

ДНЕПРОПЕТРОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ТЕРЛЕЦКИЙ АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВИЧ

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В ОЦЕНКЕ ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКИ

РУБЕЖА XIX - XX ВЕКОВ

Ю. ОI. ОI. Русская литература

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

диссертации на соискание ученой степени

кандидата филологических наук

Днепропетровск - 1992



Работа выполнена на
ратуры Симферопольского
М. В. Фрунзе,

Научный руководитель:

кандидат филологических наук,
доцент Зябрева Г. А.

Официальные оппоненты

доктор филологических наук,
профессор Гречнев В. Я.
кандидат филологических наук,
доцент Михед П. В.

Ведущая организация - Запорожский государственный
университет.

Защита состоится "24" декабря 1992 года
в _____ часов на заседании специализированного совета
К.053.24.09 по защите диссертаций на соискание ученой сте-
пени кандидата филологических наук при Днепропетровском
государственном университете (320625, ГСП, г. Днепропетровск,
просп. Гагарина, 72).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Днепро-
петровского государственного университета.

Автореферат разослан "24" ноября 1992 года

ЛННБ ім. В. Стефаника
АБ УРСР

Ученый секретарь

специализированного совета

Колесниченко Т. В.

Актуальность диссертации. Научно-критическое осмысление творческого наследия Ф. М. Достоевского продолжается без малого полтора десятилетия. Все возрастающее количество работ о писателе – не свидетельствующее, однако, о всесторонней изученности его творчества – ставит в настоящее время перед исследователями проблему систематизации и критического переосмысления накопленных в достоеведении познаний. Особенно актуальным представляется обращение к критической и научно-исследовательской литературе рубежа XIX – XX веков, поскольку значительная часть работ о Достоевском этого периода осталась невостребованной нашим литературоведением до сих пор. Так, не было уделено должного внимания целому направлению в критике, которое получило в России к концу XIX века широкое распространение и развитие в связи с процессом так называемого "религиозно-философского возрождения". Вне поля зрения современных исследователей оказались прежде всего проблемы религиозного характера, центральные для писателя и закономерно занимавшие в работах критиков философской ориентации главное место.

Частично данная тема в последние десятилетия освещалась в литературе о Достоевском и символистах.¹ Трактовка последними христианских идей писателя признавалась ошибочной. Тем не менее может быть оспорен и характерный вывод современной науки: "Религиозная метафизика" Достоевского содержала в своих глубинах "начала", несовместимые с догматами христианства и православной церкви".²

В единственной на сегодня диссертации М. Пакраван на тему "Творчество Достоевского в критике русских символистов" осмысление религиозной проблематики в работах Вл. С. Соловьева, В. В. Розанова, А. Л. Вольнского, Д. С. Мережковского и Вяч. И. Иванова подчинено главной задаче – анализу творческо-

¹ См.: Пожняк Т. Достоевский в кругу символистов. – Вроцлав, 1969; Богданов В. А. Метод и стиль Ф. М. Достоевского в критике символистов // Достоевский и русские писатели: Сб. статей. – М., 1971. – С. 375–413; Русская наука о литературе в конце XIX – начале XX века. – М., 1982.

² Достоевский и русские писатели. – С. 387–388.

го метода писателя.¹ Между тем, логичнее было бы идти иным путем: от мировоззрения к художественному мышлению Достоевского.

Кроме того, круг символистов не совпадает с составом "философской школы" критики, выявление которого представляет определенную сложность. Так, некоторых критиков-символистов (И. Ф. Анненского, А. А. Блока, А. Л. Вольнского) трудно отнести к разряду философов. С другой стороны, проблематичным кажется причисление к символистам фигур В. В. Розанова, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и даже Вл. С. Соловьева. По всей вероятности, можно говорить лишь об условном включении этих имен в течение, называемое символизмом, в качестве предшественников или "сочувствующих". В то время как принадлежность их к философскому направлению сомнений не вызывает.

Требует уточнения и само понятие "философская критика", которым оперируют современные исследователи, не расшифровывая значения термина. С нашей точки зрения, термин этот в определенной мере условен. В настоящей диссертации он принимается для обозначения совокупности работ, в которых с философских позиций объяснялись художественно-литературные феномены. Авторы этих работ обладали сходством методологических установок и принципов в отражении общественно-литературных фактов.

Своевременность обращения к данной теме, кроме научно-исследовательской, имеет социально-нравственную мотивировку. События последних лет, помимо всего прочего, привели к торжеству безыдеальности и небывалой активизации в нашей стране и во всем мире разрушительных сил. Необходимость усвоения положительного нравственного опыта в период острого духовного кризиса еще раз подтверждает актуальность избранной темы.

Цель диссертационной работы - выявить характер интерпретации философской критикой религиозного мировоззрения и обусловленных им художественных принципов Достоевского, а также уточнить сущность этого мировоззрения. Поставленная цель предполагает отбор, систематизацию, переосмысление, оценку суждений критиков-философов и привлечение слова Достоевского для определения их объективности.

Отсюда вытекают конкретные задачи исследования:

¹ См.: Пакраван М. Творчество Достоевского в критике русских символистов // Дисс. (...) канд. филол. наук. - М., 1979,

- разграничить оригинальные глубокие трактовки и субъективные (ненамеренные и предвзятые) толкования;
- сопоставить рассуждения Достоевского и философской критики о религиозном идеале и антиидеале; прояснить смысл этой антитезы;
- проанализировать эстетические оценки и концепции творчества писателя; углубить представления о природе его реализма;
- охарактеризовать подход философской критики к явлениям художественной литературы.

Отсутствие специальных работ по теме диссертации (как в литературоведческой, так и в философской науке), весь комплекс поставленных проблем и специфика их разрешения обуславливает научную новизну исследования. В нем конкретизируется содержание понятия "философская критика", исследуется ее практика и принципы подхода к творчеству отдельных писателей и литературному процессу в целом. Определяется персональный состав "философской школы" русской критики, опровергается мнение, что нет достаточных оснований рассматривать в литературоведении работы Л. И. Шестова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, поскольку в них содержится "анализ сугубо философских взглядов писателя".¹ Наряду с ними в число изучаемых авторов вводятся К. Н. Леонтьев, Вл. С. Соловьев, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, Вяч. И. Иванов, А. Л. Вольнский. По необходимости привлекаются суждения Н. О. Лосского, И. А. Ильина, П. А. Флоренского, С. Л. Франка и других философов и литературных критиков. Впервые предпринятое рассмотрение этих имен в их совокупности позволяет с достаточной полнотой обозначить характер целого направления русской критики рубежа XIX - XX веков, определить ее роль в духовной жизни общества той поры и конкретный вклад в постижение Достоевского.

Анализ источников исследования послужил основой переоценки бытующих ныне представлений о ряде философов-критиков (Вл. С. Соловьеве, В. В. Розанове, Д. С. Мережковском) как о добросовестных интерпретаторах и даже апологетах Достоевского. В свою очередь обращение к предмету исследования помогло расширить представления о религиозной природе мировоззрения и

¹ Там же, с. 16.

художественного мышления писателя.

Методика исследования основана на историко-литературном, сравнительно-типологическом и проблемно-структурном принципах.

Практическая значимость работы обусловлена возможностью использования ее материалов и результатов в процессе изучения курсов истории русской литературы и истории литературной критики, а также при подготовке спецкурсов и спецсеминаров по творчеству Достоевского и русской критике рубежа 111 - 11 веков.

Апробация работы. Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры русской и зарубежной литературы Симферопольского государственного университета им. М. В. Фрунзе. Основные положения работы были изложены в докладах, прочитанных на ежегодных конференциях профессорско-преподавательского состава СГУ (1990-1992), на всесоюзных и межреспубликанских конференциях в Алуште и Феодосии (1991), Севастополе и Керчи (1992). По теме работы вышли четыре публикации.

Цели и задачи работы, характер исследования определили структуру диссертации, состоящей из введения, двух глав, заключения и списка использованной литературы.

СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается тема диссертации и отстаивается правомерность ее выбора, отмечается актуальность и научная новизна исследования, определяется место философской критики в осмыслении творческого наследия Достоевского и дается общая характеристика подходов представителей этого направления к художественному и религиозному феномену писателя.

В первой главе рассматриваются вопросы миро воззрения Достоевского и их трактовка конкретными представителями философской критики. Материал группируется по параграфам, поскольку самостоятельный разбор работ каждого критика с соблюдением принципа строгой хронологической последовательности привел бы к однообразию и неизбежным повторениям, так как многие аспекты творчества писателя освещались без принципиальных разногласий. Чисто проблемное изложение материала вызвало бы излишнюю усложненность работы. Поэтому мы использовали оба пути, выбирая по необходимости более целесообразный для освещения конкретных вопросов исследования.

§ I посвящен старшему поколению представителей философской критики – К. Н. Леонтьеву, Вл. С. Соловьеву и В. В. Розанову.

К. Н. Леонтьев был первым из авторов рассматриваемого направления, который попытался определить религиозное значение творчества Достоевского. С одной стороны, он считал писателя "настоящим православным", осознававшим, что "без веры православной именно" Россия и русский народ "станут никуда не годными".¹ С другой – органическое неприятие Леонтьевым антинациональных эвдемонистических учений обусловило его критику "розово-сентиментального" христианского идеала Достоевского, космополитического – как казалось философу – по своей сущности. Здесь Леонтьев, несомненно, утрировал идею писателя о согласии "всех племен /жить/ по Христову евангельскому закону" лишь "в конце концов".² Спор Леонтьева с Достоевским, по словам В. В. Розанова, страшил начавшийся в те годы в России "глубокий водоворот христианства", стержнем которого "был вопрос: что есть сердцевина в христианстве: нравственность, братолюбие или некая мистика, при коей "братолюбие" и не особенно важно?"³ Леонтьев главным в христианстве считал его мистическое содержание, недостаток которого обнаружил в "Братьях Карамазовых". Достоевский, отрицая "мистицизм" в Православии, тем не менее хорошо понимал, что "отсутствие Бога нельзя заменить любовью к человечеству", которая, в свою очередь, невозможна без "веры в бессмертие души человеческой" (24; 49, 308).

Выступивший "в защиту" Достоевского от Леонтьева Вл. С. Соловьев полагал ошибочным обвинение писателя в искажении христианской идеи "примесью сентиментальности и отвлеченного гуманизма", так как "гуманизм" Достоевского утверждался "на Христе и на Церкви", а не "на вере в отвлеченный разум или

¹ Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 12 тт. – М., 1912. – Т. 7. – С. 444.

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 тт. – Л., 1972-1990. – Т. 26. – С. 148, 171. В дальнейшем в скобках указывается том и страница.

³ Корольков А. А. Пророчества Константина Леонтьева. – СПб., 1991. – С. 178.

в ... безбожное и бесноватое человечество". Со своей стороны, Соловьев объявил Достоевского пророком "истинного христианства", "правда" которого состоит не в народности, а во "Вселенской Церкви" и требует от русского народа неперемennого пожертвования своим "национальным эгоизмом". На наш взгляд, философ неправомерно расчленяет идеал Достоевского, представляющий единое целое. Скептическая оценка Соловьевым в письме к Леонтьеву (март 1885) религиозных убеждений Достоевского наводит на мысль о неискренности его публичного "апофеоза" писателя. Причина расхождения с Достоевским проявляется Соловьевым в статье "Из вопросов культуры" (1893), в которой писатель назван "выразителем самого элементарного шовинизма". Попытки представить начинающего философа "генератором" некоторых важнейших религиозно-философских идей Достоевского представляются необоснованными, что убедительно доказывают работы С. И. Гессена и Р. Лаута. На зависимость ряда религиозных и эстетических идей Соловьева от духовного влияния Достоевского указывают такие очевидные, по нашему мнению, заимствования, как, например, "Три речи", написанные по типу "пушкинской", или рассуждения Соловьева о "реалистах-утилитаристах", повторяющие мысли Достоевского начала 60-х годов.

Вопрос о "гармонии" у Достоевского по-своему освещался В. В. Розановым; полагавшим, что внесения согласия в жизнь и в историю "страшно недостает" человеку на земле. Но причину религиозной "беспомощности" создателя "Братьев Карамазовых" Розанов усматривал, подобно Леонтьеву, в его чрезмерно развитом туманизме". Предпринятый анализ работ критика обнаружил, что ход критической мысли Розанова о Достоевском столь же противоречив, сколь и его творческое наследие в целом. В первой, "незрелой", работе о писателе (1890) критику, уподобив Достоевского не только Великому инквизитору, но и самому дьяволу, все же счел нужным отметить, что в "недорисованном" романе о Карамазовых "изображено только, как умирает старое", а положи-

¹ См.: Гессен С. И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. С. Соловьева // Современные записки. - 1931. - Кн. 45. - С. 271-305; Кн. 46. - С. 321-351; Лют Р. К вопросу о генезисе "Легенды о Великом Инквизиторе" // Вопросы философии. - 1990. - № 1. - С. 70-76.

тельный идеал - тайна возрождения - унесен автором "в могилу". Позднее (1896) Розанов указал на отрывок из "Казачьей колыбельной песни" М. Ю. Лермонтова как тему "всего Достоевского в религиозной части его движения", "совавшего" русскому обществу "образок святой". О "нервности" розановского отношения к Достоевскому свидетельствуют "итоговые" оценки критика: в 1902 году он писал о "клевете" писателя на католичество, а в 1914 считал, что никто не дал такого гениального и могущественного разбора и отпора католичеству и такого утверждения Православия, как Достоевский, который в "смутное" время "был великим воином ... , защитником Руси".

Отдельно в работе рассматривается группа критиков (А. Л. Вольтский, Л. И. Шестов и Д. С. Мережковский), крайний субъективизм оценок которых очевиден.

Так, Вольтскому Достоевский виделся "галлюцинантом религиозно-сладострастных утопий", в котором "шевелилось что-то сатанинское". По убеждению критика, "бог" писателя в процессе творчества переработался "в целый ряд неподвижных религиозно-философских символов, оторвавшихся от живой жизни и ливших на нее свое свирепое отрицание". При этом "богопонимание" Достоевского рассматривалось Вольтским как "богопонимание" всего русского народа.

Шестов, в своих оценках ориентировавшийся на Н. К. Михайловского (характеризовавшего Достоевского "злонамеренным человеком"), первым среди критиков философского направления возвел в принцип "исследования" отождествление писателя с отрицательными героями его произведений. Он отказал Достоевскому даже в праве называться психологом и в противовес остальным философам-критикам счёл его "плохим мыслителем".

Первые попытки Мережковского осмыслить глубину прозрений Достоевского свидетельствуют о его религиозном дилетантизме. Как проповедник "нового религиозного сознания" Мережковский стремился закрепить за Достоевским идеи русских масонов XVIII века. Ведя "исследование" по методу "проникновения" в то, что "пел" Достоевский, критик пришел к выводу, что писателю к "высшим религиозным прозрениям" мешало подняться Православие. Отсюда жалобы Мережковского на то, что "огромная религиозная сила", которая была заключена в Достоевском, осталась только возможностью и пропала "почти даром для будущей рели-

гии".

В двух последующих параграфах излагается понимание Достоевским и его истолкователями центральной для русской религиозной мысли проблемы выбора двух путей (религиозном идеале и антиидеале), один из которых ведет человечество к гибели, другой - к спасению. Параллельно освещается трактовка мировоззрения писателя представителями "третьего поколения": критиками С. Н. Булгаковым, Н. А. Бердяевым и Вяч. И. Ивановым.

Мы пришли к заключению, что у Достоевского проблема двух путей была неразрывно связано с вопросом "о камнях, обращенных в хлеб". Идея, выраженная в первом искушении Христа в пустыне, не раз подвергалась глубокой критике со стороны писателя. В письме к В. А. Алексееву от 7 июня 1876 года Достоевский изложил свое окончательное понимание этой сложнейшей проблемы, нашедшее впоследствии художественное выражение в "Легенде о Великом инквизиторе".

Философско-критический анализ проблемы двух путей составляет содержание многих рассматриваемых работ. Сущность альтернативных путей общего развития России, человечества русским религиозным философам представлялась в виде антитезы. Путь признания и путь отрицания Бога - этот основной выбор человеческого существования открывался в произведениях писателя С. Н. Булгакову, Вяч. И. Иванову, П. А. Флоренскому.

Основное внимание представителей философской критики было сосредоточено на причинах и последствиях отрицания Бога человеком. Булгаков в работе "Иван Карамазов как философский тип" провел аналогию между нравственной болезнью героя и состоянием всего европейского общества, зараженного идеями атеистического социализма. "Болезнь религиозного неверия" в случае неизлечимости несет человечеству страшную опасность. Согласно булгаковской трактовке нравственно-философской концепции романа, "больная совесть" Ивана, имеющая художественную проекцию в сне Мити Карамазова, обещает быть залогом выздоровления русского общества от занесенной с Запада "болезни".

Как и Вл. С. Соловьёв, Булгаков назвал Достоевского "пророчесственным вждем русского народа", который исповедовал "все-ленское и универсальное христианство". Общественный идеал писателю не нужно было искать или выдумывать - непреложно и навсегда данный Христом, он непосредственно вытекал из его рели-

гиозной веры. Незаконченность "Братьев Карамазовых", по Булгакову, не дает возможности бесспорно ответить на вопрос о вере и безверии автора романа. Тем не менее философ субъективно был убежден в торжестве веры в религиозном мировоззрении Достоевского.

Немалое внимание уделено в диссертации отношению Достоевского к социализму. Проблема социализма рассматривалась и писателем, и его интерпретаторами как проблема религиозная. Классик, утверждал Н. А. Бердяев, прекрасно понимал, что атеистический социализм идет на смену именно христианству, а не капитализму, с которым стоит на одной и той же почве. Поэтому он более враждебно относился к буржуазному духу, чем социалисты, находящиеся в плену у этого духа. Цель атеистического социализма - по Достоевскому - "вырвать с корнем христианство" (27; 59) и разрушить основы национальной государственности России.

Мы установили, что среди "демонических" поветрий эпохи Бердяев выделил два типа богоборчества - по движущим ими мотивам и целям. Примером первого типа служит богоборчество Ивана Карамазова, в основе которого лежит стремление к обретению истины и высшей справедливости. Второй тип богоборчества представлен в атеизме К. Маркса, который уже "не есть мука и тоска, а злобная радость, что Бога нет, что от Бога, наконец, отделились".¹ Антирелигиозную сущность революции как пути к социализму Бердяев вскрыл в сопоставлении с психологией отцеубийства в "Братьях Карамазовых". В революционной идеологии лево-радикальной интеллигенции, игравшей главную роль в стимуляции "великих потрясений", возможность проявления "безграничного деспотизма" представлялась Достоевскому наиболее вероятной.

Однако как один из идеологов "нового религиозного сознания" Бердяев полагал, что Православие не было сущностью мировоззрения "подлинного" Достоевского и видел величие писателя в "демоническом бунте", а не в "бсанне" Христу, в Иване Карамазове, а не в Алеше.

Наиболее развернутая характеристика мировых богоборствующих начал в "идеологии" Достоевского была дана Вяч. И. Ивановым. Согласно разработанной им концепции властвующего в мире зла, два главных "демона": Люцифер - дух гордыни и "человеко-

¹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. - СПб., 1907. - С. 28.

божеского" обособления - и Ариман - дух возмущения, растления и хаоса - вместе с женским ликом "содомской красоты", противопоставленной у Достоевского "красоте Мадонны", составляют силу сатаны. Сатанинское зло в области общественной символизирует евангельский образ Легиона.

Философия силы зла, исходящая из анализа символических прообразов, которые Достоевским "нигде прямо не раскрыты, но совершенно ясно предначертаны", имеет у Иванова "свой коррелят в изложении идеала агиократии".¹

Будучи для русского народа провозвестником "величайших и отдаленнейших надежд", Достоевский - по Иванову - знал "движение Духа жива" в Православии, которое значило у него "то, что оно по природе своей значит". Последний завет и пророчество писателя критик видит в образе Алеши Карамазова, полагающем основание третьей России - всецело отличной от России люциферической и России Аримановой. Святая Русь - идеал будущего - воплотится через христианскую соборность, которой "ничего не дано, чтобы победить мир, кроме единого Имени и единого Образа".²

Идею спасительности Православия для русского народа Достоевский не устал повторять на страницах своего "Дневника Писателя". Уйти от Православия означало для него "сломать всю старую Россию и поставить на ее месте новую и уже совсем не Россию" (26; 165); Важно отметить, что в конце жизни Достоевский назвал Православие "нашим русским социализмом" (27; 19). Правду социализма писатель не отвергал, а только хотел подчинить "высшей религиозной правде": "согреть и оживить холодные и мертвые стены религиозным огнем".³

Заключительные параграфы реферируемой главы отведены рассмотрению монархических убеждений Достоевского и его отношению к вопросу о сопротивлении злу - проблемам, имеющим важное значение для уяснения сущности религиозного мировоззрения писателя.

¹ Иванов Вяч. И. Собр. соч. - Т. 4. - Брюссель, 1967. - С. 484, 566.

² Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. - М., 1918. - С.169.

³ Булгаков С. Н. Очерк о Ф. М. Достоевском. - Спб., 1906. - С. 12.

Нами отмечается, что исповедуемый Достоевским монархизм вызывал недоумение у многих представителей философской критики. Так, Л. И. Шестов, Н. А. Бердяев, Д. С. Мережковский, С. Н. Булгаков (до определенного момента) обвиняли писателя в защите русского самодержавия. В отличие от них К. Н. Леонтьев высоко оценил его монархическое чувство. Вяч. И. Иванов считал монархизм Достоевского оппозиционным современной форме самодержавия. Не затрагивая сложнейшего вопроса о религиозной природе монархической власти, отметим, что разногласия Достоевского с официальной самодержавной идеологией не носили принципиально-оппозиционного характера. Для писателя в обозримом будущем судьбы России и самодержавия были неразделимы. В самодержавии Достоевский видел надежное средство обеспечить свободу народа и только православную монархию считал способной в перспективе "сподобиться" стать Церковью. В этом смысле он до конца своих дней оставался убежденным монархистом.

Принятие Достоевским идеи освободительной войны (в равной мере как и неприятие революционных методов перестраивания общества) близко перекликается с учением русского философа И. А. Ильина "о сопротивлении злу силой", истоки которого находятся в "древнем духе Православия". Согласно этому ученик, принимающий бремя меча человек, защищающий поруганное добро, "не праведен, но прав". Родственность Достоевскому идеи борьбы со злом подтверждает его определенно отрицательное отношение к сознательно совершаемому преступлению, когда необходимо "сказать правду и зло назвать злом" (21; 15). Присущий писателю врожденный нравственный инстинкт, в единстве с православной верой дававший ему возможность практически безошибочно различать добро и зло, был недостаточно развит у некоторых его оппонентов-истолкователей. Так, Бердяев, анализируя творчество Достоевского, признавал и отстаивал свободу зла, но в полемике с И. А. Ильиным отрицал свободу сопротивления злу силой. В равной степени идея относительности религиозно-нравственных норм импонировала Мережковскому. Иного качества, чем у Достоевского, была и вера его "учеников".

Во второй главе "Творческие принципы Ф. М. Достоевского в оценке религиозно-философской критики рубежа XIX - XX веков" анализируются наиболее существенные суждения представителей данного направления о Достоевском-художнике. Выделение пара-

графов определяется здесь весомостью вклада каждого исследователя в изучение творческих принципов писателя, а в ряде случаев — степенью освоенности материала современным литературоведением.

Как правило, не притязая выступать в роли литературных критиков Достоевского, религиозные философы тем не менее не избегали давать оценки художественным приемам писателя и созданным им художественным образам. Ими высказывались оригинальные суждения о сущности его творческого метода и о внутренней природе его грандиозных романов-трагедий, при этом в отдельных случаях развивались и собственные эстетические теории.

Из всей плеяды философов-критиков один К. Н. Леонтьев поставил Достоевского как публициста и моралиста "несравненно выше", чем художника. Отказываясь признать жизненную достоверность многих художественных образов писателя, критик не только не учитывал особенностей его реализма, но и вообще пренебрегал спецификой художественного обобщения в искусстве. Известная духовная амбивалентность леонтьевского эстетизма (Булгаков), даже при утверждении самим критиком универсальности эстетического мерил "для истории и жизни", не позволила ему увидеть положительное религиозно-эстетическое содержание в художественном творчестве Достоевского.

Вл. С. Соловьев в "Первой речи" развернул собственную концепцию "нового религиозного искусства" и провозгласил Достоевского его предтечей. По убеждению критика, искусство будущего способно стать "реальною силой, просветляющей и перерождающей человеческий мир". Такого рода реализм с активно-преобразующей функцией Соловьев и находил у Достоевского. Писатель, одновременно владеющий и руководимый высокой религиозной идеей, хотя и уступал современным романистам в чисто художественном отношении, зато, в отличие от них, видел "не только вокруг себя, но и далеко впереди себя".¹

Вслед за Соловьевым В. В. Розанов указал на полный разрыв Достоевского с бытовой основой русской литературы и первым в философской критике очень высоко оценил его как художника. Но анализу художественного мира писателя Розанов уделил мало внимания.

¹ Соловьев Вл. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. — М., 1990. — С. 169-171.

А. Л. Вольтский, как и автор "Трех речей", видел своеобразие творчества Достоевского в его религиозной сущности. Но, если для Соловьева религиозная идея писателя - залог его творческих способностей, то для Вольтского важна ее "служебная" роль как в создании художественной ткани произведений, так и в восприятии замыслов художника читателем. Подвергнув сомнению реальность характеров и ситуаций в романах Достоевского, Вольтский подчеркнул экспериментальный характер художественного мышления писателя, увидел в его произведениях выражение внутренних "психологических вихрей" и "огненных страстей", ведущих к "высшему экстазу".

Наблюдения Вольтского впоследствии были подхвачены Н. А. Бердяевым, для которого Достоевский стал прежде всего "великим антропологом", создателем небывалого типа художественно-гностической "науки о человеке" с особым методом вовлечения в "огненную атмосферу" своих произведений, в таинственную глубину человеческого духа через "исступленный экстатический вихрь". "Тайну" антропологии Достоевского философ увидел в том, что в художественном мире писателя различие между "божеским" и "дьявольским" не совпадает с обычным различием между "добром" и "злом". Для Бердяева Достоевский - величайший мыслитель в своем художественном творчестве, один из самых умных писателей мировой литературы, интеллект которого превосходил его художественный дар. "Антропологический" характер "художественно-экспериментального" творчества Достоевского предопределил "централизованность" в конструкциях его больших романов. Достоевский - по Бердяеву - не психолог-реалист, а "пневматолог" и метафизик-символист. Если можно назвать его реалистом, то - "реалистом мистическим". Философ объявляет Достоевского "самым христианским из писателей" не за приверженность к Православию, а потому, что проблема человека была поставлена в его творчестве в "новом религиозном свете". Индивидуалистская трактовка Бердяевым трагедии в "Бесах" (вслед за Булгаковым и Ивановым он определяет роман как "символическую трагедию") резко контрастирует с христиански-альтруистическим взглядом на мир Достоевского, в соответствии с которым первостепенно значимо не свое собственное, а "чужое" страдание.

На сходство в жанровом отношении романов Достоевского с

античными трагедиями впервые обратил внимание Д. С. Мережковский. Однако традиционно "первооткрывателем" жанра романа-трагедии считается Вяч. И. Иванов, теоретически обосновавший новую жанровую модификацию романа, который под пером Достоевского стал "трагедией духа". Сущность трагедии, изображаемой писателем, Иванов связал с его глубоко реалистическим мирозерцанием, которое, в свою очередь, неотделимо от его религиозной веры. В основе реализма Достоевского лежит не познание, а "проникновение", возможность которого открывается только во внутреннем опыте "истинной любви к человеку и к живому Богу", как "реального взаимодействия между реальными жизнями". Ивановская концепция мистического реализма Достоевского опирается на идею Вечной Женственности как один из аспектов учения Вл. Соловьева о Софии и перекликается с высказыванием Д. Мережковского о "мистической, т. е. реальной реальности". Отмеченное многими критиками мистическое начало в мироощущении Достоевского, ярко выраженное в рассуждениях старца Зосимы о "мирах иных", начисто лишено какой бы то ни было спекулятивности. Категория символа и мифа - центральное в ивановской теории искусства - получили развернутое применение в его интерпретации художественного наследия Достоевского. Сложную мифологическую структуру Иванов обнаружил в "Преступлении и наказании", "Идиоте" и "Бесах". Исходным для Достоевского-мифотворца критик считал древнее мифологическое представление о "Матери-Земле", переплетающееся с гностическим мифом о "душе мира", ее падении и спасении. В последнем романе писатель переходит от мифа к религии - к мировоззренческой определенности, здесь религиозная истина звучит уже непосредственно.

По мнению С. Н. Булгакова, искусство Достоевского в силу руководящего начала всей его литературной деятельности - христианской идеи, вобравшей в себя заповеди Христа - является искусством христианским. Именно поэтому в изображении веры писатель не менее велик, чем в изображении неверия. Художественные приемы, к которым прибегал Достоевский, как правило, были подчинены общей религиозно-философской идее его произведений. Национальное своеобразие гения Достоевского Булгаков видел в отсутствии всяких обстановочных эффектов, во внешней простоте, с которой выражались у него великие идеи. Вслед за Вяч. Ивано-

вым философ говорил о принадлежности всего творчества Достоевского к искусству символическому только внешне прикрытому бытовой оболочкой. Незримое присутствие Христа в "Бесах" позволило Булгакову отметить мистериальный характер этого романа-трагедии. Однако преобладание бесноватых героев, которым не противопоставлены, как в "Братьях Карамазовых" светлые образы, а также внешнее отсутствие Спасителя потребовало существенного уточнения: "Бесы" - мистерия отрицательная. Одним из первых Булгаков причислил Достоевского к "величайшим мыслителям всех времен и народов".

Об определенном преувеличении философской критикой трагического начала в художественном мышлении Достоевского говорит тот факт, что никто из ее представителей не увидел в тех же "Бесах" элементов сатиры. Сатирическое в творчестве писателя было неразрывно связано с трагическим по принципу: объект сатиры - источник трагедии.

Все собранные во второй главе наблюдения привели нас к главному выводу. Исследуя внутреннюю природу реализма Достоевского, представители философской критики упустили из виду один имеющий принципиальное значение для ее понимания момент, хотя слова писателя о "реализме в высшем смысле" ими цитировались неоднократно. Дневниковая запись последнего года жизни Достоевского гласит: "При полном реализме найти в человеке человека. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я конечно народен (ибо направление мое истекает из глубины духа народного (выделено нами - А. Т.)), - хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему" (27; 65). Как явствует из этого признания, Достоевский напрямую связывал сущность своего "творческого метода" с русским народным христианским духом, т. е. Православием. Глубинная внутренняя связь между художественным мышлением и православным мировоззрением Достоевского прослеживается в его зрелом художественном творчестве и подтверждается рядом его прямых высказываний. Своей главной задачей в миру Православие ставит изобличение зла и указание праведного пути к спасению. Достоевский обладал редчайшей способностью проникать в "глубины сатанинские" человеческой души и мира. Но в то же время он как православный хри-

стианин видел свет в русской жизни, который большинство его критиков - вследствие отпадения от Православия - не могли или не хотели замечать. Поэтому последний образ-завещание Достоевского - Алеша Карамазов, призванный нести в мир национальную религиозную идею, оказался для них "нереальным".

В заключении диссертации подводятся общие итоги исследования, намечаются перспективы дальнейшей разработки темы.

Мы еще раз подчеркиваем, что религиозные убеждения Достоевского интерпретировались исследователями с позиций собственных, подчас весьма неопределенных, мистико-религиозных представлений. Явно выделяется целое "течение" критиков, следующих самой заметной в русле философского направления "традиции", выражающейся в настойчивом стремлении - с одной стороны, отлучить Достоевского от Православия; с другой - принизить само Православие, попытаться заменить его "новым религиозным сознанием" и, замыкая круг, объявить Достоевского пророком и предтечей этой "религии будущего" (А. Л. Вольтский, Л. И. Шестов, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев). Ко второму "течению" критиков - видевших в Достоевском истинно православного христианина - можно отнести К. Н. Леонтьева (несмотря на его резкую критику религиозных устремлений писателя), В. В. Розанова (в поздний период творчества) и Вяч. И. Иванова (до принятия католичества).

Промежуточное положение занимают Вл. С. Соловьев и С. Н. Булгаков (предтеча и активный организатор экуменического движения), для которых Достоевский был прежде всего пророком "вселенского христианства".

Главная причина "непонимания" Достоевского его "учениками" заключалась в том, что многие из них, подобно Н. А. Бердяеву, стояли "под знаком незримо совершающегося всемирно-исторического перехода к религиозному универсализму".¹

Настоящее исследование может перерасти в работу более широкого плана, воссоздающую общую картину развития русской критики рубежа XIX - XX веков. Реальным представляется и углубление конкретных характеристик изучаемых критиков за счет привлечения к анализу других их работ о русских писателях.

¹ Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. - Спб., 1907. - С. 51.

По теме диссертации опубликованы следующие работы:

1. И. С. Шмелев о Достоевском // Проблемы художественного метода русской литературы конца XIX - начала XX веков: Тезисы докладов Крымской научной конференции. - Симферополь, 1990. - С. 103-104.
2. "Не праведен, но прав" (Достоевский и философская критика конца XIX - начала XX вв.) // Молодая гвардия. - 1991. - № 12. - С. 236-244.
3. Путь только один (Достоевский и русская идея) // Русский Вестник. - 1991. - № 33. - С. 10.
4. Проблема сопротивления злу в публицистике Ф. М. Достоевского // Лев Толстой и мировая литература: проблемы войны и мира: Тезисы докладов конференции. - Симферополь. - 1992. - С. 72-73.

Шмелев И. С.

247008

AB 26.161

AB 26.161