовать только о наших состояниях, а не о тех предметах, которые их вызывают, поэтому последние недоступны познанию, в отличие от ощущений, о которых единственно может достоверно судить человек, поэтому они истинны [Там же. С. 120]. С другой стороны, все три уровня значений, характеризующих темноту, связаны с философскими идеями М. Аврелия о непостижимости физического мира в силу его постоянной изменчивости: «Срок человеческой жизни – точка; естество – текуче; ощущения – темны, соединение целого тела – тленно; душа – волчок, судьба – непостижима, слава – невзыскательна. Сказать короче: река – все телесное, слепота и сон – все душевное; жизнь – война, пребывание на чужбине, а воспоминание – то же, что забвение. Что может сопутствовать нам? Одно и единственное – философия» [13. 2 : 17]¹; «...зияет вечность, бесконечная в обе стороны, как пуст этот звон, как переменчиво и неопределенно то, что мнится зависящим от нас» [Там же. 4 : 3].

Тема света (огня) как антитеза темноте (тьме) возникает в беседе Димы и Мити в четвертой главе романа. Первоначально Митя считает, что ис-

¹ При цитировании текста «Размышлений» по этому источнику здесь и далее в квадратных скобках первая цифра указывает номер книги, вторая – номер абзаца.

точник света находится вовне, свет – это то идеальное в жизни, к чему стремится всякий человек в силу инстинкта: «Все в конце концов летят к свету. Это же инстинкт» [7. С. 204]. Для него не существенны истинность (подлинность) света или его ложность (поддельность): «Ты хочешь сказать, что когда я смотрю на Луну, то вижу солнечный свет, который она отражает, а сама она не светится. По-моему, это не важно. С меня достаточно того, что свет существует» [Там же. С. 208]. Дима в ответ осуществляет эксперимент, погружая Митю в полную темноту: «”А к какому свету ты отправишься сейчас?” – спросил Дима» [Там же]. Для Димы эти вопросы имеют принципиальный характер, поскольку он связывает форму существования субъекта с его выбором: «Мы делимся на ночных и дневных именно по тому, кто из нас летит к свету, а кто – к тьме» [Там же. С. 204]. Дима пытается помочь Мите и направить его поиски источника света в нужном направлении. Для этого он задает Мите загадку: «Если ты ответил себе на один вопрос, то можешь управлять всеми видами света. <...> А свет чего отражает Солнце?» [Там же. С. 209]. Таким образом, отсутствие света в бытии делает принципиальным вопросы о наличии / отсутствии источника света, его поиске, подлинности (истинности) и неподлинности (ложности), что отсылает к пониманию света в «Размышлениях» М. Аврелия.

М. Аврелий делит свет на внешний (свет солнца) и внутренний (свет души): «Един свет солнца, хоть и загораживают его стены, горы, тысячи других вещей» [13. 12 : 30]; «Сфера – самоточнейший образ души, когда она не тянется ни к чему и не съезживается внутрь, не рвется сеять и не садится, а светится светом, в котором зрит истину всего и ту, что в ней» [Там же. 11 : 12]. Свет души отражает и истину всего, и свою собственную истину.

Инструмент просветления души – сознание или, по определению М. Аврелия, «главенствующее внутри», которое «поворачивается к происходящему так, что ему всегда легко перестроиться на то, что возможно и дается ему. Не любит оно строго определенное вещество, и устремляясь к тому, что само же себе с оговоркой поставило, само себе делает вещество из того, что выводят ему навстречу, – так огонь одолевает то, что в него подбрасывают; малый светильник от этого угас бы, а яркий огонь скоро усвоит себе то, что ему подносят, берет себе на потребу и отсюда-то набирает силу» [Там же. 4 : 1]. Самопознание предстает как открытие собственной «благой», в терминологии М. Аврелия, сущности и связано с просветлением, а в терминологии Аристотеля – с «прозрачностью» [14. С. 92].

В этом контексте разных пониманий тьмы и света Митя цитирует фрагмент стихотворения А. Фета «А. Л. Бржеской» («Далекий друг, пойми мои рыдания...»): «Не жизни жаль с томительным дыханьем, / что жизнь и смерть? А жаль того огня, / Что просиял над целым мирозданьем, / И в ночь идет, и плачет, уходя» [15. С. 119]. Именно до этого огня он и мечтает долететь. Отсутствие остального контекста стихотворения как авторский приём свидетельствует об ином, чем у А. Фета, понимании этих образов.

В творчестве А. Фета они связаны с душой поэта, мотив горения души – один из центральных в его поэзии: «Ношу в груди, как оный серафим, /

Огонь сильнее и ярче всей вселенной» [15. С. 100]; «Где ж это всё? Еще душа пылает, / По-прежнему готова мир объять. / Напрасный жар! Никто не отвечает, / Воскреснут звуки – и замрут опять» [Там же. С. 119]. Вл. Соловьева так охарактеризовал семантику света в лирике А. Фета: «При свете этого “вездесущего огня” поэзия поднимается до “высей творения” и этим же истинным светом освещает все предметы, уловляет вековую красоту всех явлений» [16. С. 119]. В философии самого Вл. Соловьева свет понимается сходным образом, он предстает физическим выразителем мирового всеединства [17. С. 103]. В поэзии позднего А. Фета, испытавшего влияние философии А. Шопенгауэра, ночь – это небытие, смерть, в которую с неизбежностью должна уйти творческая душа, поэтому «лирический герой стремится побороть свой страх перед смертью и бессмысленностью существования, обрести внутреннюю свободу» [18. С. 133].

Дима, вслед за М. Аврелием, понимает свет как то идеальное, что находится не вне субъекта, но внутри, поэтому он не может быть погашен или растворен во тьме бытия. Свет связан для него не с достоверностью, а с истинностью как самопознанием, «внутренним гением», в терминологии М. Аврелия: «Вещи сами по себе ничуть даже не затрагивают души, нет им входа в душу и не могут они поворачивать душу или приводить ее в движение, а поворачивает и в движение приводит только она себя самое, и какие суждения найдет достойными себя, таковы для нее и будут существующие вещи» [13. 5 : 19]. Именно такое толкование света позволяет Диме считать, что А. Фет так же не понимает сути света, как не понимает, о чем поёт, и женщина на танцплощадке, поскольку свет, согласно Аврелию, надо принять с благодарностью.

Ср.: «Главное достоинство в том, что она не понимает, о чем поёт. Так же, как твой приятель, который не нашел ничего лучше, как пожалеть свет, уходя в темноту» [7. С. 206].

«Помни: приводящее в движение – это то, спрятанное внутри; это там убедительное слово, там жизнь, там, скажем прямо, человек» [13. 10 : 38].

Аврелиевская метафора «человек внутри» согласуется и с экзистенциальным философствованием: «Я не могу уловить мир в зеркало, и не могу сам превратиться в него, – я могу только придать себе должную светлость [Helligkeit], чтобы стать в мире тем, что я есмь» [19. С. 262].

В главе 7 «Памяти Марка Аврелия» Митя в процессе самоопределения и совершает свой экзистенциальный выбор между светом и темнотой, между истинным существованием и ложным, обнаруживая решение проблемы свободы выбора и воли. Этот процесс осложнен двойственностью сознания героя: «Во мне выбирают сразу двое. <...> Оба вроде бы намерены двигаться к свету, только по разным маршрутам. <...> Один – это настоящий я, окончательный, тот, кого я считаю самым собой. Тот, кто хочет лететь к свету. А второй – это временный я, существующий только секунду. Он тоже, в общем, собирается лететь к свету, но перед этим ему необходим короткий и последний отрезок тьмы <...> не знаю, кто настоящий, и не знаю, когда один сменит другого» [7. С. 235–236].

Двойственность пелевинского героя, с одной стороны, коррелирует с представлениями М. Аврелия о наличии в человеке «разумной души», ума. Ум как «собственно твоё» [13. 12 : 3] только и принадлежит человеку. С другой стороны, соотносится с представлениями Аристотеля о «логосной» душе и «без-логосной» душе [20. С. 56–118], в которой временный я – это «я существующий» (Э. Левинас) «здесь и сейчас». Этому «я» доступна лишь феноменальная сторона жизни, то, что является, в терминологии М. Аврелия, «мгновением», которым только и владеет человек: «...помни, что каждый жив только в настоящем и мгновенном» [13. 3 : 10]. Как писал М. Мамардашвили, характеризуя античное философское мышление, «из этого момента, из *hic et nunc* (здесь и сейчас) мы получаем завязку, накладываемую на будущее. Если есть бытие, то оно все целиком здесь и сейчас...» [21. С. 111]. Жизнь человека и есть «та малость, которой мы живы» [13. 3:10], о чём Мите и напоминает Дима: «Вся жизнь <...> существует один миг. Вот именно тот, который происходит сейчас. Это и есть бесценное сокровище, которое ты нашёл. И теперь ты сможешь поместить в один миг всё что захочешь – и свою жизнь, и чужую» [7. С. 302].

«Мгновенность», «малость» и «ничтожность» единичного существования, во-первых, накладывают на человека особые обязательства по разумному использованию этого мгновения в силу двух обстоятельств: «...должно нам спешить не оттого только, что смерть становится все ближе, но и оттого, что понимание вещей и сознание прекращаются еще раньше» [13. 3 : 1]. Так возникает в философии М. Аврелия проблематика истинного и мнимого существования, в осмыслении которой он исходит из понимания человека как общественного (онтологического) существа. Существовая в системе тотальной детерминации, человек должен осознать и принять то, что «идет от бога», то, что от судьбы («а это по жребию и вплетено в общую ткань»), то, что от случайности («а это так получается или случай») и то, что от человека, не ведающего природы. В философии этот тезис получил определение «мироприятие»: «есть два основания, почему должно принимать с нежностью все, что с тобой случается. Одно: с тобой случилось, тебе назначено и находилось в некотором отношении к тебе то, что увязано наверху со старшими из причин. Другое: что относится к каждому в отдельности, также является причиной благоденствия, свершения и, Зевсом клянусь, самого существования того, что управляет целым. Ибо становится увечной целокупность, если хоть где-нибудь порвано сочленение и соединение, в частях ли или в причинах. А ведь когда ропщешь, ты, сколько умеешь, рвешь их и некоторым образом даже уничтожаешь» [13. 5 : 8].

Во-вторых, обуславливают особую роль праксиса как деятельности-движения в существовании, поэтому проблема истинности или ложности источника света решается в романе в духе учения стоиков, где «внутреннюю абсолютную ценность человека определяет только сама деятельность, а не её результат» [22. С. 197]. Практик устанавливает истинность / ложность источника света, выступающего и как цель. Именно об этом говорит

Дима: «Настоящий свет – любой, до которого ты долетишь. А если ты не долетел хоть чуть-чуть, то к какому бы яркому огню ты до этого ни направлялся, это был обман. Дело ведь не в том, к чему ты летишь, а в том, кто летит. Хотя это одно и то же» [7. С. 237]. Дима воплощает философскую позицию, суть которой, заключается в том, что в процессе движения к цели меняется и сам субъект действия, но вместе с ним меняется и прежнее представление о цели, а значит, меняется и цель. Цель вносит определенность в личность: «У кого нет в жизни всегда одной и той же цели, тот и сам не может во всю жизнь быть одним и тем же. Сказанного не достаточно, если не добавишь и то, какова должна быть эта цель. <...> ...Кто направит все свои устремления к ней, у того и все его деяния станут сходны, и оттого сам он всегда будет тот же» [13. 11 : 21]. С точки зрения Аристотеля, «различие между ощущающим субъектом и ощущаемым объектом существует лишь до начала акта чувственного восприятия, но, что после того как началось это восприятие, субъект и объект в своей деятельности сливаются, становятся тождественными» [23. С. 35]. Единство цели обеспечивает и единство субъекта: «В *восхождении* философствования самое важное – это цель» [19. С. 261]. Именно поэтому, с точки зрения Димы, выбрать свет – значит действовать: «Просто полети к нему. Прямо сейчас. Никакого другого времени для этого не будет» [7. С. 236]. Свет разума, таким образом, выступает в романе метафорой истинной цели существования и обретения самоидентичности: «Разум и искусство разумения суть способности, которым довольно себя и дел, сообразных себе; устремляются они из свойственного им начала, а путь их прямо к лежащему перед ними назначению. Вот и называются такие деяния прямодеяниями, знаменуя таким образом прямоту пути» [13. 5 : 14].

Разумностью как атрибутом онтологии («промыслом» в терминологии М. Аврелия) детерминировано все в мире, и всякая частная причина обусловлена целым, а человек – часть этого целого: «Что от богов, полно промысла; что от случая – тоже не против природы или увязано и сплетено с тем, чем управляет промысл. Все течет – оттуда; и тут же неизбежность и польза того мирового целого, которого ты часть. ...Прими это за основоположения, и довольно с тебя» [Там же. 2 : 3].

Разумность мироздания предполагает наличие законов и закономерностей, по которым они осуществляются, что является благом, поэтому нельзя считать злом то, что совершается в соответствии с этим порядком вещей, поскольку все совершающееся входит в этот разумный план мироздания: «Для разумного существа, что содеяно по природе, то и по разуму» [13. 7 : 11]; «...разум каждого – бог, и проистек оттуда... ни у кого ничего нет собственного, но и ребенок твой, и твое тело, да и сама-то душа оттуда пришли...» [Там же. 12 : 26]; «Как дыхание: соединяет человека с окружающим воздухом, так разумение соединяет с окружающим все разумным, потому что разумная сила разлита повсюду и доступна тому, кто способен глотнуть ее, не менее, чем воздушное тому, кто способен дышать» [Там же. 8 : 54].

Разумность, или «общность разума» [Там же. 12 : 26], определяет необходимость самопостижения как условие обнаружения родства с миром. Самопознание как практика реализации античной формулы «заботы о себе» выступает такой целью в романе. Именно это позволило М. Фуко рассматривать идеи М. Аврелия в одном ряду с философскими идеями Сенеки, Плутарха и Эпиктета. Для каждого из них занятие собой – «это не просто разовая подготовка к жизни, это форма жизни» [24. С. 538], поэтому, по замечанию М. Фуко, в философии М. Аврелия «нет ни иной цели, ни иного предела, чем прийти к себе самому, “установиться в себе самом” и там остаться» [Там же].

Именно в 7 главе «Памяти Марка Аврелия» Митя проходит инициацию и прозревает собственную сущность, которую не может затронуть ничто внешнее, поскольку меняется отношение, но не меняется мир. Инициация связана с преодолением страха перед смертью, знаком которой становится летучая мышь. В греческой философии преодоление страха смерти считалось основной проблемой человеческой жизни. В сюжете романа преодоление страха изображено в ситуации борьбы мотылька (Мити) и летучей мыши (смерти) и связано с изменением отношения героя к смерти. Дима исходит из того, что возникающий страх есть отражение в сознании внешнего мира: «...в некотором смысле ты просто один из звуков, издаваемых летучей мышью. <...> А что такое летучая мышь? <...> Подумай... чтобы исчез ты, летучей мыши достаточно перестать свистеть. А что нужно сделать тебе, чтобы исчезла летучая мышь?» [7. С. 241].

В. Пелевин воспроизводит две фазы (возможности) преодоления страха смерти. Первая связана с созданием ментальных конструктов и попыткой метафорического перенесения переживаемого состояния страха (Митя представляет страх летучей мыши в образе летучего кота), но такой путь оказывается тупиковым: «...было примерно понятно, что имел в виду Дима в метафорическом смысле, но было совершенно неясно, какой толк во всех этих метафорах, когда рядом летает совершенно не интересующаяся ими летучая мышь» [Там же. С. 244]. Второй путь – путь изменения себя через открытие в себе «иного» (по Аврелию) чувства: «Кто боится смерти, либо бесчувствия боится, либо иных чувствований. Между тем, если не чувствовать, то и беду не почувствуешь; если же обретишь иное чувство, то будешь иное существо и не прекратится твоя жизнь» [13. 8 : 58]; «Помни, что у тебя осмысленность означала пронизательное рассмотрение всякой вещи и нерассеянность; единомыслие – добровольное принятие того, что уделяет общая природа; свободомыслие – свободу мыслящей части от гладкого или шероховатого движения плоти, от славы, смерти и прочее. Так вот, если соблюдешь себя при этих именах, ничуть не цепляясь за то, чтобы и другие называли вещи так же, и сам будешь другой, и вступишь в другую жизнь» [Там же. 10 : 8]. Именно этот путь становится спасительным для Мити: «Митя зажмурился и неожиданно увидел ясный голубой свет – словно он не закрыл глаза, а, наоборот, закрыты они были раньше и вдруг, открывшись от страха, впервые заметили что-то такое, что находи-

лось перед ним всегда и было настолько ближе всего остального, что делалось из-за этого невидимым. <...> И было большой неожиданностью увидеть в самом себе нечто похожее, так же мало затрагиваемое происходящим вокруг, как одинаковое в любое время года небо – ползущими над землей тучами» [7. С. 244–245]. Митя открывает собственную сущность светлячка и из стадии има́го, в которой дальнейшие метаморфозы уже невозможны, превращается из мотылька в светлячка. Об особой значимости превращения свидетельствует тот факт, что метаморфоза нарушает законы онтологии, в пределах которой мотылек не может стать светлячком.

После инициации Митя пишет стихотворение «Памяти Марка Аврелия». С одной стороны, стихотворение персонажа как акт долженствования означает понимание героем характера истинного знания, которое, как и у М. Аврелия, рождается только на основе непосредственного опыта: «А жажду книжную брось и умри не ропща, а кротко, подлинно и сердечно благодарный богам» [13. 2 : 3]. «Не блуждай больше; не будешь ты читать свои заметки, деяния римлян и эллинов, выписки из писателей, которые ты откладывал себе на старость. Так поспешай же к своему назначению и, оставив пустые надежды, самому себе – если есть тебе дело до самого себя – помогай, как можешь» [Там же. 3 : 14].

С другой стороны, герой оценивает стихотворение как «мистический долг». Мистическое как вид метафизического (мистика как вид метафизики) связано с иррациональным переживанием, не поддающимся никакой объективации, а потому и необъяснимым [25. С. 131]. Переживание Митей долга перед М. Аврелием как мистического отсылает к кантовскому пониманию деонтологии, в которой долженствование обладает приоритетом над ценностью, а человек как существо эмпирического (мира феноменов, необходимости) и умопостигаемого (мира ноуменов, вещей в себе, безусловности, свободы) миров самоопределяется в каждом из них: чувственно – в мире эмпирическом, а разумно и нравственно – в мире трансцендентном, метафизическом, где «я должен буду рассматривать для себя законы умопостигаемого мира как императивы, а сообразные с этим принципом поступки – как обязанности» [26].

Таким образом, текст Митиного стихотворения становится актом проявления метафизической воли свободного человека умопостигаемого мира, а разумность в романе выступает основанием сближения философских идей Античности и И. Канта: «Учение Канта об отношении опыта и разума, материи и формы во многом повторяет мысли Платона и Аристотеля в том, что все единичное и особенное в познании и деятельности должно иметь свое основание во всеобщем, все способности души определены априорной, рациональной формой» [27].

Стихотворение представляет собой тип посвящения, адресат которого (Марк Аврелий) известен определенному кругу лиц, однако в тексте стихотворения какие-либо физические приметы адресата не проявлены, а биографические представлены единственным упоминанием сына Аврелия Коммода. Такое посвящение, по замечанию Р. Чемберса, направлено на

установление интертекстуальных связей с типичными текстами адресата [28. Р. 14], в данном случае с текстом Марка Аврелия «Размышления». Таким образом, в кругозор автора стихотворения входит не фигура Марка Аврелия в его телесной и биографической данности, а круг идей философа.

Представляя конструкцию «текст в тексте», стихотворение фабульно завершает «аврелиевский» сюжет (появляется после инициации как экспромт Мити) и корректирует место и значение идей античной философии и М. Аврелия в общей концепции романа.

Субъект стихотворения дан в ситуации не-деяния («...и совершенно нет сил, чтобы / сосредоточиться. Лежишь себе, лежишь на спине, / и не глядя ясно, что в соседнем доме окна желты, / и недвижимый кто-то людей считает в тишине» [7. С. 260]), у него нет необходимости в познании реальности, поскольку характер реальности ему известен, уже открыт культурой¹. Существование в так понятой реальности рождает состояние очищающей тоски, которая противопоставляется неэтичности состояния счастья в ситуации надвигающейся смерти (осень): «Но тоска очищает. А испытывать счастье осенью – гаже...». Осознание своего состояния завершается призывом к собственной душе («Отдыхай, душа»), что, с одной стороны, свидетельствует о занимаемой субъектом позиции стоического мудреца (апатия, невозмутимость души, бесстрашие), а с другой – о полемике с деонтологическими представлениями о душе².

В такой ситуации жизнь заполняется бессистемным чтением («всякие книги») и мыслями о смерти («трехметровая яма»), но и эти действия бессмысленны, поскольку у героя уже есть знание о тщетности как биологического доминирования, так и любых социальных действий. Для характеристики биологического героя использует обценную лексику, наличие которой свидетельствует о ничтожности для героя биологического как ценности.

Размышляешь об этом,
выполняя назначенную судьбой работу,
и все больше напоминаешь себе человека,
построившего весь расчет
на том, что в некой комнате
и правда нет никакого комода,
когда на самом деле нет никакой комнаты,
а только Коммод.

Рефлексия при этом понимается как неизбежность, неотчуждаемое свойство сознания («назначенная судьбой работа»), которая столь же бессмысленна в реальности, где отсутствует идеальное и торжествует живот-

¹ Отсылка к комплексу идей стихотворения А. Блока «Фабрика»: позиция субъекта сознания и речи («я вижу все с моей вершины»), мотивы жизни как изнурительного и бессмысленного труда, страдания, отсутствия духовности, торжества зла, власти социума и рока над человеком, гибели культуры, конца цивилизации, смерти.

² Полемика с комплексом идей стихотворения Н. Заболоцкого «Не позволяй душе лениться».

ное (отсылка к сыну М. Аврелия Коммоду, прославившемуся своей аморальностью и жестокостью), поскольку она никуда не ведет, ведь постижение реальности не более чем чье-то метафорическое описание, т.е. «галлюцинация / наркомана Петрова, / являющегося, в свою очередь, галлюцинацией / какого-то пьяного старшины» [7. С. 261]. В мире умножающихся релятивных реальностей нет ни этического центра, ни истины. «Реальность – это любая галлюцинация, в которую вы верите на сто процентов», – утверждает писатель в интервью с одноименным названием [29].

Сумасшедшие и трения с ними в таком контексте выступают метафорой тех, кто настаивает на владении истиной и готов неугодных и несогласных «пригвоздить»¹ или зарезать². Сумасшедшие могут быть истолкованы и как непредсказуемые перипетии судьбы, случайности, свидетельствующие об опасности существования, но создающие кажимость заполненности жизни, поскольку «не успеваешь почувствовать ни свое одиночество, ни страх».

Последнее четверостишие, с одной стороны, отсылает к античному правилу индивидуалистической эпикурейской этики «Проживи незаметно» («Вообще, хорошо бы куда-нибудь спрятаться и дожидаться лета, / И вести себя как можно тише, а то ведь не оберешься бед»). С другой стороны, необходимость в незаметности не является добровольной и свободно выбранной формой существования, а связана с наличием социального зла, институтов подавления свободы, которые трижды обозначены в тексте стихотворения: КГБ зачеркнуто так же, как и две другие аббревиатуры «АФБ» и «ФСК», что свидетельствует об исторической сменяемости «вывески», но не сути этого социального института как части «темной» реальности, потому что его действия связаны с уничтожением уникальности личности как круга «ослепительно-яркого света, / кроме которого во Вселенной ничего никогда не было и нет».

Поэтическое понимание, которое Митя воплощает в стихотворном тексте, неустойчиво, поэзия схватывает мгновенное состояние, тогда как необходимо обретение во временном бесконечного, поэтому автор-демиург вынужден разрешать проблему сущности человека. Для этого В. Пелевин, с одной стороны, позволяет обновленному Мите увидеть антропологическую реальность по-новому: «Внизу делала свои однообразные движения жизнь – мириады разноцветных насекомых ползли по земле, и каждое из них толкало перед собой навозный шар. Некоторые раскрывали крылья и пытались взлететь, но удавалось это немногим, да и они почти сразу падали на землю под тяжестью своего шара» [7. С. 292]. С другой стороны, автор вводит в главу «Колодец» идеи древнекитайской филосо-

¹ Отсылка к Христу и стихотворению В. Маяковского «Флейта-позвоночник»: «Видите – гвоздями слов прибит к бумаге я».

² Отсылка к стихотворению Арс. Тарковского «Первые свидания»: «И рыбы подымались по реке, / И небо развернулось пред глазами... / Когда судьба по следу шла за нами, / Как сумасшедший с бритвою в руке».

фии, близкие идеям М. Аврелия, который писал: «Тело, душа, ум; телу – ощущения, душе – устремления, уму – основоположения» [12. 3 : 16]. Сравнительная философия открывает общность пути мировой философии в постижении человека и реальности.

Митя цитирует Диме 48-ю гексаграмму Цзин из древнекитайского философского «Канона перемен»¹, но понимает общий смысл гексаграммы абстрактно (человек носит в себе источник света и не нуждается во внешнем), но Митя не сделал этот смысл личностно пережитым, т.е. освоил, но не усвоил, о чём ему и говорит Дима: «...чтобы понять, что ты только что сказал, тебе надо заглянуть в колодец» [7. С. 299]; «Жизнь очень странно устроена. Чтобы вылезти из колодца, надо в него упасть. <...> Из колодца можно что-нибудь вынести. Он содержит бесценные сокровища. Точнее, сам по себе он ничего не содержит, и ты выходишь оттуда таким же, как вошел. Но в нем ты можешь заметить то, что есть у тебя самого и про что ты давно забыл» [Там же. С. 302].

Толкование текста гексаграммы, которое предлагает Дима, пересекается с идеями М. Аврелия о движении к истинному в себе, которое М. Фуко назвал «эйдетической и ономастической медитацией»: «Сделать душу великой – это освободить ее от всех этих (собственные мнения, обусловленные страстями) пут, от этой паутины, которая ее обволакивает, держит, не отпускает, и тем самым позволить ей обрести то, что составляет ее собственную природу и в то же время ее подлинное предназначение, а именно – согласие с мировым разумом. <...> Свобода, находящая выражение одновременно и в равнодушии к вещам, и в спокойствии перед лицом любых событий, и есть это самое величие души, которое обеспечивается упражнением» [24. С. 323].

Падение в колодец порождает у Мити особое состояние: «Время не то исчезло, не то растянулось – все, что он видел, менялось, не меняясь, каким-то образом постоянно оказываясь новым, а его пальцы все пытались уцепиться за тот же самый участок стены, что и в начале падения. Как и вчера, он чувствовал, что смотрит на что-то странное, что-то такое, на что не смотрел никогда в жизни и вместе с тем смотрел всегда» [7. С. 299–300]. Пребывание в этом состоянии открывает Мите бесконечность: «...главным было другое. Пройдя сквозь бесчисленные снимки жизни к точке рождения, оказавшись в ней и заглянув еще глубже, чтобы увидеть начало, он понял, что смотрит в бесконечность. У колодца не существовало дна. Никакого начала никогда не было» [Там же. С. 301].

Глава «Колодец» реализует в пространственной метафоре сформулированное М. Аврелием представление о тройственной сущности человека: 1) тело (Дима: «...мы не можем упасть в колодец, в котором и так находимся целую вечность. Мы можем только выйти из него» [Там же. С. 301]);

¹ «Меняют города, но не меняют колодец. Ничего не утратишь, но ничего и не приобретешь. Уйдешь и придешь, но колодец останется колодцем. ...Если почти достигнешь воды, но не хватит веревки, и если разобьешь бадью, – несчастье!» [7. С. 298].

2) душа (кольца, нанизанные на стержень и увенчанные человеческой головой как система эмоциональных пластов); 3) разум, самопознание (Дима: «Это единственный вход и выход» [7. С. 298]). Существующее «Я» оказывается одновременно Я – колодцем и Я – падающим в него, реализуя представления о Я – существующем и Я – познающем собственное существование, Я – материей, Я – духом и Я – разумом. Митя падает «сквозь всю жизнь, сквозь все сплюснутые и затвердевшие чувства, которые он когда-либо испытал» [Там же. С. 300] для того, чтобы открыть в себе то, что было в нем изначально – «величие души», которое требует «уйти от человеческого»: «Высвободился из тела и тот, кто, сообразив, что вот-вот придется оставить все это и уйти от человеческого, отдался всецело справедливости в том, в чем собственная его деятельность, а в прочем, что случается, природе целого» [13. 10 : 11]. По мнению Ю.К. Щуцкого, «в переводе на понятия, касающиеся процесса познания, – это та ситуация, когда после наступления достигается полная гармония между накопленным прежде знанием, приобретенным вновь, до такой степени, что грань между ними стирается, и они представляют собой единую сумму знания, стоящего к тому же в полной гармонии к его осуществлению» [30].

Только после достижения героем этого состояния в романе ставится вопрос о возможности и путях постижения мира таким, каков он есть (глава «Второй мир»). Уже семантика названия свидетельствует о распадении реальности вслед за существованием на истинную и мнимую. В истинный мир необходимо проникать, поскольку он закрыт от сознания. Эта коллизия реализуется в борьбе Мити с собственным трупом, который «завязывает нам глаза, и мы перестаем это видеть» [7. С. 337]. Труп – метафора неистинного существования, это тот, «кто сейчас живет вместо тебя» [Там же. С. 338], т.е. человек, чье сознание не знает света истины, не владеет истинным знанием, т.е. смыслом бытия, который существует всегда, а теряет его сам человек (Митя). Труп, как и навозный шар, – это «эпистемологический конструкт» [31. С. 384], некое сконструированное в сознании знание о мире, полученное не путем размышления над феноменальностью жизни, а готовое, книжное, чужое: «...задушив его, труп пойдет домой дочитывать Марка Аврелия» [7. С. 343]. «Ты – душа, на себе труп таскающая, говаривал Эпиктет» [13. 4 : 41]. Неистинное Я (труп), с которым борется герой, превращается в навозный шар, отсылающий к новелле о скарабеех, где сама семантика переработанной в отходы жизни (навоз) свидетельствует о том, что истинное знание не может быть книжным, поскольку находится в самом человеке, поэтому «у него самого ничего украсть нельзя...» [7. С. 344].

Завершением коллизии познания и самопознания становится исчезновение Димы и превращение раздвоенного сознания в единое («Энтомопилог»): герой обретает полное имя Дмитрий (семантика земли и плодородия, реализация метафоры М. Аврелия: «Что во мне землисто – от земли уделено мне») и тот свет разума, о котором, как считает О. Седакова, писал С. Аверинцев: «...об уме, который погружен в полноту человеческой реальности, соединён

с сердцем и с чувством, сотрудничает с совестью и волей и связан с восприятием Целого, мудро и таинственно устроенного» [32].

Таким образом, наследие М. Аврелия и философские идеи античности оказались необходимыми В. Пелевину для исследования возможности экзистенциального прорыва отдельно взятого человека к истине в условиях современной массовой цивилизации. В сопоставлении и диалоге различных философских дискурсов (античного и восточного) ведущая роль принадлежит античному. Актуализация в постклассической ситуации утраты центра, релятивизма этого дискурса свидетельствует о возвращении к Античности в поиске этических опор в безпорном мире. Но вместе с тем в общей концепции романа рядом с индивидуальным прозрением соседствуют авторский пессимизм, скептицизм и ирония в оценке возможностей человечества, поскольку нет общего блага, нет разумности, жизнь иррациональна, а обретенная героем индивидуальная истина не меняет состояния мира.

Литература

1. Богданова О.В. Постмодернизм в контексте современной русской литературы (60–90-е годы XX века – начало XXI века). СПб. : Филол. ф-т СПб. гос. ун-та, 2004. С. 372–378.
2. Лейдерман Н.Л., Липовецкий М.Н. Современная русская литература: 1950–1990-е годы : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений : в 2 т. Т. 2: 1968–1990. М. : Академия, 2003. 688 с.
3. Неко Д. (Нечепуренко Д.В.) Динамическая сущность характерологии В.О. Пелевина. ЛитРес : Самиздат, 2018. 202 с. URL: <https://www.kniga.com/index.php?route=product/product/mini&sku=ebooks419554> (дата обращения: 06.01.2019).
4. Говорухина Ю.А., Каминский П.П., Суханов В.А. Ностальгия по советскому в художественных дискурсах современности // Ностальгия по советскому. Томск, 2011. С. 279–326.
5. Кобзев А.И. Китайская книга книг // Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд. М., 1993. URL: <http://abhidharma.ru/A/Raznoe/Kitai/0004.pdf> (дата обращения: 02.12.2018).
6. Степанянц М.Т. Метафора «золотая середина» как ключ к пониманию общего и частного в философии морали // Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004. С. 51–59.
7. Пелевин В. Жизнь насекомых // Пелевин В.О. Жизнь насекомых. М., 1998. С. 153–351.
8. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / пер. и примеч. С.А. Ошерова. М. : Наука, 1977. 384 с.
9. Шичалин Ю.А. История античного платонизма (в институциональном аспекте). М., 2000. 439 с.
10. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М. : ВЛАДОС, 1996. 416 с.
11. Чумак-Жунь И.И. Поэтический текст в русском лирическом дискурсе конца XVIII – начала XXI веков М. : Директ-Медиа, 2014. 302 с.
12. Виндельбанд В. История древней философии. Киев : Тандем, 1995. 368 с.
13. Марк Аврелий Антонин. Размышления / пер. и примеч. А.К. Гаврилова. Статьи А.И. Доватура, А.К. Гаврилова, Я. Унта; коммент. Я. Унта. 2-е изд, испр. и доп. СПб. : Наука, 1993. 248 с. (Литературные памятники). URL: <https://www.litmir.me/b/?b=1777&p=1> (дата обращения: 01.03.2018).

14. *Аристотель*. О душе. СПб. : Питер. 2002. 220 с.
15. *Фет А.* Стихотворения. Проза. Письма. М. : Сов. Россия, 1988. 464 с.
16. *Соловьев В.С.* О лирической поэзии: По поводу последних стихотворений Фета и Полонского // Поэзия как жанр русской философии [Текст] / РАН. Ин-т философии ; сост. И.Н. Сиземская. М., 2007. С. 116–121.
17. *Соловьев В.С.* Красота в природе // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 91–125.
18. *Сапожков С.В.* А.А. Фет // История русской литературы XIX века : в 3 ч. Ч. 3 (1870–1890 годы) / под ред. В.И. Коровина. М. : ВЛАДОС, 2005. С. 120–137.
19. *Ясперс К.* Философия. Кн. 1: Философское ориентирование в мире. М. : Канон+РООИ Реабилитация, 2012. 384 с.
20. *Орлов Е.В.* Философский язык Аристотеля. Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2011. 317 с.
21. *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 256 с.
22. *Степанова А.С.* Философия древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995. 272 с.
23. *Сережников В.* Предисловие // Аристотель. О душе. СПб., 2002. С. 17–48.
24. *Фуко М.* Герменевтика субъекта. СПб. : Наука, 2007. 677 с.
25. *Гессен С.И.* Мистика и метафизика // Логос: Международный ежегодник по философии культуры. М., 1910. С. 131.
26. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. URL: <https://e-libra.ru/read/91803-osnovy-metafiziki-nravstvennosti.html> (дата обращения: 12.01.2019).
27. *Батракова И.А.* Отношение опыта и разума в истории философии от Парменида до Канта URL: http://www.smurnyh.com/?page_id=390 (дата обращения: 14.02.2019).
28. *Chambers Ross.* Baudelaire's Dedicatory Practice // SubStance. 1988. Vol. 17, № 2. P. 5–17.
29. *Пелевин В.* Реальность – это любая галлюцинация, в которую вы верите на сто процентов. URL: <http://pelevinlive.ru/43> (дата обращения: 18.10. 2018).
30. *Эко У.* Роль читателя: Исследования по семиотике текста. СПб. : Симпозиум, 2005. 502 с.
31. *Шуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд., испр. и доп. / под ред. А.И. Кобзева. М. : Наука, 1993. URL: <http://abhidharma.ru/A/Raznoe/Kitai/0004.pdf> (дата обращения: 02.12. 2018).
32. *Седакова О.* Апология рационального. URL: <http://wikilivres.ru/> (дата обращения: 25.10.2018).

Marcus Aurelius and the Ancient Philosophical Ideas in Victor Pelevin's Novel *The Life of Insects*

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology. 2019. 58. 225–243. DOI: 10.17223/19986645/58/13

Vyacheslav A. Sukhanov, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: slush@mail.ru

Keywords: Pelevin, Marcus Aurelius, philosophy of antiquity, post-classical contemporary world, self-knowledge, stoicism, poetics of the novel.

The article discusses the philosophical aspect of Victor Pelevin's novel *The Life of Insects*, which embraces the system of characters, individual collisions and spatial images, as well as the development of the author's philosophical themes. From the position of comparative philosophy, the author turns to the literary study of a number of contemporary worldview problems.

To verify their validity, these problems are considered in the context of two philosophical discourses: ancient and eastern. The ideas of the classical philosophy of antiquity and Marcus Aurelius are connected in the novel with the images of two fireflies or moths Mitya and Dima.

These characters represent different manifestations of the same consciousness. Mitya is immersed in existence, Dima manifests the future state of Mitya's consciousness.

Their relationship is organized as a relationship between a student and a mentor, which refers us to the ancient issue of self-education, impossible without the authoritative Other. By manifesting a philosophizing consciousness, these two characters are contrasted with the other characters of the novel. The philosophical dialogues of these characters are given in the context of the ideas of ancient philosophy and Marcus Aurelius. They address the problems of ontology, anthropology, gnoseology, ethics.

In the plot of the novel, the process of self-determination is embodied: Mitya makes his existential choice between light and darkness, between true and false modes of existence, reveals a solution to the problem of the freedom of choice and will. After initiation, he creates his own poetic text "In Memory of Marcus Aurelius". The text of the poem appears as an act of the metaphysical will of a free man of an intelligible world, and rationality in the novel serves as the basis for bringing together the philosophical ideas of antiquity and of I. Kant.

The collision of cognition and self-cognition is completed in the novel by the disappearance of Dima and the transformation of the divided consciousness into one: the character acquires the full name of Dmitry.

The legacy of Marcus Aurelius and the philosophical ideas of antiquity turned out to be necessary for Pelevin to study the possibility of an existential breakthrough of an individual person to the truth under the conditions of modern mass civilization. The leading role in the comparison and dialogue of various philosophical discourses (ancient and eastern) belongs to the ancient one, in the center of which is *Reflections* by M. Aurelius.

The actualization of the loss of the center, the relativism of this discourse in a post-classical situation indicates a return to antiquity in the search for ethical pillars in a support-free world. However, admitting the possibility of individual enlightenment, the general concept of the novel implies the author's pessimism and skepticism in assessing the capabilities of humanity (the entomological aspect of the novel) since there is no common good, no rationality; life is irrational, and the individual truth acquired by the hero does not change the general state of the world.

References

1. Bogdanova, O.V. (2004) *Postmodernizm v kontekste sovremennoy russkoy literatury (60–90-e gody XX veka – nachalo XXI veka)* [Postmodernism in the context of modern Russian literature (1960s–90s and the beginning of the 21st century)]. St. Petersburg: Philological Faculty of St. Petersburg State University. pp. 372–378.
2. Leyderman, N.L. & Lipovetskiy, M.N. (2003) *Sovremennaya russkaya literatura: 1950–1990-e gody* [Modern Russian literature: 1950s–1990s]. Vol. 2: 1968–1990. Moscow: Akademiya.
3. Neko, D. (Nechepurenko, D.V.) (2018) *Dinamicheskaya sushchnost' kharakterologii V.O. Pelevina* [The dynamic essence of the characterology of V.O. Pelevin]. LitRes: Samizdat. [Online] Available from: <https://www.kniga.com/in-dex.php?route=product/product/mini&sku=ebooks419554>. (Accessed: 06.01.2019).
4. Govorukhina, Yu.A., Kaminskiy, P.P. & Sukhanov, V.A. (2011) Nostal'giya po sovetskomu v khudozhestvennykh diskursakh sovremennosti [Nostalgia for the Soviet in contemporary literary discourses]. In: Rezanova, Z.I. (ed.) *Nostal'giya po sovetskomu* [Nostalgia for the Soviet]. Tomsk: Tomsk State University.
5. Kobzev, A.I. (1993) *Kitayskaya kniga knig* [The Chinese Book of Books]. In: Shchutskiy, Yu.K. *Kitayskaya klassicheskaya "Kniga peremen"* [The Chinese classic "Book of Changes"]. 2nd ed. [Online] Available from: <http://abhidharma.ru/A/Raznoe/Kitai/0004.pdf>. (Accessed: 02.12.2018).
6. Stepanyants, M.T. (2004) Metafora "zlotaya seredina" kak klyuch k ponimaniyu obshchego i chastnogo v filosofii morali [Metaphor of the "golden mean" as the key to

understanding the general and the particular in the philosophy of morality]. In: *Sravnitel'naya filosofiya: Moral'naya filosofiya v kontekste mnogoobraziya kul'tur* [Comparative Philosophy: Moral Philosophy in the Context of Cultural Diversity]. Moscow: Vost. lit.

7. Pelevin, V. (1998) *Zhizn' nasekomykh* [The life of insects]. Moscow: Vagrius. pp. 153–351.

8. Seneca. (1977) *Nravstvennye pis'ma k Lutsiliyu* [Moral Letters to Lucilius]. Translated from Latin by S.A. Osherov. Moscow: Nauka.

9. Shichalin, Yu.A. (2000) *Istoriya antichnogo platonizma (v institutsional'nom aspekte)* [The history of ancient Platonism (in the institutional aspect)]. Moscow: GLK.

10. Makovskiy, M.M. (1996) *Sravnitel'nyy slovar' mifologicheskoy simvoliki v indoevropeyskikh yazykakh: Obraz mira i miry obrazov* [Comparative Dictionary of mythological symbolism in Indo-European languages: The image of the world and the worlds of images]. Moscow: VLADOS.

11. Chumak-Zhun, I.I. (2014) *Poeticheskiy tekst v russkom liricheskom diskurse kontsa XVIII – nachala XXI vekov* [Poetic text in Russian lyric discourse of the end of the 18th – beginning of the 21st centuries]. Moscow: Direkt-Media.

12. Windelband, W. (1995) *Istoriya drevney filosofii* [The history of ancient philosophy]. Translated from English. Kiev: Tandem.

13. Marcus Aurelius Antonius. (1993) *Razmyshleniya* [Reflections]. Translated from Latin by A.K. Gavrilov. 2nd ed. St. Petersburg: Nauka. [Online] Available from: <https://www.litmir.me/br/?b=1777&p=1>. (Accessed: 01.03.2018).

14. Aristotle. (2002) *O dushe* [About the soul]. Translated from Old Greek. St. Petersburg: Piter.

15. Fet, A. (1988) *Stikhotvoreniya. Proza. Pis'ma* [Poems. Prose. Letters]. Moscow: Sov. Rossiya.

16. Solov'ev, V.S. (2007) O liricheskoy poezii: Po povodu poslednikh stikhotvoreniy Feta i Polonskogo [About lyric poetry: Concerning the last poems of Fet and Polonsky]. In: Sizemskaya, I.N. *Poeziya kak zhanr russkoy filosofii* [Poetry as a genre of Russian philosophy]. Moscow: IPh RAS.

17. Solov'ev, V.S. (1990) *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya kritika* [Poems Aesthetics. Literary criticism]. Moscow: Kniga. pp. 91–125.

18. Sapozhkov, S.V. (2005) A.A. Fet. In: Korovin, V.I. (ed.) *Istoriya russkoy literatury XIX veka: v 3 ch.* [History of Russian literature of the 19th century: in 3 parts]. Pt. 3 (1870–1890). Moscow: VLADOS, pp. 120–137.

19. Jaspers, K. (2012) *Filosofiya* [Philosophy]. Book 1. Translated from German. Moscow: Kanon+ROOI Reabilitatsiya.

20. Orlov, E.V. (2011) *Filosofskiy yazyk Aristotelya* [Philosophical language of Aristotle]. Novosibirsk: SB RAS.

21. Mamardashvili, M. (2014) *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on ancient philosophy]. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus.

22. Stepanova, A.S. (1995) *Filosofiya drevney Stoi* [The philosophy of the ancient Stoa]. St. Petersburg: Aleteyya.

23. Serezhnikov, V. (2002) Predislovie [Preface]. Aristotle. (2002) *O dushe* [About the soul]. Translated from Old Greek. St. Petersburg: Piter.

24. Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub"ekta* [Hermeneutics of the subject]. Translated from French. St. Petersburg: Nauka.

25. Gessen, S.I. (1910) Mistika i metafizika [Mysticism and Metaphysics]. In: Gessen, S.I. (ed.) *Logos: Mezhdunarodnyy ezhegodnik po filosofii kul'tury* [Logos: International Yearbook on the Philosophy of Culture]. Moscow: Musaget.

26. Kant, I. (2007) *Osnovy metafiziki нравственности* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. Translated from German. [Online] Available from: <https://e-libra.ru/read/91803-osnovy-metafiziki-nravstvennosti.html>. (Accessed: 12.01.2019).

27. Batrakova, I.A. (n.d.) *Otnoshenie opyta i razuma v istorii filosofii ot Parmenida do Kanta* [The relation of experience and reason in the history of philosophy from Parmenides to Kant].

Kant]. [Online] Available from: http://www.smyrnyh.com/?page_id=390. (Accessed: 14.02.2019).

28. Chambers, R. (1988) Baudelaire's Dedicatory Practice. *SubStance*. 17 (2). pp. 5–17.

29. Pelevin, V. (2009) *Real'nost' – eto lyubaya gallyutsinatsiya, v kotoruyu vy verite na sto protsentov* [Reality is any hallucination that you believe in one hundred percent]. [Online] Available from: <http://pelevinlive.ru/43>. (Accessed: 18.10. 2018).

30. Eco U. (2005) *The role of the reader*: Exploration in the Semiotics of Text. St. Petersburg: Symposium. 502 p.

31. Shchutskiy, Yu.K. (1993) *Kitayskaya klassicheskaya "Kniga peremen"* [The Chinese classic "Book of Changes"]. 2nd ed. Moscow: Nauka. [Online] Available from: <http://abhidharma.ru/A/Raznoe/Kitai/0004.pdf>. (Accessed: 02.12. 2018).

32. Sedakova, O. (2011) *Apologiya ratsional'nogo* [Apology of the rational]. [Online] Available from: <http://wikilivres.ru/>. (Accessed: 25.10.2018).