



В. В. БОРИСОВА, С. С. ШАУЛОВ

**Достоевский на рубеже XX–XXI веков:
антиномии интерпретаций**

Задача предлагаемой статьи, не претендующей на исчерпывающий обзор литературы о Ф. М. Достоевском за последние десятилетия, — выявление ключевых методологических и тематических тенденций современного достоевсковедения. <...>

В отечественном достоевсковедении опыты подобной рефлексии уже были. Тем не менее стоит отметить, что жанр «рефлексивного» высказывания в нашей науке часто тяготеет либо к декларации задач и подведению итогов [Фридлендер, 1985], либо — к полемическому высказыванию по более или менее широкому кругу проблем достоевсковедения [Жожикашвили, 1997; Свительский, 2000; Кибальник, 2020б]. Если же говорить не о прагматике научного высказывания, а о его «жанровых» особенностях, то многие из обзорных работ последних лет написаны в подчеркнуто мемуарной манере [Борисова, 2006] или же посвящены ретроспективе отдельных научных форумов, сопутствующих им периодических изданий и обсуждению научных проблем: например, истории Старорусских чтений [Борисова, 2016б], проблеме «Достоевский и Серебряный век» [Богданова, 2013] и шире «Достоевский и русская философия» [Гачева, 2007], исследованиям родословия Достоевского [Тихомиров, 2009], исследованиям «Дневника писателя» [Борисова, 2016а].

Отчасти это обусловлено тем, что достоевсковедение — одна из самых многочисленных и институционально развитых литературоведческих отраслей. Две ежегодные конференции — «Достоевский и мировая культура» в петербургском музее писателя и «Достоевский и современность» в музее в Старой Руссе — дополняются научными встречами в Петрозаводске «Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, сюжет, мотив, жанр» (проводится с 1993 г.), симпозиумами, проводимыми «Фондом Достоевского» и Международным обществом Достоевского [Сафронова, 2016;

Адрианова, 2019; Борисова, 2019; Кибальник, 2020а]. Количество научной периодики, посвященной Достоевскому, продолжает увеличиваться: к академическому сборнику «Достоевский: материалы и исследования» (издается с 1974 года) в 1989 году добавляется сборник тезисов (впоследствии материалов) конференции в Старой Руссе, а в 1991 году — московско-петербургский альманах «Достоевский и мировая культура». Кроме того, можно выделить уральский «кластер» отечественного достоевсковедения. Результат его работы — сборники «Достоевский: искусство синтеза» (первый вышел в 1991 году [Свительский, 1993]). В число «провинциальных» (в географическом смысле слова) площадок, на которых также обильно представлен Достоевский, следует отнести иркутско-московский журнал «Три века русской литературы» [Борисова, 2010].

В 2014 создается журнал «Неизвестный Достоевский», специализирующийся на документально-историческом аспекте изучения наследия и биографии писателя. Наконец, в 2018 году возникает еще один кварталный журнал — «Достоевский и мировая культура», функционирующий сегодня независимо от одноименного альманаха, издание которого также продолжается. Кроме того, автор «великого пятикнижия» — один из наиболее частых предметов исследований, публикуемых в периодических сборниках «Христианство и русская литература», журнале «Проблемы исторической поэтики» и др. <...>

В рамках нашей темы следует обратить внимание на два параметра, существенно изменивших культурную и научную среду в целом и условия работы достоевсковедов в частности: отмену цензуры во второй половине 1980-х годов и окончание публикации полного собрания сочинений Достоевского (издательская дата выхода последнего тома — 1990-й). В тот исторический момент это издание не только адекватно отражало уровень отечественной науки о Достоевском, но и приобрело огромное институционализирующее значение (достаточно сказать, что с начала 1990-х годов в большей части современных достоевсковедческих публикаций ссылки на Достоевского даются с указанием тома и страницы в этом собрании сочинений). Показательно, что окончание этого издания совпало с началом целого ряда других обобщающих проектов, связанных уже не только с Пушкинским Домом, но и с другими группами внутри сообщества достоевсковедов.

Это, во-первых, трехтомная «Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского», издание которой завершилось в 1995 году [Летопись]. Затем в Пушкинском Доме возник замысел «Энциклопедии Достоевского» [Фридлиндер, 1996: 3], реализованный уже в других изданиях: в 1997 году под редакцией Г. К. Щенникова вышел словарь «Достоевский: эстетика и поэтика» [Достоевский, 1997], затем сло-

варь «Достоевский: Сочинения, письма, документы» [Достоевский, 2008]. В его составлении активное участие принял петербургский музей писателя, а авторами статей выступили исследователи из самых разных регионов страны [Власкин, 2009; Акелькина, 2012: 235]. Лингвистический аспект такого энциклопедического подхода представлен «Словарем языка Достоевского». В контексте нашей темы представляет интерес декларируемая его создателями методологическая возможность перехода от описания идиолекта к анализу картины мира писателя [Караулов, 2015].

Обобщающее значение имеют и коллективные труды, призванные дать «срез» состояния изучения произведений Достоевского: это сборники, посвященные «Идиоту» и «Братьям Карамазовым» [Океанский, 1999; Касаткина, 2001; Викторovich, 2003; Касаткина, 2007]

В 1994 году В. Н. Захаров выдвинул идею издания нового собрания сочинений Достоевского, построенного на принципе максимально полного исторического соответствия авторскому замыслу (включая и орфографический аспект) [Захаров, 1994б; Захаров, 1995]. В 1995 году этот замысел начал осуществляться в форме нового собрания сочинений Достоевского [Достоевский, 1995–2015]. В 2009 году в первом выпуске коллективной монографии «Проблемы текстологии Ф. М. Достоевского», в статье В. Н. Захарова — «Текстология как технология» [Захаров, 2009] — дано, по сути, руководство для практической текстологической работы над произведениями Достоевского. Конкретные текстологические проблемы и их решения в этом издании описаны в двух выпусках «Проблем текстологии Ф. М. Достоевского» [Проблемы текстологии..., 2009, 2012]. Новые текстологические принципы, заявленные группой петрозаводских исследователей, продолжают обсуждаться в отечественной науке (см., например, полемическую статью К. А. Баршта [Баршт, 2020]), однако очевидно, что в середине 1990-х годов начался новый виток методологического и технологического развития отечественной текстологии.

На этом витке становятся возможны, во-первых, новые эмпирические исследования, на фоне которых выделяется, например, составление «алфавита» почерка писателя, базы данных начертаний букв — труд, призванный облегчить дальнейшую работу с трудночитаемыми местами рукописи [Тарасова, 2018]. Во-вторых же, новый текстологический ракурс открывает и продуктивные возможности для описания творческого процесса Достоевского, исследований языка писателя и интерпретации его произведений. Можно указать, например, на обусловленность герменевтического маршрута решением текстологической проблемы, композиции романа «Бесы» в его авторском замысле [Захаров, 2010]; на исследование текстологии

«Дневника писателя», открывающее путь для его реинтерпретации [Тарасова, 2013].

Таким образом, можно констатировать, что в конце 1980-х — начале 1990-х годов совпали процессы институционализации отечественного достоевсковедения и интерпретационно-методологические сдвиги в развитии этой ветви российского литературоведения. Главным методологическим вызовом стал поиск новой интерпретационной основы, в рамках которой возможно выстроить целостную картину развития и преемственности в истории русской литературы. Наиболее очевидной в постсоветское время альтернативой стало закономерное обращение к христианству как первооснове русской культуры, что первоначально проявилось в резком расширении контекста изучения произведений Достоевского. В перечень источников и типологических параллелей к ним массово вошли жития святых, богословские сочинения, христианская мистика и экзегетика*.

Однако уже в начале 1990-х годов возникло понимание того, что христианский контекст имеет для русских писателей гораздо большее значение, нежели еще один источник литературного материала. Христианство было осознано как плодотворный фундамент всей русской классической культуры [Захаров, 1994: 5], а его непосредственное присутствие в русской литературе XIX века — как сквозной «евангельский текст» [Захаров, 1994: 7]. Практически сразу внутри отмеченной тенденции обозначились аксиологические и методологические противоречия. В значительной степени методологический поиск (особенно в начале исследуемого периода) осознавался самими авторами как конфликт и «развенчание» подхода, господствовавшего в советское время**. Бесспорно, «вульгарный социологизм» (и в узком историческом смысле

* Нельзя сказать, что эта тема была вовсе «закрыта» до 1987 г. Существовал целый ряд работ, так или иначе анализировавших связь Достоевского с христианским фундаментом русской культуры (обычно «под маской» исследования древнерусского культурного влияния). Первопроходцами в советском литературоведении выступили В. В. Кусков [Кусков 1971] и В. Е. Ветловская [Ветловская, 1974]. В конце 1980-х подобные работы появляются все чаще, примерами исследований из этой «волны» могут служить статьи Н. Ф. Будановой [Буданова, 1988], Б. Н. Любимова [Любимов, 1987]. В дальнейшем работы о возможном влиянии различных текстов церковной и — шире — древнерусской, допетровской словесности стали исчисляться десятками, если не сотнями и требуют самостоятельного обзора.

** Спектр этих деклараций весьма широк: от откровенно идеологических у М. М. Дунаева до полемических методологических высказываний А. М. Любомудрова [Любомудров, 2002] и взвешенного ответа В. С. Непомнящего [Непомнящий, 2000] на критику «религиозного литературоведения» со стороны С. Г. Бочарова [Бочаров, 1999].

этого словосочетания, и в применении к более широкому и зачастую интуитивно очерченному «советскому литературоведению») на материале русской классики XIX века далеко не всегда демонстрировал достаточную объяснительно-комментирующую силу и почти всегда приводил к интерпретационным искажениям.

Однако отказ от всего, что было сделано в условном промежутке между 1917 и 1985 годами вряд ли мог привести к реальному результату. В этом смысле показателен ряд статей Г. М. Фридлендера, попытавшегося приспособить советскую методологическую парадигму к меняющимся запросам отечественной мысли. Так, в статье «Достоевский и Гоголь» [Фридлендер, 1987] вопрос о динамике творческого развития Достоевского в целом трактуется в духе, корректирующем традиционный «приоритет» Гоголя. Между тем со времен Белинского интерпретационное противопоставление Пушкина и Гоголя содержит в себе потенции социально-политической актуализации (противопоставления «обличительной» и «дворянской» литературы)*.

С этой точки зрения закономерной выглядит и обратная тенденция — стремление к «синтетизму» восприятия и изучения Достоевского, к постижению его целостности. Одна из первых подобных деклараций — статья Г. М. Фридлендера «Путь Достоевского к роману-эпопее» [Фридлендер, 1988], в которой формула «романа-универса» («Братьев Карамазовых») сконструирована таким образом, что может быть признана в рамках практически любой мировоззренческой позиции.

В этом контексте название продолжающегося сборника, основанного Г. К. Щенниковым, — «Достоевский: искусство синтеза» — выглядит «двунаправленным»: речь идет не только о синтезирующей силе литературного гения, но и о необходимости объединительного подхода к литературоведческому исследованию. Вопрос о том, насколько это удалось в данном конкретном случае и насколько это вообще возможно, остается открытым. Не случайно в рецензии В. А. Свительского на первый выпуск этого сборника на этот счет высказаны справедливые сомнения [Свительский, 1993].

Очертания возможного методологического синтеза — отдельная научная проблема, также имеющая множество измерений и решений. По всей видимости, искомый (и по сей день не полностью осознанный, а значит — и не обретенный) результат в любом случае должен опи-

* Это видно и в цитированной статье Г. М. Фридлендера. См., например, такой пассаж: «В позднейшем творчестве Достоевского унаследованная им у Гоголя тема “фантастичности” Петербурга, петербургских чиновников и петербургских мечтателей перерастает в тему фантастичности всего “петербургского периода русской истории”, обусловленной трагическим разрывом верхов и низов» [Фридлендер, ДМИИ, 1987, 8].

раться на христианское мировоззрение писателя. Показательно, что и Г. К. Щенников в своей монографии «Целостность Достоевского» пришел к сходным мыслям (см. следующие разделы в его итоговой книге: «К проблеме метафизического поля в мире Ф. М. Достоевского» и «Метафизика романа “Идиот”» [Щенников, 2001]).

Однако здесь есть опасность, на которую справедливо указал в свое время И. А. Есаулов в статье «О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы»: последовательно секулярное, «академическое» литературоведение и возникшее в начале 1990-х годов «православное достоевскоеведение» одинаково узко понимают и православную традицию как догматизированный идеологический материал, и литературу — как средство выражения этого материала [Есаулов, 2008: 607–660].

Это парадоксальное схождение, на наш взгляд, иллюстрирует именно содержательно-методологическую разницу подходов: если христианский фундамент русской культуры понимать только как «источник материала» или, что то же самое, как «идеологию» (показательно предупреждение И. Л. Волгина об опасности восприятия русской классики как «музейной ценности»), тогда и появляется возможность оценивать художественный текст на основании его «близости» к догматизированному образцу*. Если же христианский характер русской культуры понимать как живой, изменяющийся и при этом как минимум один из самых влиятельных элементов русской культуры**, тогда появляется возможность подойти к предмету изучения именно с исторических позиций***, возникает понятийный аппарат****, непротиворечиво отражающий способы использования и трансформации христианской традиции в национальной художественной культуре. Последнее соображение закономерно приводит к размышлениям о национальном своеобразии исторического развития культуры [Захаров, 2020].

* См. подобные оценки русской литературы как недостаточно «церковной» в работах В. М. Лурье и А. М. Любомудрова [Лурье, 1996; Любомудров, 2002].

** Ср. формулировку И. А. Есаулова: «...христианская традиция претерпевала трансформации, метаморфозы и псевдоморфозы», что невозможно игнорировать при построении новой истории русской литературы [Есаулов, 2011: 14].

*** См. очерк истории христианской традиции в европейской культуре — вплоть до разрыва с ней в XX веке — в статье И. А. Есаулова «Христианская традиция и художественное творчество» [Есаулов, 2005: 18–28]. В рамках нашей темы подчеркнем, что такой подход не исключает, а включает в себя иные, даже антагонистические методологические схемы, предлагая исторические объяснения их некоторым ключевым противоречиям.

**** См. переосмысление в качестве генерализованных форм культурной эволюции понятий «парафраз» и «переложение» у И. А. Есаулова [Есаулов, 2019: 30–66].

Однако «Сцилла прогрессизма» и «Харибда начетничества» — не единственные опасности на пути методологического поиска. Именно в дostoевсковедении этот поиск вызвал, если так можно выразиться, дискурсивное отторжение. Так, С. Жожикашвили в статье 1997 года «Заметки о современном дostoевсковедении» [Жожикашвили, 1997], во многом справедливо критикуя «обилие публицистики», «отмежевание от науки» «отказ от анализа», субъективизм в отношении к предмету исследования («желание войти в тесный контакт не только с читателем, но и с самим писателем»), забывает о причине этого «отмежевания» — разочаровании в методах советского литературоведения.

Безусловно, методологические эксперименты начала 1990-х зачастую грешили эссеизмом (и С. Жожикашвили подробно останавливается на самых очевидных примерах), однако однозначное отождествление этих тенденций с «размышлениями о христианской направленности творчества писателя, на которые, к сожалению, тоже распространяется принцип не анализировать, а постулировать» с современных позиций вызывает сомнение [Жожикашвили, 1997]. Исследователь проигнорировал ясные уже в то время различия внутри этого подхода (см. о них выше), а единственной работой, которую он подробно разбирает, является статья Б. Н. Тихомирова «О “христологии” Достоевского» [Тихомиров, 1994а]. При этом к центральному аргументу С. Жожикашвили в споре с Б. Н. Тихомировым («Под синтетической натурой Христа Достоевский скорее имел в виду его способность вмещать в себя все человечество, а не двуединую богочеловеческую природу» [Тихомиров, 1994а: 115] вполне можно применить его же упрек в излишнем «постулировании» в ущерб «анализу»*. В таком подходе слишком различимо раздражение самим появлением в научном дискурсе понятий и проблем, связанных с православием, — отсюда и упреки в ангажированности** новых (в ту пору) подходов к изучению Достоевского. Справедливости ради стоит заметить, что наиболее масштабные (методологически и содержательно) результаты подхода, критикуемого в статье С. Жожикашвили, появи-

* Во всяком случае, для нас не очевидна логическая связь между цитированным утверждением и предшествующим рассуждением о записи Достоевского «Маша лежит на столе...», не говоря уже о том, что Достоевскому здесь приписывается не христианское, а, скорее, пантеистическое понимание Христа.

** «Раньше хорошо было бороться за права угнетенных, вот Достоевский и был певцом униженных и оскорбленных. <...> Теперь хорошо быть “христианином православным” — и вот Достоевский уже христианин...» [Жожикашвили, 1997]. Интересно, что центральная антитеза этой фразы (вообще-то абсурдная: как христианство противостоит состраданию и помощи униженным?!) возможна только в рамках вполне определенного мировоззрения, весьма далекого от академического, зато близкого ряду политических концепций XIX–XX вв.

лись уже после его статьи. И в них четко видна граница между «публицистичностью» и «полемизмом», с одной стороны, и «антиакадемизмом» и критикой собственно советского подхода к русской классике*.

С другой стороны, то, что у С. Жожикашвили маркируется словом «отмежеванием от науки», зачастую представляет собой более глубокое явление, нежели просто попытка перейти в смежную область литературной публицистики. Поиск и формулирование принципов мировоззрения самого Достоевского действительно могут соблазнить уходом от самого предмета литературоведения — художественного слова. Об этом, полемизируя со сторонниками «церковного» подхода к русской литературе, писал в 2005 году В. Н. Захаров: «Выявление “догматики” художественного текста, если не подгонять решение к известному ответу, почти всегда чревато ересью. Искать догматику в художественных произведениях — ошибочная затея с любых точек зрения: это значит просто не понимать природу художественного творчества. Достоевский был одним из тех, кто в своем творчестве органически соединил религиозное и художественное» [Захаров, 2005: 15]**.

Здесь указана еще одна точка интерпретационных противоречий: либо исследователь признает за литературой самостоятельную ценность одного из важных видов культурного творчества, либо литература — только инструмент для осуществления целей, лежащих в рамках совершенно других практик человечества***. Это старая проблема, и второе ее решение имеет свою, богатую и разветвленную историю. Можно рассматривать искусство (в том числе и искусство слова) в одной парадигме с философией, усматривая разницу между ними «не в содержании, а только в способе обрабатывать данное содержание»

* Примечательно, что в более позднем обзоре достоевсковедческих изданий тон автора существенно меняется: «Как видим, книги последнего времени демонстрируют стремление к более полному и дифференцированному пониманию мировоззрения писателя, прежде всего его этических и религиозных взглядов. Делается это на основе углубленного анализа его текстов, включения их в более широкий и разнообразный идейный контекст. Не все исследователи в равной степени достигают успеха на этом пути, но симптоматична сама отчетливо обозначившаяся тенденция» [Жожикашвили, 2013, 371].

** Попутно заметим, что позиция В. Н. Захарова совершенно очевидным образом находится в русле дореволюционной «церковной критики», в целом (разумеется, с учетом внутренних противоречий) осознававшей различие между собственно церковной и художественной литературой (см. об этом интересный обзор А. Григорьева [Григорьев, 2009]).

*** В этом смысле и противоречия между различными «школами» исследователей темы «христианство и русская литература» имеет ту же самую природу. Дело во все не в «отсутствии единых научных и методологических подходов к проблеме» [Золотухина, 186], а в принципиальном ценностном конфликте между существующими подходами, конфликте вокруг понимания основного предмета нашей науки.

[Белинский, 1956: 311]; можно — как «надстройку» над «реальным» социально-экономическим бытием. В наше время — и именно в связи с Достоевским — это выбор между литературоведческим и философско-богословским дискурсом.

Например, вполне справедлив тезис о том, что философские и богословские аспекты наследия Достоевского в значительной степени повлияли на искания русских мыслителей конца XIX — начала XX века [Григорьев, 2005: 297–298]. Этот факт, бесспорно, интересен в плане истории восприятия. Его можно использовать и в исследованиях поэтики, поставив вопрос о том, как Достоевский балансирует на «границах» художественного и философского отражения реальности (никогда, однако, не переходя этой грани) [Назирова, 1991].

Но возможно ли на основании существования философских интерпретаций его творчества называть его — не метафорически, а автологически — философом и богословом, как это делает Т. А. Касаткина в своей последней книге? [Касаткина, 2019]. Показательно, что художественность в этой интерпретации — «способ высказывания» (строго по Белинскому)*. Между тем формула принципиально иного подхода, ориентированного на экспликацию философских смыслов наследия Достоевского *в неразрывной связи* с проблематикой художественности этого наследия, дана еще в 2006 году Б. Н. Тихомировым: «...его религиозно-философская мысль не просто воплощена в художественной форме, но, видимо, только в этой форме и может достигать своих подлинных высот» [Тихомиров, 2006: 3]

Интересно, однако, что в работах Т. А. Касаткиной «крен» в сторону философской интерпретации Достоевского совмещается с декларированным стремлением к целостному пониманию писателя и к обретению или созданию новых инструментов этого понимания. Так, в статье «Краткая полная история человечества (“Сон смешного человека” Ф. М. Достоевского)» [Касаткина, 1993: 54–56] интерпретация этого рассказа как трагедии отъединенного, «независимого» сознания, отражающей и трагедию мировой истории, имеет и методологическое измерение, в дальнейшем открыто эксплицированное в ряде других работ [Касаткина, 2004; Касаткина, 2015; Касаткина, 2017].

Трудно не признать привлекательность подобного порыва к целостному — над-интеллектуальному — пониманию текста не как текста, а как предстоящей читателю реальности иного сознания, к «познанию в библейском смысле, то есть — познанию как соитию, познанию по причастности,

* Подобный подход, нивелирующий собственно природу художественного творчества в пользу экспликации философских и богословских аспектов мировоззрения Достоевского, не редкость в достоевковедении [См.: Башкиров, 2008: 398–414; Серопян, 2012: 15–13].

когда основой его становится слияние двух в одно — и выход познающего за собственные пределы (и за пределы двоих) в экстатическом состоянии» [Касаткина, 2017]. Проблема, однако, в том, что опыт экзистенциальной мысли XX века — от русской религиозной философии до феноменологической агностики Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и Э. Левинаса и атеизма Ж.-П. Сартра — свидетельствует: подобное понимание Другого возможно только во вне- и до-словесном переживании (именно «экстатическом»). Проговаривание этого переживания неизбежно приводит к индивидуализации высказывания, систематизации мысли и — новой отъединенности сознания (на этот раз уже исследовательского)*. Ограниченность человеческой мысли и осознание этой ограниченности — неизбежность гуманитарной науки, коль скоро она эксплицируется в формах публичного высказывания, «овнешняется». Литературоведческая наука — не исключение. Концепция Т. А. Касаткиной, развиваемая на протяжении почти четверти века, вызывает уважение (как и любой порыв за пределы «слишком человеческого»), но с нашей точки зрения, выводит за пределы собственно научного дискурса.

С нашей точки зрения, необходим не поиск новых «надрациональных» форм познания, а новая систематизация литературоведческого знания о Достоевском, разработка нового, более отвечающего предмету исследования понятийно-категориальный аппарат. Можно, разумеется, спорить о том, какой аппарат более приемлем для объекта изучения [Кибальник, 2020б], однако сам по себе такой поиск уже дал ценные, собственно литературоведческие результаты**, с одной стороны, органично продолжающие традицию исследований в русле исторической поэтики, а с другой — учитывающие христианский характер русской культуры классического периода как аксиому.

Отметим, в частности, статью В. Н. Захарова «Пасхальный рассказ как жанр русской литературы» [Захаров, 1994: 249–260], в которой постулируется существование формально-содержательного, жанрового единства пасхального рассказа и дается его историческое описание. К этой работе

* Показательно, что критика подобного подхода возможна и с противоположных методологических (даже гносеологических) позиций. Ср., например, критику субъективно-интерпретационного подхода к комментированию художественного текста как «пожирателя основного текста симулякра», «апроприрующего» комментируемый текст [Комментарий, 2004: 110].

** См. также, наряду с рассматриваемыми далее в нашей статье работами, и другие исследования, в которых предметом изучения служат именно различные аспекты художественного характера и художественной структуры произведений Достоевского, а не их близость/отдаленность от догматического образца: [Федорова, 2011: 201–215; Осокина, 2012: 196–202; Тарасова, 2015: 253–270; Якубова, 2012: 173–187; Габдуллина, 2015: 234–252; Шараков 2013: 202–218].

тематически примыкает исследование И. А. Есаулова «Пасхальный архетип в поэтике Достоевского» [Есаулов, 1998: 350–362]. В этой статье тезис о пасхальности как стержневой категории русской культуры, органично перерастает в интерпретацию классического текста, дающую возможность гораздо большего приближения к его пониманию по сравнению с предшествующими толкованиями центральной сцены «Преступления и наказания» — чтения евангельского текста о воскрешении Лазаря.

Таким образом, вопрос о христианском фундаменте творчества Достоевского (и шире — всей русской словесности) подразумевает как минимум три возможных пространства для ответа (если не считать в целом изжившего себя дискурсивного отторжения от самого вопроса). Первое — то, что в цитированной выше статье И. А. Есаулова определено как «догматическое начетничество», второе — субъективная интерпретация религиозно-философского содержания творчества Достоевского. Более продуктивным представляется именно третий путь — исследование художественного текста в духе исторической поэтики при принятии постулата о христианской природе предания, фундирующего национальную культурную традицию.

Одна из причин отмеченных методологических противоречий, несомненно, в том, что на рубеже 1980–1990-х годов стало возможным рассуждать о тех аспектах мировоззрения и поэтики Достоевского, которые были закрыты (по крайней мере, частично) ранее, произошло массовое «открытие» дореволюционной и эмигрантской русской мысли. При этом средний уровень богословской компетенции отечественной гуманитарной мысли был таков, что произошло смешение (в некоторых случаях — до полного неразличения) собственно христианского стержня русской культуры и наследия русской философии Серебряного века (порой от этого стержня весьма далекой). В данном случае речь не о концептуальной или методологической ценности, скажем, работ Н. А. Бердяева, а о том, что «возвращенная» в Россию дореволюционная и эмигрантская культура по своему богатству и противоречивости не уступала, а превосходила нашу современность. В силу этого никакой *единой* основы для последующих интерпретаций она, взятая «в целом», дать не могла. Характерно, что одним из первых на эту тему четко высказался Г. С. Померанц: «...я вступаю в спор не только с Вячеславом Ивановым, но и с Н. А. Бердяевым. <...> В особенности Бердяев — мыслитель экзистенциальный, то есть строящий мир из своего личного опыта. Его опыт свободы был глубок и прекрасен, а опыт любви — очень неполон, и эту неполноту он накладывает на Достоевского» [Померанц, 1993].

Методологические споры достоевсковедов относительно принципов научного чтения находили (и находят) свое выражение во множестве «частных» научных сюжетов. Один из самых ярких примеров — полемика во-

круг определений «реализм в высшем смысле» — «христианский реализм». Спор этот не только терминологический. Недостаточность традиционного теоретического описания реализма (и даже понятия «творческий метод») для нужд истории русской литературы осознана давно (см., например, справедливую критику этого термина Р.О. Якобсоном [Якобсон]). В применении к Достоевскому также существует тенденция к отказу «поддерживать “теорию отражения”» [Баршт, 2017]. Тем более что литературоведение располагает результатами творческой авторефлексии Достоевского (самые резентаптивные — это, разумеется, формулы «при полном реализме найти в человеке человека» и «реализм в высшем смысле»*).

Свою расшифровку последней формулы дал, например, К. А. Степанян: «...художественное воссоздание мира, которое дает читателю *увидеть* метафизическую и эмпирическую *реальности* в их подлинном бытии и *взаимопроникновении*» [Степанян, 2007: 13]. С этим утверждением сложно спорить, однако определение, опирающееся на авторефлексивные высказывания писателя, обычно вызывает сложности при попытке осмыслить проблему исторически (характерно, что в более поздних работах К. А. Степаняна проблема рассматривается уже на фоне «Большого времени» [Степанян, 2013]). Уникален ли творческий метод Достоевского? Если да, то в какой степени? На эти вопросы отвечают работы В. Н. Захарова, предложившего концепцию христианского реализма как художественного метода, определившего развитие русской литературы в XIX веке [Захаров, 2001: 10; 2008: 397]. При этом «реализм в высшем смысле» в этой концепции принимается как частная, индивидуально авторская вариация общей тенденции литературного процесса. Историко-литературная плодотворность данного подхода продемонстрирована в работах «Православные аспекты этнопоэтики русской литературы» [Захаров, 1998: 6–30], «“Вечное Евангелие”» в художественных хронотопах русской словесности» [Захаров, 2011: 24–37].

Еще один пример литературоведческого «сюжета», уходящего корнями в противоречия методологии и даже гносеологии нашей на-

* Отдельная проблема — внутренняя конфликтность этих формул, на которую обращает внимание, в частности, Б. Н. Тихомиров, нашедший перекличку между представлением о «полном реализме» и «символом веры» Достоевского: «горнило сомнений» и есть этот «полный реализм». В таком понимании творческого метода Достоевского очевиден характерный драматизм мысли и личного этического выбора. Показательно, с другой стороны, что постулат полного отказа от термина «реализм» с необходимостью приводит к попытке дезавуировать эти формулы: «Словесные формулировки своего творческого метода Достоевский создавал исключительно в виде ответа на вызовы со стороны окружающих его коллег по литературе, ведь на него в течение всей жизни сыпались обвинения, что он “не реалист”, а это обвинение тяжкое, равносильное приговору об отлучении от литературы» [Баршт, 2017, 31].

уки — проблемы изучения и использования рецептивной традиции для современного изучения текста. Представления об истории восприятия и интерпретации наследия Достоевского до сих пор не обрели концептуальной целостности, несмотря на то что существует целый ряд соответствующих исследований [Богданова, 2008; Сараскина, 2006; Семькина, 2008; Сараскина, 2010] и обобщающих научных изданий [Касаткина, 2007б]*, посвященных этой проблеме. Между тем, история и инерция восприятия важны не только фактически (в том смысле, что Достоевский активно участвует в русской культуре и в последующие века), но и методологически.

Поясним последнюю мысль на конкретном примере. Рассуждая об известном афоризме о «Шинели» Гоголя, Г. М. Фридендер пишет: «Несмотря на споры, возникшие в наше время о том, принадлежат ли, могут ли быть приписаны эти слова Достоевскому, и указания на то, что Вогюэ в разное время приписывал их то Достоевскому, то Тургеневу, думается, что последующие историки литературы не случайно приписали эти слова именно *Достоевскому, а не Тургеневу*» [Фридендер, 1987: 5]. Ход исследовательской мысли очевиден: приписывание Достоевскому известного афоризма вскрывает более тесную связь автора «Бедных людей», нежели автора «Рудина», с Гоголем; история рецепции используется как инструмент для анализа историко-литературных связей.

Еще один пример подобного влияния истории рецепции на установление таких связей — статья В. А. Туниманова «Ап. Григорьев в письмах и “Дневнике писателя” Ф. М. Достоевского», где сложность его отношений к Григорьеву (а также к Белинскому и Страхову) объясняется «затаенной горечью писателя, так и не дождавшегося своего “критика”, который “опирался” бы на его произведения, чувствовал бы к нему бесконечную, непосредственную симпатию» [Туниманов, 1987: 35]. Строго говоря, мы не имеем бесспорных, фактических оснований предполагать, что Достоевский испытывал такую «горечь». Построения В. А. Туниманова вполне убедительны, однако само направление его мысли задано типологическим сопоставлением: у Достоевского действительно не было «своего» критика, подобного Страхову при Толстом или Григорьеву при Островском. Однако такое сопоставление возможно только в далекой хронологической перспективе — в совокупном восприятии уже совершившегося литературного процесса, в «Большом времени».

Вообще, в описываемый нами период развития достоевковедения историко-литературная мысль часто дрейфует от анализа реальных историко-биографических связей к рассуждениям об общей логике литературного процесса XIX века. Практически за каждым таким рассуждением

* См. также в целом полемическую рецензию Г. М. Ребель на это издание [Ребель, 2010].

стоит более или менее отрефлексированная собственная картина мира и русской истории: «Достоевский и Толстой — последние синтетические фигуры русской культуры <... >. Тогда фактически распадался русский роман: пошла далее крошка повестей и рассказов — рядом с газетами и публицистикой» [Гачев, 1993:, 12]. Возможно, что причины этого «дрейфа» кроются не только в методологических затруднениях собственно достоевсковедения, но и в том, что очередной рубеж веков обозначил необходимость (и дал возможность) обобщающего осознания русской культуры XIX века. В этом смысле рубеж XIX–XX веков такой возможности не имел, поскольку опыт русской классики еще не был должным образом отрефлексирован. Именно поэтому в последние десятилетия XX века появились работы Г. М. Фридлиндера «Путь Достоевского к роману-эпопее» (см. выше) и Р. Г. Назирова «Специфика художественного мифотворчества Достоевского: сравнительно-исторический подход» [Назирова, 1999], в которых мифопоэтический аспект художественного текста описан в контексте всемирного культурно-мифологического процесса. Такой подход возможен в том случае, если писатель воспринимается не только как участник реального исторического и литературного процесса, но и как персонаж Большого времени, образ, обогащенный своей дальнейшей ролью в истории русской культуры, то есть — историей собственной рецепции.

Однако, когда в 2014 году была осуществлена архивная публикации монографии Р. Г. Назирова «Становление мифов и их историческая жизнь» [Назирова, 2014] (частью которой стала опубликованная при жизни статья «Вторичное мифотворчество Достоевского»), эта публикация не нашла (может быть, пока не нашла) широкого применения в отечественной гуманитарной мысли. Дело, видимо, не только в институциональной замкнутости достоевсковедения (вне сообщества исследователей Достоевского Р. Г. Назирова не воспринимается как ученый более широкого профиля, а внутри этого сообщества он не востребован в ином качестве, кроме упомянутого). Эта проблема существует, но есть и более «широкие» объяснения.

Во-первых, «возвращенные» мыслители разных эпох, дав богатый инструментарий и материал для дальнейшей работы, не вернули отечественной гуманитарной мысли ни методологического и аксиологического единства. В силу этого архивные публикации литературоведов и посвященные им труды*, возрастая количественно, с определенного

* Приведем лишь несколько примеров подобных достоевсковедческих публикаций. Это, например, недавно выпущенные О. А. Богдановой труды В. Л. Комаровича и ее же исследования о нем [Богданова, 2012а, 2012б, 2014; Комарович, 2018], исследовательские и публикаторские работы А. В. Тоичкиной о Д. И. Чижевском [Тоичкина, 2014, 2015; Чижевский, 2017] и др.

момента (вероятно, с начала нового века) не приобретают характер «открытия», меняющего методологическую парадигму. Повторение истории републикации монографии М. М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» в 1963 году в наше время, судя по всему, невозможно.

Во-вторых, методологические споры 1990-х годов привели к осознанию необходимости коррекции и «фактической» истории русской литературы. С этим связано усиление архивной и историко-биографической составляющей в отечественном достоевковедении начала XXI века (подробнее — ниже). Однако попытки (разной степени осознанности) подняться над частностями литературного быта в пространство больших историко-литературных обобщений в любом случае обозначают включение истории восприятия в состав изучаемого предмета.

Показательно, что такое включение может быть неосознанным и при этом — чрезвычайно активно действующим обстоятельством литературоведческого исследования. Примечательный пример — спор вокруг романа «Идиот», чрезвычайно актуальный и «громкий» на рубеже столетий и наиболее ярко описанный в полемической статье В. А. Свительского ««Сбились мы. Что делать нам!..» (К сегодняшним прочтениям романа “Идиот”»)» [Свительский, 2000]*. Показательна в этом споре позиция А. Е. Кунильского, последовательно призывающего учитывать в интерпретациях христианский контекст романа [Кунильский, 1998: 392–408] и указывающего на то, что критика Мышкина неотделима от недоверия к автору романа [Кунильский, 2006].

Особенность данного спора в том, что рецептивные «испытания» приготовлены для читателей (в том числе и профессиональных) самим автором. В свою очередь это означает, что при исследовательском взаимодействии с текстом Достоевского возникает специфическая методологическая «ловушка» — на переходе от анализа к интерпретации невольно отождествиться с одной из сторон внутреннего этического диалога/конфликта и вместо позиции исследователя традиции занять позицию одного из «персонажей» сюжета исторического развертывания этой традиции (подробнее механизм подобного рецептивного смещения уже рассматривался нами в ряде работ [Шаулов, 2017, 2019]).

Образ князя Мышкина и споры вокруг него — только самый яркий за последние годы пример. Однако у Достоевского почти любой этический конфликт, составляющий идеологическое ядро романного образа потенциально способен стать ядром конфликта интерпретаций. Так, антитетическому (по отношению к устоявшейся интерпретации) переосмыслению подвергается иногда образ Раскольникова [Сараскина, 2010б]. Свой интерпретационный конфликт давно существует вокруг

* См. также работы авторов настоящей статьи [Borisova, 2015; Борисова, 2018].

Ивана Карамазова: ср. мнения В. Е. Ветловской («Фигуры антихриста и дьявола возникают ... в сознании читателя рядом с фигурой Ивана» [Ветловская, 2007: 284]) и Р. Г. Назирова, подчеркивавшего «трагический гуманизм» героев-идеологов Достоевского (главы «Жизнь идей в романе» и «Трагическое и болезненное» в книге «Творческие принципы Ф. М. Достоевского» [Назирова, 1982: 91–115]). Антитеза различных оценок главной героини определяет и современную интерпретацию рассказа «Кроткая» [Юрьева, 2005; Юрьева, 2006; Есаулов, 2018]. Все это означает, что исследователь, приступающий к тексту Достоевского, оказывается в ситуации сильнейшего давления со стороны текста, провоцирующей субъективизацию отношения к нему — вплоть до размывания представления о самой научности высказывания.

Эти особенности «объекта изучения» отражаются и в содержательном развитии современного отечественного достоевсковедения, что особенно заметно на примере использования наследия М. М. Бахтина. В упоминавшейся выше статье С. Жожикашвили отечественная наука удостоилась упрека в недостаточной рефлексии над бахтинским наследием. В наше время он уже не вполне справедлив. Работ (именно достоевсковедческих, а не общетеоретических), на материале конкретных художественных текстов корректирующих, а порой критикующих и корректирующих концепцию романа, понятия диалогизма, полифонии etc., довольно много [Есаулов, 2018; Захаров, 2008; Касаткина, 2004; Степанян, 2009].

М. М. Бахтин в достоевсковедении рубежа веков присутствует в нескольких вариантах. Во-первых, его наследием порой пользуются как не требующим рефлексии методологическим и содержательным фундаментом, в упрощенном варианте — как источником «обязательных ссылок». Этот подход имеет и позитивную, более ответственную вариацию — использование бахтинского понятийного аппарата оговаривается и ограничивается, значения терминов постоянно уточняются [Захаров, 2008]. Т. е. в применении к анализу конкретного текста исследователь вынужден корректировать индивидуальное значение бахтинского термина, как это происходит в статье Н. А. Портновой, в которой идет речь о том, что рассказ «Бобок» «воссоздал необходимый для самоощущения писателя подлинный диалог точек зрения, но отличный от романного — поддерживающий авторскую публицистическую одномерность и опровергающий ее» [Портнова, 1987: 100]. Опуская парадоксальность выведенной формулы, отметим, что проблема диалогичности публицистической мысли Достоевского действительно сложно решается в рамках бахтинской концепции диалогизма. Далеко не всегда (точнее, почти никогда) в его публицистике присутствует «хор» равноценных голосов, уравненных в правах с авторским — пусть даже иллюзионно. Вряд ли происходит это и в «Бобке».

Причина неизбежной постоянной корректировки концепции Бахтина* не только в том, что отказ от советского литературоведческого опыта (причем отказ коллективный, артикулированный как голос сообщества) поставил некоторых исследователей в ситуацию методологического поиска, далеко не для всех субъективно комфортную. Продолжение этой тенденции в последующие годы, полностью не изжитой и сейчас, означает, что методологические новации 1990-х годов не вполне удовлетворяют современных литературоведов. Иными словами, переход от марксистского ригоризма к православному вызвал естественную (по крайней мере для части достоевсковедческого сообщества) реакцию. Бахтин и его наследие с этой точки зрения могут быть поняты (или, точнее, неосознанно приняты) как «допустимая» в современном литературоведении форма «советского» влияния.

Второй вариант представляет собой вполне осознанную тенденцию понять Бахтина в контексте европейской гуманитарной мысли (в применении к литературоведческой мысли, например, — в контексте нарратологии [Баршт, 2008]**). Проблема в том, что в этом случае Бахтин переосмысливается как представитель сугубо европейской философской традиции середины XX века. Вполне возможно, что европейскому читателю для подкрепления существующих в рамках европейского сознания интерпретаций Достоевского нужен авторитет именно русского философа, однако при помещении Достоевского (и Бахтина) в естественный

* Строго говоря, процесс таких уточнений начался гораздо раньше. См., например, статью Р. Г. Назирова «Равноправие автора и героя в творчестве Достоевского (к концепции полифонического романа)» [Назирова, 1985].

** При этом автору указанной статьи приходится решать проблему специфичности бахтинского дискурса (строго говоря, далеко не литературоведческого, тем более в современных представлениях). <...> Отсюда и трактовка нарратора/рассказчика/автора как «претендента на роль выразителя интересов Вселенной, это поступок, который, по мнению Бахтина, оправдывается его “положительно-приемлющей позицией”» [Баршт, 2008: 95]. Подобная трактовка возможна только в том случае, если признать отсутствие в ценностной системе Бахтина (и его онтологии, если возможно, выделить этот аспект в его концепции) единого *надчеловеческого* этического центра <...>. В этом смысле органичной выглядит позиция К. А. Баршта вокруг спора о «религиозном литературоведении» [Баршт, 2011]. См. также статью И. А. Есаулова «Фрейдистские комплексы постсоветского литературоведения в изучении евангельского текста русской словесности» [Есаулов, 2012], полемически направленную против этой работы К. А. Баршта. Что касается центральных (хотя и недостаточно артикулируемых) категорий философии Бахтина, мы предпочитаем верить ему самому: «жаловался, что написал свою книгу не так, как мог бы, потому что не мог там говорить “о главных вопросах” <...> О каких, М. М., главных вопросах — я его тогда спросил. — Философских, чем мучился Достоевский всю жизнь — существованием Божиим» [Бочаров].

для него этнокультурный контекст эта интерпретация рассыпается, выходит за пределы «диалога согласия» [Есаулов, 1995: 85–87].

Наконец, третья тенденция, о которой уже упоминалось выше, — тенденция осмысления Бахтина в контексте русской религиозной философии (например, в соотнесенности с наследием А. Ф. Лосева и Вяч. Иванова [Есаулов, 2019a]). Ее вполне обоснованный вывод — соотнесение понятий «большого» и «малого» времени у Бахтина с «абсолютной» и «относительной» мифологиями Лосева (с «мостом» в виде концепции Вяч. Иванова) — тем не менее имеет одно, не до конца артикулированное следствие. Бахтин в этом случае уже не может оставаться краеугольным камнем литературоведческой методологии. Как минимум его наследие действительно может быть дополнено мифопоэтикой и теорией трагедии Вяч. Иванова и неоплатонизмом А. Ф. Лосева*.

Последний, кстати, оказывал влияние на отечественное достоевсковедение еще задолго до разрушения советской методологической парадигмы. Например, в статье О. Н. Осмоловского «Из наблюдений над символической типизацией в романе “Преступление и наказание”» читаем: «Достоевскому не свойствен метафизический дуализм явления и сущности, он стремится запечатлеть многоплановость жизненных явлений, то реальное символическое содержание, которое они в себе таят. <...> Поэтому символ у Достоевского — не маска, а объективный образ внутреннего смысла отражаемых явлений, пластически воплощенная их идея» [Осмоловский, 1987: 82. Курсив мой. — С. III]**. Постулат онтологически (а не социально или психологически) фундированного смысла «отражаемых явлений» — безусловно, лежит в платоновской парадигме, на русской почве XX века неотделимой от наследия А. Ф. Лосева и продолжающей оказывать мощное влияние на отечественное достоевсковедение***.

Подобные методологические подтексты, расширяющие инструментарий литературоведа за счет «идеалистической» философии (и не только русской) в советском литературоведении, судя по всему, далеко

* Последнее утверждение, разумеется, представляет собой субъективный выбор методологических ориентиров.

** Ср. также пассаж в статье О. В. Евдокимовой «Проблема достоверности в русской литературе последней трети XIX в. и “Дневник писателя” Ф. М. Достоевского»: «Достоевский стремится выявить художественность, имманентную факту, образность, отличающуюся от «привычного» художественного образа» [Евдокимова, ДМиИ, 1988].

*** Ср., например, с формулировкой П. Е. Фокина, определившего «реализм в высшем смысле» как «органическое единство социально-психологического и религиозно-мистического (символического) подходов к изображению лиц и обстоятельств, характеров и событий» [Фокин, 2013: 21].

не редкость. Нам, к примеру, приходилось уже обращать внимание на своеобразное «кантианство» научного мировоззрения Р. Г. Назирова [Шаулов, 2015: 119–120], а в аспекте научной стилистики на его связь с кантианской традицией указал Б. В. Орехов [Орехов, 2020: 227–228].

С другой стороны, немного позже появляются работы, в которых подобные скрытые «немарксистские» влияния эксплицируются и сами по себе становятся научной темой [Белопольский, 1998; Дудкин, 1994]. Показательно, что на раннем этапе эти штудии еще сохраняют вполне традиционную для советского литературоведения риторику: «Но идеалом может служить и низшая бездна, и причина этого — красота. Достоевский здесь фиксирует внимание на том, что *для буржуазного общества* характерен разрыв между этической и эстетической оценками. Первые ориентированы на всеобщность (в идеале — все человечество), вторые — на индивида» [Белопольский, 1988: 45. Курсив мой. — С. III.].

Впоследствии интертекстуальные связи Достоевского с «немарксистскими» мыслителями и комментарии этих связей очень быстро стали не только допустимой, но и одной из доминирующих тем достоевсковедения. Но в конце 1980-х годов это явление, на наш взгляд, во-первых, указывает на интерпретационную недостаточность советской методологической парадигмы с ее приматом социальности; во-вторых же — на необходимость поиска новых инструментов интерпретации Достоевского, более отвечающей как христианской основе его мировоззрения, так и синтетическому характеру его культурных, философских, научных etc. представлений.

Бахтинское наследие (к тому же размытое именно его некритическим, безрефлексивным использованием) в данном смысле далеко не единственный возможный методологический источник. Показателен в этом смысле пример рецепции отечественным литературоведением работ Дьердя Лукача. Так, Т. В. Мотылева в статье «Два взгляда на Достоевского: М. де Вогюэ и Дьердь Лукач», акцентируя отличия позиции последнего от «вульгарно-социологических воззрений» [Мотылева, 1988] и находя сходения с Бахтиным в трактовке динамической природы романа, проходит мимо важнейшего отличия концепции Лукача от Бахтина. У Лукача роман Достоевского (как разновидность жанра) мыслится звеном в цепи истории (прошедшей и будущей) <...>. Меж тем лейтмотив критики бахтинской концепции романа — именно ее вне- (если не анти-) исторический характер [Гаспаров, 2004]. Рискнем предположить, что при должной разработке и «раскрытии» историко-литературная концепция Лукача вполне могла бы «конкурировать» с теориями Бахтина <...>. Собственно, любая обладающая внутренней целостностью философская или историко-культурная схема может стать инструментом анализа и/или интерпре-

тации практически любого художественного произведения. При этом результаты этих интеллектуальных операций, вполне возможно, будут иметь научную ценность (по крайней мере, в рамках мировоззрения, которое порождает ту или иную теоретическую схему). Отметим также, что в случае с Достоевским практически любое интертекстуальное сопоставление с тем или иным философом имеет тенденцию к превращению и в методологическую штудию, и в новую интерпретационную схему.

В полной мере это относится к рефлексии над «бахтинскими» * категориями. Так, в одной из поздних статей Г. М. Фридлендера читаем: «Он стремится встать на точку зрения своего противника, видя в нем не столько противника, сколько партнера, соучастника общего движения человечества. <...> Мы видим, что диалог в романах Достоевского — не просто “техническое средство”, как полагали пятьдесят лет назад Гроссман или Ортега-и-Гассет. Это — проявление гуманистической открытости его романов жизни в ее постоянном движении, борьбе и динамизме» [Фридлендер, 1993: 87]. Интересно, что сам Бахтин в «Проблемах поэтики» настаивал на понимании диалога именно как принципа романной формы (то есть в каком-то смысле именно «техническом средстве»), однако исследователь конца XX века воспринимает эту категорию как философскую метафору, дающую возможность построить непротиворечиво целостную интерпретацию Достоевского.

Все это подводит к выводу о том, что история освоения наследия Бахтина отечественным достоевковедением — это история поправок и полемики на общем фоне «автоматического» цитирования. Сам факт его вторичного вхождения в отечественное литературоведение шестидесятых — семидесятых годов XX столетия и последующих реинтерпретаций оказывается более значим, чем его непосредственное влияние на практику исследования художественного текста**. Отсюда неизбежен вопрос: нужен ли нам Бахтин именно как методолог?***

* Определение «бахтинские» взято в кавычки потому, что базовые категории концепции Бахтина — столь же базовые для многих других философских концепций XX в.

** Ср. финал статьи В. Н. Захарова «Достоевский и Бахтин в современной научной парадигме»: «Бахтина нужно читать и изучать, чтобы глубже понимать Достоевского, но Достоевский дает для понимания Бахтина больше, чем Бахтин — для Достоевского. Чтобы понимать Бахтина, нужно читать Достоевского» [Захаров, 2008: 50].

*** См., например, мнение С. А. Кибальника в обзорно-полемической статье «Основные тенденции современного изучения Ф. М. Достоевского»: «...бахтинский инструмент все более обнаруживает свою непригодность при попытках применения его к художественному мышлению Достоевского» [Кибальник, 2020б]. Примечательно, что этот вывод сделан исследователем при обращении к другим, нежели в нашей работе достоевковедческим текстам.

Или в этом аспекте достоевсковедению следует искать некий синтетический многосоставный фундамент, части которого скреплялись бы пониманием аксиологической и культурно-исторической целостности предмета изучения?

С другой стороны, по своему особому внутреннему драматизму, может быть, даже внутренней конфликтности мысль Бахтина, по всей видимости, действительно превосходит предшествующие и сопутствующие ему в Большом времени концепции. «Мифопоэтика» * его собственных текстов с необходимостью включает в себя общий для послереволюционной гуманитарной мысли прометеический миф, однако в индивидуальной, гораздо более глубокой, чем массовая, обработке [Шаулов, 2011, 2012]. С нашей точки зрения, все это означает, что концепция Бахтина должна быть встроена не в методологический инструментарий современного достоевсковедения, а — как одно из ключевых событий — в историю восприятия Достоевского в XX веке. Это проблема, описание которой, несмотря на внушительную библиографию, еще далеко от полноты.

Методологическая «разреженность» атмосферы современного достоевсковедения ощущается и в том, как возросло на протяжении последнего времени значение конкретных текстологических и историко-биографических штудий. Отчасти эта тенденция, бесспорно, была стимулирована выходом «пушкинодомского» собрания сочинений, решившего целый ряд текстологических проблем и поставивших новые. Причем многие научные «сюжеты», начавшиеся в конце 1980-х годов, нашли свое логическое завершение уже в новом веке.

Так, уже в 1987 году выходит статья Б. Н. Тихомирова «Спорный вопрос хронологии рукописных материалов к роману Ф. М. Достоевского “Преступление и наказание”» [Тихомиров, 1987]. Последовавший за этим ряд работ исследователя об этом произведении [Тихомиров, 1988, 1992, 1994, 1996а, 1996б, 2000], поставивших заново и разрешивших сложные вопросы текстологии, творческой истории и интерпретации первого романа «великого пятикнижия», закономерно завершился обширным комментарием к нему [Тихомиров, 2005, 2016]. Этот эпизод новейшей истории отечественного достоевсковедения — пример продуктивного перехода текстологических и архивных штудий в пространство интерпретации и комментария, адресованного в том числе и массовому читателю. Во всяком случае, книга Б. Н. Тихомирова

* В применении к нехудожественному тексту термин, разумеется, условен. Имеется в виду предзаданная, дорациональная структурность любой мысли вообще, в том числе и научной. Подобное понимание термина «миф» имеет, конечно, свою апологетическую и полемическую традицию. Мы следуем в данном случае за Р. Г. Назировым [Назиров, 2014].

действительно отвечает запросу отечественной культуры на новое, постсоветское прочтение «Преступления и наказания».

Аналогичным образом текстологическая задача начавшегося в 1995 году издания собрания сочинений Достоевского «на языке Достоевского» выходит далеко за рамки собственно текстологической проблематики. На наш взгляд, здесь нащупывается самый плодотворный путь дальнейшей исследовательской работы над наследием писателя — в сочетании строго документального исторического подхода с пониманием специфики творчества романиста, полностью раскрываемого только в «большом времени» русской культуры и эволюции ее истинных оснований.

В этом смысле «архивное», «документальное» направление в современном достоевковедении представляется одним из самых устойчивых и плодотворных (соответствующая рубрика существует в сборнике «Достоевский: материалы и исследования» с момента его основания; в 2014 году создан специализирующийся именно на этой проблематике журнал «Неизвестный Достоевский»). В рамках этого направления раскрыто, например, многое в истории семьи и рода Достоевских [Богданов, 2006; Волгин, 2004; Хроника, 2012]; получили новое осмысление и (возможно) решение некоторые проблемы атрибуции [Алексеева, 2015; Викторovich, 2015; Отливанчик, 2016а, 2016б]; получили новое освещение эпистолярные связи Достоевского (отметим, например, исследование и публикацию переписки писателя с В. Ф. Пуцыковичем [Зинкова, 2016], В. П. Мещерским [Панюкова, 2017]).

При этом нужно иметь в виду, что интерес к частным (вплоть до мельчайших) задачам архивного поиска на «переходе» к применению открытых фактов в анализе и интерпретации текстов неизбежно будет испытывать давление рецептивной и — шире — литературной традиции. Так, одним из самых ранних проявлений этой тенденции в описываемый период является книга И. Л. Волгина «Последний год Достоевского» [Волгин, 1986], в которой сочетается тщательная архивно-документальная работа и интерпретационная активность автора*, выстраивающего на материале «последнего года» жизни писателя свое восприятие его биографии в целом. Привлекательность результата доказывается многочисленными переизданиями книги, однако сама популярность (массовость — для литературоведческого труда) в свою очередь демонстрирует востребованность профанным читателем именно беллетризованного (если не сказать, мифологизированного) взгляда на биографический образ писателя.

Важной в этом смысле (как пример более или менее осознанной литературизации историко-биографического материала) представляется и последняя полная биография писателя, написанная Л. И. Сараскиной

* См. рецензию Л. О. Розенблюм [Розенблюм, 1987] и В. Турбина [Турбин, 1988].

и вышедшая в серии «ЖЗЛ» [Сараскина, 2011]. Так, акцентируя внимание на реакции писателя на смерть отца, автор заявляет: «При всем ужасе отцовской кончины, при всем позоре, которым была омрачена память о родителе, первое, что сделал осиротевший сын, — выбрал судьбу как свободу. <...> Свобода не будет пустой и бесплодной — она даст цель, определит будущность и освятит действительность высоким смыслом» [Сараскина, 2011: 110]. Далее идут подтверждающие эту интерпретацию биографии Достоевского цитаты из его юношеских писем брату.

Правомерно ли с позиций «строгой» исторической науки опираться на эти письма (они переполнены литературными цитатами, причем, прямо примеренными на самого себя — Гамлет, Хлестаков и пр.)? [Шаулов, 2012б]. Можем ли мы считать самооценку Достоевского истинной? В ретроспективном взгляде, включающем в себя весь последующий путь Достоевского, ответ, вероятно, должен быть утвердительным. Иными словами, мы здесь снова имеем дело с проблемой разграничения истории рецепции: какая ее часть включается в исследуемый предмет, а какая — в методологическую «оптику» исследователя? В целом, эта биография Достоевского испытывает явное влияние литературной традиции — сюжета самоопределения и самопреодоления художника, характерного для романтического «романа о художнике»*.

Свой внутренний сюжет есть в еще одной выстроенной на архивном материале биографической книге о Достоевском — «Достоевский на Кузнечном» Б. Н. Тихомирова — с ее ориентацией на «Достоевского как мужа и отца в кругу своей семьи, его родственное и дружеское общение в эти годы» и пр. [Тихомиров, 2012: 7].

«Литературно-мифологические» потенции есть и у исследовательских сюжетов, связанных со вторым браком Достоевского. Обширная исследовательская и эдиционная работа [Андрианова, 2014, 2015, 2016, 2018, 2019а; Достоевская, 2015] обогатила наше понимание сотрудничества Федора Михайловича и Анны Григорьевны Достоевских, которое теперь представляется без преувеличения творческим. Однако и здесь, учитывая интерес современной «профанной» публики к семейной жизни «великих», можно прогнозировать появление новых примеров литературизированных штампов массового восприятия.

По всей видимости, устойчивость открыто мифологических стереотипов массового восприятия и имплицитное (подчас невольное) литературизирование научных интерпретаций — одна из неизбежных и неустраняемых трудностей нашей науки. Однако в достоевковедении

* См., например, такой пассаж: «автор не только не освободится от порочных страстей героя, используя свой прежний личный опыт, но выпустит на волю гибельную стихию, готовую поглотить его самого» [Сараскина, 2011: 437].

последних десятилетий на эти «родовые» проблемы науки накладываются исторически обусловленные искажения и конфликты восприятия.

Противоречия интерпретаций, порожденные выходом за пределы «спектра адекватности» при чтении классического текста, до сих пор не преодолены. Большинство «негативных» прочтений Достоевского, возникшие еще в XIX веке (как правило, в «демократической» критике), были актуализированы и заняли доминирующее положение в советское время. Показательный пример — восприятие семейной истории Достоевского. Его собственное описание родительского очага («Я происходил из семейства русского и благочестивого») «выпало» из массового восприятия задолго до воспоминаний Л. Ф. Достоевской (1920) и научной деятельности Л. П. Гроссмана, без тени сомнения писавшего об убийстве М. А. Достоевского «крестьянами между Чермошной и Даровым» [Гроссман, 1925: 9]. Несмотря на целый ряд работ последних лет [Федоров, 1988; Прохоров, 2015, 2017], опровергающих сам факт убийства М. А. Достоевского крестьянами, тезис об «автобиографизме» центрального события романа «Братья Карамазовы» до сих пор существует и оказывает влияние на профанное прочтение Достоевского.

Противостояние «профанному» пониманию Достоевского, видимо, следует признать одним из главных «нервов» достоевсковедения рубежа веков. По сей день влиятельны традиции непонимания и «отрицания» писателя, восходящие к прижизненным сплетням и литературно-бытовым конфликтам [Захаров, 2013: 17–31]. При этом следует отметить, что такое непонимание и «отрицание» в большинстве случаев опирается на действительно существующие в наследии автора «великого пятикнижия», им самим осознаваемые, а зачастую и акцентированные «болевы точки» собственной мысли и художественного творчества. Так, до сих пор противоречивой остается интерпретация «национального вопроса» у Достоевского. Нельзя не согласиться с Л. И. Сараскиной в том, что «...мало кто из знаменосцев противостоящих идеологических лагерей в состоянии принять как “свое” (или отвергнуть как “чужое”) всего Достоевского. При ближайшем рассмотрении комплекс идей писателя на деликатную национальную тему оказывается политически невыгодным ни так называемым “патриотам”, ни так называемым “космополитам”» [Сараскина, 1993: 182] Однако сам Достоевский прекрасно понимал особенность своей позиции, свою отдельность не только от «разных» партий и писал сразу после триумфа Пушкинской речи: «Не беспокойтесь, скоро услышу: “смех толпы холодной”. Мне это не простят в *разных* литературных закоулках и направлениях...» [Достоевский, 1988: 188. Курсив мой. — С. III.].

На наш взгляд, «целостного» образа Достоевского в современной отечественной культуре и науке нет. Продолжающаяся методологическая полемика в сообществе его исследователей — проявление внутренних

конфликтов «коллективного бессознательного». Писатель-классик по-прежнему вызывает споры, отражается (если не сказать «участвует») в современных политических конфликтах, вызывает сомнения в адекватности любых применимых к нему концепций. История его восприятия до сих пор — творимая, *живая* история. С нашей точки зрения, это означает, что Достоевскому не грозит стать «музейным артефактом». Он требует выбора пути — не только научного, но и, если угодно, экзистенциального. Значит, следует выбирать.

Список литературы

1. *Акелькина Е. А.* Ф. М. Достоевский: основные тенденции и актуальные аспекты изучения наследия в 2000-х годах // Вестник Омского университета. 2012. № 1. С. 232–236.
2. *Алексеева Л. В.* Проблемы атрибуции в исследованиях о Ф. М. Достоевском (обзор предложенных решений) // Неизвестный Достоевский. 2015. № 4. С. 3–10.
3. *Андрианова И. С.* Письма Достоевского к жене: проблема цензурных исправлений // Неизвестный Достоевский. 2014. № 1. С. 66–72.
4. *Андрианова И. С.* Эпистолярный роман Ф. М. и А. Г. Достоевских // Неизвестный Достоевский. 2015. № 1. С. 3–11.
5. *Андрианова И. С.* «Я пришла работать, а не для знакомства»: Федор Достоевский и Анна Сниткина // Неизвестный Достоевский. 2016. № 3. С. 128–143.
6. *Андрианова И. С.* Профессиональный путь «стенографки» Достоевского // Достоевский и современность: материалы XXXII Международных Старорусских чтений 2018 года. Великий Новгород, 2019. С. 3–10. (РИНЦ)
7. *Андрианова И. С.* «И что за несчастная судьба нашего дневника!»: из истории публикации дневника А. Г. Достоевской // Достоевский. Материалы и исследования. Санкт-Петербург, 2019. Вып. 22. С. 151–161. (а)
8. *Андрианова И. С.* Достоевский в Бостоне: XVII Симпозиум International Dostoevsky Society // Неизвестный Достоевский. 2019. № 4. С. 173–189. (б)
9. *Баршт К. А.* Художественный текст как свидетельство: теория повествования М. М. Бахтина // Проблемы нарратологии. И опыт формализма / структурализма. Сборник статей. СПб., 2008. С. 70–100.
10. *Баршт К. А.* Религиозная мысль и научное познание в художественной системе Ф. М. Достоевского // Вопросы философии. 2011. № 4. С. 128–135.
11. *Баршт К. А.* О «реализме в высшем смысле» и символе веры Ф. М. Достоевского // Russica Romana. Rivista internazionale di studi russistici. 2017. V. XXIV. С. 29–46.
12. *Баршт К. А.* Край и середина аутентичности. Заметки о текстологии Ф. М. Достоевского // Вопросы литературы. 2020. № 4. С. 154–169.
13. *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 10. Статьи и рецензии. 1846–1848. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 474 с.

14. Белопольский В. Н. Достоевский и Шеллинг // Достоевский: материалы и исследования. Т. 8. Л.: Наука, 1988. С. 39–51.
15. Белопольский В. Н. Достоевский и Штирнер // Достоевский и философия: связи и параллели: сб. ст. Ростов н/Д: Издво Инта массовых коммуникаций, 1998. С. 31–42.
16. Богданов Н. Н., Роговой А. И. Родословие Достоевских: в поисках утраченных звеньев. М.: Акрополь, 2008. 160 с.
17. Богданов Н. Н. Михаил Волоцкой и его «Хроника рода Достоевского» // Вестник Московского университета. Серия XXIII Антропология. 2009. № 3. 66–80.
18. Богданова О. А. Под созвездием Достоевского. Художественная проза рубежа XIX–XX веков в аспекте жанровой поэтики русской классической литературы. М.: INTRADA: 2008. 312 с.
19. Богданова О. А. «Братья Карамазовы» в Германии: В. Л. Комарович и З. Фрейд о последнем романе Ф. М. Достоевского // Русский язык за рубежом. 2012. № 4. С. 72–77. (а)
20. Богданова О. А. «Забытый» русский литературовед В. Л. Комарович // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2012. № 6. С. 131–140. (б)
21. Богданова О. А. Ф. М. Достоевский и литература Серебряного века: история изучения вопроса, обзор литературы (по 2008 год включительно) // Достоевский и мировая культура. Альм. № 30. Ч. 1. М., 2013. С. 365–405.
22. Богданова О. А. А. Г. Достоевская и В. Л. Комарович: диалог 1917 г. // Русская литература. 2014. № 3. С. 196–200.
23. Борисова В. В. Двадцать лет спустя: ретроспективный взгляд на Достоевские чтения в Старой Руссе // Достоевский и современность. Материалы XX Международных Старорусских чтений. Великий Новгород — Старая Русса, 2006. С. 44–53.
24. Борисова В. В. Движение достоевсковедения // Три века русской литературы: Актуальные аспекты изучения: Межвузовский сборник научных трудов. Вып. 22. М.; Иркутск, 2010. С. 130–134.
25. Борисова В. В. «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского в фокусе современных интерпретаций // Идеи и идеалы. 2016. № 2 (28). С. 128–137. (а)
26. Борисова В. В. Тридцать лет спустя: хроника Достоевских чтений // Достоевский и современность. Материалы XXX Международных Старорусских чтений 2015 года. Великий Новгород, 2016. С. 3–15. (б)
27. Борисова В. В. О XVII Международном симпозиуме Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 4(8). С. 216–223.
28. Бочаров С. Г. О религиозной филологии // Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки славянской культуры, 1999. С. 585–600.
29. Бочаров С. Г. Достоевский у Бахтина (Бахтин-филолог) // Достоевский и XX век. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 514–527.

30. Буданова Н. Ф. О некоторых источниках нравственно-философской проблематики романа «Бесы» // Достоевский: материалы и исследования. Т. 8. Л.: Наука, 1988. С. 93–106.
31. Ветловская В. Е. Достоевский и поэтический мир древней Руси (Литературные и фольклорные источники «Братьев Карамазовых») // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: ИРЛИ, 1974. С. 296–307.
32. Ветловская В. Е. Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». СПб.: Пушкинский Дом, 2007. 640 с.
33. Викторovich В. А. (ред.) Роман Ф. М. Достоевского «Подросток»: возможности прочтения: сб. ст. Коломна: КГПИ, 2003. 262 с.
34. Викторovich В. А. Достоевский. Коллективное. «Гражданин» как творчество редактора // Неизвестный Достоевский. 2015. № 4. С. 11–20.
35. Власкин А. П. Проект «Энциклопедия Достоевского» в контексте развития лексикографии // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 2 (24). С. 780–785.
36. Волгин И. Л. Последний год Достоевского. Исторические записки. М.: Советский писатель, 1986. 576 с.
37. Волгин И. Л. Заметки на полях статьи Н. Н. Богданова и А. И. Рогового «Кто вы — Андрей Достоевский?» // Достоевский и мировая культура. Альм. № 20. СПб.: Серебряный век, 2004. С. 295–299.
38. Габдуллина В. И. Вариации мотива «блудной дочери» в нарративе романа Ф. М. Достоевского «Униженные и оскорбленные» // Проблемы исторической поэтики. 2015. № 13. С. 234–252.
39. Гаспаров М. Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Русская литература XX–XXI веков: проблемы теории и методологии изучения. Материалы Междунар. науч. конф. Москва, 10–11 ноября 2004 года. М., 2004.
40. Гачев Г. Д. Исповедь, проповедь, газета и роман (О жанре «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского) // Достоевский и мировая культура. Альм. № 1. Ч. 1. СПб., 1993. С. 7–13.
41. Гачева А. Г. Роман «Братья Карамазовы» в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века // Достоевский и мировая культура. Альм. № 22. М., 2007. С. 27–84.
42. Григорьев Д. Евангелие и Раскольников // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 4. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. С. 296–301.
43. Гроссман Л. П. Новое о Достоевском // Красная нива. М., 1925. № 9. С. 209–210.
44. Дмитриев А. «Муж креста Христова» или «плоть от плоти общества»? (Духовные писатели и религиозные мыслители 1880-х — начала 1890-х гг. о Достоевском) // Достоевский и мировая культура. Альм. № 25. М., 2009. С. 445–470.
45. Достоевская А. Г. Воспоминания. 1846–1917. М.: ООО «Бослен», 2015. 768 с.

46. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 30, кн. 1. Письма, 1878–1881. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. 455 с.
47. Достоевский: Эстетика и поэтика: словарь-справочник. Челябинск: Металл, 1997. 272 с.
48. Достоевский: Сочинения, письма, документы: Словарь-справочник. СПб.: Пушкинский Дом, 2008. 470 с.
49. Дудкин В. В. Достоевский — Ницше (Проблема человека). Петрозаводск, 1994. 153 с.
50. Евдокимова О. В. Проблема достоверности в русской литературе последней трети XIX в. и «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. Т. 8. Л.: Наука, 1988. С. 177–191.
51. Есаулов И. А. Спектр адекватности в истолковании литературного произведения («Миргород» Н. В. Гоголя). М.: РГГУ, 1995. 102 с.
52. Есаулов И. А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Вып. 5: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 2. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. С. 350–362.
53. Есаулов И. А. Христианская традиция и художественное творчество // Проблемы исторической поэтики. Вып. 7: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 4. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2005. С. 18–28.
54. Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Проблемы исторической поэтики. Вып. 8: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 5. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. С. 607–660.
55. Есаулов И. А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Проблемы исторической поэтики. Вып. 9: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. С. 5–23.
56. Есаулов И. А. Фрейдистские комплексы советско–постсоветского литературоведения в изучении евангельского текста русской словесности // Евангельский текст в рус. лит. XVIII–XX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: сб. науч. тр. Вып. 7. Петрозаводск, 2012. С. 360–371.
57. Есаулов И. А. Художественный мир Достоевского в свете оппозиции «юродство / шутовство» и позиция Бахтина. На материале фантастического рассказа «Кроткая» // Достоевский и мировая культура. Альм. № 36. СПб.: Серебряный век, 2018. С. 75–86.
58. Есаулов И. А. Мифологии А. Ф. Лосева в большом и малом времени русской культуры // Философ и его время: к 125-летию со дня рождения А. Ф. Лосева. XVI Лосевские чтения. М.: МАКС Пресс, 2019. С. 737–740. (а)
59. Есаулов И. А. Парафраз и становление новой русской литературы (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2019. Т. 17. № 2. С. 30–66.

60. *Жожикашвили С.* Заметки о современном дostoевсковедении [Электронный ресурс] // Вопросы литературы. 1997. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/1997/4/gog.html> (дата обращения: 06.06.2020)
61. *Жожикашвили С.* Аспекты современного дostoевсковедения // Новое литературное обозрение. 2013. № 2 (120). С. 362–371.
62. *Захаров В. Н.* Русская литература и христианство // Проблемы исторической поэтики. Вып. 3: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 1. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. С. 4–10.
63. *Захаров В. Н.* Канонический текст Достоевского // Новые аспекты в изучении Достоевского: сб. науч. тр. / ПетрГ; отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск, 1994. С. 355–359. (6)
64. *Захаров В. Н.* Подлинный Достоевский // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: канонический текст / Ф. М. Достоевский; изд. в авт. орфографии и пунктуации под ред. В. Н. Захарова. Петрозаводск: ПетрГУ, 1995. Т. 1. С. 5–13.
65. *Захаров В. Н.* Православные аспекты этнопоэтики русской литературы // Проблемы исторической поэтики. Вып. 5: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 2. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. С. 6–30.
66. *Захаров В. Н.* Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. Вып. 6: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. С. 5–28.
67. *Захаров В. Н.* Достоевский и Бахтин в современной научной парадигме // Достоевский и мировая культура. Альм. 24. СПб.: Серебряный век, 2008. С. 43–52.
68. *Захаров В. Н.* Текстология как технология // Проблемы текстологии Ф. М. Достоевского. Вып. 1: Проблемы текстологии романов «Преступление и Наказание», «Идиот», «Бесы». Петрозаводск: ПетрГУ, 2009. С. 3–26.
69. *Захаров В. Н.* «Бесы»: опыт реконструкции журнальной редакции романа // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: канонический текст. Т. 9: Приложение. Петрозаводск, 2010. С. 673–706.
70. *Захаров В. Н.* «Вечное Евангелие» в художественных хронотопах русской словесности // Проблемы исторической поэтики. Вып. 9: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. С. 24–37.
71. *Захаров В. Н.* Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. М.: Индрик, 2013. 456 с.
72. *Захаров В. Н.* Идея этнопоэтики в современных исследованиях // Проблемы исторической поэтики. 2020. № 3. С. 7–19.
73. *Зинкова В. С., Солопова А. И.* «Надежда на васъ однихъ!..» (Переписка Ф. М. Достоевского с В. Ф. Пуцыковичем: полный комментированный корпус писем) // Неизвестный Достоевский. 2016. № 4. С. 108–118.

74. Золотухина О. Ю. Основные научные полемики по проблеме «христианство и русская литература» // Язык и социальная динамика. 2014. № 1. С. 178–187.

75. Караулов Ю. Н., Ружицкий И. В. От словаря языка писателя к познанию его мира: о некоторых базовых концептах в творчестве Ф. М. Достоевского // Вопросы когнитивной лингвистики. 2015. № 4. С. 16–22.

76. Касаткина Т. А. Краткая полная история человечества («Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского) // Достоевский и мировая культура. Альм. № 1. Ч. 1. СПб., 1993. С. 48–68.

77. Касаткина Т. А. К вопросу о полифонии Бахтина и полифонии Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. 24. СПб.: Серебряный век, 2008. С. 43–51.

78. Касаткина Т. А. О творящей природе слова. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 480 с.

79. Касаткина Т. А. (ред.) Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сб. работ отечественных и зарубежных ученых. М.: Наследие, 2001. 560 с.

80. Касаткина Т. А. (ред.) Роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. М.: Наука, 2007. 835 с. (а)

81. Касаткина Т. А. (ред.) Достоевский и XX век. В 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2007. 576 с. (б)

82. Касаткина Т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 521 с.

83. Касаткина Т. А. О субъект-субъектном методе чтения // Новый мир. 2017. № 1. С. 126–144.

84. Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. М.: Водолей, 2019. 336 с.

85. Кибальник С. А. XVII Симпозиум Международного общества Достоевского в США // Русская литература. 2020. № 1. С. 225–228.

86. Кибальник С. А. Основные тенденции современного изучения Ф. М. Достоевского // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2020. Т. 79. № 4. С. 67–83.

87. Комарович В. Л. «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф. М. Достоевском. М.: ИМЛИ РАН, 2018. 927 с.

88. Комментарий: блеск и нищета жанра в современную эпоху (2004). (Стенограмма «круглого стола» в рамках XI Лотмановских чтений. Москва, РГГУ, 20 декабря 2003 г.) // Новое литературное обозрение. № 2. С. 103–120.

89. Кунильский А. Е. О христианском контексте в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Проблемы исторической поэтики. Вып. 5: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 2. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. С. 391–408.

90. Кунильский А. Е. Христианские основы мировосприятия и изображения героя в произведениях Ф. М. Достоевского: дис... д. филол. н. Петрозаводск: ПетрГУ, 2006. 357 с.

91. Кусков В. В. Мотивы древнерусской литературы в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1971. № 5. С. 22–28.

92. Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского. 1821–1881. В 3 т. СПб.: Академ. проект, 1993–1995.
93. *Любимов Б. Н.* Еще раз об одном источнике «Братьев Карамазовых» // Достоевский: материалы и исследования. Т. 7. Л.: Наука, 1987. С. 207–210.
94. *Лурье В. М.* Догматика «религии любви»: Догматические представления позднего Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. 2. СПб.: Наука, 1996. С. 299–309.
95. *Любомудров А. М.* Церковность как критерий культуры // Христианство и рус. лит. Сб. 4. СПб.: Наука, 2002. С. 87–109.
96. *Мотылева Т. Л.* Два взгляда на Достоевского: М. де Вогюэ и Дьердь Лукач // Достоевский: материалы и исследования. Т. 8. Л.: Наука, 1988. С. 218–227.
97. *Непомнящий В. С.* О горизонтах познания и глубинах сочувствия. Поэзия, филология, религия. По поводу выступления Сергея Бочарова // Новый мир. 2000. № 10. С. 174–194.
98. *Назирова Р. Г.* Творческие принципы Ф. М. Достоевского. Саратов, 1982. 160 с.
99. *Назирова Р. Г.* Равноправие автора и героя в творчестве Достоевского (к концепции полифонического романа) // Проблемы научного наследия М. М. Бахтина. Саранск, 1985. С. 24–41.
100. *Назирова Р. Г.* Проблема художественности Ф. М. Достоевского // Творчество Ф. М. Достоевского: искусство синтеза. Екатеринбург, 1991. С. 125–156.
101. *Назирова Р. Г.* Специфика художественного мифотворчества Достоевского: сравнительноисторический подход // *Dostoevsky Studies. The Journal of the International Dostoevsky Society. New Series. V. III.* Tübingen, 1999. P. 87–98.
102. *Назирова Р. Г.* Становление мифов и их историческая жизнь. Уфа, 2014. 292 с.
103. *Панюкова Т. В., Викторovich В. А.* Примечания к переписке Ф. М. Достоевского и В. П. Мещерского. В. А. Викторovich, Т. В. Панюкова // *Неизвестный Достоевский.* 2017. № 1. С. 59–119.
104. *Океанский В. П.* (ред.) Роман Достоевского «Идиот»: Раздумья. Проблемы. Межвузовский сборник научных трудов. Иваново: ИВГУ, 1999. 256 с.
105. *Орехов Б. В.* Назирова, Фрейденберг и Голосовкер о мифе. Опыт позиционирующего сопоставления // *Назирова Р. Г. Архив.* 2020. № 2. С. 220–230.
106. *Осмоловский О. Н.* Из наблюдений над символической типизацией в романе «Преступление и наказание» // Достоевский: материалы и исследования. Т. 7. Л.: Наука, 1987. С. 81–90.
107. *Осокина Е. А.* Гимнографический «канон» в «форме плана» «Братьев Карамазовых» Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Вып. 10: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 7. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. С. 196–202.
108. *Отливанчик А. В.* Достоевский — соавтор А. У. Порецкого и В. Ф. Пущиковича в «Гражданине»: опыт атрибуции // *Неизвестный Достоевский.* 2016. № 2. С. 3–30.

109. *Отливанчик А. В.* Гонорарная роспись «Гражданина» (1873. № 23–39) как источник атрибуции анонимных и псевдонимных публикаций // *Неизвестный Достоевский*. 2016. № 3. С. 14–27.

110. *Померанц Г. С.* Уникальный жанр // *Достоевский и мировая культура*. Альм. № 1, ч. 1. М., 1993. С. 14–24.

111. *Портнова Н. А.* К проблеме парадоксальности стиля Достоевского («Бобок») // *Достоевский: материалы и исследования*. Т. 7. Л.: Наука, 1987. С. 91–101.

112. Проблемы текстологии Ф. М. Достоевского. Выпуск 1. Проблемы текстологии романов «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы»: Монография. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2009. 200 с.

113. Проблемы текстологии Ф. М. Достоевского. Вып. 2. Роман «Подросток». Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. 96 с.

114. *Прохоров Г. С.* Смерть Михаила Андреевича Достоевского в судебно-медицинских документах // *Неизвестный Достоевский*. 2015. № 1. С. 26–37.

115. *Прохоров Г. С.* «Дело о смерти Михаила Андреевича Достоевского», или Над чем корпели судьи полтора года // *Неизвестный Достоевский*. 2017. № 2. С. 3–23.

116. *Ребель Г. М.* Проблемы изучения Достоевского // *Вопросы литературы*. М., 2010. Вып. 3. С. 427–458.

117. *Розенблюм Л. М.* Научное исследование и биографическая повесть // *Вопросы литературы*. 1987. № 7. С. 222–228.

118. *Сараскина Л. И.* Ф. М. Достоевский — чей он? // *Достоевский и мировая культура*. Альм. № 1, ч. 1. М., 1993. С. 181–198.

119. *Сараскина Л. И.* Достоевский в созвучиях и притяжениях (от Пушкина до Солженицына). М.: Русский путь, 2006. 608 с.

120. *Сараскина Л. И.* «Наметив подходящую жертву...» Стандарты интерпретаций // *Достоевский и мировая культура*. Альм. № 27. СПб.: Серебряный век, 2010. С. 231–248. (а)

121. *Сараскина Л. И.* Испытание будущим. Ф. М. Достоевский как участник современной культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2010. 600 с. (б)

122. *Сараскина Л. И.* Достоевский. М.: Молодая гвардия, 2011. 825 с.

123. *Сафронова Е. Ю.* XVI Симпозиум международного общества Достоевского «Наследие Ф. М. Достоевского: к 150-летию со времени публикации романа “Преступление и наказание”», Университет Гранады, Испания, 7–10 июня 2016 // *Культура и текст*. 2016. № 3. С. 107–113.

124. *Свительский В. А.* «Сбились мы. Что делать нам!..» (К сегодняшним прочтениям романа «Идиот») // *Достоевский и мировая культура*. СПб., 2000. № 15. С. 205–228.

125. *Свительский В. А.* Творчество Ф. М. Достоевского: искусство синтеза // *Вестник Челябинского государственного университета*. 1993. Т. 2. № 1. С. 121–125.

126. *Семыкина Р. С.* Ф. М. Достоевский и русская проза последней трети XX века. Дисс... д. филол. н. Екатеринбург: УрГУ, 2009. 358 с.

127. *Степанян К. А.* Реализм в высшем смысле как творческий метод Ф. М. Достоевского: автореф. дис... д. филол. н. М.: ИМЛИ, 2007. 44 с.
128. *Степанян К. А.* Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. № 25. М., 2009. С. 114–126.
129. *Степанян К. А.* Реализм Достоевского в большом времени (Шекспир, Сервантес, Бальзак, Маканин) // Достоевский и мировая культура. Альм. № 30, ч. 1. М., 2013. С. 13–64.
130. *Тарасова Н. А.* // Проблемы исторической поэтики. Вып. 13: Актуальные аспекты. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2015. С. 253–270.
131. *Тарасова Н. А.* «Дневник писателя» Ф. М. Достоевского за 1876–1877 годы. Критика текста. М.: Квадрига, 2011. 392 с.
132. *Тарасова Н. А., Заваркина М. В., Панюкова Т. В.* Графические особенности рукописей Достоевского: материалы для информационной базы данных // Неизвестный Достоевский. 2018. № 4. С. 17–68
133. *Тихомиров Б. Н.* Спорный вопрос о хронологии рукописных материалов к роману Достоевского «Преступление и наказание» // Достоевский: материалы и исследования. Т. 7. Л.: Наука, 1987. С. 53–64.
134. *Тихомиров Б. Н.* К вопросу о «прототипах образа идеи» Родиона Раскольников (П. Ж. Прудон) // Достоевский и современность: Тезисы выступлений на «Старорусских чтениях». Новгород, 1988. С. 109–111.
135. *Тихомиров Б. Н.* К вопросу о «прототипах образа идеи» в романах Достоевского (Луи Наполеон, Карлейль) // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 10. СПб.: Наука, 1992. С. 42–55.
136. *Тихомиров Б. Н.* О «христологии» Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. Т. 11. СПб.: Наука, 1994. С. 102–121. (а)
137. *Тихомиров Б. Н.* К осмыслению глубинной перспективы романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» // Достоевский и мировая культура. Альм. № 2. СПб., 1994. С. 25–41. (б)
138. *Тихомиров Б. Н.* Из наблюдений над романом «Преступление и наказание» // Достоевский: материалы и исследования. Т. 13. СПб.: Наука, 1996. С. 232–246. (а)
139. *Тихомиров Б. Н.* Достоевский цитирует Евангелие // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1996. Т. 13. С. 189–194. (б)
140. *Тихомиров Б. Н.* Персонажи «Преступления и наказания» в романе и в жизни: Из наблюдений над прототипами Ф. М. Достоевского. Этюд первый: квартальный надзиратель Никодим Фомич // Kitej-grad. 2000. № 13 (17). С. 5–8.
141. *Тихомиров Б. Н.* «Лазарь! Гряди вон...» Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: кн.-коммент. СПб.: Серебряный век, 2005. 472 с.
142. *Тихомиров Б. Н.* «Лазарь! Гряди вон». Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: Книга-комментарий. Изд. 2–е, испр. и доп. СПб.: Серебряный век, 2016. 560 с.

143. *Тихомиров Б. Н.* Религиозные аспекты творчества Ф. М. Достоевского. проблемы интерпретации, комментирования, текстологии: дис. ... д. филол. н. СПб., 2006. 567 с.

144. *Тихомиров Б. Н.* Достоевский на Кузнечном: Даты. События. Люди. СПб.: Кузнечный переулок, 2012. 224 с.

145. *Тихомиров Б. Н.* Родословие Достоевских: счастливые находки утерянных звеньев // ДиМК, 26.

146. *Тоичкина А. В.* Д. И. Чижевский. К проблеме двойника у Достоевского. Попытка философской интерпретации // Ежегодник дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2014. № 5. С. 424–458.

147. *Тоичкина А. В.* Философский контекст статьи Д. И. Чижевского «К проблеме двойника» (Чижевский и Хайдеггер) // Герценовские чтения. Материалы конференции. М., 2015. С. 152–162.

148. *Туниманов В. А.* Ап. Григорьев в письмах и «Дневнике писателя» Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. Т. 7. Л.: Наука, 1987. С. 22–47.

149. *Турбин В.* Бывают странные сближения // Литературное обозрение. 1988. № 1. С. 58–60.

150. *Федоров Г. А.* «Помещик. Отца убили...» // Новый мир. 1988. № 10. С. 219–238.

151. *Федорова (Гаричева) Е. А.* Преображение личности в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» // Проблемы исторической поэтики. Вып. 9: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. Петрозаводск; СПб.: Алетейя, 2011. С. 201–215.

152. *Фокин П. Е.* Достоевский: перепрочтение. СПб.: Амфора, 2013. 287 с.

153. *Фридендер Г. М.* Достоевский: об итогах и перспективах изучения // Достоевский: материалы и исследования. Т. 6. Л.: Наука, 1985. С. 32–45.

154. *Фридендер Г. М.* Достоевский и Гоголь // Достоевский: материалы и исследования. Т. 7. Л.: Наука, 1987. С. 3–21.

155. *Фридендер Г. М.* Путь Достоевского к роману-эпопее // Достоевский: материалы и исследования. Т. 8. Л.: Наука, 1988. С. 159–176.

156. *Фридендер Г. М.* Диалог в мире Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альм. № 1, ч. 1. М., 1993. С. 69–88.

157. *Фридендер Г. М.* От редактора // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 12. СПб.: Наука, 1996. С. 3–4.

158. Хроника рода Достоевских. Игорь Волгин. Родные и близкие: Историко-биографические очерки. М.: Фонд Достоевского, 2012. 1232 с.

159. *Шараков С. Л.* Христианский символизм в романе Ф. М. Достоевского «Бесы» // Проблемы исторической поэтики. Вып. 11: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 8. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. С. 202–218.

160. *Шаулов С. С.* Заметки о поэтике «Проблем поэтики...» // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 2011. № 1–2. С. 79–87.

161. *Шаулов С. С.* Религиозность Достоевского как методологическая проблема советского литературоведения // Проблемы исторической поэтики. 2012. № 10. С. 216–223. (а)
162. *Шаулов С. С.* Эволюция «эпистолярного героя» Ф. М. Достоевского: К проблеме творческой рефлексии писателя // Достоевский: Философское мышление, взгляд писателя. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 52–69. (б)
163. *Шаулов С. С.* Возвращение к христианскому пониманию истории // Назировский архив. 2015. № 3. С. 114–125.
164. *Шаулов С. С.* Истоки и эволюция мифа о Ф. М. Достоевском // *Mundo Eslavo*. 2017. № 16. С. 223–234.
165. *Шаулов С. С.* Мифологизация биографического нарратива в дореволюционных энциклопедических статьях о Достоевском // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17. № 2. С. 192–213.
166. *Чижевский Д. И.* Сведенборг, Квитка-Основьяненко, Достоевский // Вестник РХГА. 2017. № 2. С. 157–161.
167. *Щенников Г. К.* Целостность Достоевского. Екатеринбург: Изд-во УРФУ, 2001. 439 с.
168. *Юрьева О. Ю.* Мотив поединка в рассказе Ф. М. Достоевского «Кроткая» // Достоевский и современность: Материалы XIX Международных Старорусских чтений 2004 г. Великий Новгород, 2005. С. 296–312.
169. *Юрьева О. Ю.* Бунт против тирании и тирания бунта в рассказе Достоевского «Кроткая» // Достоевский и мировая культура. Альм. № 21. СПб., 2006. С. 91–101.
170. *Якобсон Р. О.* О художественном реализме // Якобсон Р. О. Работы по поэтике. М., 1987. С. 387–394.
171. *Якубова Р. Х.* Диалогическая конвергенция библейских и литературных фабул в романе Ф. М. Достоевского «Подросток» // Проблемы исторической поэтики. Вып. 10: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 7. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. С. 173–187.
172. *Borisova V., Schaulov S.* Receptive conflict of the novel «The Idiot» by F. M. Dostoevsky in the context of the novel «The Brothers Karamazov» // *European journal of science and theology*. 2015. Т. 11. № 4. Pp. 23–28.

