

Сергей Сергеевич Шаулов

*кандидат филологических наук,
доцент кафедры русской литературы и издательского дела
филологического факультета,
Бакирский государственный университет
(Уфа, Российская Федерация)
sschaulov@gmail.com*

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ДОСТОЕВСКОГО КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СОВЕТСКОГО ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ*

Аннотация. Советское литературоведение, особенно в первые десятилетия после революции 1917 года, пристрастно трактовало творчество Достоевского. Причины этой пристрастности лежат не только в сфере политической идеологии. В статье делается предположение о генетической связи ряда советских прочтений с некоторыми прижизненными интерпретациями Достоевского. Анализируются также попытки «приручить» Достоевского, примирить его наследие с резко изменившимися культурными условиями и политическими нормами. Показательно, что подобное примирение всегда проходило через стадию мифологизации личности писателя и его творчества, в которой иногда парадоксально сходились советские (Луначарский), антисоветские (Бердяев) и даже сугубо философские (Бахтин) прочтения Достоевского. В конечном счете, основным мифом о Достоевском в послереволюционное время стала вариация романтической мифологии творчества, порой прямо реализованная в сравнении «Достоевский — Прометей». В статье также анализируются негативные прочтения Достоевского. В этом случае писатель понимался как мифологический антагонист нового коллективного мессии — пролетариата. Такие прочтения (в качестве примеров в статье взяты Переверзев и Лившиц) показывают конечную границу этической оценки Достоевского с позиций рационального секулярного гуманизма, вариацией которого и была советская гуманитарная мысль. Художественная система Достоевского включает эту традицию во внутривроманный диалог как один из голосов и обнажает ее этическую недостаточность, чем и провоцирует смешанные реакции «присвоения» и «отторжения», как со стороны советских мыслителей, так и со стороны их современных наследников.

Ключевые слова: Достоевский, история литературоведения, восприятие и интерпретация

Коммуникативная ситуация прочтения Достоевского советским сознанием — это прочтение поневоле, прочтение с оправданием («Достоевский — плохой, но Достоевский — классик, или Достоевский «кое в чем велик», или велик, «несмотря на...» и т. д.). Собственно, именно механизм подобно «оправдания» чуждого текста и представляет особый интерес. Случаи полного отрицания Достоевского, нередкие в 1920—1930-х гг., в этом смысле значительно менее репрезентативны.

При этом вполне понятно, что спорить с монологическим, аксиологически и мировоззренчески фундированным чужим восприя-

тием вполне бессмысленно. В рамках самого себя оно непоколебимо, критику со стороны не «слышит», замыкаясь в своей структуре. Авторитарное восприятие текста не рассчитано на полемику в принципе. Со стороны такую рецепцию можно только анализировать.

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

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

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

3. История науки представляется нам чрезвычайно важной дисциплиной. Может быть, анализируя декларативно отвергнутые современными литературоведением концепции, мы сможем, отчасти со стороны, взглянуть и нашу нынешнюю методологию.

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

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

В случае же с Достоевским можно указать и конкретную, «сюжетную» преемственность восприятия. Один из главнейших таких сюжетов может быть назван «Достоевский — ренегат». Этот сюжет

был сформулирован еще при жизни Достоевского: в 1860-х — намеками, а в период обострения полемики (после «Бесов», после Пушкинской речи) — вполне прямо.

А вот как его формулировал А. В. Луначарский, уже в бытность свою вполне советским литературоведом:

Годы омской каторги и семипалатинской подневольной службы наложили неизгладимую печать на психику Достоевского, окончательно закрепили его нервную болезнь (эпилепсию), обострили ряд отрицательных черт его характера и в сильнейшей мере способствовали развитию его реакционных тенденций. Теперь это был крайне издерганный, терзаемый глубокими противоречиями, больной писатель мыслитель, ставший вождем и рупором темных и страждущих людей. Вся дальнейшая жизнь Достоевского была полна постоянной борьбой с нуждой, с долгами, с обуревающими его сомнениями, с бурными, столь ему свойственными страстями¹.

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

К слову, Луначарский, как и некоторые другие советские ученые, проецировал в массы все-таки не самое невменяемое прочтение. Тот же нарком просвещения вообще старался присвоить Достоевского революции. Примечателен ход его мысли, например, в статье «Достоевский — художник и мыслитель».

Достоевский понимается в ней как «великий искатель социальной гармонии хотя бы через мистику, религию и христианство» [4, 241]. Дальше Луначарский формулирует романтический (может быть, даже романтико-символический) миф о революции и совершает затем «виртуозную» подмену понятий. Вот начало его ключевой мысли:

...из отверженности своей, из мук своих, из цепей своих может вынести русский народ, по Достоевскому, все те необходимые высочайшие душевные качества, которых никогда не обретет омещавшийся Запад... [4, 242]

С этим мы и сейчас отчасти можем согласиться. Однако дальше следует:

Но разве Достоевский предполагал, что призыв России к службе миру произойдет без греха и убийств, без голода, без мук? [4, 242]

Конечно, не предполагал: исторический прогноз Достоевского, если включить в него «Бесов», на наш взгляд, пессимистичен. Тем неожиданнее для сегодняшнего читателя финал пассажа:

Нет, розовенькая, чистенькая революция показалась бы Достоевскому насмешкой над порывами и чаяниями восторженных душ. Для него грядущее России сплелось с представлением о подвиге, в понятие которого входят и муки, и победа. Если бы Достоевский воскрес, он, конечно, нашел бы достаточно правдивых и достаточно ярких красок, чтобы дать нам почувствовать всю необходимость совершаемого нами подвига и всю святость креста, который мы несем на своих плечах. Достоевский сделал бы больше. Он научил бы нас найти наслаждение в

этом подвиге, найти наслаждение в самых муках и глазами, полными ужаса и восторга в одно и то же время, следить за грохочущим потоком революции [4, 242].

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

Во-первых, на почве мировоззренческого или, если угодно, методологического сдвига. Дело даже не в самом по себе атеизме того же Луначарского, а в том, что вера Достоевского с этой позиции воспринимается не как важнейшее аксиологическое свойство личности, а как одна из тем его творчества. Религиозный идеал в этом случае виден только в своем социальном аспекте. Можно сказать, что вместо объемного объекта перед нами предстает его двухмерная проекция. Собственно, это и есть исходный посыл методологии, с помощью которой «революционное» литературоведение «приручало» Достоевского.

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

Это и есть второй, может быть, главный корень луначарского прочтения Достоевского — мифологизм восприятия. В этом смысле, такое восприятие предстает еще одним вполне очевидным изводом модернистских интеллектуальных упражнений рубежа веков. При этом показательно, что любая мифологизация Достоевского неизбежно приводила к требованию его «отлучения» от православия. С советским литературоведением здесь парадоксально смыкается, к примеру, Н. А. Бердяев:

Для православного сознания Ставрогин погиб безвозвратно, он обречен на вечную смерть. Но это не есть сознание Достоевского, подлинного Достоевского, знавшего откровения. И мы вместе с Достоевским будем ждать нового рождения Николая Ставрогина — красавца, сильного, обаятельного, гениального творца².

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

Еще более показательна в этом смысле переключка Луначарского с М. М. Бахтиным. В 1921 г. Луначарский в речи к столетию писателя сказал следующее:

Достоевский — прикованный Прометей — отнюдь не грозит по-прометеевски Зевсу. Протест показался бы ему смешным и бессильным. Поэтому Достоевский смиряется, ища в соблюдении этого смирения какой-то новой на этот раз гордости [4, 240].

В начале «Проблем поэтики...» читаем полемический, по сути, пассаж:

Достоевский, подобно гетевскому Прометею, создает не безгласных рабов (как Зевс), а свободных людей, способных стать рядом со своим творцом, не соглашаться с ним и даже восставать на него [1, 7].

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

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

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

Есть ли в поле жив человек? — кричит русский богатырь. Кричу и я, не богатырь, и никто не откликается...

Дальше и идет прочувствованное описание спасителя общества, нового человека, властного преодолеть внутренние конфликты героев Достоевского, властного радикально преобразить неправедный мир. Это, кстати, финал книги, куда, к которым, надо понимать, и стремится Переверзев [6, 366—367].

Достоевский здесь выводится как искуситель, которому противостоит образ нового мессии. Структурно диалог Переверзева с Достоевским напоминает знаменитый диалог Ивана с Алешей:

Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу... есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Но Существо это есть, и оно может все простить (14; 223).

Евангельский миф не просто секуляризируется, он еще и переворачивается: вместо лика Спасителя — многолико-безликий класс-спаситель, вместо прощения — насильственная переделка, вместо царства Божия — вещный мир, подчиненный «власти человеческого ума и воли» [6, 363]. Таким образом, Переверзев делает ровно то же самое, что и великий Инквизитор, и именно поэтому так старательно обходит в своей книге поэму Ивана Карамазова (всего одно упоминание).

Основной же нерв творчества Достоевского Переверзев видит в противостоянии «идеалов кротости и своеволия» [6, 217–218]. При-

чем последнее естественно мыслится как положительная характеристика (подразумевается, видимо, что из него и вырастает тот самый «живой человек»), а первое обрастает показательными персональными ассоциациями: тупость (Девушкин), трусость (Ростанев, Вася Шумков), слабоумие (князь Мышкин). Перевод сложной диалектики героев идеологов в конфликт «кротости и своеволия» также находит свою аналогию в тексте Достоевского.

Смердяков в третьем разговоре с Иваном после убийства Федора Павловича напоминает ему его «своевольные» идеи и упрекает в трусости:

А что ж, убейте-с. Убейте теперь... ничего не посмеете, прежний смелый человек-с! (15; 68).

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

Переверзев своей книгой совершил одно очень важное и нужное дело — показал конечную границу прочтения Достоевского в духе секулярного гуманизма (собственно, и марксизм — разновидность такого гуманизма). В конце этого пути стоит, к сожалению, не Раскольников, не Иван Карамазов, а Смердяков. Сам ученый этого то ли не заметил, то ли принял как данность и неизбежный «минус» Достоевского, но не в этом ли кроется истинная причина таких далеких друг от друга во времени разоблачений, как у М. Горького с его все-таки проблемным и «объемным» восприятием автора «великого пятикнижия»³ и, например, у А. Чубайса с его открыто декларированной «почти физической ненавистью» к писателю [5]? Внезапно уловленное собственное сходство со Смердяковым, действительно, может раздражить.

В завершение этого приведем один малоизвестный текст советского литературоведа М. Лившица «Разговор с чертом» [3]. Это не литературоведческое исследование, а эссе по мотивам «Кошмара Ивана Федоровича», причем в самом эссе несколько раз указываются источники: Лившиц прямо соотносит своего черта с чертом Ивана, сравнивая и отождествляя себя с последним («...как человек я сочувствовал человеку»). Черт этот сатирически обобщает в себе дурные черты советской истории и современной автору действительности. Этот в какой-то степени предвещающий постмодернистские эксперименты текст примечателен сразу по нескольким причинам.

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

ноты, которые у Лившица, в свою очередь, обрастают гоголевскими контекстами.

Вне веры у Лившица нет иного способа противостоять черту, кроме сатирического гнева. Его «Разговор с чертом» — превосходная иллюстрация того, о чем мы говорили: солидаризируясь с героем-богборцем Достоевского, отвергая самого писателя, секулярно-рационалистическое сознание не в силах тем не менее отказаться от него:

Я пришел домой и долго думал, как мне отреагировать на эту встречу. В самом деле, как мне отреагировать? И, так, как никаких средств для наведения порядка в мире у меня нет, может быть, к счастью для этого мира, и, во всяком случае, к счастью для меня, то я решил писать книгу о Достоевском...

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

Примечания

- * Статья написана в рамках работы по проекту МК-2325.2011.6 «Поэтика литературоведения: к проблеме оснований литературоведческого знания», поддержанному Советом по грантам Президента РФ для поддержки молодых ученых и ведущих научных школ.
- ¹ Большая советская энциклопедия. Т. 23. М.: Сов. энциклопедия, 1931. Стб. 333—334.
 - ² Властитель дум. Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX — начала XX века. СПб.: Худож. лит., 1997. С. 342.
 - ³ К примеру: «...великий мучитель и человек больной совести» [2, 152].

Список литературы

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Худож. лит., 1972. 470 с.
2. Горький М. О «карамазовщине» // Горький М. О литературе. Литературно-критические статьи. М.: Сов. Писатель, 1955. С. 151—154.
3. Лившиц М. Разговор с чертом. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gutov.ru/lifshitz/texts/razgovor.htm>.
4. Луначарский А. В. Достоевский — художник и мыслитель // О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881—1931 годов. М.: Книга, 1990. С. 234—242.
5. Островский А. Преступление и наказание Чубайса. За что «отец российских олигархов» ненавидит Достоевского // Российская газета. Федеральный выпуск. 2004. 19 нояб. № 3634.
6. Переверзев В. Ф. Творчество Достоевского. Критический очерк. М.: Книгоиздательство «Современные проблемы», 1912. 368 с.

Sergey Sergeevich Shaulov

*Ph.D in Philology, Associate Professor,
Department of Russian Literature and Publishing,
Bashkir State University
(Ufa, Russian Federation)
sschaulov@gmail.com*

DOSTOEVSKY'S RELIGIOSITY AS A METHODOLOGICAL PROBLEM OF SOVIET LITERARY CRITICISM

Abstract: Soviet literary criticism, especially in the first decades after the 1917 Revolution, was quite biased in its treatment of Dostoevsky and his works. The reasons for this bias lie both inside and outside the sphere of political ideology. We suggest that there exists a genetic link between some Soviet readings of Dostoevsky and a number of interpretations made in the author's lifetime. Also analysed are the attempts to 'domesticate' Dostoevsky and adapt his works to drastically different cultural conditions and political norms. It is indicative that this adaptation has always passed the stage of mythologizing the writer and his works. This mythologization paradoxically became a convergence point for Soviet (Lunacharsky), anti-Soviet (Berdyayev) and purely philosophical (Bakhtin) readings of Dostoevsky. Ultimately, the central Dostoevsky myth in post-revolutionary Russia was a version of Romantic mythology often directly expressed in comparing Dostoevsky with Prometheus. We also look at the negative readings of Dostoevsky, which construed the author as a certain mythological antagonist of the proletariat as the collective messiah. Such readings (exemplified in our article by Pereverzev's and Livshits') point at the ultimate limit of ethical assessment of Dostoevsky from the standpoint of rational secular humanism and the Soviet humanitarian thought as its version. Dostoevsky's artistic practice incorporates this tradition within the intranovel dialogue as just one of the voices and demonstrates its ethical insufficiency, which in its turn provokes the mixed reaction of 'appropriation' and 'rejection' from both Soviet thinkers and their contemporary heirs.

Keywords: Dostoevsky, history of literary criticism, perception, interpretation

References

1. Bakhtin M. M. *Problemy poetiki Dostoyevskogo* [*Problems of Dostoyevsky's Poetics*]. Moscow, Khudozhestvennaya literature Publ., 1972. 470 p.
2. Gorkiy M. O «karamazovshchine» [On "Karamazovism"]. *Gorkiy M. O literature. Literaturno-kriticheskie stat'i* [On Literature. Literary Criticism Articles by Maxim Gorky]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1955, pp. 151—154.
3. Livshits M. *Razgovor s chertom* [Conversation with a Devil]. Available at: <http://www.gutov.ru/lifshitz/texts/razgovor.htm>.
4. Lunacharskiy A. V. Dostoyevsky — khudozhnik i myslitel' [Dostoyevsky — the Artist and the Thinker]. *O Dostoyevskom. Tvorchestvo Dostoyevskogo v russkoy mysli 1881—1931 godov* [On Dostoyevsky. Fyodor Dostoyevsky's Art Work in Russian Thought of 1881—1931s]. Moscow, Kniga Publ., 1990, pp. 234—242.
5. Ostrovskiy A. Prestuplenie i nakazanie Chubaysa. Za chto «otets rossiyskikh oligarkhov» nenavidit Dostoyevskogo [The Crime and the Punishment of Anatoly Chubais. For What Reason Does "the Father of Russian Oligarchs" Hate Dostoyevsky]. *Rossiyskaya gazeta. Federal'nyy vypusk* [Russian Newspaper. Federal Issue]. 2004, November 19, no. 3634.
6. Pereverzev V. F. *Tvorchestvo Dostoyevskogo. Kriticheskiy ocherk* [Fyodor Dostoyevsky's Art Work. Critical Essay]. Moscow, Sovremennye problemy Publ., 1912. 368 p.