



**И. А. Есаулов**  
**«АРХИСКВЕРНЫЙ ДОСТОЕВСКИЙ»**  
**В МАЛОМ ВРЕМЕНИ**  
**СОВЕТСКО-ПОСТСОВЕТСКИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ**  
**И В БОЛЬШОМ ВРЕМЕНИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Размышляя о судьбе наследия Достоевского на его родине, удивляться следует не тому, что один из величайших мировых писателей «всех времен и народов» десятилетиями *не преподавался* в советской школе, а тому, что он в ней *преподавался* — с тех пор, как «Октябрь уж наступил» (а уж как именно его «представляли» — это вопрос отдельный, материалы нашей антологии дадут об этом некоторое представление). Как же случилось, что те самые «бесы», мастерски изображенные писателем (поставим уж *политкорректности* ради кавычки), не только вполне признали Достоевского, но и внимательно «изучали» его? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо не стыдливо затушевывать, а, напротив, подчеркнуть некоторые особенности советского гуманитарного «проекта».

Настойчивое стремление в советскую эпоху тотально переформатировать все прежние формы жизни и культуры, так трансформировать русскую повседневность, чтобы стереть с карты само имя Россия<sup>1</sup>, заменить «своими» прежние русские топонимы, дискредитировать былую русскую историю, на государственном уровне отвергать русские победы, но праздновать русские поражения вынуждало «победителей» искать какие-то точки опоры не только в мировом «прогрессивном» движении, но и (когда стало окончательно ясно, что «мировая революция» захлебнулась) в «местном» материале, каких-то сегментах истории «бывшей» России, как именовалась наша страна в одном из советских

---

<sup>1</sup> «Даже имени *Россия* больше нет», — отметил уже в 1951 г. оказавшийся по ту сторону «железного занавеса» русский писатель безукоризненной репутации (*Зайцев Б.* В пути. Париж, 1951. С. 208).

энциклопедических изданий<sup>2</sup>. Под пером услужливых работников советской науки и образования, отлично понимающих не только прямые указания властей, но и их настроения с неформальными «пожеланиями», это недовольство (часто несовершенством земного мира как такового, а не только «проклятой царской России») превращалось в чаемую ими «борьбу» непременно с самим государством Российским. Даже и у писателей XVIII века, не говоря уже о веке XIX, исхитрялись находить именно такую «борьбу» (и в самом деле, зачем «нам» тогда литература, если она — на ее сегменте «борьбы» — не приближала крушение «чужой» России и тем самым возникновение «нашего» Советского Союза?).

Поскольку сакрализованная в СССР троица, взамен христианской, — Маркс, Энгельс, Ленин — практически не оставила оформленных в виде законченных, полноценных трудов работ по литературе, нашим «работникам академических учреждений» приходилось выискивать подобные свидетельства в маргинальных эпистолярных (или даже устных) высказываниях этих «основоположников», а также в случайных литературных иллюстрациях или же злободневных политических памфлетах и пропагандистских статьях. Настоящим же создателем «марксистско-ленинской эстетики» стал М. А. Лифшиц. Именно его стараниями компиляции из конгломерата суждений «основоположников»<sup>3</sup>, всей государственной мощью «внедренные» в «академическую сферу» и «советское гуманитарное образование», обрели статус фундамента «нашего литературоведения». Так проходное предложение из письма Энгельса к М. Гаркнесс и стало краеугольным камнем монблана советских работ, посвященных выявлению сущности «реализма» (считалось, что «типичные характеры в типичных обстоятельствах», воспроизведенные писателем, разумеется, «правдиво», это прямо-таки «определение» реализма), а ленинская фраза из письма к И. Арманд об «архискверном Достоевском» на долгие десятилетия задала доминирующую тональность советского отношения к писателю на его родине.

Ожидать от литературоведения советской эпохи того, что оно будет развиваться, исходя из внутренних закономерностей самой науки, а не извивов «партийной линии» (тех или иных идеологических установок), а также

<sup>2</sup> См.: Нечкина М. В. Россия // Малая советская энциклопедия. Т. 7. «Прямая — Скулы». М., 1930. Стлб. 427–428. Ср.: «... выражения “история России”, “русская история” <...> прикрывают и оправдывают колониальную политику угнетения и насилия царского самодержавия над нерусскими народностями; поэтому само название “русская история” насыщено великодержавным шовинизмом и не может быть принято марксистской историографией. “Термин русская история есть контрреволюционный термин, одного издания с трехцветным флагом” (М. Н. Покровский). Первая Всесоюзная научная конференция историков-марксистов <...> окончательно отвергла название русская история и ввела в широкий оборот термин “история народов СССР”» (Там же. Стлб. 428).

<sup>3</sup> См.: Маркс и Энгельс об искусстве. М., 1933; Ленин о культуре и искусстве. М., 1938.

выстраивать историю науки о литературе без учёта определяющих и «научный формат» совсем не научных обстоятельств, не менее наивно, чем вера наших «формалистов»-спецификаторов в возможность выстроить в рамках своего «метода» реальную историю литературы, исходя из чистой «литературности» (специфики литературного материала). Особенно же это касается «объективности» литературоведческого описания именно в отношении Достоевского, который был заведомым «реакционером» уже потому, что православие, самодержавие и народность (иными словами, то, на отталкивании от чего базировалась не только советская идеология, но и большевистская «культурная революция») были для него — в каторжный и послекаторжный период, во всяком случае, — явно позитивными ценностями.

В. Н. Захаров в статье с характерным названием «Снова бесы» напомнил, что постановка «Бесов» в 1913 году на сцене Московского художественного театра «вызвала скандал и почти единодушное осуждение в русском обществе» — вслед за тем, что и сам роман уже «отвергла либеральная и революционная интеллигенция». Справедливо заметив, что «в советские времена судьбу романа определяли политики» (в результате чего набор второго тома был рассыпан, а уже отпечатанные экземпляры первого тома уничтожены в 1935 г.), исследователь резюмировал: «Все понимали, кого Достоевский нарек бесами»<sup>4</sup>. Следует, очевидно, добавить: те, «кого Достоевский нарек бесами», и определяли почти целый век стратегию изучения Достоевского в нашей стране — и тогда, когда его «не проходили» в школе, и тогда, когда уже «проходили». Конечно, нечто подобное происходило со всей русской литературой (и даже культурой)<sup>5</sup>, но в случае Достоевского и на этом общем фоне мы видим какой-то особенно показательный случай столкновения противоположных аксиологий: тех, кто «изучает», и того, кто является предметом их изучения.

Разумеется, считать непременно адептами той самой — лифшицкой — «марксистско-ленинской эстетики» всех тех, кто «занимался Достоевским» в пределах советских границ в советское «малое время», так же неверно, как и полагать, что советские музейные работники в 20–30-е годы прошлого века, участвующие в «оптимизации» православных церквей, являлись непременно гонителями христианства. Нет, в каждом отдельном случае нужно разбираться особо. «Люди как люди. Любят деньги, но ведь это всегда было... обыкновенные люди», — как мы помним, сформулировал булгаковский Воланд, наблюдая после революционных москвичей, далеко не сводя их специфическую активность к приверженности насаждаемой государством «идеологии». Вот и в истории изучения писателя в советский период мы зачастую

<sup>4</sup> Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский: Очерк творчества. М., 2013. С. 353.

<sup>5</sup> См.: Есаулов И. А. Литературоведческая аксиология: опыт обоснования понятия // Проблемы исторической поэтики. 1994. Т. 3. С. 378–383.

сталкиваемся с такими обстоятельствами, которые вообще-то не имеют прямого отношения ни к идеологическому диктату, ни вообще к неким социальным «тенденциям» (слишком часто обусловленным совсем не филологическими закономерностями), а проистекают от искренней увлеченности исследователей своим предметом: достаточно вспомнить хотя бы А. П. Скафтымова и М. М. Бахтина.

С другой стороны, объяснять неприятие Достоевского в XX веке только лишь несовместимостью исповедуемых им ценностей и собственно *советской* идеологии было бы также, мягко говоря, не совсем справедливо. В представляемом издании публикуется статья уже цитированного выше В. Н. Захарова «Синдром Достоевского», в которой демонстрируется особая острота подобного отталкивания, восходящая еще к 60-м гг. XIX века. Разлом тут гораздо глубже. Если влиятельнейший функционер Российской Федерации признает, что не чувствует к писателю ничего, кроме физической ненависти, добавляя, что ему хочется разорвать Достоевского на куски<sup>6</sup>, а известный «либеральный» литератор в канун двухсотлетия писателя заявляет, что в Федор Михайлович представляет собой «ужасное явление русской мысли» и «начало русского фашизма» (и одновременно, главную беду человечества)<sup>7</sup>, то какая уж тут «советская» идеология, тут другое, нечто более глубинное.

Не нужно забывать, что и в западной университетско-академической среде (как известно, преимущественно «левой», точнее же, лево-либеральной, по своим общественно-политическим взглядам, особенно на гуманитарных кафедрах) сочувствия к тем ценностям, которые выражал Достоевский (например, к идее православия), было немного, и позволяли себе это сочувствие открыто проявлять тоже немногие. Открыв знаменитую советскую «Литературную энциклопедию» конца двадцатых — начала тридцатых годов прошлого века, в статье о Достоевском мы можем прочесть следующее (о влиянии писателя — с его «изображением кризисного человека» на мир Запада): «Но Достоевский остался совершенно чужд буржуазной Европе постольку, поскольку он пытается преодолеть этот кризис и дать теории нового духовного обновления. Носители этих теорий, положительные герои Достоевского — Мышкин, Алеша, Зосима — не нашли себе подражателей на Западе. О них меньше всего говорится и в критике, которая всецело сосредоточивается на анализе “двойников” и “своевольных” героев Достоевского»<sup>8</sup>. Следует заметить, что насквозь идеологизированное советское издание в данном случае отнюдь не дезинформирует читателей, а достаточно точно характеризует

<sup>6</sup> См.: Преступление и наказание Чубайса: За что «отец российских олигархов» ненавидит Достоевского // Российская газета. 2004. 19 ноября. URL: <https://rg.ru/2004/11/19/chubajs.html>

<sup>7</sup> См.: ЖЗЛ с Дмитрием Быковым. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=oc8jshJ-Sxs>

<sup>8</sup> Литературная энциклопедия. М., 1930. Т. 3. С. 410.

ситуацию. Вот и М. Джоунс в книге о Достоевском уже 1990 г. (русский перевод 1998 г.) со знанием дела авторитетно констатирует «господствующее интеллектуальное воззрение нашего времени», согласно которому «любое “возвращение религиозного”» представляется «заведомо смехотворным», а потому и «большинство влиятельных ныне голосов <...> имеют больше общего с точкой зрения Ивана, нежели Зосимы. Когда Камю говорит, что Достоевский был лучшим пророком двадцатого столетия, чем Карл Маркс, он отсылает не к голосам Зосимы или Алеши, но к голосу Ивана»<sup>9</sup>.

Книга Бахтина, о которой пойдет речь далее и фрагменты которой включены в антологию, воспринималась (во всяком случае, до того, как стало известно, какие именно купюры в его тексты вынуждены были внести публикаторы, и до обнародования бахтинских признаний в разговорах с С. Г. Бочаровым) — преимущественно — как теоретическое обоснование релятивизма ценностей в полифоническом романе Достоевского (а если уж говорить о каких-то личных идеологических предпочтениях, то приведенное выше суждение английского достоеведа выразительно их характеризует).

Нет необходимости здесь лишней раз анализировать симпатии как лево-либеральной публики, так и большинства еще дореволюционной интеллигенции к линии Белинский — Чернышевский — Добролюбов, но без всякого сочувствия относящихся к воззрениям позднего Пушкина, позднего Гоголя и тем более Достоевского<sup>10</sup>. То, что центральная статья 10 т. Литературной энциклопедии «Русская литература» начинается не с собственно литературы, а с обращения именно к этому революционно-демократическому трио, лучше всех других аргументов свидетельствует о «преемственности», но преемственности особого рода. На протяжении всего советского периода пиетет перед «революционно-демократическими» оценками творчества Достоевского оставался незыблемым — и когда Достоевского определяли «реакционером», и когда пытались представить непоследовательным «революционером».

На Первом съезде советских писателей (1934 г.) был организован второй суд над Достоевским (уже посмертно). «В роли прокурора в суде»<sup>11</sup> выступил Горький. Другими ораторами с большим энтузиазмом были подхвачены обвинительные тирады (Достоевский предстал прямым предтечей Ницше, «идеи коего легли в основание изуверской проповеди и практики фашизма»). Цитируемый выше исследователь, приводя сви-

<sup>9</sup> Джоунс М. В. Достоевский после Бахтина: Исследование фантастического реализма Достоевского. СПб., 1998. С. 195.

<sup>10</sup> См.: Есаулов И. А. Революционно-демократическая мифология как фундамент советской истории русской литературы // Проблемы исторической поэтики. 1998. Т. 5. С. 192–202.

<sup>11</sup> Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. С. 24.

детельство В. Б. Шкловского («если бы сюда пришел Федор Михайлович, то мы могли бы его судить, как наследники человечества»<sup>12</sup>), поставил знак вопроса после слов о наследниках человечества. И действительно, странное выражение. Однако тут же Шкловский дважды повторяет слово «изменник» — по отношению к Достоевскому: «...судить <...> как люди, которые судят изменника <...> Федора Михайловича Достоевского нельзя понять вне революции и нельзя понять иначе как изменника». Почему советский писатель говорит от имени прямо-таки всего «человечества»? и отчего русского писателя следует судить именно как «изменника»? Здесь необходимо представить несколько более обширный общественно-культурный контекст, нежели кулуары этого съезда...

В перечне тех, кто, не будучи учеными, почти целый век был неотделим от едва ли не каждого научного труда по литературе в СССР (Маркс, Энгельс, Ленин), не хватает еще двух имен: Фрейд и Троцкий. По понятным причинам эти имена уже не могли открыто звучать в 1934 г., но следует напомнить нынче полузабытое: труды Фрейда оказали громадное воздействие не только на мировую гуманитарную науку, но и на советскую науку раннего периода, а также мощно резонировали глубинным установкам вождей большевизма (особенно ее верхнего эшелона), которые надеялись синтезировать Маркса и Фрейда с целью полной «переделки» русской культуры, государства и самого человека. Обширный фактический материал можно найти в книге А. Эткинды<sup>13</sup>, в которой неопровержимо доказывается, что по-настоящему популярным психоанализ стал в стране, которая ранее называлась Россией, только лишь после революции 1917 года. В этой же работе, указывая на постоянное взаимопересечение психоанализа Фрейда и социализма, автор характеризует своеобразный «фрейдомарксизм» первого десятилетия советской власти. Так, согласно логике Троцкого, «фрейдизм оказывается прямым продолжением и даже вершиной марксизма»<sup>14</sup>. В раннебольшевистском Советском Союзе организуется кампания по переводу всего наследия Фрейда на русский язык. Для создателя Красной армии, а до того известного завсегда венских психоаналитических собраний (как, впрочем, позже и для многих влиятельных западных гуманитариев) концептуальные подходы Фрейда и Маркса вполне совместимы (и должны быть объединены): «...было бы прекрасно, если бы нашелся ученый, способный охватить эти новые обобщения методологически и ввести их в контекст диалектически-материалистического воззрения на мир»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Полностью речи М. Горького и В. Б. Шкловского приведены на научно-образовательном портале «Трансформации русской классики» в разделе «Власть». См.: URL: <http://transformations.russian-literature.com/vlast> Выступления на Первом съезде цитируются по этому изданию.

<sup>13</sup> См.: Эткинды А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб., 1993.

<sup>14</sup> Там же. С. 283.

<sup>15</sup> Троцкий Л. Литература и революция. М., 1991. С. 171.

В этом же контексте глобальной *переделки* христианского прошлого может быть прочитана и статья М. Горького с характерным названием «О борьбе с природой», вышедшая в декабре 1931 года в «Правде» и «Известиях» одновременно, которой верховный советский гуманист, в сущности, и отправил А. Ф. Лосева на Беломорканал (воспетый этим же «гуманистом» в редактируемой им книге «Беломорско-Балтийский канал им. Сталина»<sup>16</sup>). В памфлете Горького обращают на себя внимание следующие саркастические строки: «... философ Лосев пишет: “Россия кончилась с того момента, как народ перестал быть православным. Спасение русского народа я представляю себе в виде “святой Руси”»<sup>17</sup>. Неоспоримо созвучие тех ценностей, которые утверждал «преступник» Достоевский<sup>18</sup>, и того, в чем Горький обвиняет Лосева. Что же касается Страны Советов, то, как чеканно формулирует Горький, «... нечего делать в ней (во всяком случае, на свободе. — *И. Е.*) людям, которые опоздали умереть, но уже гниют и заражают воздух запахом гниения»<sup>19</sup>. Достоевский, к счастью для него, не «опоздал умереть», но остается крайне опасным. Чем же? Именно идейным созвучием с теми строчками Лосева из дополнений к «Диалектике мифа», которые были предоставлены для «ознакомления» нашему «пролетарскому» писателю<sup>20</sup>, до добровольного возвращения в Советский Союз и активного включения в глобальную «переделку/перестройку/перековку» природы, включая «человеческий материал», проживавшего на острове Капри — в особняке, соседствующем с таковым же, принадлежащим А. Круппу.

Однако вернемся к Фрейдю. Что более всего интересно в статье о Достоевском основоположника психоанализа? Отнюдь не логика линейного

---

<sup>16</sup> См.: Беломорско-Балтийский канал им. Сталина: История строительства. 1931–1934. М., 1934. В книге, «посвященной XVII партии большевиков», как явствует из аннотации, показаны «яркие примеры исправительно-трудовой политики советской власти, перековывающей тысячи социально-опасных людей в сознательных строителей социализма».

<sup>17</sup> Горький М. О борьбе с природой // Правда. 1931. 12 декабря.

<sup>18</sup> По убеждению Горького, не только Достоевский, но и Л. Толстой «оказали плохую услугу своей темной, несчастной стране» утверждением именно *христианских* ценностей: «Они хотят примирить мучителя и мученика... Они учат мучеников терпению... они обещают народу вознаграждение за труд и муки на небесах... Это, — пишет Горький, — преступная работа, она задерживает правильное развитие прогресса...» (Горький М. Собр. соч.: в 30 т. Т. 23. М., 1953. С. 352–355).

<sup>19</sup> Горький М. О борьбе с природой.

<sup>20</sup> Ср.: «...инстинкт... Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 18–19); «Можно очень многое знать бессознательно... <...> Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит в сердце своем искони... <...> Но сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей» (Там же. Т. 21. Л., 1980. С. 38).

развертывания аргументации Фрейда — она слишком легко может быть оспорена, а другое: некоторые «оговорки» автора, как будто «необязательные» его комментарии и рассуждения, которые позволяет себе Фрейд, обосновывая свою гипотезу о желаемой Достоевским смерти его отца. Эти фигуры речи не столько способствуют пониманию психологии Достоевского, сколько характеризуют культурное бессознательное — не только самого Фрейда, но и его большевистских апологетов. Крайне интересно, что «намерение» Достоевского убить отца и его «муки совести» из-за этого самим Фрейдом проецируются на другие сферы: на отношение Достоевского к государственной власти в России и к вере в Бога.

Фрейд инкриминирует Достоевскому «бесславный итог» его нравственных борений, который состоит в том, что писатель «...возвращается к подчинению мирским и духовным авторитетам, к поклонению царю и христианскому Богу, к черствому русскому национализму, к позиции, к которой менее значительные умы приходили с меньшими затратами сил»<sup>21</sup>. Достоевский, согласно Фрейду, «упустил возможность стать учителем и освободителем человечества, он присоединился к его тюремщикам». Раз так, то «будущая культура человечества окажется ему немногим обязана». В этом и состоит, по-видимому, то «предательство» Достоевского, о котором на Съезде советских писателей говорил Шкловский. Мы видим и схожую отсылку к некоему «человечеству», о котором так трогательно заботятся не только советские писатели, но и основатель психоанализа.

«Неудача» Достоевского, по Фрейду, обусловлена именно его положительными коннотациями по отношению к трем параметрам культуры России: государственному устройству (царю), вере (христианскому Богу) и русскому народу. Поскольку у Достоевского *позитивное* отношение к царю, Богу и народу, то это и означает, по Фрейду, что Достоевский «присоединился к тюремщикам», это означает, что конечный пункт его пути «достаточно беславный», что Достоевский — «неудачник». Согласно этой логике, если бы у Достоевского было *негативное* отношение к царю, христианскому Богу и русскому народу — то тогда ему бы был открыт «апостольский путь», он бы мог стать «учителем и освободителем человечества».

В начале своей работы, рассуждая о «сделке с совестью», которую совершает морально сомнительный Достоевский, Фрейд внезапно заявляет, что «скорее всего, такая сделка с совестью — *типично русская черта*». Это обобщение совершенно неожиданное — и, вообще говоря, не продиктовано логикой развертывания работы. По-видимому, мы имеем дело с каким-то особым *психозом* Фрейда. Но не будем вникать в психические травмы основателя психоанализа, а попытаемся рассмотреть эту оговорку

<sup>21</sup> Текст статьи цитируется далее по изданию: *Фрейд З. Художник и фантазирование*. М., 1995. С. 285–294. Курсив всюду мой.

(или столь глобальное обобщение) в *другом* контексте понимания, именно как выражение его культурного бессознательного.

Что имеется в виду под «делкой с совестью»? Последовательность греха и покаяния (раскаяния), то есть, нужно признать, основа основ повседневной жизни христианина. Для Фрейда эта основа повседневной жизни странна и непонятна: как он пишет, «кто... попеременно то грешит, то в раскаянии берет на себя высоконравственные обязательства... слишком удобно устроился».

Такого рода человек напоминает Фрейду «варваров эпохи переселения народов, которые убивали и калялись в этом, так что покаяние становилось всего лишь приемом, содействующим убийству». Потом Фрейд вспоминает Ивана Грозного, который, с его точки зрения, «вел себя так же, не иначе». А заканчивает именно тем, что не только варвары и душегуб Иван Грозный таковы, но таковы и вообще русские, раз это «типично русская черта».

Иными словами, для Фрейда грех и последующее покаяние, как уже подчеркивалось, основа повседневной жизни любого христианина, в том числе, разумеется, и русского человека, — имеет резко негативные коннотации — и квалифицируется им как «делка с совестью».

Однако последовать «рецепту» психоаналитика и «освободиться» от этой крайне странной для него «типично русской черты» означает ни больше ни меньше, чем освободиться от христианской повседневности как таковой, то есть перестать жить христианской жизнью. Именно это «освобождение» и осуществлялось всей карательной мощью «прогрессивного» советского государства на протяжении *всего* советского периода русской истории и сопровождалось пропагандистским (идеологическим) прикрытием различных ответвлений гуманитарной науки.

Теперь вернемся к той неявной идее Фрейда, согласно которой поклонение «христианскому Богу» и отказ от бунтарства по отношению к царской власти свидетельствует о «бесславном итоге» нравственных усилий Достоевского. Согласно Фрейду, Достоевский в итоге «пришел не к свободе, а стал реакционером». Что понимает Фрейд под «свободой»? Уж во всяком случае не свободу от греха. Это, прежде всего, бунт против русской власти, против «царя-батюшки», как иронически пишет Фрейд, и атеистическая установка (по Фрейду, Достоевский колеблется между религиозностью и атеизмом). Итак, свобода, по Фрейду, та самая свобода, от которой «отказался» Достоевский, — это восстание против власти и против веры. «Реакционность» же с этой точки зрения — позитивное отношение к существующей тогда власти в России и христианские убеждения писателя.

К сожалению, близкие Фрейду ментальные установки можно заметить у слишком многих литературоведов и историков. В сущности, они говорят на одном и том же языке, логика одна и та же; если это и не проговаривается, то лежит в основе их культурного бессознательного, предопределяя

все прочие их «научные» умозаключения и выводы. После даже беглого знакомства как с большинством постсоветских научных трудов, так и с современными постсоветскими учебными программами и методическими пособиями по литературе в нашей стране становится совершенно ясно, что говорить о кардинальном преодолении подобной ментальной установки решительно невозможно.

Одно и то же событие, изложенное как в Евангелии, так и в произведениях Достоевского, один и тот же текст могут быть интерпретированы абсолютно по-разному, понимаем ли мы их созвучно христианской традиции (в христианском контексте понимания), либо же мы их «изучаем», в сущности, следуя другой традиции — традиции законников и фарисеев. Наши итоговые выводы и оценки будут противоположны, и мы никогда не достигнем согласия, разве только если принесем Благодать в жертву Закону (капитулировав перед «законническими» установками). На одном полюсе — предельно деперсонифицированное, обезличенное и овеществленное поле знаков. На другом — отсылающее к Книге духовное целое, которое сопротивляется навязанным извне самовольным истолкованиям, таящее в своих смысловых глубинах Слово из Евангелия от Иоанна, известное каждому русскому православному человеку по пасхальному богослужению.

Фрейд полагает, что Достоевский «принял незаслуженное наказание от батюшки-царя как замену наказания, заслуженного за грех по отношению к настоящему отцу. Вместо самонаказания он позволил карать себя заместителю отца» — и подобное поведение характерно для «большой части преступников», которые, по Фрейду, *жаждут* наказания. Что это может означать в контексте не индивидуального, а культурного бессознательного?

С этой точки зрения сама вера в Христа, претерпевающего добровольные страдания и смерть, может восприниматься как особая разновидность невроза, как своего рода скрытый мазохизм, от которого нужно «освободиться» — мазохизм, подлежащий разоблачению и обличению. Более того. Логика поведения самого Христа (Сына) — по отношению к Богу-Отцу, с позиции основателя психоанализа, вполне может быть рассмотрена в той же самой парадигме невроза и мазохизма: как наказание (притом с этой точки зрения *справедливое* наказание) за нарушение Закона (конечно, с точки зрения законников и фарисеев), за *преступное* желание *стать* Богом *вместо* Отца, *на место* Отца. Внимательное чтение статьи Фрейда «Достоевский и отцеубийство» приводит именно к таким выводам.

Фрейд подчеркивает, что в сыне доминирует *отождествление* с отцом (которое, пользуясь иным культурным кодом, можно назвать *нераздельностью*); что сыну «хотелось бы занять место отца, потому что он вызывает восхищение, хотелось бы быть таким, как он, и поэтому желательно его устранить». Затем — правда, не здесь, а через несколько страниц, —

самым прямым образом возникают отсылки к Христу (и именно там, где Фрейд рассуждает о желательной для Достоевского замене настоящего отца на «царя-батюшку»): «При индивидуальном повторении хода всемирной истории он (Достоевский. — *И. Е.*) надеялся в идеале Христа найти выход и освобождение от виновности, использовать собственные страдания для своих притязаний на роль Христа».

Если Достоевский-невротик, по Фрейду, старается стать на место Христа, пострадать как Христос, ибо чувствует *виновность* по отношению к отцу, то, по-видимому, в культурном бессознательном Фрейда и сам Христос как Сын «чувствует виновность» по отношению к Богу-Отцу. Во всяком случае, когда — еще спустя несколько страниц — Фрейд пишет о том, что «симпатия Достоевского к преступнику в самом деле *безмерна*, она *намного* превосходит сострадание, на которое несчастный имеет право... Для него (то есть для Достоевского. — *И. Е.*) преступник — почти *спаситель, взявший на себя вину, которую иначе вынуждены были бы нести другие*»<sup>22</sup>, аллюзии здесь, на наш взгляд, абсолютно прозрачны.

Если, согласно этой логике, *преступником* на самом деле является не только Достоевский, не только русский народ, но и *сам Христос*, то эта логика замечательно точно вписывается как в логику раннего советского космоса с его отчетливо выраженной антихристианской культурной доминантой<sup>23</sup>, так и вполне адекватно передает ментальные установки целого ряда влиятельных современных гуманитарных концепций. В блоковских «Двенадцати» традиционному историческому Христу русской веры и культуры противопоставлен иной — революционный — «мессия», окруженный революционными же «апостолами». Именно такими «апостолами», о которых и писал Фрейд, тоскуя о том, что Достоевский, мол, отказался от «пути апостольского». Мы, обогащенные исторической дистанцией, можно сказать, знаем в лицо этих самых «апостолов», о которых грезил Фрейд, и хотя, по Фрейду, Достоевскому «был открыт этот апостольский путь», но он — к счастью для русской литературы и к досаде Фрейда — действительно пошел другим путем. Ну, а советское достоеведение в его целом пошло путем, указанным З. Фрейдом. Так и произошло, что пути Достоевского и отечественного достоеведения несколько разминулись. Представляется самоочевидным, что после блужданий и тупиков для адекватного понимания Достоевского необходимо вернуться на стол-

<sup>22</sup> В оригинале: «Der Verbrecher ist ihm fast wie ein Erlöser, der die Schuld auf sich genommen hat, die sonst die anderen hätten tragen müssen». Существительное *Erlöser* имеет в данном контексте безусловные евангельские коннотации. Словарь Дудена свидетельствует об этом же: «*Erlöser* — Substantiv, maskulin — a. jemand, der jemanden erlöst; b. Christus als Erretter der Menschen» (URL: <http://www.duden.de/suchen/dudenonline/erl%C3%B6ser>).

<sup>23</sup> См. раздел «Мракобесие» на портале «Трансформации русской классики». URL: <http://transformations.russian-literature.com/mrakobesie>

бовую дорогу русской культуры — с ее христианскими ориентирами. Но это невозможно сделать, не освободившись от собственных фрейдистских комплексов — по отношению к этой культуре.

В самом общем виде отношение к Достоевскому в СССР типологически было то же самое, что и отношение к русской классической литературе в ее целом<sup>24</sup>. Радикальный подход к «бывшей» России в его раннебольшевистском изводе, при котором на полтора десятка лет не только русская литература, но и сама русская история были, в сущности, вычеркнуты из системы советского образования, сменился частичной «амнистией» того и другого, однако хорошо известно, в каком контексте подавались эти дисциплины. Из отечественной культуры были насильственно изъяты и подвергались постоянной тотальной дискредитации ее основополагающие духовные ориентиры, укореняющие Россию в «большом времени» православной культуры. «Вторичная сакрализация», которой была подвергнута отечественная литература, когда определенные ее сегменты были сначала трансформированы, а затем легитимированы, осуществлялась посредством выхолащивания собственного смысла переформатируемой культуры<sup>25</sup>.

В определенном — расширительном — смысле можно говорить как раз об «эдиповом» комплексе, когда сначала следует «убийство», а затем и «овладение», присвоение «русского богатства». При этом не нужно забывать об известной силе инерции «переформатируемой» культуры: в первые годы советской власти не только продолжалось инерционное развитие прежней русской науки (в том числе и литературоведения), для того, чтобы читателю убедиться в этом, достаточно перечитать публикуемые в антологии статьи А. П. Скафтымова, В. Л. Комаровича, Б. М. Энгельгардта, но в раннем советском календаре даже было место христианским праздникам.

Однако в случае с Достоевским эта общая схема идеологического отношения к русской классике все-таки выделяется наибольшей остротой. Хотя в последние годы регенерируются все новые попытки сгладить эту остроту<sup>26</sup>, не следует забывать, что Достоевский — единственный из писателей первого ряда русской словесности, исключенный из советских школьных программ на полтора десятилетия<sup>27</sup>; он единственный,

<sup>24</sup> См.: Есаулов И. А. Рецепция отечественной классики в период русской Катастрофы // Русская классика: pro et contra. Железный век. Антология. СПб., 2017. С. 9–42.

<sup>25</sup> См. фрагменты из книги В. Я. Кирпотина «Наследие Пушкина и коммунизм» (Русская классика: pro et contra. Железный век. С. 452–469).

<sup>26</sup> См.: Пуцаев Ю. В. Советский Достоевский: Достоевский в советской культуре, идеологии и философии // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 4. С. 102–118. Впрочем, в статье приводятся подробные ценные сведения об изданиях сочинений писателя (и отдельных произведений), с указанием тиражей.

<sup>27</sup> См.: Пономарев Е. Р. Ф. М. Достоевский в советской школе // Достоевский и XX век. Т. 1. М., 2007. С. 612.

публикации статей и книг о жизни и творчестве которого были запрещены — причем как раз в недолгий период насаждения сталинского «патриотизма» (1949–1954<sup>28</sup>: по-видимому, этот извод советского патриотизма кардинально отличался от такового у Достоевского); не считая собраний сочинений, в советское время никогда не публиковались ни «Дневник писателя», ни «Бесы». При всех порой резко менявшихся извивах линии Партии, можно все-таки говорить о некоей константе — и она по отношению к Достоевскому не менялась, поскольку столь важные для его творчества *православие, самодержавие и народность* оставались до конца советского режима аксиологически такими же неприемлемыми, как и выстраданное убеждение писателя, что «идеал народа — Христос».

Е. Р. Пономарев, детально проанализировав советские учебники по литературе предвоенных и послевоенных десятилетий, в которых был представлен Достоевский, приходит к выводу, что «...интерпретации, предлагаемые советскому школьнику в разные периоды истории СССР, вопреки расхожей точке зрения, не отличались существенным разнообразием, а напротив, развивались в едином русле с середины тридцатых и до начала девяностых»<sup>29</sup>. В частности, в советских учебниках — с 1935 по 1991 гг. — неизменно наличествует одна и та же тенденция — «...свести все творчество Достоевского к “Бедным людям”, уверяя, что в конце жизненного пути он (Достоевский. — *И. Е.*) почти вернулся к началу — не случайно в интерпретациях “Братьев Карамазовых” учебник подчеркивает исключительно мотив страдания, отмечая, что писатель вновь не смог пройти мимо темы униженных и оскорбленных»<sup>30</sup>. То же, что совершенно неприемлемо для Фрейда, неприемлемо и для советских авторов (с двадцатых годов до девяностых). Например, говоря о христианской вере, проступающей в произведениях писателя, констатировали: «Мыслящий, прогрессивный читатель не верит в спасительную силу христианского смирения. Однако он верит в любовь Сони и Раскольникова»<sup>31</sup>. Сам же путь к Христу («в который верил отнюдь не весь народ, а лишь самые темные и забытые его слои»), по мнению авторов, «вел не к воскрешению, а к смерти, не к свободе, а к еще большему порабощению». Этот христианский путь авторы противопоставляют «истинной любви к людям»<sup>32</sup> (и здесь, как полагаю, Фрейд также был бы вполне солидарен с Качуриным, Мотольской и Шнеерсоном).

<sup>28</sup> Захаров В. Н. Актуальность Достоевского // Неизвестный Достоевский. 2021. Т. 8. № 1. С. 11.

<sup>29</sup> Пономарев Е. Р. Указ. соч. С. 623.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> [Качурин М. Г., Мотольская Д. К., Шнеерсон М. А.]. Русская литература. Учебное пособие для 9 класса средней школы. М.: Просвещение, 1969. С. 268.

<sup>32</sup> Там же. С. 267–268. Нелишне заметить, что этот же учебник благополучно переиздавался в постсоветские 1990-е гг., а также выходил и уже в конце 2000-х гг.

Вектор же изменения отношения к «архискверному» писателю в СССР тот же самый, что и к русской классике. Просматривая подряд те энциклопедические издания, фрагменты которых размещены в отдельном разделе нашей антологии, можно убедиться в постепенном движении от «реакционного» Достоевского к Достоевскому-«гуманисту» и «демократу». Как в научных работах (см. приводимую статью Г. М. Фридендера), так и в школьных учебниках «положительность творчества Достоевского все более усиливается»<sup>33</sup>. Пропадает и само определение «реакционный», стиль становится всеядно-нейтральным, затушевываются все острые моменты: писатель становится «нашим», его «мечты», звучащие в Пушкинской речи, оказывается, воплотились в «Великой октябрьской социалистической революции», его успевают встроить и в «развитой социализм» и даже в освоение космоса.

И лишь только та линия понимания Достоевского, представленная русской религиозной философией, а наиболее созвучно православным ценностям самого Достоевского — работами св. Иустина Поповича (см. его труды в другом томе серии), не находила себе практически никакого отклика в отечественном достоеведении (разве что как материал для перманентной борьбы с «буржуазными фальсификациями») — до самого завершения советской эпохи. И книги Бахтина, где подспудно звучат схожие христианские идеи (при решительной невозможности прямо высказаться «о главных вопросах»), скорее из-за международного их резонанса, нежели созвучия с утвердившимся — и отвердевшим в отечественной системе образования «каноном» истолкования жизни и творчества Достоевского, хотя и послужили мощным катализатором развития нашего достоеведения (этим объясняется особый отдел, им посвященный, в нашей антологии), но и они были, так сказать, успешно «обезврежены» бесчисленным количеством дехристианизирующих их трактовок, а как только оказалось (после публикаций его черновики и восстановления лакун в издаваемых ранее трудах), что Бахтин вовсе не такой «релятивист», которым хотела его видеть отечественная и международная «левая» общественность, то и сам Бахтин стал подвергаться (и у себя на родине, и за ее пределами) всё более и более уничижительным оценкам и откровенной дискредитации<sup>34</sup>.

Однако научное освоение именно этого — христианско-православного — фундамента творчества Достоевского (а также сопротивление ему) и составило главную особенность постсоветского достоеведения, в значительной своей части освободившегося от застарелых фрейдистских комплексов по отношению к русской культуре. В антологии представлены

<sup>33</sup> Пономарев Е. Р. Указ. соч. С. 619.

<sup>34</sup> См., например: Bronckart J.-P., Bota C. Bakhtine démasqué: Histoire d'un menteur, d'une escroquerie et d'un délire collectif. Genève, 2011; Коровашко А. Михаил Бахтин. М., 2017.

различные варианты этого «освобождения», а также приведены работы В. Н. Захарова, В. В. Борисовой и С. С. Шаулова, в которых концептуально и систематически излагаются основные «вехи» и краткая характеристика персоналий постсоветской эпохи в изучении, анализе и понимании писателя<sup>35</sup>, что избавляет меня от неуместного дублирования положений этих работ: к ним и отсылаю читателя.

Здесь же хочется подчеркнуть, что появление этого нового, *неизвестного* (советской науке) Достоевского требует таких категорий филологического описания своего предмета, которые либо относительно недавно появились в нашей филологии, либо же оказались на долгие десятилетия выведены из активного словоупотребления, поскольку имеют междисциплинарный, а не чисто литературоведческий статус: это соборность, пасхальность, христоцентризм, умиление и другие. Однако их междисциплинарность особого рода. Они характеризуют не любые художественные системы, а такие, которые вырастают из православной грядницы русской культуры. И обращение к ним необходимо при изучении творчества писателей как в «большом времени» русской и европейской культуры, так и в «малом времени» литературного процесса конкретного периода.

В конечном итоге почти необозримые в количественном плане работы о Достоевском тяготеют к двум полюсам, можно определить их как *emic*- и *etic*-подходы<sup>36</sup>. Если попытаться структурировать разницу между этими двумя подходами, разумеется, в нашей собственной интерпретации, то получается такая картина.

1. При *etic*-подходе система изучается с какой-либо позиции вне этой системы (марксизм, фрейдизм, структурализм и проч.). *Emic*-подход позволяет изучать поведение системы изнутри.

2. При *etic*-подходе система конструируется аналитиком. При *emic*-подходе структура обнаруживается аналитиком, а не конструируется.

3. При *etic*-подходе критерии считаются абсолютными или универсальными. При *emic*-подходе критерии связаны с внутренними характеристиками.

Исследователи, придерживающиеся *emic*-подхода, справедливо утверждают, что ранее в гуманитарных дисциплинах почти всецело господствовал *etic*-подход, который основывался на некритическом проецировании западных гуманитарных установок на внеположный Западу «мир большинства», как они его называют. Таким образом, исследователь той или иной культуры работал на самом деле не с ценностями изучае-

<sup>35</sup> См. также новейшую монографию: Есаулов И. А., Тарасов Б. Н., Сытина Ю. Н. Анализ, интерпретации и понимание в изучении наследия Достоевского. М., 2021.

<sup>36</sup> См. подробнее: Есаулов И. А. 1) Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Проблемы исторической поэтики. Вып. 9. Петрозаводск; СПб., 2011. С. 5–23; 2) Русская классика: новое понимание. СПб., 2017. С. 26–29.

мой культуры, а с ценностями, которые навязывались ей извне (самим исследователем).

Творчество Достоевского при *etic*-подходе, будь он марксистский, структуралистский или фрейдистский, является лишь иллюстрацией действия более общих «закономерностей» (излюбленное слово для представителей «объяснительного» *etic*-подхода). Но проблема состоит в том, что при этом наш предмет овнешняется, превращается в бездушную и безгласную «вещь»<sup>37</sup>. Теряется грань между гуманитарной и негуманитарной (естественнонаучной) методологическими установками. Кроме того, собственное, уникальное, эстетическое бытие уникального феномена далеко не сводится к иллюстрации каких бы то ни было «общих закономерностей», хотя и может — внешним образом — «подтверждать» некоторые из них (в разделе, характеризующем «достоевщину», показаны различные варианты подобного). По этой причине любое внешнее «объяснение» творчества Достоевского (как марксистско-фрейдистское, так и структурно-семиотическое) неизбежно — часто и помимо воли исследователя, как это происходило и с самим Фрейдом, — выявляет не только «объективную» сторону «вещи», но и ценностные установки исследователя, а то и единую аксиологию тех или иных референтных групп.

Методологически отчетливо условия личностного *понимания* (или «диалога согласия» между автором и читателем) были обоснованы в нашем литературоведении М. М. Бахтиным не только в его чисто достоеведческих штудиях — «Проблемах поэтики Достоевского», но и в ряде теоретических работ, группирующихся вокруг бахтинской «эстетики словесного творчества». Однако бахтинские эпигоны — как отечественные, так и западные — вульгаризировали и редуцировали его теорию. Да и сам Бахтин в условиях советской несвободы не мог, как он сам признавал в разговорах с С. Г. Бочаровым, «свободно высказываться о главном». Бахтин был глубоко убежден в том, что в книге о Достоевском «оторвал форму от главного... Прямо не мог говорить о главных вопросах... Философских, о том, чем мучился Достоевский всю жизнь — существованием Божиим. Мне ведь приходилось все время вилять — туда и обратно. Приходилось за руку себя держать. Даже Церковь оговаривал»<sup>38</sup>.

Сегодня кажется уже очевидным, что, изучая наследие Достоевского, невозможно некритически (или, сформулирую по-другому, наивно апологетически) воспринимать бахтинские идеи. В последние десятилетия в достоеведении ведется продуктивная полемика с Бахтиным<sup>39</sup>. Однако

<sup>37</sup> См.: Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 363–373.

<sup>38</sup> Цит. по: Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него // Новое литературное обозрение. 1993. № 2. С. 70–89.

<sup>39</sup> См., например: Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. М., 2013. — Эта критика представлена также в ряде материалов нашей антологии.

при этом далеко не всегда учитывается, что Бахтин хотя сам и особо подчеркнул, что «впервые основную структурную особенность художественного мира Достоевского нащупал Вячеслав Иванов»<sup>40</sup>, однако не смог воспользоваться ивановским определением полифонического мышления Достоевского как мышления соборного. В итоге центральная категория эстетических построений Вяч. Иванова (и важнейшая для понимания аксиологии самого Достоевского) — соборность — на долгие десятилетия незаслуженно оставалась вне внимания достоеведов.

Представляется научно корректным и продуктивным восстановить в достоеведении те фигуры умолчания, те положения, которые и хотел бы, но не мог высказать в свое время Бахтин. Подобная работа в современной русской филологии уже ведется в последние десятилетия. Результаты этой работы представлены в различных разделах нашей антологии. Обратим внимание, однако, на то, что углубление в христианскую проблематику все-таки далеко не всегда приводит к осознанию необходимости корректировки существующей системы литературоведческих категорий. Внести свой вклад в эту корректировку, сделать филологический инструментарий, обращенный к Достоевскому, более созвучным онтологическим и аксиологическим ценностям самого писателя — актуальная проблема современной филологии.

За всем многообразием интерпретационного разрешения частных проблем достоеведения (допускающих самые различные истолкования произведений писателя), как представляется, важно не упустить из виду главное: слишком часто Достоевского рассматривали в таких «контекстах», которые были глубоко чужды его собственным ценностям. Пора актуализировать тот контекст понимания, в котором, говоря словами Бахтина, творчество Достоевского оказалось бы «у себя дома»<sup>41</sup>. Уже восстановление подлинного (канонического) текста Достоевского, осуществляемого в продолжающемся издании Полного собрания его сочинений<sup>42</sup>, выходит за рамки только лишь исключительно одной текстологии: ведь все советские десятилетия читатели вынуждены были знакомиться с «переводным» Достоевским (переведенным с русского языка, на котором он и создавал свои произведения, на неродной для него советский извод, искажающий существеннейшие для писателя задушевные идеи). Этот «перевод» был типологически совершенно подобен и в целом подходу к Достоевскому. Его наследие так или иначе (и в период полного отвержения, и во время оговорочного «признания») мерилось теми мерками, которые диктовало «малое время», теми «от-

<sup>40</sup> Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 14.

<sup>41</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 7.

<sup>42</sup> См.: Захаров В. Н. Подлинный Достоевский // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: канонический текст. Т. 1. Петрозаводск, 1995. С. 5–13.

носительными мифологиями», о которых писал А. Ф. Лосев. Писатель тем самым «изучался» уже в обрезанном — на уровне как аксиологии, так и языка — варианте. При etic-подходе не допускается и мысли, что «предмет» изучения может находиться не «позади» нас, а «впереди» нас. По-видимому, мы и сейчас не вполне готовы смиренно это признать. С текстологической точки зрения Достоевский «возвращается» к себе домой, в свою собственную языковую стихию. Будем надеяться, одновременно он освобождается и от смертных оков «малого времени». Для русского же писателя быть в *большом времени* означает оказаться в могучих токах русской православной культуры.

