



**С. С. ШАУЛОВ**

## **Религиозность Достоевского как методологическая проблема советского литературоведения**

Коммуникативная ситуация прочтения Достоевского советским сознанием — это прочтение поневоле, прочтение с оправданием («Достоевский — плохой, но Достоевский — классик», или Достоевский «кое в чем велик», или велик, «несмотря на...» и т. д.). Собственно, именно механизм подобного «оправдания» чуждого текста и представляет особый интерес. Случаи полного отрицания Достоевского, нередкие в 1920–1930-х гг., в этом смысле значительно менее репрезентативны. При этом вполне понятно, что спорить с монологическим, аксиологически и мировоззренчески фундированным чужим восприятием вполне бессмысленно. В рамках самого себя оно непоколебимо, критику со стороны не «слышит», замыкаясь в своей структуре. Авторитарное восприятие текста не рассчитано на полемику в принципе. Со стороны такую рецепцию можно только анализировать.

В свою очередь, такой анализ представляется ценным по следующим причинам:

1. Как материал для изучения принципов функционирования художественного текста (в конце концов, если традиция восприятия укоренилась на несколько десятилетий и полностью не изжита до сих пор, значит, у нее есть все-таки некий фундамент; может быть, не в самом тексте, может быть, в культурном или историческом контексте, но есть);

2. Рецепция классического текста в разные эпохи многое говорит не только о нем самом, но и о воспринимающем его культурном сознании. Коль скоро в истории нашей страны и нашей культуры длительное время существовало и такое осознание себя, следует обратить на него внимание. Достоевский здесь может выступить «призмой», сквозь которую мы увидим нечто, что иначе увидеть будет сложно;

3. История науки представляется нам чрезвычайно важной дисциплиной. Может быть, анализируя декларативно отвергнутые современ-

ным литературоведением концепции, мы сможем, отчасти со стороны, взглянуть и нашу нынешнюю методологию.

Что понимать под советским литературоведением? Думается, что значимый объект в свете избранной проблемы представляют все-таки не все прочтения Достоевского от 1917 до 1991 г. Внимания, на наш взгляд, заслуживают тексты, в той или иной степени обладающие внутренней убежденностью (как бы ни был призрачен или произволен этот критерий), а с другой стороны, отчетливо, порой декларативно отделяющие себя от классической традиции (что для литературоведения, скажем, 1970–1980-х гг. все-таки уже нехарактерно). Иными словами, наибольший интерес для нас в данном конкретном случае представляет не просто советское, а революционное литературоведение.

С генетической точки зрения те концепции, о которых мы будем говорить, вырастают из некоторых современных Достоевскому прочтений. Представляющиеся ныне «экзотическими» выверты литературоведческой мысли, на наш взгляд, все-таки всегда опираются, с одной стороны, на нечто взятое (или вырванное) из текста, а с другой — на некий культурный механизм, собственно и дающий им жизнеспособность.

В случае же с Достоевским можно указать и конкретную, «сюжетную» преемственность восприятия. Один из главнейших таких сюжетов может быть назван «Достоевский — ренегат». Этот сюжет был сформулирован еще при жизни Достоевского: в 1860-х — намеками, а в период обострения полемики (после «Бесов», после Пушкинской речи) — вполне прямо.

А вот как его формулировал А. В. Луначарский, уже в бытность свою вполне советским литературоведом: «Годы омской каторги и семипалатинской подневольной службы наложили неизгладимую печать на психику Достоевского, окончательно закрепили его нервную болезнь (эпилепсию), обострили ряд отрицательных черт его характера и в сильнейшей мере способствовали развитию его реакционных тенденций. Теперь это был крайне издерганный, терзаемый глубокими противоречиями, больной писатель-мыслитель, ставший вождем и рупором темных и страждущих людей. Вся дальнейшая жизнь Достоевского была полна постоянной борьбой с нуждой, с долгами, с обуревающими его сомнениями, с бурными, столь ему свойственными страстями»\*.

Примечательно, что это отрывок из статьи для первого издания Большой советской энциклопедии, т. е. концепция, предназначенная для распространения и массового утверждения в сознании читателей.

К слову, Луначарский, как и некоторые другие советские ученые, проецировал в массы все-таки не самое неумяемое прочтение. Тот же

---

\* Большая советская энциклопедия. Т. 23. М., 1931. Стб. 333–334.

нарком просвещения вообще старался присвоить Достоевского революции. Примечателен ход его мысли, например, в статье «Достоевский — художник и мыслитель».

Достоевский понимается в ней как «великий искатель социальной гармонии хотя бы через мистику, религию и христианство»\*. Далее Луначарский формулирует романтический (может быть, даже романтико-символический) миф о революции и совершает затем «виртуозную» подмену понятий. Вот начало его ключевой мысли: «...из отверженности своей, из мук своих, из цепей своих может вынести русский народ, по Достоевскому, все те необходимые высочайшие душевные качества, которых никогда не обретет омещанившийся Запад...»\*\*.

С этим мы и сейчас отчасти можем согласиться. Однако дальше следует: «Но разве Достоевский предполагал, что призыв России к службе миру произойдет без греха и убийств, без голода, без мук?»\*\*\*

Конечно, не предполагал: исторический прогноз Достоевского, если включить в него «Бесов», на наш взгляд, пессимистичен. Тем неожиданнее для сегодняшнего читателя финал пассажа: «Нет, розовенькая, чистенькая революция показалась бы Достоевскому насмешкой над порывами и чаяниями восторженных душ. Для него грядущее России сплелось с представлением о подвиге, в понятие которого входят и муки, и победа. Если бы Достоевский воскрес, он, конечно, нашел бы достаточно правдивых и достаточно ярких красок, чтобы дать нам почувствовать всю необходимость совершаемого нами подвига и всю святость креста, который мы несем на своих плечах. Достоевский сделал бы больше. Он научил бы нас найти наслаждение в этом подвиге, найти наслаждение в самых муках и глазами, полными ужаса и восхищения в одно и то же время, следить за грохочущим потоком революции»\*\*\*\*.

Это, конечно, интеллектуальное шулерство, но каков его механизм? На какой почве оно вырастает?

Во-первых, на почве мировоззренческого или, если угодно, методологического сдвига. Дело даже не в самом по себе атеизме того же Луначарского, а в том, что вера Достоевского с этой позиции воспринимается не как главнейшее аксиологическое свойство личности, а как одна из тем его творчества. Религиозный идеал в этом случае виден только в своем социальном аспекте. Можно сказать, что вместо

---

\* Луначарский А. В. Достоевский — художник и мыслитель // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов. М., 1990. С. 241.

\*\* Там же. С. 242.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Там же.

объемного объекта перед нами предстает его двухмерная проекция. Собственно, это и есть исходный посыл методологии, с помощью которой «революционное» литературоведение «приручало» Достоевского.

Такой Достоевский вполне может быть уложен в прокрустово ложе неоромантического мифа о революции как очистительной катастрофе, пришествии плодотворного хаоса и т. д. Миф этот активно развивался именно в то время, когда Луначарский произнес эту речь.

Это и есть второй, может быть, главный корень луначарского прочтения Достоевского — мифологизм восприятия. В этом смысле такое восприятие предстает еще одним вполне очевидным изводом модернистских интеллектуальных упражнений рубежа веков. При этом показательно, что любая мифологизация Достоевского неизбежно приводила к требованию его «отлучения» от православия. С советским литературоведением здесь парадоксально смыкается, к примеру, Н. А. Бердяев: «Для православного сознания Ставрогин погиб безвозвратно, он обречен на вечную смерть. Но это не есть сознание Достоевского, подлинного Достоевского, знавшего откровения. И мы вместе с Достоевским будем ждать нового рождения Николая Ставрогина — красавца, сильного, обаятельного, гениального творца»\*.

Общее двух столь разнящихся прочтений: новая актуализация романтического мифа творчества через личную или историческую катастрофу. В конечном счете это — мифология творчества, неизбежно приводящая к мифологической трансформации эмпирической личности писателя.

Еще более показательна в этом смысле переключка Луначарского с М. М. Бахтиным. В 1921 г. Луначарский в речи к столетию писателя сказал следующее: «Достоевский — прикованный Прометей — отнюдь не грозит по-прометеевски Зевсу. Протест показался бы ему смешным и бессильным. Поэтому Достоевский смиряется, ища в соблюдении этого смирения какой-то новой на этот раз гордости»\*\*.

В начале «Проблем поэтики...» читаем полемический, по сути, пассаж: «Достоевский, подобно гетевскому Прометею, создает не безгласных рабов (как Зевс), а свободных людей, способных стать рядом со своим творцом, не соглашаться с ним и даже восставать на него\*\*\*.

Бахтин, конечно, углубил исходную мысль, хотя и его «Прометей Достоевский», на наш взгляд, чрезмерно мифологичен.

---

\* Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX — начала XX века. СПб., 1997. С. 342.

\*\* Луначарский А. В. Указ. соч. С. 240.

\*\*\* Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Худож. лит., 1972. С. 7.

Возьмем еще одну марксистскую интерпретацию — книгу В. Ф. Переверзева «Творчество Достоевского», первым изданием вышедшую в 1912 г. От Луначарского Переверзев очень далек и стилистически, и в конкретной оценке Достоевского: для первого автор «Братьев Карамазовых» все таки «симпатичная фигура», для второго — скорее, «полезная» (как полезны отрицательные примеры).

Тем не менее структурно две этих интерпретации чрезвычайно схожи. Мифологическая конструкция «революционной смены эпох» у Переверзева дается не в прошедшем времени (1912), а в настоящем — как противопоставление нового «живого» человека — героям Достоевского, мучающимся, по мнению литературоведа, «муками разложения». Причем этот «живой человек» появляется у Переверзева не просто так, а в качестве ответа на вопрос, который он вырезает из внутреннего монолога героя «Кроткой» и приписывает самому Достоевскому: «Есть ли в поле жив человек? — кричит русский богатырь. Кричу и я, не богатырь, и никто не откликается...»

Дальше и идет прочувствованное описание спасителя общества, нового человека, властного преодолеть внутренние конфликты героев Достоевского, властного радикально преобразить несправедный мир\*.

Достоевский здесь выводится как искуситель, которому противопоставит образ нового мессии. Структурно диалог Переверзева с Достоевским напоминает знаменитый диалог Ивана с Алешей: «Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу... есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Но Существо это есть, и оно может все простить» (14; 223).

Евангельский миф не просто секуляризируется, он еще и превращается: вместо лика Спасителя — многолико-безликий класс-спаситель, вместо прощения — насильственная переделка, вместо царства Божия — вещный мир, подчиненный «власти человеческого ума и воли»\*\*. Таким образом, Переверзев делает ровно то же самое, что и Великий инквизитор, и именно поэтому так старательно обходит в своей книге поэму Ивана Карамазова (всего одно упоминание).

Основной же нерв творчества Достоевского Переверзев видит в противостоянии «идеалов кротости и своеволия»\*\*\*. Причем последнее естественно мыслится как положительная характеристика (подразумевается, видимо, что из него и вырастает тот самый «живой человек»), а первое обрастает показательными персональными ассоциациями:

---

\* См.: Переверзев В. Ф. Творчество Достоевского: Критический очерк. М., 1912. С. 366–367.

\*\* Там же. С. 363.

\*\*\* Там же. С. 217–218.

тупость (Девушкин), трусость (Ростанев, Вася Шумков), слабоумие (князь Мышкин). Перевод сложной диалектики героев идеологов в конфликт «кротости и своеволия» также находит свою аналогию в тексте Достоевского.

Смердяков в третьем разговоре с Иваном после убийства Федора Павловича напоминает ему его «своевольные» идеи и упрекает в трусости: «А что ж, убейте-с. Убейте теперь... ничего не посмеете, прежний смелый человек-с!» (15; 68).

Так «живой человек» Переверзева, заимствованный у Ивана Карамазова, в мире Достоевского закономерно превращается в Смердякова. Отсюда становится понятно, почему в книге Переверзева Смердяков не упоминается вовсе.

Переверзев своей книгой совершил одно очень важное и нужное дело — показал конечную границу прочтения Достоевского в духе секулярного гуманизма (собственно, и марксизм — разновидность такого гуманизма). В конце этого пути стоит, к сожалению, не Раскольников, не Иван Карамазов, а Смердяков. Сам ученый этого то ли не заметил, то ли принял как данность и неизбежный «минус» Достоевского, но не в этом ли кроется истинная причина таких далеких друг от друга во времени разоблачений, как у М. Горького с его все-таки проблемным и «объемным» восприятием автора «великого пятикнижия» \* и, например, у А. Чубайса с его открыто декларированной «почти физической ненавистью» к писателю\*\*? Внезапно уловленное собственное сходство со Смердяковым, действительно, может раздражить.

В завершение этого приведем один малоизвестный текст советского литературоведа М. Лифшица «Разговор с чертом»\*\*\*. Это не литературоведческое исследование, а эссе по мотивам «Кошмара Ивана Федоровича», причем в самом эссе несколько раз указываются источники: Лифшиц прямо соотносит своего черта с чертом Ивана, сравнивая и отождествляя себя с последним («...как человек я сочувствовал человеку»). Черт этот сатирически обобщает в себе дурные черты советской истории и современной автору действительности. Этот в какой то степени предвещающий постмодернистские эксперименты текст примечателен сразу по нескольким причинам.

---

\* К примеру: «...великий мучитель и человек большой совести» (Горький М. О «карамазовщине» // Горький М. О литературе. Литературно-критические статьи. М., 1955. С. 152).

\*\* Островский А. Преступление и наказание Чубайса. За что «отец российских олигархов» ненавидит Достоевского // Российская газета. 2004. 19 ноября. № 3634.

\*\*\* См.: Лифшиц Мих. Проблема Достоевского (Разговор с чертом). М., 2013.

Во-первых, полным отождествлением автора с героем. Это «кошмар», рассказанный самим Иваном Карамазовым. Сравнительно с Достоевским, такая трансформация, разумеется, сужает авторское зрение. Черт воспринимается как ответ сознания на несовершенство мира, текст в целом приобретает отчетливые сатирические ноты, которые у Лифшица, в свою очередь, обрастают гоголевскими контекстами.

Вне веры у Лифшица нет иного способа противостоять черту, кроме сатирического гнева. Его «Разговор с чертом» — превосходная иллюстрация того, о чем мы говорили: солидаризируясь с героем-богоборцем Достоевского, отвергая самого писателя, секулярно-рационалистическое сознание не в силах тем не менее отказаться от него: «Я пришел домой и долго думал, как мне отреагировать на эту встречу. В самом деле, как мне отреагировать? И, так как никаких средств для наведения порядка в мире у меня нет, может быть, к счастью для этого мира, и, во всяком случае, к счастью для меня, то я решил писать книгу о Достоевском...»

Обращением к Достоевскому герой «Разговора с чертом» пытается заместить безусловно значимое этическое деяние, осуществить которое секулярное сознание неспособно. С другой стороны, возможное начало работы над будущей книгой («решил писать») указывает на скрытый отказ от собственных методологических установок (или хотя бы размышление о возможности такого отказа). Достоевский, таким образом, — одна из центральных фигур, оппонирующих советской и — шире — любой другой секулярной традиции. Самим фактом своего бытия в русской культуре он ставит под сомнение социолого-сциентистскую модель гуманитарной мысли.

