

Минц З.Г. Структура «художественного пространства» в лирике Ал. Блока // Минц З.Г. Поэтика Александра Блока. СПб., 1999. С. 444–531.

Поступила в редакцию 15.12.2003.

*Наталья Эдуардовна Марцинкевич* – преподаватель кафедры русской литературы Гомельского государственного университета им. Ф. Скорины. Научный руководитель – доктор филологических наук, доцент И.С. Скоропанова.

А.В. ОТЛИВАНЧИК

## РЕЛИГИОЗНЫЙ МОРАЛИЗМ В ПОЗДНЕЙ ПРОЗЕ И ПУБЛИЦИСТИКЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Освещается проблема взаимного соотношения нравственного и религиозного начал в социальной философии Ф.М. Достоевского – писателя и публициста. Рассматриваются его художественные произведения и статьи 1870-х гг.

The article deals with the problem of mutual correlation between the moral and the religious in the social philosophy of F.M. Dostoevsky as writer and essayist. The novels and articles of the 1870's are examined.

Свое религиозное кредо Федор Михайлович Достоевский сформулировал в знаменитом письме Н.Д. Фонвизиной (1854): «Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; <...> в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа» (Достоевский 1972–1990\*, XXVIII<sub>1</sub>, 176).

Даже это свидетельство религиозности писателя не являлось для ряда исследователей неопровержимым. Не рассматривая работы советских литературоведов, по-видимому далеких от науки в попытках приписать Ф.М. Достоевскому «неверие» (Л.П. Гроссман «Достоевский», гл. VII «Перерождение убеждений»), укажем, что тенденция эта возникла еще в дореволюционном достоевковедении (В.В. Розанов «Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария»), прослеживается в статьях зарубежных ученых (J. Madaule «Le dédoublement de Versilov») и некоторых современных российских авторов (например, Г. Россой «О вере и неверии Ф.М. Достоевского (Субъективные заметки)» – «Достоевский и мировая культура», 1995, № 5). Так, Ж. Мадоль (Франция) в своем анализе образа Версилова («Подросток») допускает, что не только герой, но и писатель «не преодолел искушения атеизма, который имел такой улов в русских умах в середине прошедшего века» (Madaule 1971, 36). В.В. Розанов писал об авторе «Братьев Карамазовых» следующее: «Один человек, который жил между нами, но, конечно, не был похож ни на кого из нас, непостижимым и таинственным образом почувствовал *действительное*\*\* отсутствие Бога и присутствие *другого*\*\*\* и перед тем, как умереть, передал нам ужас своей души, своего одинокого сердца, бессильно бьющегося любовью к Тому, Кого – нет, бессильно убегающего от того, кто – есть» (Розанов 1990, 159).

Отчасти подобные мнения можно объяснить своеобразным, неканоничным характером религиозности Ф.М. Достоевского. Особенности ее видны в сравнении с «прежним», «старым» христианством или традиционалистской верой, существующей и в настоящее время. Для Данте Алигьери, представителя средневековья, христианский Бог есть «Сила, полнота Знания и пер-

\* Далее – ПСС.

\*\* Курсив везде принадлежит автору цитируемого произведения, подчеркивание – автору статьи. – А. О.

\*\*\* Дьявола.

вая Любовь» («Божественная комедия», «Ад», Песнь третья, ст. 5–6). В «сим-воле веры» Достоевского, как легко заметить, нет Бога как высшей «Силы». Вообще понятие «сила» переосмысливается писателем и истолковывается как «сила нравственная». Обратим внимание на следующее место в разговоре Мышкина («князь Христос») с Колей Иволгиным в «Идиоте»:

«– <...> Вы говорите, людей нет честных и сильных и что все только ростовщики; вот и явились сильные люди, ваша мать и Варя. Разве помогать» бедным «не признак нравственной силы?»

– <...> Так вы это называете силой? Я это замечу» (ПСС, VIII, 113).

Нельзя не видеть, что в таком «составном» понятии нравственная сила нравственная составляющая реально вытесняет «силовую», и слово «сила» приобретает почти метафорическое значение. О совершенно иной силе говорит К.Н. Леонтьев в споре с Достоевским и Л.Н. Толстым, рассуждая о «страхе Божиим»: «...кто допускает Бога, тот должен его бояться, ибо силы слишком несоизмеримы!» (Леонтьев 1882, 51). Игнорируя Бога как высшую силу, Достоевский сосредоточивается на третьей божественной «ипостаси» (в «формуле» Данте): «первой Любви». «Во всех катехизисах, правда, говорится о любви к людям. Но во всех же катехизисах и в подобных им книгах мы найдем также, что *начало премудрости* (т. е. религиозной и *истекающей из нее* житейской премудрости) есть страх Божий, простой, *очень простой* страх, и загробной муки, и других наказаний, в форме земных истязаний, горестей и бед.

Отчего же г. Достоевский не говорит *прямо* об этом *страхе*? Не потому ли, что *идея любви привлекательнее?*» (Леонтьев 1882, 36).

Отсутствие в «нравственной религии» Ф.М. Достоевского «страха Божия», отмеченное К.Н. Леонтьевым на примере пушкинской речи, подтверждается и публицистикой романиста. В очерке «Влас» («Дневник писателя», 1873), разбирая одноименное стихотворение Н.А. Некрасова, писатель подвергает насмешливой критике видение больного героя, называя основанное на фольклоре описание ада (которое внушило Власу «страх Божий») «бабьими пустяками» (ПСС, XXI, 32).

Аскетическая, суровая религия К.Н. Леонтьева, где-то даже доходящая до изуверства, страстной проповеди «великорусских, прежних плетей» (Леонтьев 1882, 66), конечно, ближе к практике раннего или средневекового христианства, чем «новая», «розовая» (по определению философа) вера Ф.М. Достоевского и Л. Толстого, в опровержение которой К.Н. Леонтьев подробно цитирует Евангелие, «святоотеческие творения», речь обер-прокурора Синода Русской Православной Церкви К.П. Победоносцева. Это мы должны учитывать, говоря о существенной разнице во взаимном соотношении феноменов религии и нравственности у Ф.М. Достоевского и его критика. По словам К.Н. Леонтьева, «*Истинное христианство тем и божественно, что в нем всё есть*», в т. ч. «высшая этика» (Леонтьев 1882, 66). Но «всемирная любовь» – основа всеобщей нравственности, провозглашенная Ф.М. Достоевским, К.Н. Леонтьевым отвергается: «<...> и поэзия земной жизни, и условия загробного спасения – одинаково требуют не *сплошной* какой-то любви <...> и не постоянной злобы... а, говоря объективно, некоей *как бы гармонической, в виду высших целей, борьбы вражды с любовью*». Представляет интерес следующее подробное пояснение полемистом высказанной мысли: «Чтобы Самарянину было кого пожалеть и кому перевязать раны, необходимы же были разбойники. Разумеется, тут естествен вопрос: кому же взять на себя роль разбойника, если это не похвально? Церковь отвечает на это не *моральным советом, обращенным к личности*, а одним общеисторическим пророчеством. "*Будут разбойники*", – думает Церковь; она не говорит, конечно: "*Будь ты разбойник, чтобы доставить случай Самарянину обнаружить любовь*"» (Леонтьев 1882, 19–20).

Такое «общеисторическое пророчество» вовсе не снимает вопроса о нравственной оценке того факта, что христианству (по словам философа) необходимы «разбойники». Вообще моральная оценка безобразных явлений в некоторых случаях отменяется Леонтьевым-теологом как нечто ненужное. Так, автор проповедует смирение не только перед православной церковью, но «даже перед самыми несовершенными ее представителями»: «Эти лично иногда несовершенные представители уж тем хороши, что они *обязаны* сказать мне *настоящие* правила веры <...> А до степени искренности их чувств мне пожалуй и дела нет». Спросим: почему? Ответ дается: «Не я им судья, а Бог всеведущий и больше никто!» (Леонтьев 1882, 68).

Ф.М. Достоевский иначе судил о «лично несовершенных» представителях клира: «Мы сами питаем омерзение к монаху-плотоугоднику <...>, жадному, торгующему святые, копящему деньги, зашивающему их в клубок, жестокосердому» – «Наши монастыри» («Гражданин», 1873, № 4); в этой же статье писатель рассказал о монахе (о. Гавриил из Сергиева Посада), забившем до смерти «жестокими побоями десятилетнего мальчика за шалость в школе» (ПСС, XXI, 137). Нравственная проблема могла «отменяться» ради религиозной проповеди К.Н. Леонтьевым, но не Ф.М. Достоевским.

В эпистолярном наследии К.Н. Леонтьева можно найти полемические по отношению к автору «Братьев Карамазовых» мысли о закономерности, естественности инквизиции в христианстве, иногда граничащие с ее оправданием: «<...> я, признаюсь, хотя и не совсем на стороне Инквизитора<sup>\*</sup>, но уж, конечно, и не на стороне того безжизненно-всепрощающего Христа, которого сочинил сам Достоевский. И то, и другое – крайность. <...> Действительные инквизиторы в Бога и Христа веровали, конечно, *посильнее* самого Федора Михайловича. <...>

Инквизиторы, благодаря *общей* жестокости века, впадали в ужасные и бесполезные крайности». Но христианство «должно быть в одно и то же время и в высшей степени *идеально*, и в высшей степени *практично*. <...> А какая же может быть практичность с людьми (даже и хорошими) без некоторой доли *страха*?» (см. и примечание В.В. Розанова: «... в идеализме веры действительно содержится "инквизиционный момент"») (Из переписки 1903, 162–163).

Возмущение естественного нравственного чувства против «суровости», жестокости римской церкви как один из источников непримиримого антикатоличества Достоевского, конечно, угадан К.Н. Леонтьевым верно.

По сути, личная совесть предшествует религиозной вере Ф.М. Достоевского. К христианству писатель обращается в поиске «формулы» идеальной нравственности: такой поиск – основная потребность Ф.М. Достоевского – мыслителя и художника. Таким образом, вопрос о боге подчиняется вопросу о «высшей этике», хотя, получая ответ, писатель мог ставить религию выше человеческой морали или пытаться сводить последнюю к религии. «Всякая нравственность выходит из религии, ибо религия есть только формула нравственности», – читаем в материалах записной тетради романиста за 1875–1876 гг. (ПСС, XXIV, 168). Общий смысл высказывания труден для понимания, так как первая часть фразы, по-видимому, утверждает примат религии, вторая – примат нравственности. Но в формулировке Ф.М. Достоевского нет противоречия или логического «круга». Затруднение можно снять путем синтаксического анализа фразы. Союз «ибо» на стыке двух утверждений выражает причинную связь. Итак, первая часть есть следствие, имеет вторичный характер. Первичный, причинный, характер мы должны признать за утверждением «религия есть только формула нравственности».

Религиозно-мистическое и морально-этическое начала в сознании человека чаще всего не разграничивались романистом. Но все же в позднем

\* Из главы «Великий инквизитор».

творчестве Достоевского виден ряд попыток разбить это двуединство. Конфликт двух начал иллюстрирует сложная, трагическая фигура Ивана Карамазова. Ивана-мыслителя такого, каким он представлен в главе «Бунт», можно сколько угодно упрекать в неверии или маловерии – нельзя апелляцию к Богу из-за «страданий <...> растерзанного ребенка» назвать безнравственной. По меткому замечанию В.В. Розанова, «здесь восстает на Бога божеское же в человеке: именно чувство в нем справедливости и сознание им своего достоинства» (Розанов 1990, 112).

К Ивану с его безрелигиозной нравственностью примыкает герой романа «Подросток» Андрей Петрович Версиков. Антиподом обоих можно назвать отца Ферапонта («Братья Карамазовы»), воплотившего нравственную слепоту изувера. Греза Версикова о «последнем дне человечества» признана одной из высших художественных удач Ф.М. Достоевского. Герой представляет, как, отвергнув бога, «люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. <...> Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, который и был Бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку» (ПСС, XIII, 378–379). Предсказанием явились слова Достоевского о том, что такой период в жизни человечества настанет. Примечательна и концовка фантазии Версикова, где изображается примирение людей с Богом. Люди испытывали и любовь, и «великую грусть»; но не они приходят к Христу или призывают его, а Христос возвращается к ним сам.

Безбожная «идиллия», так красочно и убедительно изображенная в одном из последних романов Достоевского, попросту ставила в тупик некоторых исследователей. С.А. Левицкий, комментируя этот отрывок из произведения «Подросток», снимает всю ответственность за «сон» Версикова с Достоевского-мыслителя: «<...> эту идиллию рисует не сам автор, а его полуотрицательный герой – Версиков»; «Достоевский чрезвычайно дорожил художественностью своих романов и иногда жертвовал идейным богатством ради совершенства художественного воплощения» (Левицкий 1981, 247–248). Последняя мысль весьма спорна – сам романист, напротив, жаловался в письмах: «<...> у меня требуют художественности, чистоты поэзии без напряжения, без угару <...> Пусть посмотрят, в каком положении я работаю!» (ПСС, XXIX, 70); пересказ же С.А. Левицким концовки «сна» содержит грубую фактическую неточность, искажающую смысл эпизода: «Христос простирает руки к погибающим от бури» (Левицкий 1981, 248).

Образ монаха-изувера Ферапонта – «яркий, сильный, убедительный в своей жизненной правде» (Л.А. Зандер) – олицетворяет явление, в значительной мере присущее «восточному христианству». Герой совершает «аскетические подвиги, доведенные до крайней степени, но не просвещенные изнутри» (Зандер 1981, 178). Роль отца Ферапонта в сюжете произведения чисто отрицательная, в отличие от роли Ивана Карамазова или Версикова: «величайший постник и подвижник» оскорбляет прах «алешино старца», Зосимы. Авторские симпатии и антипатии по отношению к этим идейно нагруженным образам двух последних романов Достоевского распределяются вполне однозначно, не возникает вопроса, кому больше сочувствует, сопереживает сам повествователь – своим «моралистам без бога» или фанатику-изуверу.

Л.П. Карсавин обозначил метод Достоевского-«обществоведа» как «метод возведения проблемы к основным тенденциям душевной жизни» (Карсавин 1922, 38). «Откуда <...> взяться идеалу гражданского устройства в обществе человеческом?» – спрашивал автор «Дневника писателя» и отве-

чал: «<...> он есть единственно только продукт нравственного самосовершенствования единиц» (ПСС, XXVI, 165). С моральных позиций произносит Ф.М. Достоевский свой суд над весьма разноплановыми социальными явлениями и проблемами политической жизни, непосредственно с моральной сферой иногда не связанными: эмиграцией («измена отечеству»), социализмом, идеей царубийства, революционным движением («В ненависти к революционерам Достоевского было два двигателя: ненависть к ним за вред, который они приносят русскому народу, и ненависть за ложь в их проповедничестве...») (Мещерский 1898, 180)). В духе гуманизма, а не церковной морали он воспринимает акт самоубийства, постоянно разрабатывая тему в «Дневнике писателя» и в романах. Характерная для Достоевского-публициста «недооценка» экономических факторов общественной жизни едва ли не основана на том, что законы экономические нельзя примирить с основными для автора – нравственными. Но при этом этические представления верующего не могут не быть связаны в той или иной мере религиозными догматами. Особенно когда речь идет об искренней, глубокой вере Ф.М. Достоевского. «<...> В религиозном вопросе невозможен никакой компромисс», – напоминает Л.П. Карсавин (Карсавин 1922, 53); для Достоевского, по его словам, «смысл жизни человечества на земле, начало и цель ее – любовно-религиозное единение со Христом каждого и всех, единство всех и всего во Христе» (Карсавин 1922, 38). Объективно (т. е. независимо от желания именно «любовного» единения) это ведет к нетерпимости не только к атеистам, но и к верующим-нехристианам. Причем в весьма уязвимом положении оказывается «ветхозаветная» религия ввиду важнейшего в христианстве предания о распятии Христа иудеями – векового источника юдофобии. Осуждаются Ф.М. Достоевским и неправославные за «ложное» понимание Христа.

Примечательно, что под самый мощный удар попадает католицизм – сильнейший «противник» православия в христианском мире. Наиболее характерные антикатолические высказывания содержатся не в прямых публицистических выступлениях (тут автор довольно сдержан и обычно не оспаривает общепринятое: *католичество есть христианство*), а в художественной прозе и переписке Достоевского. Послушаем любимых героев романиста. Князь Мышкин: «Католичество – всё равно, что вера нехристианская! <...> католичество римское даже хуже самого атеизма, таково мое мнение!» Рим «антихриста проповедует, клянусь вам, уверяю вас!» (ПСС, VIII, 450). Шатов («Бесы») в ненависти к западной церкви доходит до богохульства: «католический» Христос – «смрадный бог римский» (ПСС, X, 197). Красноречивый пример обличения католичества представлен и в «Братьях Карамазовых». «<...> Мы не с Тобой, а с *ним* <сатаной>, – говорит великий инквизитор Христу, – вот наша тайна» (ПСС, XIV, 234); по словам испанского кардинала, римская церковь поддалась всем трем дьяволовым искушениям, которые выдержал Христос (см.: от Матф., гл. 4, ст. 1–11; от Луки, гл. 4, ст. 1–13).

Отрицание христианской сущности католичества характерно и для переписки Достоевского. «Всё несчастье Европы, всё, всё безо всяких исключений произошло оттого, что с Римскою церковью потеряли Христа»; «...на Западе Христа потеряли (по вине католицизма), и оттого Запад падает, единственно оттого», – высказывался романист в письмах А.Н. Майкову от 9(21) октября 1870 и Н.Н. Страхову от 18(30) мая 1871 (ПСС, XXIX<sub>1</sub>, 146, 214).

Ненависть к католичеству стимулирует антизападные, националистические настроения, ярко выраженные у Ф.М. Достоевского. Таким образом, религиозные представления великого писателя оказываются лишены той «общечеловечности», всемирности, которая в полной мере свойственна более глубинному пласту социальной философии Ф.М. Достоевского – его морально-этическому учению.

## ЛИТЕРАТУРА

- Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 8. 1973; Т. 10. 1974; Т. 13. 1975; Т. 14. 1976; Т. 21. 1980; Т. 24. 1982; Т. 26. 1984; Т. 28. Кн. 1. 1985; Т. 29. Кн. 1. 1986.
- Зандер Л. А. Монашество в творениях Достоевского (Идеал и действительность) // Записки русской академической группы в США. Нью-Йорк, 1981. Т. 14. С. 169–186.
- Из переписки К. Н. Леонтьева. С предисловием и примечаниями В. В. Розанова // Русский вестник. 1903. № 5. С. 155–182.
- Карсавин Л. П. Достоевский и католичество // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. Пг., 1922. С. 35–64.
- Левицкий С. А. Идея бессмертия у Достоевского // Записки... С. 244–260.
- Леонтьев К. Н. Наши новые христиане, Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. М., 1882.
- Мещерский В. П. Мои воспоминания: В 3 ч. СПб., 1892–1912. Ч. 2. 1898.
- Розанов В. В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Опыт критического комментария // Розанов В. В. Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 37–224.
- Ma da ule J. Le dédoublement de Versilov // Europe. 1971. № 510. P. 25–39.

Поступила в редакцию 28.05.2003

**Александр Владимирович Отливанчик** – аспирант кафедры истории журналистики и литературы. Научный руководитель – кандидат филологических наук, доцент П. Л. Дорошенко.

Н. С. ПОВАЛЯЕВА

### КОМПОЗИЦИЯ КАК СРЕДСТВО РЕАЛИЗАЦИИ ОТНОШЕНИЙ «АВТОР-ГЕРОЙ-ЧИТАТЕЛЬ» В РОМАНАХ ВИРДЖИНИИ ВУЛФ

Исследуются особенности композиционного строения романов Вирджинии Вулф. В свете теории полифонического романа М. М. Бахтина композиция рассматривается как средство реализации авторской позиции в произведении.

The article examines the peculiarities of the composition structure in Virginia Woolf's novels («Mrs. Dalloway», «To the Lighthouse», «Orlando»). According to Bakhtin's theory of the polyphonic novel, the composition is considered as a means of realization of the author's position in the novel.

Позиция, которую занимает Вирджиния Вулф в своих романах, принципиально отличается от авторской, свойственной монологическому роману, при которой авторский голос является доминирующим в произведении. Будучи, безусловно, полноправным создателем героев в своих произведениях, В. Вулф тем не менее оставляет им полную свободу для раскрытия своего «я», а читателю – право выносить суждение по собственному усмотрению. В то же время это вовсе не означает, что автор как субъект оценки самоустраивается. Ценностная его позиция в творчестве В. Вулф утверждается как одна в ряду других равноправных позиций (героев, читателей) и реализуется способами, нетрадиционными для монологического романа.

Так, например, крайне редко в романах писательницы встречаются прямые и завершённые авторские высказывания в адрес героя или читателя. Подчеркнем, что мы имеем в виду именно *высказывание*, т. е. речевую единицу оценочно-экспрессивного характера, адресованную конкретному лицу или лицам, а не *рассказ* как изложение фактов в их хронологии, который в романах В. Вулф, безусловно, присутствует, хотя и в заметно усечённом объёме. Например, в романе «Миссис Дэллоуэй» («Mrs. Dalloway», 1925) рассказ от автора сводится в основном к вводным фразам типа «Mrs. Dalloway said», «Clarissa guessed», «thought Peter» и т. д. либо к предложениям, фиксирующим положение героя в пространстве и времени: «He turned; went up street, thinking to find somewhere to sit»; «She shut the door»; «He dropped her hand» и т. д.

В данном случае возникает закономерный вопрос: если прямое высказывание не является доминирующим способом выражения авторской оценки, то как же реализуется авторская позиция в полифоническом романе? М. М. Бахтин, рассматривая эту проблему на материале творчества Ф. М. Достоевского, приходит к выводу, что диалог автора и героя осуществляется