Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи

Кошечко Анастасия Николаевна

ФОРМЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

10.01.01 – Русская литература

Диссертация на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Научный консультант
доктор филологических наук, профессор
Янушкевич Александр Сергеевич

Томск – 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 4
ГЛАВА I. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО 35
§1. Понятие «экзистенциальное сознание» в личностном и творческом универсуме Достоевского: универсальные и индивидуально-авторские особенности 36
1.1. Художественно-философский феномен экзистенциального сознания Достоевского 36
1.2. Атрибутивные характеристики экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского 45
1.2.1. «Пограничный» тип сознания 45
1.2.2. Уединенное сознание 48
1.2.3. Апостасийное сознание 52
1.2.4. «Текущая процессуальность» 72
1.2.5. Ценностно-ориентированный тип сознания 78
1.2.6. Текстоцентричность экзистенциального сознания Достоевского 86
§2. Аксиология экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского 91
2.1. Ценность как системообразующая категория экзистенциального сознания Достоевского 91
2.2. «Мир с Богом» и «мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии Достоевского 98
2.3. Аксиология экзистенциальной концептосферы Достоевского 130
2.3.1. Бог 134
2.3.2. Народ 152
2.3.3. Семья 156
2.3.4. Человек 161
2.3.5. Сердце 174
2.3.6. Другой (Другие) 185
2.4. Аксиологическая интеграция экзистенциального сознания Достоевского как миромоделирующий принцип текстопорождения 195
ГЛАВА II. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СУДЬБА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: СПОСОБЫ ОТРАЖЕНИЯ В СЛОВЕ 203
§1. Психофизиологические особенности личности как основа формирования экзистенциального мирообраза в творчестве Ф.М. Достоевского 205
1.1. Детство и юношеские годы Достоевского: формирование сознания и проблема воспитания 205
1.1.1. Родители Достоевского – субъекты раннего экзистенциального опыта писателя 207
1.1.2. Направления воспитания ценностной сферы повседневно-экзистенциального сознания Достоевского 232

1.2. Эпилептические припадки в мировоззренческой и художественной системе Достоевского 249
1.3. Дело Петрашевского и проблема власти в экзистенциальной и творческой судьбе Ф.М. Достоевского 271
1.4. «Каторжный текст» как форма воплощения повседневно-экзистенциального сознания Достоевского 285
§2. Я и Другие: к характеристике повседневно-экзистенциального сознания Достоевского 297
2.1. Диалог через текст: рецепция «ближнего круга» 297
2.2. Достоевский и Страхов: опыт экзистенциальной коммуникации 313
ГЛАВА III. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СЛОВО Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО 332
§1. Формы повседневно-экзистенциального сознания в творчестве Достоевского 333
1.1. Ранние эго-тексты. Текстуальное становление повседневно-экзистенциального сознания Достоевского 333
1.2. «Письменная книга» 341
§2. Художественные формы экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского 353
2.1. Ценностные парадигмы сентиментализма и романтизма в генезисе экзистенциального сознания Достоевского: к вопросу о становлении метода 355
2.2. Проблема преступления и наказания в романах Ф.М. Достоевского и А. Камю («Преступление и наказание» и «Посторонний») 366
2.3. Виктимологический дискурс в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского как опыт экзистенциальной рефлексии 377
§3. Экзистенциальные способы текстопорождения в творчестве Достоевского: поиск слова «о себе» и «о мире» 391
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 419
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 425

ВВЕДЕНИЕ

Творчество Ф.М. Достоевского во многом симптоматично для постапокалиптической эпохи XXI века. Трагическая неразрешенность вопросов человеческого существования, отсутствие единой идеологии, стремительность процессов глобализации и стирания границ между культурами создает ситуацию беспрецедентного цивилизационного сдвига, в котором личность писателя, его героев, феноменологическая природа его текстов обнаруживают себя своеобразными экзистенциальными константами, обеспечивающими если и не целостность бытия, то, по крайней мере, духовные, ценностно-смысловые, стратегические опоры для самоопределения и самоидентификации человека. Феномен экзистенциального сознания Достоевского – это не застывшая в диахроническом разрезе реальность давно прошедших и «монологически» завершенных процессов XIX века, это динамическая современность, активно диалогизирующая с каждым читателем и включающаяся в разрешение актуальных вопросов века XXI.

В настоящей работе мы предпринимаем достаточно рискованную попытку – говорить о формах экзистенциального сознания в литературоведческой системе координат, отчетливо понимая, что подобный разговор проблематичен одновременно по нескольким позициям. Во-первых, изучение феноменологии экзистенциального сознания – это преимущественно область философского знания, к которому литературоведение обращается в большей степени как некоему вспомогательно-иллюстративному механизму и использует полученные сведения с отчетливой отсылкой к первоисточнику, не предлагая альтернативных стратегических решений в изучении вопроса. Это порождает закрепленность определений термина «экзистенциальное сознание» за сферой философии существования, максимально целостно и системно проявившей себя в работах представителей западноевропейского

экзистенциализма (Ж.-П. Сартра, А. Камю, Э. Левинаса и др.). Во-вторых, любой разговор о сознании (независимо от его типа) вызывает отчетливые затруднения с определением объема понятия. Это связано и с комплексным междисциплинарным характером исследования феномена: ни одна из гуманитарных наук (философия, психология, литературоведение, лингвистика, социология) не позиционирует понятие «экзистенциальное сознание» как термин своей предметной области и не дает ему четкого определения. Необходимость выстраивания непротиворечивых дефиниций, отражающих специфику изучаемого явления и задающих концептуальные основы изучения экзистенциального сознания, осложняется отсутствием представления о том, что конкретно становится предметом исследования. Дополнительные затруднения в сложившейся ситуации создает и устойчивая терминологическая тенденция использовать понятия «экзистенциальное» и «экзистенциалистское» как синонимы, в то время как они обозначают совершенно разные явления, имеющие точкой схождения экзистенцию человека, но определяющие ее по-разному. В-третьих, наши усилия по терминологической и концептуальной разработке проблемы экзистенциального сознания сопряжены с необходимостью выявления уникальных характеристик экзистенциального сознания Достоевского и форм его текстуального воплощения.

Говоря о **степени разработанности** проблемы, необходимо отметить, что в центре внимания большинства исследований оказывается вопрос о содержательном наполнении экзистенциально маркированных категорий творчества Достоевского: проблематики (проблемы человеческой личности и способы их осмысления в слове) и поэтики его произведений (принципы характерологии, индивидуально-авторская модель героя-идеолога, пространственная поэтика, динамика сюжетного действия, спектр композиционных приемов).

Системный анализ истории вопроса показывает, что все существующие подходы к исследованию экзистенциального сознания Достоевского в результате концептуального обобщения можно представить в виде четырех приоритетных направлений, каждое из которых в той или иной степени ориентировано на выявление историко-философского смысла и культурно-антропологического значения феномена.

Первой попыткой осмысления экзистенциального потенциала личности и творчества Достоевского является **гуманистическая антропология русского экзистенциализма,** представленная в трудах религиозных философов рубежа XIX–XX веков (Н.А. Бердяева[1], В.С. Соловьева[2], Г.В. Флоровского[3], С.Л. Франка[4], К. Леонтьева[5], Н.О. Лосского[6], Л. Шестова[7]), которые почувствовали в идеях писателя нечто соприродное собственным размышлениям о мире, человеке, аксиологических основаниях его сознания[8]. Восприятие и интерпретация философами творчества Достоевского сделала зримыми экзистенциальные смыслы его произведений, которые не могут быть выявлены и адекватно

---

[1] Бердяев Н.А. Русская идея. Париж, 1946; Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 215–233; Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: «Высшая школа», 1993. С. 107–223.

[2] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 32–54; Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 55–58.

[3] Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 386–390.

[4] Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С.391–397.

[5] Леонтьев К. О всемирной любви, по поводу речи Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской 1881–1931 годов. М.: «Книга», 1990. С.9–31.

[6] Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953; Лосский Н.О. О природе сатанинского (По Достоевскому) // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 294–315.

[7] Шестов Л. Пророческий дар // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 119–127.

[8] См.: Кошечко А.Н. Творчество Ф.М. Достоевского в идейном пространстве гуманистической антропологии русского экзистенциализма // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2014. Вып. 9 (150). С. 96–103.

верифицированы воспринимающим сознанием неэкзистенциальной ориентации. Логика видения религиозными философами экзистенциальной специфики творчества Достоевского основывается на их разочаровании в гуманизме, сконцентрированности на проблеме личности, существующей в «обезбоженно-обездушенном мире», и поиске альтернативных абсурду способов существования в мире.

Наиболее показательным в рамках данной методологической стратегии является сопоставление рецепции экзистенциальных идей Достоевского Бердяевым и Шестовым. Их объединяет отношение к Достоевскому как самого значимому писателю, без которого и для них лично, и для всей мировой культуры «остается в тени еще не востребованный серьезно уникальный пласт русской философии»[9].

Несмотря на разность в понимания и интерпретации текстуального проявления феномена экзистенциального сознания в творчестве Достоевского, общим для религиозных философов рубежа XIX – начала XX веков стало рассмотрение центрального для писателя вопроса о человеке, аксиологических основаниях его сознания. Достоевский как величайший и «наиболее экзистенциальный»[10] русский метафизик в образах своих героев, философах нового склада, устанавливает свои понятия о духовных началах Бытия, идя от самосознания личности как силы миросозидательной. Для писателя человеческая личность является абсолютной ценностью, способной к познанию себя и мира альтернативными разуму средствами, которые являются способом реализации собственной экзистенции: «сам познающий и философствующий был экзистенциален, выражал свой духовный и моральный опыт, целостный, а не разорванный опыт»[11]. Особое значение в структуре сознания личности Достоевский отводит религиозному опыта человека, обеспечивающему человеческому существованию

[9] Солодкий Б. С. Философия человека – философия образования. Краснодар, 1992. С. 48.
[10] Бердяев Н.А. Русская идея. Париж, 1946. С. 161.
[11] Там же. С. 160–161.

«подлинность». В работах представителей русской экзистенциальной философии впервые возникает предположение о полифонической структуре романов Достоевского, которая организует и сознание личности, и образ художественного мира произведения в целом. Диалогическая модель коммуникации с сознанием Другого, постановка «последних вопросов», их активное проживание создает в романах Достоевского экстатическую атмосферу, которая держит читателя в постоянном напряжении и требует активного «проживания» заложенных в тексте экзистенциальных смыслов, проявления персональной позиции.

Для нас принципиально важно, что религиозные философы, говоря о сложности организации романов Достоевского как величины онтологической, постигнуть смысл которой можно только в контексте мироздания, впервые подошли к экзистенциальной интерпретации картины мира писателя, к выявлению экзистенциальных смыслов его творчества.

В рамках **психоаналитического подхода**[12] произведения Достоевского рассматриваются как способ проявления экзистенциальных свойств его сознания. Наиболее значимыми, по нашему мнению, являются работы следующих представителей этого подхода: А. Адлера[13] и З. Фрейда[14] – в психологии, Д. Ранкур-Лаферьера[15] и Г. Померанца[16] – в литературоведении. Сознание понимается представителями данного направления исключительно в системе координат психоанализа, а текстуальные проявления рассматриваются как «свободные ассоциации», а не эстетический феномен.

---

[12] См.: Янушкевич А.С., Кошечко А.Н. Психоаналитический подход к изучению форм экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). 2014. № 5. URL:http://www.science-education.ru/119-14627 (дата обращения: 25.09.2014).

[13] Адлер А. Достоевский // Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии: Лекции по введению в психотерапию для врачей, психологов и учителей. М.: Изд-во Института Психотерапии, 2002. С. 202–214.

[14] Фрейд З. Достоевский и отцеубийство / под ред. Р.Ф. Додельцева и К.М. Долгова // Художник и фантазирование. М.: «Республика», 1995. С. 284–293.

[15] Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ: четыре способа взаимосвязи// Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. М.: «Ладомир», 2004. С. 128–160.

[16] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. 352 с.

Издержки психоаналитического метода связаны с тем, что и Адлер, и Фрейд работают с материалом творчества Достоевского, с эстетическим продуктом деятельности сознания, что не является достаточным основанием для выводов о его личности. В результате такого «опосредованного» психоанализа, в котором исследователь имеет дело с виртуальным образом писателя, получаются достаточно субъективные выводы. Это порождает целый ряд стратегических ошибок: отождествление писателя и его героев (ср.: «Симпатия Достоевского к преступнику действительно безгранична, она далеко выходит за пределы сострадания, на которое несчастный имеет право, она напоминает благоговение, с которым в древности относились к эпилептику и душевнобольному. Преступник для него – почти спаситель, взявший на себя вину, которую в другом случае несли бы другие. Убивать больше не надо, после того, как он уже убил, но следует ему быть благодарным, иначе пришлось бы убивать самому. Это не одно лишь доброе сострадание, это отождествление на основании одинаковых импульсов к убийству, собственно говоря, лишь в минимальной степени смещенный нарциссизм»[17]); утверждения о патологической склонности Достоевского к сладострастию; констатация невротического характера психики, реализовавшегося в эпилепсии, внешнем выражении глубинного внутреннего конфликта между разрушительными стремлениями личности (склонность к игре, порочным развлечениям, истязание себя и родных).

Работы о Достоевском представителей данного направления, с одной стороны, являются свидетельством понимания специфики произведений писателя, с другой стороны, имеют целый ряд серьезных фактических ошибок (в частности, касающихся его биографии), которые ведут к определенным нарушениям в интерпретации особенностей мировоззрения и творчества. Понимая это, Фрейд констатировал: «Психоанализ вынужден

[17] Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. Художник и фантазирование / Под ред. Р.Ф. Додельцева и К.М. Долгова. М.: «Республика», 1995. С. 291.

сложить оружие перед проблемой писательского мастерства»[18]. Несмотря на наличие интересных наблюдений, можно сказать, что в работах Адлера и Фрейда мы не найдем собственно исследования личности и творчества писателя, потому что они не могли обратиться к необходимым для чистоты эксперимента прямым свидетельствам Достоевского о себе. Правильнее было бы сказать, что каждый из них использует цитаты из произведений писателя в качестве своеобразного иллюстративного материала к собственным теориям.

В то же время использование психоаналитического метода необходимо для исследования проблемы влияния психогенетических особенностей на личность, мировоззренческую и творческую систему Ф.М. Достоевского. Этот метод активно используется в работах представителей психоаналитического литературоведения (другое название направления – психоаналитическая критика)[19] преимущественно в США и Англии[20]. В частности, психоаналитические интерпретации творчества Достоевского предлагает в своем исследовании «Русская литература и психоанализ: четыре способа взаимосвязи» американский литературовед, доктор философии Д. Ранкур-Лаферьер. По его мнению, стратегия анализа текста должна включать в себя анализ «фонологических, морфологических, синтаксических, подтекстуальных, повествовательных, риторических и контекстных» сторон литературного высказывания. Исповедальный характер творчества Достоевского дает возможность исследователю принимать в качестве «свободных ассоциаций» текстовые репрезентации сознания писателя («Припадки», «Дневник лечения в Эмсе.

---

[18] Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. Художник и фантазирование / Под ред. Р.Ф. Додельцева и К.М. Долгова. М.: «Республика», 1995. С.286.

[19] Единого терминологического обозначения английского словосочетания «psychoanalytical criticism» не существует. В отечественном литературоведении это понятие существует в трех вариантах перевода: «психоаналитическая критика», «психоаналитическая литературная критика» (конкретизирована сфера применения термина – литература), «психоанализ» (наиболее частотная формулировка, которая используется в различных монографических исследованиях, в том числе посвященных творчеству Ф.М. Достоевского).

[20] Необходимо отметить, что в США и Великобритании психоанализ остается одним из основных методов в литературоведении (наряду с «новой критикой», сравнительно-исторической школой, формализмом и др.).

1874 г.», «Дневник писателя» и т.д.), воспоминания современников, фиксирующие высказывания писателя о своей болезни и отношении к ней. При этом текст представляется намного сложнее свободных ассоциаций пациента, поскольку объектом интереса здесь становится сама личность автора. Ранкур-Лаферьер выделяет в качестве одного из ведущих механизмов текстопорождения парадоксальность мышления писателя (по определению исследователя, «парадокс разоблачений и сокрытий»): «он раскрывает читателю то, что тот уже знает, но при этом не делает для него явным сам процесс раскрытия»[21].

В отечественном литературоведении результаты психоаналитических исследований использует в своей работе «Открытость бездне: Встречи с Достоевским» Г. Померанц. Он, как и А. Адлер, отмечает тяготение писателя к обретению цельности через творчество, с помощью художественного метода, построенного на синтезе. По нашему мнению, эта особенность творческого метода, выявленная Г. Померанцем, отражает специфику текстуальной манифестации экзистенциального сознания писателя, существующего на стыке метафизики и художественного творчества, которое требует универсализации смыслов и идей. Попытка выявить «генетические» первоисточники мировоззрения Достоевского приводит исследователя к тем же мифологемам, что и представителей психоанализа. Например, он развивает мысль о ценностном совпадении автора и его героев: «…есть герои собственно исповедальные, герои, с которыми автор связан не в один какой-то нечаянный миг симбиоза, а постоянно. <…> Герои Достоевского, сплошь и рядом, – именно такие воплощения. И все же это его воплощения. Он не описывает прохожих на улице, он творит лица из самого себя»[22]. Аргументом в пользу подобной точки зрения для исследователя служит известный факт биографии писателя – уверенность Стра-

[21] Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ: четыре способа взаимосвязи// Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. М.: «Ладомир», 2004. С. 132.
[22] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 331.

хова и Тургенева, что Достоевский сам совершил преступление Ставрогина. Из-за внутренней склонности писателя к преступлению рождается его особое, сострадательно-исследовательское, отношение к преступникам, в каждом из которых он видит и реализует деструктивные ипостаси своей души.

Психоаналитический подход представляется нам продуктивным при условии его трансформации к литературоведческой методологии исследования, потому что он позволяет составить представление о структуре экзистенциального сознания Достоевского. Не рискуя использовать метод «свободных ассоциаций» в рамках литературоведческого исследования, тем не менее, мы получаем методологические основания для разговора об особенностях мировидения писателя. Психоанализ позволяет нам увидеть первоисточник многих мифологических построений достоевсковедения в интерпретации отдельных фактов биографии писателя (в частности, его непростых отношений с отцом), особенностей его художественного метода, проблематики и поэтики произведений.

Еще одной методологической версией изучения заявленной проблемы является **экзистенциально-онтологическая антропология М.М. Бахтина**[23], основанная на идее диалога как системообразующего и миромоделирующего феномена. Диалог у Достоевского – это живое событие, совершающееся «здесь и сейчас», поэтому он процессуален, то есть незавершим и бесконечен, реализует экзистенциальную потребность личности к свободе и творческому самоосуществлению. Для произведений писателя характерна напряженная событийность настоящего времени: стремление разрешить «последние вопросы» не в широком диахроническом пространстве истории, а в живой современности, симптоматично от-

[23] Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров; текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; Прим. С.С. Аверинцева, С.Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979; Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979; Бахтин М.М. Философия поступка // [Электронный ресурс]. URL: http://sr.fondedin.ru/new/admin/print.php?id=1158656522&archive=1158663274 (дата обращения: 02.04.2013); Бахтин М. М. Смелее пользоваться возможностями // Новый мир. 1970. № 11 и др.

ражает предельность миросозерцания Достоевского и эсхатологический характер его художественного мира.

Спорным в концепции Бахтина остается вопрос о соотношении диалогического и монологического начал в мировоззрении и творческой системе Достоевского. По убеждению исследователя, в романах писателя сосуществует множество равнозначных сознаний и идей, следовательно, нет единственно правильной, монологической идеи, которая являлась бы выражением принципов самого автора и иерархически упорядочивала бы ценностный мир произведения. Отсюда – проблема нравственного релятивизма Достоевского, еще одна мифологема, источником которой для последующей литературоведческой науки становится мысль Бахтина о «полифоничности» романов писателя, о самостоятельности и неслиянности голосов героев. Бахтин в своей монографии «Проблемы поэтики Достоевского» достаточно ясно показал, что, несмотря на равноправность голосов оппонентов, которым дано право на самостоятельное высказывание, голос автора не сливается с героями, потому что в его душе этот спор всегда завершается в пользу добра: «В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий. Этот образ, или этот высший голос, должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его»[24].

Антропологически ориентированная концепция диалога Бахтина (диалогическая антропология), с одной стороны, дает исследователю экзистенциального сознания необходимый концептуальный и методологический инструментарий, определяет сущностные механизмы функционирования экзистенциального сознания, но, с другой стороны, как и в случае с психоанализом, во многом служит иллюстрации собственных философских идей исследователя[25]. Не получает освещения в этой концепции и

[24] Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: «Советская Россия», 1979. С. 164.

[25] Не случайно в своей книге о Бахтине, В.С. Библер определяет его концепцию как подлинную философскую антропологию, целостную систему гуманитарного знания, предметом которого является

«монологическое» (религиозное) начало в мировидении и творческой системе писателя, без которого невозможна полнота понимания аксиологических потенций личности Достоевского и спектра форм репрезентации экзистенциального сознания в его творчестве.

Наиболее частотная исследовательская установка – **представление об экзистенциальном сознании как феномене, характеризующем эстетическую и философскую практику экзистенциализма**. Критерием оценки творчества Достоевского является соотнесение художественного сознания писателя с принципами экзистенциальной философии, с философски-художественной практикой западноевропейского экзистенциализма. Попыткой системно взглянуть на эту проблему являются работы Л. Шестова[26], В.В. Заманской[27], С.И. Великовского[28], А.Н. Латыниной[29], В. Ерофеева[30], В.А. Бачинина[31], М.А. Морозова[32], А.В. Лесевицкого[33] и др.

Общей идеей во всех работах этого направления является представление об экзистенциальном сознании как способе воплощения кризисного мироощущения европейской цивилизации XX века, для которого харак-

---

человек, общение на вершинах Логоса, взаимопонимания и взаимоостранения. См.: Библер В.С. М.М. Бахтин или поэтика культуры. М., 1991. 176 с.

[26] Шестов Л. Пророческий дар // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 119–127.

[27] Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на страницах столетий: Учебное пособие. М.: «Флинта: Наука», 2002. 302 с.

[28] Великовский С.И. В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. М.: «Художесвтенная литература», 1979. 293 с.

[29] Латынина А.Н. Достоевский и экзистенциализм // Достоевский – художник и мыслитель: Сборник статей. М.: «Художественная литература», 1972. С. 210–259; Латынина А.Н. Критика экзистенциалистской интерпретации Достоевского (марксистско-ленинская эстетика): Автореферата на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 1969. 17 с.

[30] Ерофеев В. Найти в человеке человека (Достоевский и экзистенциализм). М.: «Зебра Е», «Эксмо», 2003. 286 с.

[31] Бачинин В.А. Достоевский: метафизика преступления. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2001. 407 с.

[32] Морозов М.А. Бремя свободы. Предэкзистенцализм Достоевского // [Электронный ресурс]. URL: http://www.arcto.ru/article/1290 (дата обращения: 10.06.2013).

[33] Лесевицкий А.В. Антиэкзистенциализм как фундаментальный дискурс творчества Ф.М. Достоевского // Гуманитарные научные исследования. Июль 2013. № 7 [Электронный ресурс]. URL: http://human.snauka.ru/2013/07/3588 (дата обращения: 04.02.2014); Лесевицкий А.В. Достоевский и экзистенциальная философия // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2011. Т. 9. № 1. С. 120–124; Лесевицкий А.В. Психоаналитические интерпретации экзистенциальных смыслов жизни героев произведений Ф.М.Достоевского // Политика, государство и право. Сентябрь 2013. № 9 [Электронный ресурс]. URL: http://politika.snauka.ru/2013/09/960 (дата обращения: 21.01.2014).

терны следующие особенности: переоценка всех ценностей, утрата смысла существования, веры в возможность рационального познания мира и человека. В рамках данного направления термины «экзистенциальный» и «экзистенциалистский» используются фактически как полные синонимы. В этой логике изучения экзистенциального сознания важным является не выявление его уникально-авторских особенностей и классификация форм проявления в текстах писателя, а соответствие/несоответствие идейному полю экзистенциализма. При таком подходе значительно сужается представление об экзистенциальном сознании, которое определяется исключительно как трагическое, абсурдное, перманентно направленное к полюсу разрушения и гибли (даже в случае противостояния деструктивным тенденциям бытия, личность все равно аксиологически самоориентируется относительно полюса небытия или Ничто, в терминологии Ж.-П. Сартра). Исследователи, говоря об экзистенциализме, имеют в виду универсальность поставленных Достоевским проблем человеческого существования: «экзистенциалистские» темы у Достоевского – это «вечные» темы литературы (жизнь как трагедия и борьба, свобода и ответственность за нее, проблема подлинного/неподлинного существования, отказ от разума как инструмента познания и преобразования мира и человека и др.).

Одним из фундаментальных трудов в рамках данного направления является исследование А.Н. Латыниной «Достоевский и экзистенциализм»[34]. В своей работе она представляет последовательно реализованную критику экзистенциалистской интерпретации Достоевского с позиции марксистско-ленинской эстетики (подробно концепция изложена в диссертации автора на соискание ученой степени кандидат философских наук)[35]. Несмотря на то, что экзистенциализм понимается исследователем в основном очень узко, в его атеистической западноевропейской версии, это одно

[34] Латынина А.Н. Достоевский и экзистенциализм // Достоевский – художник и мыслитель: Сборник статей. М.: «Художественная литература», 1972. С. 210–259.
[35] Латынина А.Н. Критика экзистенциалистской интерпретации Достоевского (марксистско-ленинская эстетика): Автореферат на соискание ученой степени кандидата философских наук. М.: МГУ, 1969. 17 с.

из немногочисленных целостных исследований феномена экзистенциального сознания Достоевского, в котором отчетливо поставлена проблема определения понятий «экзистенциализм» и «экзистенциалистское» (в отличие от «экзистенциального»). Латынина считает, такое терминологическое разделение «делает поистине безграничной сферу "экзистенциального", способной включить в себя чуть ли не все современное искусство, если тенденция самовыражения преобладает в нем над эпической изобразительностью»[36].

Предложенное А.Н. Латыниной осмысление проблемы «Достоевский и экзистенциализм» имеет, на наш взгляд, один принципиальный недостаток: феномен изучается извне, за пределами мировоззренческой и художественной системы писателя. Речь идет о том, как идеи писателя развиваются в парадигме зарубежной литературы XX века. Но «стандартный» для современного достоевсковедения взгляд на писателя как «предвосхитителя» идей экзистенциализма является неправомерным, поскольку ограничивает смысловое поле и ценность его творчества только степенью влияния на это, хотя и очень значимое, но неизмеримо меньшее по масштабу художественных открытий по сравнению с Достоевским литературное направление. Правильнее было бы утверждать, что экзистенциализм вырастает из экзистенциальных идей Достоевского и выкристаллизовывается в отдельную, методологически выверенную структуру, соответствующую духу того нового времени, в котором она возникает, и по многим позициям существенно расходящуюся с идеями и выводами самого писателя. С нашей точки зрения, гораздо важнее в решении этой проблемы было бы показать изнутри, через слово, как до появления экзистенциализма в творчестве Достоевского сложились уникально-авторские формы репрезентации экзистенциального сознания,

[36] Латынина А.Н. Достоевский и экзистенциализм // Достоевский – художник и мыслитель: Сборник статей. М.: «Художественная литература», 1972. С. 212.

которые в дальнейшем обретут универсальный смысл в диахроническом измерении мировой литературы и культуры.

На современном этапе развития литературоведческой науки интересной попыткой выстроить целостную стратегию изучения феномена экзистенциального сознания как объекта анализа является работа В.В. Заманской «Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века», в которой представлена и теоретическая рефлексия относительно объема и границ исследуемого явления (этому посвящен специальный раздел «Договоримся о системе понятий»), и развернутый в диахронической перспективе анализ основных этапов репрезентации экзистенциального сознания в произведениях русских поэтов и писателей (Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Л. Андреева, А. Белого, И. Бунина, В. Набокова, Г. Иванова и др.). В основе размышлений исследователя лежит проблема соотношения типа сознания как категории литературного процесса и индивидуального художественного мышления писателя. Определяя экзистенциальное сознание как метакатегорию, способную к активному диалогическому взаимодействию с другими типами сознания, В.В. Заманская не дает четкого определения границ изучаемого явления, критериев разграничения экзистенциального и неэкзистенциальных типов сознания. Стоит отметить, что именно в работе «Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века» мы видим попытку разведения понятий «экзистенциальный» и «экзистенциалистский» как относящийся к литературно-философской практике западноевропейского экзистенциализма. Выбранная стратегия исследования не позволяет автору названной работы в полной мере раскрыть смысловой и текстопорождающий потенциал экзистенциального сознания Достоевского, поскольку, с одной стороны, писатель рассматривается в работе как один из авторов, существующих в рамках экзистенциальной традиции, а не как носитель и репрезентант экзистенциального сознания (в понимании исследователя этой роли больше соответствует Ф.И. Тютчев), с другой стороны, феномен экзистенциального сознания в боль-

шей степени воспринимается через призму европейского экзистенциализма как наиболее целостной его реализации.

Идеи, высказанные В.В. Заманской, находят поддержку в работах других современных исследователей экзистенциального сознания. Используя в качестве точки отсчета экзистенциализм как философское и литературное направление XX века, представители данного направления называют Достоевского либо прямым предтечей, «провозвестником» экзистенциализма (а его художественный метод, соответственно, «предэкзистенциализмом»[37]), либо представителем «антиэкзистенциализма»[38]. Однако, независимо от терминологического обозначения, уникальность экзистенциального сознания Достоевского в качестве объекта научного исследования так и остается невостребованной: происходит вполне традиционное для сопоставительного анализа выделение общих тем (свободы, мира с Богом и мира без Бога, смысла человеческого существования, абсурда и его преодоления/непреодоления и т.д.) и акцентируется разница их понимания и художественного воплощения. Но поскольку стоит задача оттолкнуться от точки опоры в виде западноевропейского экзистенциализма, этот сопоставительный анализ не достигает необходимого уровня результативности: нет четкого определения «экзистенциального» и, соответственно, нет четкого представления о специфике изучаемого феномена. Это, на наш взгляд, главный методологический недостаток данного направления. К тому же расхождения в трактовке тех или иных тем не могут считаться достаточно убедительной аргументационной базой. Подобную ситуацию мы наблюдаем в художественной практике западноевропейского экзистенциализма (вспомним несовпадение Сартра и Камю по многим вопросам, в том числе, по вопросу возможности преодоления абсурда существования, трактовке проблемы Я и Другие и т.д.).

---

[37] Морозов М.А. Бремя свободы. Предэкзистенцализм Достоевского // [Электронный ресурс]. URL: http://www.arcto.ru/article/1290 (дата обращения: 10.06.2013).

[38] Лесевицкий А.В. Антиэкзистенциализм как фундаментальный дискурс творчества Ф.М. Достоевского // Гуманитарные научные исследования. Июль 2013. № 7 [Электронный ресурс]. URL: http://human.snauka.ru/2013/07/3588 (дата обращения: 04.11.2013).

По нашему мнению, работы данного направления при всей их актуальности и обоснованности идейного комплекса отличаются высокой степенью научной мифологизации. Можно выделить три основных направления этого процесса. Первый фундаментальный миф касается представления об экзистенциальном сознании как феномене, характеризующем эстетическую и философскую практику экзистенциализма («экзистенциальный» = «экзистенциалистский»). Второй миф, содержательно и стратегически вырастая из первого, декларирует представление об экзистенциальном сознании как трагическом, абсурдном, перманентно направленном к полюсу разрушения и гибели (даже в случае противостояния деструктивным тенденциям бытия, личность все равно аксиологически самоориентируется относительно полюса небытия или Ничто, в терминологии Ж.-П. Сартра). Миф третий возводит оба предыдущих к генетической первооснове, называя Достоевского прямым предтечей, «провозвестником» экзистенциализма, «жестоким талантом». В результате мы получаем достаточно схематичное, одностороннее видение Достоевского как репрезентанта экзистенциального сознания, приводящее к стереотипной интерпретации его произведений, которая достаточно убедительно проговаривает аксиомы достоевсковедения (диалог, полифония, «фантастический реализм» и т.д.), не пытаясь их осмыслить с точки зрения новых фактов и подходов, которые стратегически открывают область сознания.

Поэтому особую роль в изучении заявленной научной проблемы мы отводим исследованиям, которые посвящены проблеме взаимодействия типа сознания и его реализации в способах текстопорождения[39], с одной стороны, и проблеме изучения ценностной сферы сознания[40], с другой.

---

[39] Созина Е.К. Сознание и письмо в русской литературе. Екатеринбург, 2001; Ковалев О.А. Нарративные стратегии в литературе (на материале творчества Ф.М. Достоевского). Барнаул: Издательство Алтайского университета, 2009. 198 с.; Габдуллина В.И. «Блудные дети, двести лет не бывшие дома»: Евангельская притча в авторском дискурсе Ф.М. Достоевского. Барнаул: БПГУ, 2008. 303 с. и др.

[40] Казаков А.А. Ценностная архитектоника произведений Ф.М. Достоевского. Томск: Издательство Томского университета, 2012. 254 с.; Новикова Е.Г. Софийность русской прозы второй половины XIX века. Томск: Издательство ТГУ, 1999. 254 с.; Жолковский А. Быть или не быть Богом: К одному парадоксу авторской власти у Достоевского // Парадоксы русской литературы: Сб. статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. СПб.: «ИНАПРЕСС», 2001. С. 234–247; Захаров В.Н. Православные аспекты

Достоевский одним из первых в мировой литературе писателей выступил как носитель экзистенциального сознания, реализующего себя в принципиально новых по сравнению с предшественниками текстовых моделях и жанровых образованиях. В этом отношении становится понятным и вполне оправданным спецификой изучаемого явления антропологический характер выявленных нами подходов к изучению феномена экзистенциального сознания в творчестве Достоевского: в центре внимания религиозных философов, специалистов по психоанализу и литературоведов оказывается преимущественно человек и его сознание. В меньшей степени внимание уделяется тому, как это антропологическое содержание реализует себя в текстах писателя, в чем уникальность форм проявления экзистенциального сознания. В результате мы получаем достаточно схематичное, одностороннее видение Достоевского как репрезентанта экзистенциального сознания, приводящее к стереотипной интерпретации его произведений, которая достаточно убедительно проговаривает аксиомы достоевсковедения (диалог, полифония, «фантастический реализм» и т.д.), не пытаясь их осмыслить с точки зрения новых фактов и подходов, которые стратегически открывают область сознания. Можно с уверенностью сказать, что в настоящее время не существует целостного монографического исследования по проблеме, вынесенной в заглавие диссертационного исследования, – «Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского».

Целью настоящего диссертационного исследования является выявление способов репрезентации экзистенциального сознания Достоевского как целостной художественно-мировоззренческой системы.

Для достижения поставленной цели в рамках настоящего диссертационного исследования предполагается решение следующих **задач**:

этнопоэтики русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 2. Петрозаводск, 1998. С. 5–30; Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис. М.: «Фолио», 2009. 704 с.; Касаткина Т.А. Характерология Достоевского: Типология эмоционально-ценностных ориентаций. М.: «Наследие», 1996. 336 с. и др.

1. разработать теоретико-методологическую базу литературоведческого исследования феномена экзистенциального сознания (определение понятия «экзистенциальное сознание», критерии разграничения понятий «экзистенциальное» и «экзистенциалистское», методология анализа);

2. выявить атрибутивные характеристики и индивидуально-авторские особенности экзистенциального сознания Достоевского и формы их реализации в поведенческом тексте писателя и его художественном творчестве (проблема определения художественного метода писателя);

3. систематизировать аксиологические доминанты экзистенциального сознания Достоевского;

4. исследовать проблему генезиса экзистенциального сознания Достоевского в аспекте индивидуально-поведенческого текста (психогенетические особенности личности) и эстетики художественного творчества;

5. проанализировать экзистенциальные смыслы творчества писателя и соответствующие им способы текстопорождения;

6. охарактеризовать способы отражения в слове экзистенциальной судьбы Достоевского (проблема экзистенциального персонотекста писателя);

7. обозначить особенности экзистенциальной онтопоэтики прозы Достоевского.

Научная **новизна** диссертационного исследования определяется следующими параметрами:

1. в работе впервые предлагается сформулированное автором диссертации определение понятия «экзистенциальное сознание», учитывающее как уникальные особенности авторского мирообраза, так и аксиологические доминанты сознания автора, специфику его эстетики и поэтики;

2. в основание концепции положены ценностно-мировоззренческие доминанты, определяющие аксиологию экзистенциального сознания и специфику особого, экзистенциального, слова Достоевского;

3. впервые предметом литературоведческого анализа становятся не только художественные и публицистические тексты Достоевского, так сказать, фактические продукты текстовой деятельности писателя, но и то, что осталось неоформленным, не получившим итогового завершения, но принципиально важным для понимания механизмов функционирования творческого сознания Достоевского;

4. в работе предпринимается попытка оформления принципов изучения экзистенциального сознания Достоевского в универсальной методике анализа текста, соответствующей специфике изучаемого явления;

5. комплексным изучением различных аспектов репрезентации экзистенциальной концептосферы Достоевского в художественном методе писателя, принципах миромоделирования, жанровой системе творчества, проблематике и поэтике произведений;

6. результатом исследования становится каталог форм и системное описание уникально авторских особенностей текстуальной репрезентации экзистенциального сознания Достоевского в его повседневно-экзистенциальной и художественной ипостасях.

Актуальность диссертации определяется необходимостью целостного научного осмысления жизненного и писательского опыта Ф.М. Достоевского, который одним из первых в русской литературе выступил как носитель экзистенциального сознания, реализующего себя в принципиально новых по сравнению с предшественниками текстовых моделях и жанровых образованиях.

Объектом в данном диссертационном исследовании является экзистенциальное сознание как феномен, отражающий специфику ментальности автора и уникальность его творческого метода.

Предметом исследования являются психофизиологические особенности и жизненные впечатления Достоевского («пограничные ситуации») как основа формирования экзистенциального мирообраза в сознании писателя, экзистенциальные доминанты в аксиологии и эстетике писателя, формы его воплощения в художественной и нехудожественной практике текстопорождения. Думается, что такая логика исследования позволит нам рассмотреть творчество Достоевского не только как первичную форму реализации экзистенциальных идей и смыслов на русской почве, выявить сами способы репрезентации экзистенциального сознания как целостной художественно-мировоззренческой системы.

Материалом исследования в данной работе являются эго-документы, художественные и публицистические произведения Ф.М. Достоевского. Для выявления истоков формирования экзистенциального сознания писателя предпринят анализ эпистолярных и мемуарных источников его близких родственников (А.Г. Достоевской, А.М. Достоевского, Л.Ф. Достоевской) и современников (доктора Яновского, Н.Н. Страхова, А.И. Герцена, Л.Н. Толстого). Не претендуя на полноту раскрытия проблемы, мы останавливаемся только на тех текстах писателя, в которых наиболее очевиден процесс текстопорождения, оформления «текущей процессуальности» экзистенциального сознания в слове и включения его в эстетическую рефлексию.

Тексты Ф.М. Достоевского цитируются по академическому изданию: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л. Наука. Ленинградское отделение, 1972–1986. Ссылки на академическое издание приводятся в тексте работы в круглых скобках с указанием тома и страницы.

Методология диссертационного исследования обусловлена феноменологической природой экзистенциального сознания, его атрибутивными характеристиками и способами воплощения в индивидуально-авторской системе творчества Достоевского, которое

рассматривается нами как уникальный целостный личностно-мировоззренческий и художественно-философский комплекс, не поддающийся обычным аналитическим стратегиям. По мысли М.М. Бахтина, «чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, с ними можно только диалогически общаться. Думать о них – значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы»[41]. Данный постулат определяет представленную в настоящей работе уникальную стратегию диалогического взаимодействия исследователя с творческим универсумом Достоевского: от психофизиологических особенностей и жизненных впечатлений как основы формирования экзистенциального мирообраза в сознании писателя – к миромоделирующим началам собственно творчества, к исследованию экзистенциальных доминант в эстетике писателя и формам их воплощения в его художественной практике.

Для раскрытия синтетической природы экзистенциального сознания Достоевского, выявления особенностей его структуры и взаимоотношений между элементами в настоящем диссертационном исследовании применяется номолого-аксиологический подход[42], а также система подходов, используемых в различных отраслях знания: культурно-исторический, теоретико-типологический, текстологический, семиотический, герменевтический, психоаналитический, лингвоперсонологический, коммуникативный.

Основой применяемых в диссертации методов исследования являются труды по феноменологии экзистенциального сознания (П. Рикер, М. Бубер, М. Хайдеггер, М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский, Е.К. Созина, В.В. Заманская) и творчеству Ф.М. Достоевского. Методология текстоло-

[41] Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: «Советская Россия», 1979. С. 80.

[42] См.: Кошечко А.Н. Номолого-аксиологический подход в исследовании экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского как литературоведческой категории // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). 2014. № 5. URL:http://www.science-education.ru/119-14387 (дата обращения: 22.08.2014).

гического исследования опирается на научные разработки специалистов Петрозаводского университета во главе с В.Н. Захаровым[43].

Теоретической базой диссертации являются академическое собрание сочинений Достоевского в тридцати томах, подготовленное сотрудниками Пушкинского Дома, работы Н.Ф. Бельчикова, Н.Л. Бродского, Л.П. Гроссмана, А.С. Долинина, В.Л. Комаровича, Б.В. Томашевского, Г.И. Чулкова и др. К историко-литературному контексту творчества Достоевского обращались Е.А. Акелькина, А.В. Архипова, Н.Д. Арутюнова, О.А. Богданова, Н.Ф. Буданова, Э.М. Жилякова, В.Е. Ветловская, В.А. Викторович, И.Л. Волгин, В.И. Габдуллина, А.Г. Гачева, В.В. Дудкин, В.Н. Захаров, А.А. Казаков, Т.А. Касаткина, Р.Г. Назиров, Е.Г. Новикова, Г.С. Померанц, В.Д. Рак, Л. М. Розенблюм, Р.Н. Семыкина, К.А. Степанян, Б.Н. Тихомиров, В.А. Туниманов, П.Е. Фокин, Г. М. Фридлендер, Г.К. Щенников и другие специалисты-достоевсковеды, результаты которых важны для настоящего исследования.

Теоретическая значимость исследования обусловлена тем, что впервые в научный оборот вводится системное представление об экзистенциальном сознании Достоевского с обозначением атрибутивных характеристик и аксиологических доминант изучаемого явления, методологией анализа, позволяющей систематизировать и описать формы репрезентации феномена в текстовой деятельности конкретного писателя, его уникально-авторском мирообразе и эстетической системе. Системный анализ фактов способствует методологически новому осмыслению и решению проблем изучения творчества Достоевского. Выявленные характеристики экзистенциального сознания могут служить основой изучения художественных систем других писателей и закономерностей разных периодов русской и зарубежной литературы.

---

[43] Захаров В. Н. Текстология как технология // Проблемы текстологии Ф. М. Достоевского. Выпуск 1: Проблемы текстологии романов «Преступление и Наказание», «Идиот», «Бесы»: Монография / В. Н. Захаров, М. В. Заваркина, Т. А. Радченко, А. И. Солопова, Н. А. Тарасова. Петрозаводск, 2009. С. 3–26.

Научно-практическая значимость диссертационного исследования заключается в возможности использования ее положений в разных сферах научной и педагогической деятельности: в научно-исследовательской работе, при подготовке научных изданий по творчеству Достоевского, в междисциплинарных исследованиях феномена экзистенциального сознания; в построении учебных программ вузов по теории и истории литературы, в лекционных теоретико-литературных и историко-литературных курсах, спецсеминарах, спецкурсах и факультативах; в курсах повышения квалификации и переподготовки педагогических кадров; в авторских курсах по экзистенциальному анализу художественного текста для вузов и общеобразовательных учреждений.

Положения, выносимые на защиту:

1. Экзистенциальное сознание Достоевского – это художественно-философский феномен, существующий одновременно в двух ипостасях: как индивидуальный поведенческий текст писателя (повседневно-экзистенциальное сознание) и как тип художественного мышления. Экзистенциальное сознание реализует себя в различных формах художественного письма как способах объективации в слове, самоописания и самоструктурирования. Программа художественного синтеза является ведущей стратегией нарратива Достоевского, обеспечивающей неразрывность сфер самовыражения личности в слове.

2. Экзистенциальное сознание Достоевского обладает следующими атрибутивными характеристиками: «пограничность», уединенность, апостасийность, «текущая процессуальность», ценностная ориентированность, текстоцентричность.

3. Экзистенциальное сознание Достоевского представляет собой феномен «эпохального сознания» (К. Ясперс), которое отражает процессы современности и пытается их осмыслить через призму собственного опыта, через опытно познаваемые данности экзистенции – исполнение и страдание

4. Pro et contra у Достоевского – это феноменологический фундамент экзистенциального сознания, зафиксированная в ментальной структуре личности ситуация выбора. Эпоха кризиса переносит решение вопросов о разграничении добра и зла в область индивидуального выбора человека, делает сферой его персональной ответственности. Метафизическая и духовная пропасть возникает не между добром и злом, не между положительным и отрицательным, а между теми, кто сохраняет веру в Бога и, соответственно, представление об иерархическом устройстве мироздания, и теми, кто совершает осознанный и деятельный выбор в пользу богоборчества и атеизма как веры в небытие Бога.

5. Экзистенциальное сознание Достоевского интегративно, отражает представление о характере эпохи и мироощущении человека в ней, соединяет философские, культурно-исторические и литературно-художественные пласты. Ценностная структура экзистенциального сознания Достоевского определяет его синтезный характер и проявляется в соединении, «сплаве» интимно-исповедального, личного и общественно-значимого, общечеловеческого, универсального начал.

6. Стремление Достоевского реализовать в тексте повседневно-экзистенциальную и художественную ипостаси экзистенциального сознания, высказать сокровенное приводит его к необходимости преодоления инерции жанрового мышления и реализуется в тяготении к «пограничным жанрам», более мобильным в плане передачи ценностной структуры экзистенциального сознания.

7. Художественный метод Достоевского представляет собой результат синтеза номологического (объективная истина, репрезентируемая в форме законов) и аксиологического принципов описания действительности. Писателю нужен «реализм в высшем смысле», позволяющий фиксировать индивидуальное, неповторимое, неоднозначное в личности, различные варианты воплощения экзистенциального опыта. Метод «фантастического реализма», в его основе которого лежит исследовательская установка

автора на **понимание** онтологической сущности происходящего, позволяет Достоевскому описывать «истинно-ценностный дуализм» явлений, получать верифицируемое знание и вербализовывать его результаты в своих произведениях в виде системы представлений о бытии как незавершенном проекте и осознанном участии в нем личности как способе осуществления собственной экзистенции.

8. Наиболее эффективным для исследования форм экзистенциального сознания Достоевского как специфического текстового феномена представляется метод, построенный на синтезе номологического и аксиологического подходов, связанных между собой на основе принципа дополнительности и позволяющих, с одной стороны, сделать зримыми **разные стороны феномена** при помощи какого-либо **одного средства** и описывать **одну из сторон** феномена **разными средствами**, с другой.

Апробация работы. Материалы диссертационного исследования опубликованы в научных журналах, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, утвержденный ВАК Минобрнауки РФ, а также в специализированных изданиях, посвященных творчеству Достоевского. Конкретные результаты исследования представлены на международных и всероссийских конференциях: Международной научной конференции «Развитие русского национального мирообраза в пространстве межкультурного диалога» (2008, 2013 гг.), Всероссийской с международным участием научной конференции «Русская литература в современном культурном пространстве» (Томск, ТГПУ, 2009, 2011, 2013 гг.), Российской научно-практической конференции с международным участием «Русское слово в культурно-историческом контексте» (Кемерово, Кемеровский университет культуры и искусств, 21–23 октября 2010 г.), I Международной научной конференции «Ф.М. Достоевский в смене эпох и поколений» (Омск, Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, 13–15 октября 2011 г.), IX Международной научно-практической конференции «Творчество Ф.М. Достоевского: проблемы, жанры, интер-

претации» (Кемерово, Кемеровский государственный университет, 19–20 октября 2011 г.), Межрегиональных Макариевских чтениях (Томск, 2011–2013 гг.), Днях славянской письменности и культуры памяти святых первоучителей Кирилла и Мефодия (Томск, ТГУ, ТГПУ, 2011–2013 гг.), Региональной научно-практической конференции преподавателей «ОРК и СЭ» «Комплексный курс ″Основы религиозных культур и светской этики″: теория и практика преподавания» (Томск, ТОИПКРО, 2011–2013 гг.), Всероссийской с международным участием конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Наука и образование» (Томск, Томский государственный педагогический университет, 2008–2014 г.), I Молодежной научной школе с международным участием «Синхрония и диахрония: современные парадигмы и современные концепции» по теме «Эволюция форм экзистенциального сознания в культуре: синхрония и диахрония» (Томск, ТГПУ, 13–14 июня 2012 г.), II Международной научной конференции «Воспитание в семье. Исторический и современный контекст» (Еленя Гура – Шклярска Порэмба, Польша, 18–19 мая 2012 г.), Всероссийской научно-практической конференции «Педагогическая деятельность в условиях реализации ФГОС», секция «Духовно-нравственное развитие и воспитание в контексте нового ФГОС» (ТОИПКРО, 18–19 апреля 2013 г.), Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Философско-педагогическое наследие С.И. Гессена и современные проблемы образования, воспитания, культуры» (Томск, 25–26 октября 2013 г.), XXII Международных Рождественских образовательных чтениях «Преподобный Сергий. Русь. Наследие, современность, будущее» (Москва, 26–29 января 2014 г.), Региональной конференции работников образования Томской области «Приоритеты развития региональной системы образования в интересах детей» (Томск, ТГПУ, 25–26 августа 2014 г.), Международной научно-практической конференции «Духовные доминанты в русской словесности, истории, искусстве: к 700-летию со дня рождения преподобного Сергия Радонежского» (Калининград, БФУ им. И. Канта, 1–4 октября 2014

г.) и др. Результаты исследования использовались в рамках учебных курсов, читаемых у специалистов, бакалавров и магистрантов на историко-филологическом факультете Томского государственного педагогического университета (ТГПУ), на курсах повышения квалификации и переподготовки работников образования (ТГПУ, ТОИПКРО, Ресурсно-методический центр г. Северска, КРИПКРО), в авторских семинарах и спецкурсах, посвященных изучению феномена экзистенциального сознания и творчеству Достоевского.

Структура и основное содержание разделов работы

Настоящее диссертационное исследование состоит из введения, трех глав, заключения и списка источников и литературы, включающего 484 наименования. Общий объем работы 480 с.

Во **Введении** обосновывается выбор темы, цель и задачи диссертационного исследования, рассматриваются методологические стратегии в изучении экзистенциального сознания как литературоведческой категории, сформулированы актуальность, научная новизна работы и положения, выносимые на защиту.

В первой главе «**Экзистенциальное сознание как художественно-философский феномен в творчестве Ф.М. Достоевского**», определяющей терминологическую и методологическую стратегию диссертационного исследования, дается терминологическое обоснование понятия «экзистенциальное сознание» как феномена личностного и творческого универсума писателя, анализ универсальных и индивидуально-авторских особенностей, и аксиологической системы экзистенциального сознания Достоевского. Экзистенциальное сознание Достоевского представляет собой художественно-философский феномен, который воплощается в формах текстовой практики (раздел 1.1). Свойства экзистенциального сознания определяют его атрибутивные характеристики, которые являются равнозначными структурно-смысловыми элементами, обеспечивающими целостность явления и его отчетливую выделенность на фоне других феноменов

эстетической деятельности. Выбранная нами последовательность представления атрибутивных характеристик экзистенциального сознания не случайна и отражает логику его генезиса с обозначением формирующих факторов и способов репрезентации: «пограничность», уединенность, апостасийность, «текущая процессуальность», ценностно-ориентированный тип сознания, текстоцентричность (раздел 1.2).

Параграф второй **«Аксиология экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского»** посвящен анализу аксиологической доминанты, которая играет ведущую роль в структуре экзистенциального сознания Достоевского и дает возможность исследователю наблюдать один из возможных вариантов практического самоосуществления феномена в творчестве конкретного автора. Поэтому особое значение в логике настоящего диссертационного исследования приобретает предложенное нами категориальное определения ценности как духовного феномена, определяющего логику развития личности (раздел 2.1). В основании амбивалентной ценностно-мировоззренческой системы Достоевского лежит выбор типа духовности как возможного пути самореализации личностью своего «неалиби» в бытии – «мир с Богом» и «мир без Бога» (раздел 2.2). В текстах Достоевского представлена реализация этической метапрограммы автора, ведущую роль в которой, как нам представляется, играет процесс выработки, осмысления и освоения ценностей и их закрепление в системе духовных императивов, имеющей четкую иерархическую структуру. Ценностные категории в текстовой практике Достоевского репрезентируют концепты, которые организуют смысловое поле эго-текстов и художественного творчества писателя, образуя путем диалектических отношений друг с другом экзистенциальную концептосферу (раздел 2.3). Одной из магистральных форм проявления экзистенциального сознания Достоевского является **аксиологическая интеграция**, взаимодействие ценностей и смыслов на основе их ассоциативно-образной взаимосвязи по смежности,

сходству и контрасту, ориентированное на опытное усвоение закона сохранения ценностей (раздел 2.4).

Во второй главе **«Экзистенциальная судьба Ф.М. Достоевского: способы отражения в слове»** представлен анализ психофизиологических особенностей личности как основы формирования экзистенциального мирообраза в творчестве писателя и способов экзистенциальной коммуникации в формате «Я и Другие». Проблема выявления форм репрезентации повседневно-экзистенциального сознания Достоевского – это проблема рецептивная, поэтому логика исследования предполагает последовательный анализ этапов становления сознания писателя в детские и юношеские годы, взаимоотношений с родителями как субъектами его раннего экзистенциального опыта, стратегии воспитания ценностной сферы его личности (раздел 1.1), способов проживания и форм рефлексии «пограничных ситуаций» болезни (раздел 1.2), опыта участия в политическом кружке и коммуникации с властью (раздел 1.3), «каторжного текста» (раздел 1.4). Каждый из заявленных уровней осмысления предполагает исследование специфических форм воплощения в слове, поскольку для ценностно-ориентированного, текстоцентрического сознания писателя понимание самого себя и своей судьбы происходит через текст. Отдельный параграф посвящен анализу способов экзистенциальной коммуникации в формате «Я и Другие», которая ориентирована на внешнее прочтение экзистенциальной судьбы писателя его близкими (основное внимание в настоящем диссертационном исследовании мы уделяем воспоминаниям Анны Григорьевны Достоевской и Андрея Михайловича Достоевского – раздел 2.1) и современниками, участниками современного писателю литературного процесса (опыт экзистенциальной коммуникации с Н.Н. Страховым – раздел 2.2).

Третья глава **«Экзистенциальное слово Ф.М.** Достоевского» посвящена системному описанию повседневно-экзистенциальной и художественной форм экзистенциального сознания как метаструктур, включаю-

щих в себя локальные жанровые образования, обусловленные специфической природой метакатегориального целого: ранние эго-тексты (раздел 1.1) и уникальный для Достоевского жанр «письменной книги» (раздел 1.2), художественный метод писателя, реализующий в своей программе текстопорождения ценностные парадигмы сентиментализма и романтизма (раздел 2.1), проблемное поле романов Достоевского в диалогическом притяжении-отталкивании с литературой западноевропейского экзистенциализма (раздел 2.3), виктимологический дискурс как практическое осуществление номолого-аксиологического подхода писателя к осмыслению реальности человеческого сознания и его осуществлению в слове (раздел 2.3). Итогом третьей главы становится параграф 3, в котором представлена систематизации экзистенциальных способов текстопорождения в творчестве Достоевского, для которого слово является эквивалентом человеческой экзистенции и системно реализуется в творчестве писателя в преодолении инерции жанрового мышления, доминировании «пограничных» жанров, в «фантастическом реализме» как специфическом методе художественного моделирования реальности.

В **Заключении** подводятся итоги и обозначаются перспективы дальнейшего исследования темы.

Заявленная в названии настоящего диссертационного исследования научная проблема – «Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского» – предполагает обращение к изучению генезиса, жанровых форм репрезентации феномена, способам диалогического взаимодействия с литературой русского и европейского вариантов сентиментализма и романтизма как литературной и культурной первооснов изучаемого явления. Несмотря на то, что в нашей работе мы уделяли этому вопросу специальное внимание, он нуждается в дальнейшем системном изучении. Актуальным нам представляется исследование форм экзистенциального сознания в творчестве других русских писателей (Ф.И. Тютчева, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова и др.) для выявления уникально авторских и нацио-

нально-культурных особенностей, изучения вопроса об эволюции на уровне жанровых особенностей, художественного метода в истории русской и зарубежной литературы XIX–XX веков.

Научным потенциалом обладает использование в изучении творчества русских и зарубежных писателей выработанного нами синтетического номолого-аксиологического подхода к исследованию форм экзистенциального сознания как наиболее адекватного специфике изучаемого феномена в системе современного литературоведения и методологическая рефлексия результатов.

ГЛАВА I

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ КАК ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Глава I принципиально важна как отправная точка, задающая терминологическую и методологическую тональность диссертационного исследования. Цель настоящей главы – это четкое (насколько позволяет специфика изучаемого феномена) терминологическое и методологическое самоопределение в критериально подвижной области, связанной с текстуальной реализацией феномена экзистенциального сознания и стратегической неоформленностью принципов его изучения. Это позволяет задать вектор изучения экзистенциального сознания Достоевского, определить границы изучаемого понятия, его атрибутивные характеристики и формы текстуального воплощения.

Фактором, определяющим логику исследования феномена экзистенциального сознания как литературоведческого понятия, является концептуальная «точки сборки» достаточно разнородного по своему содержанию материала, который включает в себя не только фактические продукты текстовой деятельности писателя, но и то, что осталось неоформленным, не получившим итогового завершения, но является принципиально важным для понимания механизмов функционирования творческого сознания Достоевского. В связи с этим в основание концепции нами были положены ценностно-мировоззренческие доминанты, определяющие аксиологию экзистенциального сознания и специфику особого, экзистенциального, слова писателя. Это позволяет преодолеть неизбежную в подобных случаях методологическую абстракцию, задающую параметры экзистенциального сознания как некой аксиомы, требующей схематизма и «подстраивания» материала, анализа текста в механистическом формате, который выявляет

степень формального соответствия критериям «экзистенциального», а не специфику внутренних закономерностей и уникальность творческой системы.

Мы не готовы со всей уверенностью заявить, что наши представления об экзистенциальном сознании Достоевского – истина в последней инстанции, что они универсальны и могут быть в неизменном варианте применимы к анализу творчества других писателей. Но мы можем утверждать, что предложенная в настоящем диссертационном исследовании концепция более универсальна, чем ранее сформулированные: она позволяет приблизиться к пониманию общих характеристик экзистенциального сознания и его уникальной модификации в творческом сознании и текстовой деятельности (художественной и нехудожественной) Достоевского.

§1. Понятие «экзистенциальное сознание» в личностном и творческом универсуме Достоевского: универсальные и индивидуально-авторские особенности

1.1. Художественно-философский феномен экзистенциального сознания Достоевского

Экзистенциальное сознание как феномен, отражающий специфику ментальности автора и уникальность его творческого метода, является одной из наиболее актуальных проблем современной литературоведческой науки. Опыт смежных отраслей знания – философии, психологии, культурологии – позволил сформировать необходимую методологическую базу для исследования форм воплощения этого феномена в художественной литературе. Но при всей точности формулировок, позволяющих описать категорию экзистенциального сознания применительно к литературоведческой системе координат, мы не можем обойти стороной проблему определения понятия, содержание которой очень точно охарактеризовал Нильс Бор: «глубокий анализ любого понятия и его непосредственное примене-

ние исключают друг друга»[44]. Причина этого заключается в свойствах языка, «в котором практическое применение всякого слова находится в дополнительном соотношении с попытками его строгого определения»[45].

Нам необходимо разобраться в этой терминологической проблеме, чтобы, с одной стороны, дать четкое определение изучаемого предмета – экзистенциального сознания, с другой стороны, «найти научный инструментарий, не разрушающий органику предмета»[46]. В процессе терминологического определения экзистенциального сознания как явления изначально «пограничного», причем многоуровнево «пограничного», необходимо выявить не только понятийно-концептуальный, но и инструментальный спектр его воплощения (способы манифестации авторского сознания в различных типах текстов, механизмы творческого мышления писателя, закрепившиеся в художественном методе и жанровой системе, принципы поэтики его художественных произведений).

Думается, что основные проблемы терминологического определения экзистенциального сознания применительно к литературоведческой системе координат сводятся к четырем методологическим просчетам:

1. Предельное расширения объема понятия «экзистенциальное». Критерием, по которому большинство исследователей определяет то или иное художественное явление как экзистенциальное, является преобладание в тексте тенденции к самовыражению над собственно эпической изобразительностью. Согласно этому критерию, экзистенциальными могут считаться практически все художественные произведения, в которых отчетливо обозначается мировоззренческая позиция героя и автора, возникают ситуации выбора, самоопределения и саморефлексии: «Большинству людей, употребляющих это слово, было бы очень трудно его разъяснить,

---

[44] Бор Н. Квант действия и описание природы // Бор Н. Избранные труды. В 2 т. Т. 2. М.: «Наука», 1971. С. 58.

[45] Бор Н. О понятиях причинности и дополнительности // Бор Н. Избранные труды. В 2 т. Т. 2. М.: «Наука», 1971. С. 398.

[46] Казаков А.А. Ценностная архитектоника произведений Ф.М. Достоевского. Томск: Издательство Томского университета, 2012. С. 6.

ибо ныне, когда оно стало модным (и эта «мода» сохраняется вплоть до настоящего времени – А.К.), экзистенциалистами стали объявлять и музыкантов, и художников. <…> Слово приобрело такой широкий и пространный смысл, что, в сущности, уже ничего ровным счетом не означает»[47].

Действительно, «всякая литература имеет экзистенциальный аспект», а вопросы, которые ставятся в выдающихся литературных произведениях, имеют экзистенциальный смысл[48]. В этой логике экзистенциальными могут считаться так называемые «вечные» темы мировой литературы, которую на всех этапах исторического развития интересовала трагедия человеческого существования: «ощущение жизни как трагедии и борьбы», «требование свободы и ответственности за нее», «поиски подлинности существования», «недоверие к возможности преобразовать мир и человеческую жизнь на разумных началах» и т.д.

Уникальность проявления экзистенциального начала в творчестве Достоевского заключается в том, что все вопросы, поставленные им и относительно собственной жизни, и относительно духовных поисков его героев, всегда напрямую связаны с постановкой и поиском путей решения центральной для писателя проблемы – проблемы человеческого существования.

Поэтому экзистенциальным (и в плане содержания, и в плане выражения) может считаться только произведение, в котором корпус смыслов и стратегии их реализации в поэтике базируется на проблеме существования и уникально-авторских вариантах ее решения, а не на формально-репрезентативном наличии прямых высказываний героев и автора о своей мировоззренческой позиции.

2. Смешение понятий «экзистенциальное» и «экзистенциалистское». Основанием для подобного «сближения» служит некоторое сходство в постановке проблем человеческого существования и концепции человека в

[47] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: «Политиздат», 1989. С. 321.
[48] Breisach E. Introduction to modern existentialism. N.Y., 1962. P. 57.

творчестве Достоевского и в художественно-философской практике экзистенциализма. Тем не менее, столь широкое употребление термина «экзистенциалистское» не позволяет обозначить им совершенно конкретное явление – характеристику фактов эстетической и интеллектуальной деятельности, имеющих отношение к экзистенциализму как направлению в философии и литературе XX века: «это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов»[49]. Суть этого учения для представителей и христианской, и атеистической его модификаций, по мысли Сартра, заключается в представлении о том, что существование предшествует сущности, поэтому постижение реальности должно исходить из единства субъекта и объекта, воплощенного в экзистенции.

Думается, что противоречивость в определении терминов «экзистенциальное» и «экзистенциалистское» исходит из специфики содержания экзистенции, иррациональной реальности, которая по определению является индивидуальной и неповторимой и обозначает уникальные переживания отдельно взятой личности, не похожей ни на кого другого: «И я есмь во всей эмоционально-волевой, поступочной полноте этого утверждения, и действительно есмь, в целом и обязуюсь сказать это слово, и я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, незаместимое и непроницаемое для другого место. В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился. <…> То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. *Единственность наличного бытия принудительно обязательна* (курсив мой – А.К.)»[50]. Идея «единственности» экзистенции дает основания

[49] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: «Политиздат», 1989. С. 321.
[50] Бахтин М.М. Философия поступка // [Электронный ресурс]. URL: http://sr.fondedin.ru/new/admin/print.php?id=1158656522&archive=1158663274 (дата обращения: 02.04.2013).

Н. Аббаньяно, создателю оригинальной философской системы «позитивного экзистенциализма», утверждать, что экзистенциализм представляет собой не просто философскую школу или чистую доктрину, а является отражением **экзистенциальной позиции** целостного человека[51].

В этой ситуации мы сталкиваемся с явлением своеобразного терминологического коллапса[52]: чрезвычайно широкое понимание экзистенциального сознания соединяет абсолютно разные с феноменологической точки зрения единицы – «экзистенциальное» и «экзистенциалистское», тем самым нивелируя специфику объекта исследования. На наш взгляд, принципиально важно разграничивать экзистенциальное отношение Достоевского к миру как его ценностно-мировоззренческую позицию (в данном случае можно говорить об экзистенциальном мироощущении) и экзистенциализм как философско-художественную школу. Опираясь на этот терминологический критерий, мы можем назвать Достоевского экзистенциальным писателем, но не писателем-экзистенциалистом: «Достоевский действительно много дал экзистенциализму. Но экзистенциализм мало дает Достоевскому. Мир идей, составляющих суть проблематики экзистенциализма, не просто уже мира Достоевского. Это лишь одна из плоскостей в объемном мире непрерывно развивающихся, переходящих в противоположность, изживающих себя идей великого писателя. И смотреть на Достоевского как на экзистенциалиста – значит отказаться от постижения всего художественного и философского богатства творчества Достоевского»[53].

3. Отсутствие четкой системы критериев, позволяющих выявить специфические черты экзистенциального сознания (принципиально отличаю-

---

[51] Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. СПб.: Издательство «Алетейя», 1998.

[52] В астрофизике существует понятие гравитационного коллапса, которое обозначает катастрофически быстрое сжатие массивных тел под воздействием гравитационных сил (см. об этом Засов А.В., Постнов К.А. Общая астрофизика. Фрязино: «Век 2», 2011. 573 с.). Используя этот термин, мы хотим подчеркнуть, что в области определения экзистенциального сознания как художественного феномена происходит «схлопывание» не менее массивных в смысловом отношении объектов, которые приводят к обрушению внутренней структуры изучаемого объекта и деформации исследовательской стратегии.

[53] Латынина А.Н. Достоевский и экзистенциализм // Достоевский – художник и мыслитель: Сборник статей. М.: «Художественная литература», 1972. С. 259.

щие его от других типов сознания) и формы его воплощения в художественных и нехудожественных текстах. Это, в свою очередь, ведет к невыстроенности исследовательской позиции, обусловленной расплывчатостью представлений об изучаемом явлении.

4. Схематизм характеристик экзистенциального сознания, не учитывающих индивидуально-авторские особенности. Фактически в этой области литературоведческой науки (как и в других областях, занимающихся столь же неоднозначными в терминологическом отношении явлениями) мы видим отчетливо выраженную установку исследователей не **изучать специфику** экзистенциального сознания Достоевского, а **вписать его в определенную схему**, шаблон представлений об экзистенциальном сознании, игнорируя «единственность» экзистенции писателя, особенности мировидения и функционирования механизмов текстопорождения, продуцирующих результаты работы сознания в реальную текстовую практику. Чтобы преодолеть эту ситуацию схематического моделирования, мы должны, с одной стороны, определить спектр универсальных атрибутивных свойств экзистенциального сознания, чтобы классифицировать явления по степени принадлежности к изучаемому объекту, но, с другой стороны, должны учитывать, что равнозначность, унифицированность параметров описания экзистенциального сознания не означает, что содержательное наполнение изучаемых категорий будет идентичным у разных писателей. Так, примером проявления индивидуально-авторского начала является трактовка концепции человека у Достоевского и в философии экзистенциализма. Общей является сама идея личности. Но если экзистенциализм ставит судьбу конкретной личности в центр своей философской системы делает ее объектом философской рефлексии, то Достоевский отдает приоритетное значение человеческой личности как самостоятельному субъекту, обладающему ценностью независимо от каких бы то ни было интерпретаций и концептуальных построений. Разным является и понимание причин конфликта личности и общества, который присутствует и в

текстах писателей-экзистенциалистов, и в произведениях Достоевского. Исследование форм репрезентации экзистенциального сознания максимально проявляет у каждого писателя «лица необщье выраженье», поэтому любые, даже самые универсальные критерии описания будут наполняться специфическим, индивидуально-авторским содержанием и требовать конкретизации[54].

Постараемся, учитывая все перечисленные выше методологические трудности, дать собственное определение экзистенциального сознания, адекватное как специфике изучаемого явления, так и научной парадигме литературоведения.

Экзистенциальное сознание Достоевского является феноменологической структурой, концептуальный и смысловой уровни организации которой реализуют субъективную переживаемость человеком себя в мире и мира в себе одновременно на личностном, статусном и профессиональном уровнях самоосуществления в текстах (художественных и нехудожественных). Многоплановость процесса осознании себя в бытии и вторичного осознания (осознание осознания) определяет интегративный характер экзистенциального сознания, которое включает в свое смысловое поле представление о характере эпохи и мироощущении человека в ней, соединяет философские, культурно-исторические и литературно-художественные пласты. Экзистенциальное сознание диалектично, позволяет воспринимать явление многоуровнево, в диалогическом контакте и в антиномическом отталкивании, конфликте «идеи» и «натуры», pro et contra. Программа художественного синтеза, четко обозначенная Достоевским в качестве ведущей методологической стратегии художественного письма, направлена на обеспечение неразрывности сфер самовыражения личности.

[54] Мы можем говорить об экзистенциальном сознании Достоевского, Тютчева или Чехова, но специфика и объем понятия «экзистенциальное» применительно к каждому конкретному автору будет уникальным. Поэтому при внешнем сходстве признаков, внутреннее содержание феномена, как и экзистенция, обладает «единственностью наличного бытия» (М.М. Бахтин).

Сознание в данном случае – это метакатегория[55], реализующая себя в различных формах художественного письма как способах объективации в слове, самоописания и самоструктурирования: «в художественном мышлении писателя уживаются различные типы сознания: такая ситуация заложена в природе экзистенциального метасознания как открытого типа сознания, которое укоренено в самой сущности человека и именно потому свободно вступает в диалог с иными типами сознания. Чем значительнее масштаб писателя, тем большее число парадигм художественного сознания вбирает и интегрирует его индивидуальная художественная система»[56].

Подобное определение позволяет нам акцентировать бытийный статус экзистенциального сознания, его незакрепленность за конкретной литературной эпохой и национальной культурой: «Экзистенциальное сознание по своим истокам и возможностям философского и эстетического познания человека и бытия – феномен общечеловеческий и в значительной мере надысторический. Оно выразило различные типы сознания русского и европейского и явилось константной основой литературы разных периодов»[57]. Русское художественное сознание пореформенной эпохи может быть обозначено как сознание экзистенциальное, несмотря на то, что ни в философской мысли, ни в языке XIX века подобного термина не существовало. Используя терминологию У. Эко, можно сказать, что экзистенциализм – это «не фиксированное хронологически явление, а некое духовное состояние»[58]. Соответственно и рассматривать экзистенциальное сознание русских писателей XIX века (Ф.М. Достоевского, Ф.И. Тютчева, Л.Н. Толстого) и формы его воплощения необходимо не как пролегомены к западноевропейскому экзистенциализму XX века, а как особую фазу развития

[55] Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике, языке / Под общей ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
[56] Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на страницах столетий: Учебное пособие. М.: «Флинта: Наука», 2002. С.20–21.
[57] Там же. С. 26.
[58] Эко У. Заметки на полях «Имени Розы» // Эко У. Имя Розы: Роман. Заметки на полях «Имени Розы». Эссе / Пер. с итал. Е. Костюкович; Послеслов. Е. Костюкович, Ю. Лотмана. СПб.: «Симпозиум», 1998. С. 635.

экзистенциального сознания, обладающую своими специфическими чертами.

Экзистенциальное сознание Достоевского представляет собой художественно-философский феномен[59], существующий одновременно в двух ипостасях: как индивидуальный поведенческий текст писателя (повседневно-экзистенциальное сознание) и как тип художественного мышления, реализующий себя в различных технологиях текстопорождения и формах художественного письма. Это две доминантные формы репрезентации феномена со своей приоритетной установкой на выражение определенного содержания. Индивидуальный поведенческий текст писателя, зафиксированный в его эго-документах, ориентирован на концептуально-словесное выражение персональной экзистенциальной позиции «полной вовлеченности человеческого существования в ситуацию»[60]. В персональной позиции индивидуально переживаемые писателем смыслы и ценности формируют экзистенциальный опыт самосознания и самобытия личности как целостно единства мыслительного, эмоционально-чувственного, волевого и других начал. Собственный опыт, пропущенный через призму автобиографического анализа, саморефлексии и универсального философского обобщения, становится в творчестве писателя экзистенциальной точкой зрения, тематически фиксирующей внешнюю и внутреннюю конфликтность существования человека, антиномии бытия: одиночество и коммуникация, иметь и быть, желание жить и неизбежность смерти, смысл и абсурд, свобода и «бегство от свободы», отчаяние и вера, жизнь и творчество.

Для конкретизации наших собственных наблюдений дадим терминологическое резюме в критериях отрицательной характеристики: экзистенциальное сознание Достоевского не может быть не-личностным; не-ценностным, то есть не подвергающим оценке факты, события и собствен-

[59] Впервые данное определение экзистенциального сознания и описание его свойств было предложено нами в статье Кошечко А.Н. Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского (к постановке проблемы) // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2011.Вып. 7 (109). С. 192–199.

[60] Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: «Юрист», 1995. С. 89.

ный опыт; не-развивающимся; не-перманентно становящимся; не-опытным (опыт нации дается через призму личного опыта, социальные явления осмысляются через «значащие» категории человеческого существования).

1.2. Атрибутивные характеристики экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского

Выявленные нами свойства экзистенциального сознания определяют его **атрибутивные характеристики**: «пограничность», уединенность, апостасийность, «текущая процессуальность», ценностно-ориентированный тип сознания, текстоцентричность. Несмотря на иерархическую ценностную природу изучаемого феномена (на этом вопросе мы подробно остановимся в §2 «Аксиология они являются равнозначными структурно-смысловыми элементами, обеспечивающими целостность явления и его отчетливую выделенность на фоне других феноменов эстетической деятельности. Выбранная нами последовательность представления атрибутивных характеристик экзистенциального сознания не случайна и отражает логику его генезиса с обозначением формирующих факторов и способов репрезентации.

1.2.1. «Пограничный» тип сознания

Экзистенциальное сознание возникает в «пограничной ситуации» (К. Ясперс), в которой происходит фундаментальное продумывание смысла бытия, ценностное самоопределение человека относительно категорий «вина», «ответственность», «преступление», «смерть» и становление самосознания как персональная метапозиция личности по отношению к своему бытию: «Пограничные ситуации <…> суть те ситуации человеческого здесь-бытия, где становится невозможным рассчитывать на анонимные силы науки, где <…> человек должен полагаться только на самого себя и где в самом человеке обнаруживаются содержания, какие всегда бывают скрыты в процессе чисто функционального применения науки, нацеленного на овладение миром. Таких пограничных ситуаций много. <…> В том, как

человек ведет себя, когда он виновен, более того, когда он оказывается лицом к лицу со своей виной, нечто выходит наружу, об-наруживается – existit»[61].

Само понятие «пограничная ситуация» нейтрализует переживание человеком трагичности своего конечного существования. Проживание «пограничной ситуации» (и в особенности переживание смерти) является необходимым условием становления экзистенциального сознания, потому что мир на грани небытия становится «интимно близким» («мир как действительно и ответственно переживаемое единое и единственное целое»), а человек оказывается способным осознать себя как экзистенцию, принять факт своего «не-алиби в бытии», ответственность за свое единственное существование и реализоваться в поступке: «Эта утвержденная моя причастность создает конкретное долженствование – реализовать свою единственность, как незаменимую во всем единственность бытия, по отношению ко всякому моменту этого бытия, а значит, превращает каждое проявление мое: чувство, желание, настроение, мысль – в активно-ответственный поступок мой»[62].

«Пограничная ситуация» амбивалентна по своей природе: она представляет собой внутреннюю реакцию личности, непосредственно проживающей этот момент, и одновременно рефлексивный выход за область сознания субъекта, когда происходит дистанциированность и от самой ситуации, и от своей реакции на нее.

Пограничность является одной из доминантных особенностей мировидения самого Достоевского: «Для раскрытия характеров Достоевский ставит своих героев в ситуации, которые теперь принято называть экстремальными. <…> Достоевского интересуют *экстремальные ситуации духа*. Человек мучается, приходит в отчаянье, решается на безумные поступки

---

[61] Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер с нем. М.: «Искусство», 1991. С. 21.

[62] Бахтин М.М. Философия поступка // [Электронный ресурс]. URL: http://sr.fondedin.ru/new/admin/print.php?id=1158656522&archive=1158663274 (дата обращения: 02.04.2013).

каждую минуту, ибо все это происходит *в глубине сознания*, чего мы не замечаем, а он – видит (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.). <…> Для Достоевского *жизнь экстремальная ситуация*»[63].

Результатом проживания «пограничных» ситуаций для самого писателя и его героев становится постановка «болевых» вопросов о смысле собственной жизни и бытия в целом. В текстах Достоевского эти вопросы, связанные с утверждением высших смыслов человеческого существования, реализуются в идеологических моделях, которые, при всей четкости формулировок, не претендуют на высказывание одной, раз и навсегда данной истины. С одной стороны, это объясняется несостоятельностью личности, которая неспособна к реализации своего персонального права на «единичность» и, как следствие, боится «своего лица», «своей правды», не имеет собственного мнения и не способна реализовать свою экзистенцию в поступке, совершить собственный идеологический выбор и принять ответственность за его последствия.

В творчестве Достоевского мы обнаруживаем осознание писателем эпохи 1860–1870-х годов как тотальной «пограничной ситуации», через которую проходит вся русская нация в поисках смысла своего существования (в частности, «Преступление и наказание» как первый «пореформенный» роман; обращение в «Дневнике писателя» к анализу опыта пережитых самим Достоевским «пограничных ситуаций» – ожидание казни на эшафоте; каторга и ссылка). Неслучайно центральное место в творчестве Достоевского занимает тема потерянной человеческой личности, поставленной в условия трагического одиночества, утратившей ощущение своего гармонического единства с миром. Писатель подробно исследует процесс превращения в «пограничной ситуации» героя в «антигероя», осознающего свою отчужденность от мира и экзистенциальную несостоятельность. Крайним выражением модуса «антигероя» становится Николай Ставрогин

[63] Трифонов Ю.В. *Нечаев, Верховенский* и другие… // Вестник Уральского отделения РАН. 2009. №1 (27). С. 169–170.

в «Бесах», личность, лишенная способности быть, экзистенциальной потенции выбора между добром и злом.

1.2.2. Уединенное сознание

Ситуация уединения является второй атрибутивной характеристикой экзистенциального сознания личности. Пограничность существования провоцирует личность на сознательное отстранение от внешнего мира, от социальных норм и стереотипов, от непосредственного контакта с другими людьми и их сознаниями. В ситуации уединения личность встречается лицом к лицу с собственной экзистенцией, со своим незамутненным чужими влияниями Я. Достоевский, как впоследствии и герои его произведений, «уединяется для того, чтобы, на минуту оторвавшись от частностей, от подробностей своей жизни, своих тревог, обнять их в целом, понять эту жизнь в ее общем значении. Что скажет, что может сказать он мне обо *мне* самом и обо всем, что так тяготит меня и смущает в жизни – вот вопрос, который определяет выбор нами того, кого мы зовем с собою в уединение…»[64].

В личностном и художественном универсуме Достоевского ситуация уединения – не просто необходимое условие становления экзистенциального сознания: она **осмысляется** как момент ценностного созидания личности. По сути, это вариант активного одиночества, которое по своему значению для внутреннего мира личности альтернативно покинутости. Только в те моменты, когда между человеком и миром устанавливается необходимая дистанция, запускаются механизмы рефлексии (саморефлексии), происходит отказ личности от самолюбия, преодоление духовной инертности, равнодушия и нравственного индифферентизма. Рефлексия по проблемам смысла позволяет человеку, по мнению Достоевского, актуализировать ответственность по отношению к собственной жизни и миру. Для того, чтобы эта рефлексия осуществилась, приобрела статус экзистенции и

[64] Розанов В.В. О Достоевском // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 64.

стала событием, необходимо уединение, временное «выпадение» из реальности, которая не дает человеку возможности осмыслить сам факт своего существования и ценностно самоопределиться: «Высшая ценность уединенного сознания – собственное "я", а главенствующая жизненная установка – самореализация: стать (и пребывать) самим собой»[65].

Для того, чтобы произошло это осознание встречи с бытием, необходимо, чтобы уединение было достаточно продолжительным. В экзистенциальной судьбе Достоевского такой точкой предельного уединения становятся заключение в Алексеевском равелине Петропавловской крепости и каторга в Омском остроге[66] (хотя, безусловно, к таким ситуациям можно отнести и другие, принципиально важные для писателя события, как обучение в Инженерном училище, годы жизни за пределами России, своеобразная «внутренняя эмиграция» и т.д.). В частности, в письме к брату Михаилу от 30 января – 22 февраля 1854 года Достоевский подробно описывает то, что было на каторге: «…те 4 года считаю я за время, в которое я был похоронен живой и зарыт в гробу... Это было страдание невыразимое, бесконечное, потому что всякий час, всякая минута тяготела как камень у меня на душе» (Т. 28, Кн.1, С.181). Письмо пишется уже после того, как завершается срок наказания и появляется необходимая дистанция для осмысления и фиксации пережитого опыта, рассказа об этом «пережитом» Другому, без которого Я не может стать самим собой: «Веришь ли, что в *уединенном, замкнутом положении моем* (курсив мой – А.К.) я несколько раз впадал в настоящее отчаяние, думая, что тебя нет и на свете, и тогда по целым ночам раздумывал, что было бы с твоими детьми, и клял мою долю, что не могу быть им полезным» (Т. 28, Кн. 1, С. 181). Это еще не анализ, это описание событий, которые повлияли на изменение формата мышле-

[65] Тюпа В. Парадоксы уединенного сознания – ключ к русской классической литературе // Парадоксы русской литературы: Сборник статей под редакцией В. Марковича и В. Шмида. СПб.: «ИНАПРЕСС», 2001. С. 177–178.

[66] На подробном анализе этих ситуаций мы остановимся в Главе II, здесь же ограничимся характеристикой влияния феномена уединенности на сознание писателя для аргументации наших теоретических положений.

ния, но еще не стали вполне осознанными: «Вечное сосредоточение в самом себе, куда я убегал от горькой действительности, принесло свои плоды. У меня теперь много потребностей и надежд таких, об которых я и не думал. Но это все загадки и потому мимо…» (Т. 28, Кн.1, С.181).

Ситуация каторги как длительного, предельного уединения, из которого нельзя выйти по своей воле, четко разделяет жизнь Достоевского на «до» и «после», точнее, дает возможность осознания этого разделения, запускает механизм рефлексии. И тогда происходит то, что В. Тюпа называет «эстетической легализацией внутренней обособленности индивидуального человеческого "я" от ролевых отношений миропорядка»[67]: акцент мировосприятия переносится с мира внешнего на мир внутренний, открывается духовная вертикаль жизни. Достоевский говорит о «душевном» одиночестве, которое возникает на начальном этапе погружения в себя, но при этом через уединение, «пересмотр прежней жизни» начинает выстраиваться духовный вектор мировоззрения писателя, результатом действия которого становится «свобода» и «воскресение из мертвых» – знак духовно-экзистенциальной эволюция сознания. Достоевский отчетливо фиксирует для себя ценностную наполненность своих переживаний: свое одиночество он определяет как «душевное», но не «духовное», потому что неразрывная связь с Богом на каторге постоянно поддерживается текстом Евангелия.

В письме к брату Достоевский описывает механизма рефлексии, которая становится способом погружения в себя, инструментом самоанализа и качественного пересмотра своей «прежней» мировоззренческой позиции, отход от которой писатель отчетливо осознает: разделяя свою жизнь на «прежнюю» и «будущую» («новая борьба», «новая жизнь»), он обозначает качественное изменение своего Я. Этим объясняется парадоксально-положительная оценка писателем своего пребывания на каторге, которая дала ему возможность пережить опыт встречи со своим Я и принятия уни-

[67] Тюпа В. Парадоксы уединенного сознания – ключ к русской классической литературе // Парадоксы русской литературы: Сборник статей под редакцией В. Марковича и В. Шмида. СПб.: «ИНАПРЕСС», 2001. С. 174.

кальности своей экзистенции: «О! это большое для меня было счастие: Сибирь и каторга! Я только там и жил здоровой и счастливой жизнью, я там себя понял, голубчик… Христа понял… русского человека понял и почувствовал, что я и сам русский, что я один из русского народа. Ах, если бы вас на каторгу!» (1874 г., в разговоре с писателем Вс.С. Соловьевым)[68].

Ситуацией перманентного уединения может считаться и болезнь Достоевского, которая соединяет в механизме своего функционирования и влияния на сознание писателя «пограничную ситуацию», постоянное ощущение себя на грани между Бытием и Небытием, и отчуждение от мира и других людей в моменты приступов и боли собственного тела после их завершения, когда «действительно пережитое» становится источником записей, предельно точно фиксирующих физиологическое, эмоциональное и духовное состояние автора. Экзистенциальными текстами-репрезентантами обретенного опыта уединенного сознания можно считать «Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.», записки разных периодов жизни писателя, в которых он с тщательностью врача описывает механизм развития припадков, физиологические процессы собственного организма. Через этот, казалось бы, вполне бытовой ряд становится отчетливо ощутимым переживание Достоевским собственной экзистенции через ситуацию ее возможной утраты.

Феномен уединенного сознания становится основой событийного и характерологического ряда не только эго-текстов, но и художественных произведений Достоевского. Большинство его героев «выпадают» из повседневной жизни, находятся по ту сторону обыденной реальности, что подчеркивается пренебрежением к внешнему виду, бессонницей, болезненным состоянием, фантастическими снами, напряженными, выходящими за грань реальных размышлениями. В уединении открывает бездну своего сознания подпольный Парадоксалист, через антиномию «жил» и «по-

[68] Соловьев Вс.В. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1990. С. 212.

селился» обозначая свой экзистенциальный выбор: «Я служил, чтоб было что-нибудь есть (но единственно для этого», и когда прошлого года один из отдаленных моих родственников оставил мне шесть тысяч рублей по духовному завещанию, я тотчас же вышел в отставку и *поселился* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) у себя в углу. Я и прежде *жил* в этом углу, но теперь я *поселился* в этом углу» (Т. 5, С. 101). В «Преступлении и наказании» ситуация «выпадения», «уединения» реализуется фабульно: Раскольников уже шесть месяцев обдумывает свою идею, «лежа по целым суткам в углу и думая… о царе Горохе» (Т. 6, С. 6), «*решительно ушел от всех* (курсив мой – А.К.), как черепаха в свою скорлупу» (Т.6, С. 25).

1.2.3. Апостасийное сознание[69]

Наряду с пограничностью и уединенностью **апостасийность**[70] является необходимым условием возникновения экзистенциального сознания и обозначает точку мировоззренческого кризиса, в которой происходит непосредственное столкновение разнонаправленных ценностных устремлений личности, в терминологии Достоевского – pro et contra. Это запускает механизм возращения личности к исконным смыслам своего Я, провоцирует структурирование мира на основе обретенного опыта и субъективных смыслов, зачастую организуя этот процесс по методу «от противного», через ситуацию отпадения от аксиологического и деонтологического полей современной культуры: «Так: "под знаком минуса" раскрывалось во мне глубинное Бытие»[71].

Экзистенциальное сознание Достоевского в этом случае необходимо рассматривать как «эпохальное сознание» (К. Ясперс), которое отражает процессы современности и пытается их осмыслить. Показательным явля-

---

[69] Термин «апостасия» в переводе с греческого языка означает «отпадение, отступничество, измена» и используется в богословии для обозначения религиозного отступничества, утраты христианином веры, отрицания религиозных догматов, связанного с отпадением от Церкви и иногда сопровождаемого переходом в другие вероисповедания или к атеистическим воззрениям.

[70] См.: Кошечко А.Н. Достоевский и апостасия: к вопросу об атрибутивных характеристиках экзистенциального сознания // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. Вып. 11 (139). С. 23–31.

[71] Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, справленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 13.

ется тот факт, что писатель тщательно отслеживает информацию о различных событиях, появляющихся в современных ему средствах массовой информации, причем спектр этих событий колеблется от бытовых происшествий до общечеловеческих проблем и мировых катастроф. На первый взгляд может показаться, что скрупулезно отбираемые и описываемые им в художественных, публицистических и эго-текстах факты и явления случайно «выхвачены» из исторического и культурного контекста, но на самом деле они имеют глубинную метафизическую связь.

Отправной точкой в анализе Достоевским современной ситуации является идея наступления апостасии: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла…». Впоследствии об этом предельно точно скажет архиепископ Шанхайский и Сан-Францисский Иоанн (Максимович): от человечества «отошел дух жизни, и оно колеблется в страхе, как перед землетрясением»[72].

Впервые апостасийные процессы проявляют себя в России уже в середине XIX века, но катастрофические результаты их влияния на культуру и общественную жизнь становятся отчетливыми и осознаваемыми в пореформенную эпоху 1860–1870-х годов. Энтропийный характер этих процессов, существующих в неразрывной связи между собой и взаимно катализирующих друг друга, приводит к тому, что мир утрачивает целостность, дробится на детали, разрушается механизм интеграции жизненного разнообразия в единое целое и, как следствие, мир распадается и в сознании личности.

Резюмируя свои наблюдения над современной ему эпохой, Достоевский приходит к выводу, что в мире, который считает себя нормальным и

[72] Иоанн (Максимович), архиепископ. Россия // «Слова иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Шанхайскаго и Сан-Францисскаго Чудотворца»: Сборник проповедей, поучений, посланий, наставлений и указов – составлен протоиереем Петром Перекрестовым к прославлению святителя Иоанна. Сан-Франциско, 1994. С. 218.

естественным, происходит подмена Абсолютной Истины Христа сиюминутными душевными переживаниями, а человечество отказывается видеть и понимать эсхатологическую сущность происходящего, утрачивает нравственные и духовные ориентиры, удерживающих от зла в различных его проявлениях (духовном, нравственном, мировоззренческом, социальном) и стремится к существованию в пределах своих эгоистических потребностей: «…у нас в России и рушиться нечему, сравнительно говоря. Упадут у нас не камни, а все расплывется в грязь. Святая Русь менее всего на свете может дать отпор чему-нибудь. Простой народ еще держится кое-как русским богом; но русский бог, по последним сведениям, весьма неблагонадежен и даже против крестьянской реформы едва устоял, по крайней мере, сильно покачнулся <…> уж в русского-то бога с совсем не верую» (Т. 10, С. 287). Так выражает свою позицию один из представителей пореформенной эпохи, герой романа «Бесы» писатель Кармазинов, завершая свои размышления утверждением атеистической позиции («Я ни в какого (Бога – А.К.) не верую» (Т. 10, С. 287)) и добровольным отказом от русской культуры и ее ценностей: «Тут все обречено и приговорено. Россия, как она есть, не имеет будущности. Я сделался немцем и вменяю это себе в честь» (Т. 10, С. 287).

Для этого героя, как и для многих современников Достоевского, оказывается недоступным экзистенциальный смысл происходящих событий и ценностных сдвигов, которые воспринимаются как нечто продуктивное, как возможный выход из кризиса: «Святая Русь – страна деревянная, нищая и… опасная, страна тщеславных нищих в высших слоях своих, а в огромном большинстве живет в избушках на курьих ножках. Она обрадуется всякому выходу, стоит только растолковать» (Т. 10, С. 287). Атеистический путь развития личности не дает увидеть в этих процессах их разрушительной первоосновы: «В том периоде моей жизни, незабываемом, но совсем не простом и нелегком, я был испытан не раз страшными помыслами: гнева на Создавшего меня. Измученный непониманием происходящего

со мною – я вступал в борьбу с Богом; я мыслил о Нем, как о Враждебном Властелине <…> У всех людей единый природный корень, и поэтому я переносил мои личные состояния на всех. Мой умишко "бунтовал" во имя всех поруганных ненужным даром этой жизни, и я сожалел, что нет у меня такого меча, которым было бы возможно рассечь "проклятую землю" (ср. Быт. 3, 17), и тем положить конец отвратительному абсурду»[73].

«Что есть Истина?» – это центральный вопрос пореформенной эпохи, ответа на который делает зримой *внутреннюю организацию личности* и определяет вектор ее существования. Для православного сознания этот вопрос имеет только один ответ: Истина есть полнота Личности Иисуса Христа, Который Сам есть Истина. Поэтому логика существования человека, который принимает эту Истину, заключается в осознании своей трагической удаленности от Нее, противостоянии добра и зла не во вне, а в самом себе. Но при этом целостность личности остается незыблемой и неизменной благодаря целостности Истины. В мире множественных истин метафизическая природа человеческого сердца становится антиномичной: трагизм существования усугубляется метаниями между различными пониманиями добра и зла: «Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Чорт знает, что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Верь. что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, – знал ты эту тайну иль нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей» (Т. 14, С. 100).

---

[73] Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, справленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 14.

Апостасийные процессы, по мысли Достоевского, отчетливо обозначают духовные антиномии, существующие в сознании человека кризисной «пограничной эпохи»: метафизическая и духовная пропасть возникает не между добром и злом, не между положительным и отрицательным, а между теми, кто сохраняет веру в Бога и представление об иерархическом устройстве мироздания, и теми, кто совершает осознанный и деятельный выбор в пользу богоборчества и атеизма как веры особого рода, веры в небытие Бога. Несмотря на то, что таких людей, называющих себя нигилистами, было «абсолютное меньшинство», их активная жизненная позиция, интенсивная общественная, культурная и «религиозная» деятельность в значительной степени формировали фон эпохи: «Нигилизм – это отрицание в чрезвычайной степени: он отрицает существующие ценности, не зная никаких иных»[74].

Этим «абсолютным меньшинством» русских нигилистов XIX века стал новый образованный слой русского общества – разночинная интеллигенция, которая послужила «питательной средой» для культивирования идей либерализма и западничества, свержения монархии, террористического подполья. По сути, они были сосредоточены на актуальных для жизни россиян того времени проблемах и при этом демонстрировали отказ от всех прежних ценностей, полное отрицание всего внеличного, сознание бессмысленности существования. Поэтому исследование этого феномена Достоевский начинает с обозначения предельно остро переживаемой им как современником основной идеи нигилизма, связанной с отрицанием внематериального, внеличностного Бога, абсолютных ценностей и проявляющей себя в «бессовестности русского интеллигентного человека»: «Она свидетельствует о таком *равнодушии к суду над собой своей собственной совести* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), или, что то же самое, о таком *необыкновенном собственном неуважении к себе*, что

[74] Краус В. Нигилизм и идеалы. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах. М., 1994. С. 9.

придешь в отчаяние и потеряешь всякую надежду на что-нибудь самостоятельное и спасительное для нации, даже в будущем, от таких людей и такого общества» (Т. 21, С. 124). Именно в пореформенную эпоху закладывается мощнейшая мировоззренческая платформа, которая приведет русское общество к утрате своего исторического самосознания, к отречению от своего прошлого: «Двухсотлетняя отвычка от малейшей самостоятельности характера и двухсотлетние плевки на свое русское лицо *раздвинули русскую совесть до такой роковой безбрежности*, от которой... ну чего можно ожидать, как вы думаете?» (Т. 21, С. 124).

Для Достоевского нигилисты – это серьезные и во многом страшные фигуры, которые не скрывали своего богоборчества, сознательно шли на разрушение устоев и традиций, предлагая в качестве альтернативы собственную аксиологию самодостаточной личности. Писатель ставит перед собой задачу исследовать новый тип человека-нигилиста, поверившего в свою абсолютную свободу от Бога и Его заповедей, бунтующего не просто против законов и правил морали, а против фундаментальных основ существующего миропорядка: «Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал – есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь – ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя сам непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только бог поневоле и я несчастен, ибо *обязан заявить своеволие* (курсив мой – А.К.). Все несчастны, потому что все боятся заявлять своеволие. <…> Я ужасно несчастен, ибо ужасно боюсь. Страх есть проклятие человека... Но я заявлю своеволие, я обязан уверовать, что не верую. Я начну, и кончу, и дверь отворю. И спасу. Только это одно спасет всех людей и в следующем же поколении переродит физически; ибо в теперешнем физическом виде, сколько я думал, нельзя быть человеку без прежнего бога никак. Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие! Это всё, чем я могу в глав-

ном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою» (Т. 10, С. 471–472).

Неслучайно Достоевского так привлекает трагическая и страшная судьба Нечаева, о котором он неоднократно говорит в «Дневнике писателя» (особенно в период работы над романами «Бесы» и «Братья Карамазовы»). Нечаев становится для него прообразом целого поколения, идеи которого в определенный период жизни были привлекательны для самого писателя (об этом свидетельствует его самоидентификация – «я сам старый нечаевец»). Судьба Нечаева и его последователей становится своего рода идеологической «экспериментальной площадкой», позволяющей Достоевскому исследовать и описать механизм ценностного изменения сознания, в котором процессы апостасии достигли своей вершинной точки. Наиболее репрезентативным в этом отношении является изображение утраты самим идейным лидером и молодой интеллигенцией религиозных основ совести. Этот вариант бунтующего сознания приводит к появлению особого типа преступника-жертвы, представителями которого являются террористы, готовые идти на страдания и страшные преступления ради своих убеждений.

В числе одного из самых разрушительных источников апостасии Достоевский называет воспитание неверия и цинизма в молодом поколении, отрицающем ценностные пределы, неукорененном в собственной культуре, настроенном на деструктивный вариант проживания собственной жизни. Показательно, что проблема отцов и детей в этом аспекте получает в размышлениях писателя и его художественных произведениях глубоко экзистенциальный смысл и подкрепляется анализом трагических в своей основе судеб «детей», ставших «продуктом» такого принципа воспитания. Например, истории самоубийства Лизы Герцен Достоевский посвящает отдельную главу «Дневника писателя» («Два самоубийства», октябрь 1876 года).

Следовательно, для Достоевского представители русской интеллигенции являются носителями апостасийного сознания в его крайнем, отступническом, атеистически-богоборческом варианте, реализующем себя в ситуации экзистенциального бунта. При этом писатель, опираясь на опыт анализа трагических судеб таких героев-бунтарей (Нечаева и других) и собственный опыт показывает, что бунт неминуемо ведет к катастрофе, которая имеет глубокий культурно-мировоззренческий характер, провоцирует колоссальный цивилизационный сдвиг, предполагающий окончательное устранение идеи Бога из структуры сознания личности. В результате апостасийное сознание отвергает подлинно духовные ценности и сакрализует понятие культуры, определяя религию только как составную ее часть. Культура – отражение национального духа в земном, тварном, мире, она составляет существо нации, ее онтологию. Бунт, по мысли Достоевского, приводит к разрушению нации через разрушение духовного фундамента культуры, отказ от аксиом бытия провоцирует распад высших мотиваций жизни.

Жизненные ценности человека и общества определяются пониманием смысла жизни, места человека в мире. Когда культура отрывается от своей духовной основы, она деградирует. Достоевский изначально не принимает путь революции, потому что осознает деструктивный характер нигилизма, который становится очевидным только после появления катастрофических последствий.

Но из ситуации бунта, по Достоевскому, есть и другой путь, позволяющий преодолеть апостасию через погружение в нее и обретение духовной первоосновы мировидения, открывающей личности принципиально другие, по сравнению с нигилистическими, цели и смыслы существования. Этот путь Достоевский непосредственно проходит сам и проводит по нему героев своих произведений, передавая им собственный автобиографический опыт как ценностно значимый и «действительно пережитый», ставший событием, отчетливым проживанием собственной экзистенции.

Историческая катастрофа пореформенной эпохи 1860–1870-х годов совпадает с внутренним кризисом Достоевского: в этот период его особенно волнуют проблемы вечности и всевластия смерти. Писатель не может примириться с гибелью людей: не с фактом физического умирания биологического организма, а с утратой личностью своего человеческого лица из-за пьянства, нравственного разложения общества, дезориентированного духовно, насилия и жестокости. Через свой личный опыт проживания кризисной эпохи Достоевский запечатлевает в своих художественных и нехудожественных произведениях опыт веры и опыт неверия, раскрывает логику развития сознания личности, которое начинается с кризиса и борьбы против ценностей, «экзистенциального бунта» и ситуации выбора между альтернативами-ценностями[75].

В частности, прочитав статью К. Леонтьева в черносотенной газете «Варшавский дневник», Достоевский записывает по поводу проповеди терпения и обреченности человека: «В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить добро делать? Живи в свое пузо» (Т. 27, С. 51). Это возражение не только Леонтьеву, это, по сути, ключевое понимание Достоевским возможных путей преодоления абсурда и сформулированная в предельно сжатой форме двухвекторная стратегия ценностного самоопределения человека. «Все обречены», «живи от пуза» – стратегия абсолютизации эгоизма, индивидуального начала, человекобожества, неминуемо ведущего к осознанию непреодолимости абсурда существования (эти идеи являются фундаментальными для атеистической ветви западноевропейского экзистенциализма). «Стараться», «любить добро делать» – путь богочеловечества, отказа от индивидуального начала ради блага других, которых можно и нужно «возлюбить, как самого себя», путь единения, исконно заложенный в родовом начале и

[75] Но в случае Достоевского понятие «выбор» слишком абстрактно. Писатель пытается в своих произведениях рассмотреть обе позиции, вставая то на одну, то на другую точку зрения, при это сам, лично, уже ценностно самоопределившись.

сопряженный с идеей Бога и высшего смысла каждой человеческой жизни. Однако мысль Леонтьева интересна для настоящего исследования самим фактом анализа индивидуалистического, экзистенциалистского, а не экзистенциального принципа существования: трактовка смирения как «добровольного унижения о Господе» в данном контексте приобретает характер самовольного акта, основанного на манифестации духовных способностей своего Я, а не на Любви как проявлении универсального духовного свойства каждой человеческой личности, способной видеть не только свою самость, но и личность Другого как равноценную себе (и даже высшую себя).

Исследование ситуации отпадения человека от ценностей традиционной русской культуры обнаруживает особенность мышления Достоевского: речь идет о ставшем во многом хрестоматийном утверждении о полярности идеологического содержания произведений писателя и его собственного мышления, о принципе pro et contra. Pro et contra у Достоевского – это не признак формы, это феноменологический фундамент экзистенциального сознания, это зафиксированная в ментальной структуре личности ситуация выбора, которая текстуально манифестируется то в точке плюса, то в точке минуса. Путь к полюсу положительного начинается с отказа от эгоизма и ведет через покаяние к возрождению. Эта логика духовного пути личности является экзистенциальной по своей природе и невозможна без веры в Бога. Путь к полюсу отрицательного начинается с культивирования своего «Я», предельного эгоизма и ведет через отрицание Бога к тотальному абсурду и саморазрушению как итоговому результату его осуществления[76].

Эпоха кризиса переносит решение вопросов о разграничении добра и зла в область индивидуального выбора человека, делает их зоной его пер-

[76] Ср. «если человек может так глубоко страдать, то он велик по природе своей. Тот факт, что с его смертью умирает весь мир и даже Бог, возможен не иначе, как если он сам по себе является в некотором смысле центром всего мироздания». Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, справленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 12.

сональной ответственности. Вопрос о взаимодействии в сознании Достоевского и проблемном поле его текстов категорий добра и зла отражает еще одну специфическую черту экзистенциального сознания писателя.

Соотношение между Богом и дьяволом не совпадает у Достоевского с традиционным различением между добром и злом. Сердце человеческое по своей природе полярно, это и рождает постоянное внутреннее движение, «вечное беспокойство» личности, не допускающее остановки как потенциальной угрозы Небытия: «Он интересовался вечной сущностью человеческой природы, ее скрытой глубиной, до которой никто еще не добирался. И не статика этой глубины интересовала его, а ее динамика, ее как бы в самой вечности совершающееся движение. <…> Достоевский раскрывает не феноменальную, а онтологическую динамику. В самой последней глубине человека, в бытийственной бездне – не покой, а движение. <…> Достоевский открыл трагическое противоречие и трагическое движение в самом последнем пласте бытия человека, где оно погружено уже в неизъяснимое божественное бытие, не исчезая в нем»[77].

Полярность человеческого сердца, антиномически сочетающего pro et contra, определяет особое отношение Достоевского к категории зла: важно не только признать факт существования и назвать зло – злом, но и попытаться преодолеть его изнутри, обратить в добро и этим спасти. Только такая победа в поединке добра и зла в сердце человеческом возможна в творчестве писателя. Поэтому «отпадение, раздвоение, отщепенство никогда не являлось для Достоевского просто грехом, это для него также – путь. <…> Зло должно быть преодолено и побеждено, но оно дает обогащающий опыт, в раздвоении многое открывается, оно обогащает, дает знание»[78]. Благодаря страданию человек обретает опыт внутренней свободы от зла, в преодолении которого, в «горниле сомнений», происходит ста-

[77] Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 223–224.
[78] Там же. С. 225.

новление экзистенциального сознания человека. Для Достоевского важно понимание потребности человеческой натуры в произволе, в свободе выбора. Поэтому произведения писателя наполнены откровениями о святая святых русского духа, основной особенностью которого является полярность, переход души за любые пределы. Это движение, вечное стремление к совершенству составляет предпосылку интереса Достоевского к образам русского скитальца и преступника.

В связи с этим одно из центральных мест в ценностной системе Достоевского занимает проблема последствий осознанного нравственного выбора человека, выбора в пользу зла. Самость, индивидуализм, себялюбие изменяют душу человека до неузнаваемости в ней высокого Первоначала. В своих публицистических и художественных произведениях писатель создает своеобразную «галерею исковерканных душ», на которых подействовала какая-то тяжкая обида, социальная или индивидуальная: «Тяжкие обиды возводят одних людей на высоты святости, а других, особенно гордых и самолюбивых, загоняют в подполье или в застенок, где они с наслаждением отдаются самоистязанию или истязанию других или же превращаются в шутов»[79]. Даже добру у Достоевского человек подчиняется лишь после сопротивления, потому что его свободная воля должна сама подвигнуть его к этому, в то время как человеку кажется, что чужая воля (воля Бога, воля общества) требует от него осуществления добра. Именно на этом пути – широком, устланном «благими намерениями» – и совершается роковой переход человека в сферу инфернального бытия. Важным в творческом универсуме Достоевского является то, что писатель одним из первых в мировой литературе показывает кризис безрелигиозного сознания: приход человека, не нашедшего Бога, к полному душевному опустошению, маразму. Этим он утверждал веру в то Вечное, Незыблемое, Безусловное, существование которого он же и подвергал сомнению.

[79] Лосский Н. О природе сатанинского (По Достоевскому) // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 308.

О духовном направлении размышлений Достоевского о человеке говорит их типологическая близость с представлениями православного вероучения об основных этапах развития личности. В частности, во многом они совпадают с описанием внутренних переживаний архимандрита Софрония (Сахарова) в его автобиографической духовной книге «Видеть Бога как Он есть», в которой он раскрывает внутренний механизм работы кризиса. Эти идеи позволяют дополнить и отчасти конкретизировать размышления Достоевского, акцентировать не бытовой, а бытийный вектор описываемых событий и фактов экзистенциального опыта. Так, внутренний кризис личности, осознавшей конечность своего существования, становится отправной точкой для духовного самоопределения: «…где смысл нашего явления в мир? И я… зачем я родился? Ведь я только что начал входить *в осознание себя человеком* (курсив мой – А.К.): внутри загорался огонь благих желаний, свойственного молодости искания совершенства, порывы к свету всеобъемлющего знания. И все сие отдать? И таким образом! Кому и для чего? Ради каких ценностей? <…> В глубоком сердце поселилось странное чувство – БЕССМЫСЛЕННОСТИ ВСЕХ СТЯЖАНИЙ НА ЗЕМЛЕ»[80]. И далее: «Страдания моего духа были вызваны внешними катастрофами, я, естественно, отождествлял их (катастрофы) с моей личной судьбой: мое умирание принимало характер исчезновения всего, что я познал, с чем я бытийно связан. <…> Моя неизбежная смерть не была лишь как нечто бесконечно малое: "одним меньше". Нет. Во мне, со мною умирает все то, что было охвачено моим сознанием: близкие люди, их страдания и любовь, весь исторический прогресс, вся Земля вообще, и солнце, и звезды, и беспредельное пространство; и даже Сам Творец Мира, и Тот умирает во мне; все вообще Бытие поглощается тьмою забвения»[81]. Аналогичную мысль об абсурдности существования, обреченного на погружение в Ничто, высказывает в своей книге «Аскетические опыты» и

[80] Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, справленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 10.
[81] Там же. С. 11.

святитель Игнатий Брянчанинов: «Как не бедствие – родиться для скорбей скоротечной жизни, потом вечно существовать во тьме и мучениях ада!»[82].

Масштаб экзистенциальных переживаний носит не локально-личностный, а универсальный, общечеловеческий характер: «Если я умираю действительно, т.е. погружаюсь в "ничто", то и все другие, подобные мне люди, также бесследно исчезают. Итак, все суета; подлинная жизнь нам не дана. Все мировые события не больше, чем злая насмешка над человеком»[83].

Через ситуации апостасии, по мысли Достоевского, проходит каждый человек, это «пограничная ситуация» выбора, предельного выбора, который может быть даже значительнее выбора между жизнью и смертью. Из этой ситуации может быть два выхода. Первый вариант – бунт против Бога и созданного им мира как смертного, конечного, а потому враждебного человеку и равнодушного к его страданиям приводит к высшей точке отречения – атеизму, вере в небытие Бога, принятию абсурда как единственного смысла существования (как позже скажет А. Камю в «Мифе о Сизифе», «Смысл человеческой жизни заключается в бессмысленности человеческой жизни»), возможности философского самоубийства как способа проявления своей, единственно достоверной воли, компенсирующей человеку утрату цели и смысла существования. Второй вариант – выход к ценностным мотивациям жизни, построенной на духовных основаниях, которые абсолютны и не могут подчиняться естественным законам, а следовательно, вечны и неизменны в отличие от подвижной и изменчивой человеческой природы. Экзистенциальное кризисное переживание бытия человека в мире предшествует у Достоевского опыту глубокой религиозной жизни, становится исходной точкой духовного роста, необходимым этапом на духовном пути, вырывая личность из привычного течения жизни и за-

---

[82] Брянчанинов Игнатий, святитель. Аскетические опыты // Святитель Игнатий Брянчанинов. Собр. твор. В 6 т. Т. 1. М.: Издательство «Правило веры», 2004. С. 717.

[83] Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, справленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 11.

ставляя ее искать новые внутренние ориентиры. В случае Достоевского таким путем становится вера во Христа, в случае экзистенциалистов – отрицание Бога. Следовательно, апостасия либо побеждает человека в случае добровольного ухода от Бога, либо побеждается в его сердце через восстановление высших мотиваций жизни, которые не устраняют противоречия, но дают стимул и цель существованию.

Но конструктивное завершение ситуации бунта не означает, что она не повторится в будущем. Вспомним самоидентификацию Достоевского в его «символе веры»[84], который он озвучивает впервые в 1854 году в письме к Н.Д. Фонвизиной, после выхода из Омского острога, перед отправкой в семипалатинскую ссылку: «…Я скажу Вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных» (Т. 28, Кн. 1, С. 176).

Точки экзистенциального кризиса являются, как считает Достоевский, необходимыми точками роста, когда личность получает возможность заново осознать саму себя, уникальный факт своего существования, свою экзистенцию. Процесс апостасии – это всегда кризис, всегда бунт, если и не против Бога и мироздания, то против самого себя как Другого по сравнению с обретенным на новом этапе опытом.

Предлагаемые Достоевским способы преодоление апостасии и абсурда существования отражают еще одну уникальную черту его экзистенциального сознания. Для писателя богоотступничество, под действием деструктивных процессов закономерно перерастающее в богоборчество, является не просто личным выбором в пользу определенного вектора развития (как для представителей западноевропейского экзистенциализма), а национальным грехом, ведущим к разрушению нации в целом. Одним из симптомов, отчетливо обнаруживающим, по мнению Достоевского, этот

[84] Подробнее об этом см. в Главе II.

процесс, является кризис национальной самоидентификации. В частности, этому вопросу он посвящает главу «Нечто о вранье» в «Дневнике писателя» за 1873 год, заявляя в качестве основного тезиса следующее: «Еще Герцен сказал про русских за границей, что они никак не умеют держать себя в публике: говорят громко, когда все молчат, и не умеют слова сказать прилично и натурально, когда надобно говорить. И это истина: сейчас же выверт, ложь, мучительная конвульсия; сейчас же потребность устыдиться всего, что есть в самом деле, спрятать и прибрать свое, данное богом русскому человеку лицо и явиться другим, как можно более чужим и нерусским лицом. <…> Отмечу при этом нечто весьма характерное: весь этот дрянной стыдишка за себя и всё это подлое самоотрицание себя в большинстве случаев бессознательны; это нечто конвульсивное и непреоборимое <…> Двести лет вырабатывался этот главный тип нашего общества под непременным, еще двести лет тому указанным принципом: ни за что и никогда не быть самим собою, взять другое лицо, а свое навсегда оплевать, всегда стыдиться себя и никогда не походить на себя – и результаты вышли самые полные» (Т. 21, С. 119–120). Отсутствие стыда за свое лицо является одной из фундаментальных основ личности, формирует «самый главный и существенный пункт собственного достоинства» (Т. 21, С. 120).

В качестве аргумента своей идеи писатель приводит несколько реальных ситуаций, демонстрирующих развертывание глобального по своим разрушительным последствиям механизма утраты «своего лица». Это происходит под влиянием осознанного богоотступничества: «В другой раз мне, *тоже в вагоне* и *тоже недавно* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), случилось выслушать *целый трактат об атеизме*. Оратор, *светского и инженерного вида господин*, вида, впрочем, угрюмого, но с болезненной жаждою слушателя, начал с монастырей. В монастырском вопросе он не знал самого первого слова: он принимал существование монастырей за нечто неотъемлемое от догматов веры, воображал, что монастыри содержатся от государства и дорого стоят казне, и, забывая, что монахи совер-

шенно свободная ассоциация лиц, как и всякая другая, требовал во имя либерализма их уничтожения, как какую-то тиранию. Он кончил совершенным и *безбрежным атеизмом* на основании естественных наук и математики» (Т. 21, С. 123). Но самым опасным, как считает Достоевский, последствием таких убеждений является не столько ценностная деформация личности самого «оратора», сколько его стремление воспитать подобные убеждения в своем сыне: «"Я научу сына моего быть честным человеком, и вот и всё", – порешил он в заключение в полной и очевидной уверенности, что *добрые дела, нравственность и честность есть нечто данное и абсолютное, ни от чего не зависящее и которое можно всегда найти в своем кармане, когда понадобится, без трудов, сомнений и недоумений* (курсив мой – А.К.)» (Т. 21 С. 123).

Атеистическое мироотношение уничтожает в сознании русского человека самый главный компонент – приоритет духовного измерения над материально-бытовым, лишает личность ценностного вектора развития, замыкает в «обезбоженно-обездушенном мире». Причем для «оратора» это некая игра, эксперимент, смысловая уловка, позволяющая заслужить внимание и уважение аудитории, воспринимающей его речи как нечто в высшей степени оригинальное, «освобождающее» от ответственности: «Этот господин имел тоже необыкновенный успех. Тут были офицеры, старцы, дамы и взрослые дети. Его горячо благодарили, расставаясь, за доставленное удовольствие, причем одна дама, мать семейства, щеголевато одетая и очень недурная собою, громко и с милым хихиканием объявила, что она теперь совершенно убеждена, что в душе ее "один только пар". Этот господин тоже, должно быть, ушел с необыкновенным чувством уважения к себе» (Т. 21, С. 123). Но писателю очевидна и другая сторона происходящих событий, их энтропийный потенциал: мир без Бога лишает существование человека высшей мотивации, замыкает его исключительно в сфере материального бытия, но при этом не освобождает от нравственных вопросов, которые невозможно разрешить вне ценностной вертикали, четко

структурирующей полюса добра и зла, относительно которых самоопределяется личность. Если этого нет, то самоопределение замыкается на субъективной правде человека, «привязывает» его к идее бессмысленности собственной жизни. Позже о таких последствиях в своем программном эссе «Абсурдный человек» из цикла «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде» скажет Альбер Камю: «Абсурд не освобождает, он привязывает. Абсурд не есть дозволение каких угодно действий. "Все дозволено" не означает, что ничто не запрещено. Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует совершать преступления (это было бы ребячеством), но выявляет бесполезность угрызений совести»[85].

Отсутствие духовных императивов в структуре сознания личности приведет к тому, что просто собственной волей человек не может стать нравственным и честным, начать совершать добрые дела, потому что в мире абсурда это тоже не имеет смысла. И если у отца-«оратора» пусть в искаженном и деформированном виде в сознании сохраняется представление о «старых формах», то для его сына (и целого поколения молодых людей!) это «право на бесчестье» (Т. 10, С. 288) становится удивительно привлекательным, потому что никакого альтернативного пути ему не остается. В письме Н.А. Озмидову в феврале 1878 г. Достоевский специально обращается к теме бессмертия человеческой души как высшей мотивации человеческого существования: «Человечество в его целом есть, конечно, не только организм. Этот организм бесспорно имеет свои законы бытия. Разум же человеческий их отыскивает. Теперь представьте себе, что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог – это все одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем?» (Т. 30, Кн. I, С. 10). В результате такой системы воспитания появляется новый тип человека – нигилист, человек самодостаточный, человек без Бога, способный управлять своей совестью, склонять ее ко злу и греху:

[85] Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: «Политиздат», 1990. С. 61.

«Нигилизм есть движение, которое в сущности ничем не удовлетворяется, кроме полного разрушения. Нигилизм это не простой грех, не простое злодейство; это и не политическое преступление, не так называемое революционное пламя. Поднимитесь <…> еще не одну ступень выше, на самую крайнюю ступень противлений законам души и совести; нигилизм, это – грех трансцендентальный, это – грех нечеловеческой гордости, обуявшей в наши дни умы людей, это – чудовищное извращение души, при котором злодеяние является добродетелью, кровопролитие – благодеянием, разрушение – лучшим залогом жизни. Человек вообразил, что он полный владыка своей судьбы, что ему нужно поправить всемирную историю, что следует преобразовать душу человеческую. Безумие <…> под видом доблести дает простор всем страстям человека, позволяет ему быть зверем и считать себя святым»[86].

В результате происходит отчуждение личности от самой себя, от опыта собственной экзистенции, который не воспринимается как нечто значимое и достоверное. Масштабы этого отчуждения, как считает Достоевский, носят эпохальный характер, симптоматически обозначая кризис самоидентификации и отдельных людей, и русского общества в целом: «мы все стыдимся самих себя. Действительно, всякий из нас носит в себе чуть ли не прирожденный стыд за себя и за свое собственное лицо, и, чуть в обществе, все русские люди (здесь писатель имеет в виду дворянство и интеллигенцию – А.К.) тотчас же стараются поскорее и во что бы то ни стало каждый показаться непременно чем-то другим, но только не тем, чем он есть в самом деле, каждый спешит принять совсем другое лицо» (Т. 21, С. 119). «Стыд за себя» – вариант неистинного существования: «люди сделали наконец то, что все, что налжет и перелжет себе ум человеческий, им уже гораздо понятнее истины, и это сплошь на свете. Истина лежит перед людьми по сту лет на столе, и ее они не берут, а гоняются за придуманным,

[86] Страхов Н.Н. Письма о нигилизме (1881) // Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки. В 2 кн. 2-е изд. СПб., 1890. Кн. 2. С. 74–75.

именно потому, что ее-то и считают фантастичным и утопическим» (Т. 21, С. 119). Использованием местоимения «мы» Достоевский и себя лично включает в эту орбиту кризисных процессов, соединяя свой личный опыт проживания пореформенной эпохи с опытом Других и выявляя не просто типологическую общность переживаний на уровне констатации факта их существования, а актуализируя необходимость со-переживания, со-бытия, совместного преодоления апостасии.

Думается, что пристальное внимание писателя к проблеме народа направлено на решение этой задачи и представляет собой попытку создать условия, которые помогут русскому дворянству и интеллигенции осознать свою историческую вину и найти пути ее искупления через возвращение к исконным смыслам русской культуры, зафиксированным в «народной правде» как ценностном опыте многих поколений людей: «Народ – это тело Божие. Всякий народ до тех пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. <…> Если великий народ не верует, что в нем одном истина (именно в одном и именно исключительно), если не верует, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. <…> Единый народ-"богоносец" – это русский народ» (Т. 10, С. 199–200). В.И. Габдуллина замечает, что подобное отношение Достоевского к народу является результатом ценностной эволюции, произошедшей на каторге: «Писатель рассматривал свое нравственное перерождение под влиянием вынужденного "общежития" с народом как возвращение к духовным истокам»[87].

Достоевский показывает, что в каждом представителе народа добро продолжает бороться со злом, но происходит это не в замкнутой изолиро-

[87] Габдуллина В.И. «Блудный сын» как модель поведения: евангельский мотив в контексте биографии и творчества Ф.М. Достоевского // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2005. Вып. 6 (50). С. 20.

ванности богоборческого существования, а при наличии высшего идеала жизни, которым для русского человека всегда было и остается стремление к святости, искание правды Божией, стяжание Духа Святаго: «Искание правды – основная нить жизни русскаго народа. Но о небе, о Царстве Божием, думали не только те, кто уходил от мира и от людей, *все верующие русские люди понимали смысл жизни* (курсив мой – А.К.)»[88]. Путь восстановления, преодоления апостасии и абсурда существования возможен, по Достоевскому, через покаяние, возрождение духа жизни, радости жизни во Христе. Поэтому знаменитая фраза писателя, что он предпочтет «остаться со Христом, нежели с Истиной», высказанная в его «символе веры», – это способ противостояния абсурду существования, способ сохранения себя как целостной личности.

1.2.4. «Текущая процессуальность»

«Текущая процессуальность» является не атрибутивной характеристикой условия возникновения, а отражением внутренней структуры, логики функционирования и вербальной репрезентации экзистенциального сознания Достоевского и героев его произведений.

Экзистенциальное сознание Достоевского можно обозначить как «я есть»: это перманентно становящаяся экзистенция, осознающая свое бытие, непосредственно проживаемое «здесь и сейчас». В эго-текстах, в художественных и публицистических своих произведениях писатель фиксирует в слове процессуальность проживания настоящего как активный поступок личности, осуществляющей свою единственность и уникальность: «Всякая мысль, не соотнесенная со мною как долженствующее-единственным, есть только *пассивная возможность* (здесь и далее курсив мой – А.К.) <…> только отнесение в единый и единственный контекст бытия-события через действительное признание моей действительной участ-

[88] Иоанн (Максимович), архиепископ. Россия // «Слова иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Шанхайскаго и Сан-Францисскаго Чудотворца»: Сборник проповедей, поучений, посланий, наставлений и указов – составлен протоиереем Петром Перекрестовым к прославлению святителя Иоанна. Сан-Франциско, 1994. С. 214–215.

ности в нем создает из нее мой ответственный поступок. И таким поступком должно быть все, во мне, каждое движение, жест, переживание, мысль, чувство – только при этом условии я *действительно живу*, не отрываю себя от онтологических корней действительного бытия»[89].

«Текущая процессуальность» экзистенциального сознания Достоевского реализует себя в опытном постижении действительности, поскольку единственно достоверным способом проникновения в мир экзистенции является не разум с его ограниченно-схематическими, генерализующими возможностями (выявление общих, типических закономерностей), а интуиция, глубоко личный, непосредственный, иррациональный процесс одновременного проживания и анализа. Этим объясняется стремление писателя изображать социальные, культурные и нравственно-психологические процессы не в статическом, застывшем состоянии, а в динамике, предвидя и часто предугадывая (в силу «еще не наступления» ситуации опыта) логику их развития.

Осмысление бытийных вопросов для Достоевского как носителя экзистенциального сознания происходит исключительно через призму собственного опыта, через опытно познаваемые данности экзистенции – исполнение и страдание. Страдание – отрицательный опыт (опыт пребывания писателя на каторге, потеря близких, мучительная многолетняя болезнь), исполнение – внутреннее соответствие между содержанием опыта и глубинной сущностью личности (Достоевский-издатель «Дневника писателя» – предельная репрезентация экзистенциального опыта).

Во многих ситуациях опытное постижение действительности выводит личность на уровень экзальтации, колоссального напряжения духовных и физических возможностей. Показательно в этом отношении высказывание ирландского писателя Дж. Джойса, который понимал ценность достижений Достоевского в его «напряженном интересе к жестокости»:

---

[89] Бахтин М.М. Философия поступка // [Электронный ресурс]. URL: http://sr.fondedin.ru/new/admin/print.php?id=1158656522&archive=1158663274 (дата обращения: 02.04.2013).

«Ты можешь назвать это безумием, но в этом, может быть, и есть секрет его гения. Гамлет был безумен – отсюда великая драма, некоторые из героев греческих пьес были безумными; Гоголь был безумен; Ван Гог был безумен; но я предпочитаю слово "экзальтация", экзальтация, которая может перейти в безумие. Фактически у всех великих людей есть это начало и в нем источник их величия, благоразумные люди ничего не достигают»[90].

Категориальной приметой «текущей процессуальности» в текстах Достоевского становится художественное время, эстетически реализующее установку автора на «здесь и сейчас» в использовании форм настоящего времени, предельной концентрации событий в ограниченном временном отрезке, использованием форм субъективного переживания времени героями и т.д.

Уникальным для экзистенциального сознания Достоевского способом выражения «тоски по текущему» является феноменология «подросткового сознания», являющаяся доминантным методологическим и поэтологическим принципом мировидения писателя. Понятие «подростковый» в данном случае является не обозначением биологического возраста личности, стадии онтогенетического развития между детством и взрослостью, а вербальным обозначением особых качеств сознания – его максимальной подвижности, отчетливо рефлексируемой переходности, фиксирующей попытки понять самого себя и свои возможности, процесс (а не результат!) становления самосознания, изменение Я–концепции (в первую очередь – в аспекте экзистенциальной оценки себя в «пограничных ситуациях» жизни и смерти). Рефлексивно-аналитическая, поисковая деятельность сознания направлена, в первую очередь, на ценностную самоидентификацию, реализующуюся в ключевом для Достоевского конфликте «идеи» и «натуры», его уникальном pro et contra.

И вновь, как и в случае с другими атрибутивными характеристиками экзистенциального сознания, личный опыт Достоевского становится

[90] Power A. Conversations with Joyce, ed Clive Hart. London: Millington, 1974. P. 59–60.

первоосновой феномена «подросткового сознания». Пребывание в закрытом (ситуация уединения) пансионе Сушара, среди чужих подростков, куда он был определен после замкнутой семейной жизни в 12 лет вместе с братом Михаилом для подготовки к поступлению Инженерное училище, стало одним из серьезных мировоззренческих и нравственных потрясений. Исследователи рукописей писателя высказывали предположение, что в конце 1860-х годов мысли писателя при работе над «Житием великого грешника» постоянно обращались ко времени его пребывания в пансионе Сушара. Содержательно эти записи касаются ситуации «уединения», формирования собственной мировоззренческой позиции, осознание своей исключительности, острая потребность существования по нравственным принципам: «Но и главное: не одно это *уединяет* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) его ото всех, а именно мечты о *власти* и *непомерной высоте над всем* <…> *Колебание*, ненасытимость замысла, только готовит себя, но странно *уверен,* что всё само придет <…> инстинктивное сознание превосходства, власти и силы. *Искание точки твердой опоры*. Но во всяком случае человек необыкновенный» (Т. 9, С. 129), «*Опасная и чрезвычайная мысль, что он будущий человек необыкновенный, охватила им еще с детства*. Он *беспрерывно думает* об этом. *Ум, хитрость, образование* – все это он хочет приобрести как *будущие средства к необыкновенности.* <…> он *кается и мучается совестью в том, что ему так низко хочется быть необыкновенным.* <…>*Чистый идеал свободного человека мелькает* перед ним *иногда*» (Т. 9, С. 136).

Эти записи реализовались в тексте романа «Подросток» в признании Аркадия, которое служит объяснением его характера и поведения: «С двенадцати лет, я думаю, то есть почти *с зарождения правильного сознания* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), я стал не любить людей. Не то что не любить, а как-то стали они мне тяжелы. Слишком мне грустно было иногда самому в чистые минуты мои, что я *никак не могу всего высказать*

даже близким людям, то есть и мог бы, да не могу, почему-то удерживаюсь; что я *недоверчив, угрюм и несообщителен*. Опять-таки, я давно уже заметил в себе черту, чуть не с детства, что *слишком часто обвиняю, слишком наклонен к обвинению других*; но за этой наклонностью весьма часто немедленно следовала другая мысль, слишком уж для меня тяжелая: ″Не я ли сам виноват вместо них?″ И как часто я обвинял себя напрасно! Чтоб не разрешать подобных вопросов, я, естественно, *искал уединения*. К тому же и *не находил ничего в обществе людей, как ни старался, а я старался*; по крайней мере *все мои однолетки, все мои товарищи, все до одного оказывались ниже меня мыслями; я не помню ни единого исключения*» (Т. 13, С. 72). Дальнейшие строки – о раннем разочаровании Аркадия в людях, о его страданиях от того, что он не мог найти с ними контакта, что «*беспрерывно закрывался*» и желал «*выйти из общества*».

Эти записи важны не только как основа создания образа «пансиона Тушара» (или, как оценивающе называет его Аркадий, «пансионишко») и материал для размышлений о социальном неравенстве. Записи к «Житию великого грешника», частично использованные Достоевским в «Подростке», – это «*беглые записи психологических наблюдений, характеризующих духовное становление мальчика переходного возраста* (курсив мой – А.К.)»[91]. Подростковый период – это момент осознания и принятия факта бытия своей экзистенции, который получает дальнейшее развитие в судьбе отдельной личности, семьи, социальной общности, народа. Именно к двенадцатилетнему возрасту, к периоду пребывания в пансионе Сушара, относил впоследствии Достоевский в творческих планах глубокие нравственные потрясения своего героя, заставляя его пройти через нарушение остро осознаваемых им моральных норм вплоть до преступления.

Экзистенциальное сознание как перманентно становящаяся система имеет определенную смысловую форму, определяющую эмоциональные реакции и волевые стремления личности, ее восприятие себя и поведение.

[91] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 40.

Используя свой «метод имманентной диалектики»[92], pro et contra, Достоевский показывает, как в сознании героев разнонаправленные ценностно-смысловые векторы приобретают реальные очертания характерологического свойства. На полюсе созидательных качеств личности находятся готовность к экспериментам, к выходу за нормы и пределы, социальная подвижность, вера в идеалы, нравственный максимализм, «открытость» позиции, потребность выражать в слове и поступке свои внутренние откровения, содержание своего внутреннего опыта и через это осознавать и осваивать его, принимать как данность уникальность своей экзистенции. Но «текущая процессуальность» катализирует и деструктивные механизмы экзистенциального сознания: абстрактность восприятия себя и мира, неоформленность персональной позиции, которая необходима экзистенциальной личности в качестве бытийного фундамента существования. Незавершенность, экспериментальность мировидения не дает личности опереться на свой опыт и вынуждает к антиномичному взаимодействию с Другими: с одной стороны, стремление зафиксировать границы своего Я замыкает сознание, делает его автономным, отчуждает от опыта других личностей как чужого, а потому незначимого; с другой стороны, несамостоятельность вынуждает личность к своеобразному нравственному паразитированию на сформировавшейся ценностно-мировоззренческой системе других. Эта антиномичность коммуникации приводит к «состоянию колебания», полярности эмоциональных реакций героев Достоевского, для которых в равной степени оказываются характерными наивность, беспечность и жестокость. Так, в «Житии великого грешника» эта полярность реакций экзитсенциальтной личности маркируется знаком «NB», авторской характеристикой «ЭТО ГЛАВНОЕ» и определяется следующим образом «Так как многое его иногда *трогает* (выделено автором – А.К.) сердечно,

[92] Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 228.

то он в страшном припадке злости и гордости бросается в разгул» (Т. 9, С. 130).

Текстуально феномен подросткового сознания реализуется в принципах экзистенциальной антропологии Достоевского, построенной на преставлении о человеке как носителе свободной воли, способном занимать и нести ответственность за свою персональную позицию. Человек, по мысли Достоевского, – это всегда результат собственного выбора, именно он несет личную ответственность за принятие решений и их воплощение, обладает возможностью для постоянного изменения: «Это просто тип из коренника, бессознательно беспокойный собственною типическою своею силою, совершенно непосредственною и не знающею, на чем основаться. <…> Это необычайная, для них самих тяжелая непосредственная сила, требующая и ищущая, на чем устояться и что взять в руководство, требующая до страдания спокою от бурь и не могущая пока не буревать до времени успокоения. <…> вся жизнь – буря и беспорядок. <…> Необъятная сила непосредственная, ищущая спокою, волнующаяся до страдания и с радостию бросающаяся – во время исканий и странствий – в чудовищные уклонения и эксперименты, до тех пор пока не устновится на такой сильной идее, которая вполне пропорциональна их непосредственной животной силе» (Т. 9, С. 128).

1.2.5. Ценностно-ориентированный тип сознания[93]

Для экзистенциальной личности в мире Достоевского, как и для него самого, вопрос персонального выбора всегда ценностно маркирован. Это не просто принятие одной из многочисленных возможностей существования, как считают представители западноевропейского экзистенциализма. Ценностный выбор у Достоевского формирует онтологический фундамент героя и поэтому может быть только иерархически выверенным через си-

[93] Детальный анализ аксиологии экзистенциального сознания Достоевского представлен в §2 настоящей главы.

стему бинарных оппозиций: идеал Мадонны или идеал содомский, Рай или Ад, Бытие или Небытие и т.д.

В «Дневнике писателя» Достоевский представляет экзистенциальную дихотомию человеческого существования через противопоставление сознания «счастливого», целостного сознанию «несчастному», разорванному: «"Счастливое сознание" выступает <…> в качестве суррогата целостного сознания, это – мнимо-счастливое сознание, фикция. Его спокойствие базируется на самозамыкании и самоизоляции. Поэтому первое же серьезное столкновение с действительностью обращает его от "полного спокойствия" к полной растерянности и в конечном итоге приводит к краху»[94]. Итогом размышлений писателя становится мысль о том, что спокойствие недопустимо для личности экзистенциальной мироориентации: «"Полное спокойствие", "счастье", якобы заменяющее целостность сознания, выступает теперь как естественное следствие дикости, неразвитости, утробности. "Успокоенная хлестаковщина" синонимична абсолютной бездуховности, моральному самоубийству»[95].

Это происходит потому, что «счастливое» сознание, не получая опыта страданий, освобождается от нравственного контроля, от необходимости анализа своих поступков и принятия персональной ответственности за свою жизнь. «Счастливое» сознание останавливается в своем развитии и наступает смерть экзистанса личности, в то время как сознание «несчастное» способно к самореализации и самоосуществлению через переживание и преодоление внутреннего ценностного кризиса. Писатель акцентирует внимание на переломных моментах бытия, в которых скрещиваются религиозные, нравственно-этические и социальные проблемы, когда мировое зло обнажается во всей своей неприглядности и «проедает душу человека

[94] Волгин И.Л. «Дневник писателя»: текст и контекст // Достоевский: материалы и исследования. Л.: Издательство «Наука», 1978. Т. 3. С. 155.
[95] Там же. С. 157.

насквозь»[96]. В этой ситуации разворачиваются процессы отчуждения Я от личности Другого: самолюбие снимает с человека чувство ответственности по отношению к Другому и позволяет себялюбцу причинять страдания близким только лишь из любопытства. Поэтому писателя интересует духовная феноменология кризисного сознания, которое в силу масштабности происходящих в нем и продуцируемых им процессов приобретает эпохальный характер: «Да оглянитесь кругом: кровь рекою льется, да еще развеселым таким образом, точно шампанское. Вот Вам наше XIX столетие» (Т. 5, С. 112). Эти слова героя «Записок из подполья» отражают глубинную сущность логики и онтологии кризисных процессов, «пограничных ситуаций» российского общества, которые делают зримыми как нравственное несовершенство и духовные тупики своего времени, так и созидательные начала бытия, неотделимые для Достоевского от ценностей Православия и способствующие духовной мобилизации личности в преодолении зла в своей душе и в обществе.

«Пограничная ситуация» эпохи, по мысли Достоевского, заставляет человека искать опору своего существования и сохранения собственной идентичности в духовном опыте предыдущих поколений, в традиционных ценностях русской культуры. В этом отношении экзистенциальное сознание писателя оказывается продуктивным примером жизнестроительства на ценностно-нормативных основаниях.

Аксиологическая структура экзистенциального сознания Достоевского определяет его синтезный характер и проявляется в соединении, «сплаве» интимно-исповедального, личного и общественно-значимого, общечеловеческого, универсального начал. Программа художественного синтеза, заявленная Достоевским, позволяла преодолеть катастрофическую тенденцию пореформенной эпохи к разрушению личности человека как целостной системы и воплотить эту целостность в неразрывности сфер са-

[96] Лосский Н. О природе сатанинского (По Достоевскому) // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 294.

мовыражения личности. Характеризуя собственную методологию, писатель говорил о необходимости давать «отчет о событии не столько как о новости, сколько о том, что из него (события) останется нам более постоянного, более связанного с общей, с цельной идеей». По его мнению, нельзя «уединять случай» и лишать его «права быть рассмотренным в связи с общим целым» (Т. 28, Кн. I, С. 72–73).

Одной из форм проявления ценностного синтеза является интеграция в структуру экзистенциального сознания Достоевского доминант религиозной (в случае писателя – православной) парадигмы мышления.

Основанием интеграции служат типологически сходные в случае Достоевского установки экзистенциального и религиозного типов сознания:

- диалогичность – потребность в диалоге с Другим (Богом, человеком)[97], «активное взаимопроникновение сознаний» (М.М. Бахтин)[98]. Воплощением доминант экзистенциального сознания является художественный метод Достоевского, предполагающий установку на ценностный диалог с читателем: писатель ставит перед собой задачу привести личность читателя на те позиции, где она сможет самостоятельно переоценить личностную картину мира, отрефлексировать собственные духовные потребности и стремления, сможет сформулировать уникальный смысл собственной жизни, то есть в результате экзистенциального диалога происходит развитие смысловой сферы личности как самого автора, так и читателя;
- ориентация на опыт переживания «пограничных ситуаций», который сам удостоверяет себя. Этим свойством объясняется «выстраданность» каждого утверждения, являющегося результатом экзистенциального опыта Достоевского. Ср.: «Душевное состояние героя, его одиночество, разочарование в близких людях, жажда новой жизни, потребность любить, страстное желание вновь найти счастье были так живо и талантливо обри-

[97] Для атеистического сознания возможен только диалог с человеком (людьми).
[98] Вера как духовный опыт имеет характер слияния и взаимопроникновения.

сованы, что, видимо, были выстраданы самим автором, а не были одним лишь плодом его художественной фантазии»[99];

- самосознание, углубленное до восприятия последней глубины;
- двоемирие (мир естественный и сверхъестественный, человек и Бог, бытие и небытие);
- идеологическая составляющая мировоззрения. Тексты Достоевского представляют собой не «сумму идеологии», а единое художественное целое, что определяет главные идеологические акценты его произведений;
- «рубежность» сознания, отчетливо осознающего себя в «пограничной ситуации» между бытием и небытием.

Эти характеристики говорят о том, что вне православной культурной парадигмы творчество Достоевского лишается мощнейшего пласта заложенных в нем ценностных смыслов. Экзистенциальное сознание Достоевского необходимо рассматривать как сплав, в котором религиозное является не просто одним из элементов наряду с диалогическим, философским, культурным и т.д., а мощной, упорядочивающей духовно-ментальной структурой, ценностной вертикалью, относительно которой проверяются на состоятельность убеждения самого автора и его героев. В опыт Достоевского входит знание Евангелий, сакраментальных и вероучительных текстов православной религиозной традиции, молитв, духовных песнопений и т.д. И еще один аргумент: если явление не становится фактом осознания, оно не может быть вербализовано, то есть если бы сознанию Достоевского были принципиально чужды ценности православного вероучения, ни в его собственной мировоззренческой системе, ни в его творчестве эти категории принципиально не могли быть реализованы: «Главный признак православной литературы – воплощенное автором *православное мироотношение* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), то есть такое миропонимание, которое основывается на христианском учении о мире, че-

[99] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 95.

ловеке, об истории и вечности. Такое произведение отражает высшую, духовную реальность, учитывает ее *действительное присутствие в бытии*»[100].

Поэтому содержательно и методологически неверным является определение экзистенциального сознания как сознания исключительно атеистического, заменившего веру в Бога – верой в человека, человекобожием. Это связано, как нам представляется, с терминологической путаницей (см. §1), возникающей, как правило, в тех случаях, когда термин «экзистенциальный» понимается как «экзистенциалистский» и обозначает писателей и эстетические явления, относящиеся к экзистенциализму как литературному и философскому направлению во Франции, Японии и т.д. (например, западноевропейский экзистенциализм).

Е.К. Макаренко в своей работе «Экзистенциальное и религиозное переживание жизни в духовных автобиографиях христианских подвижников» говорит о невозможности соединения экзистенциального и религиозного мировидения как принципиально полярных в ценностном отношении систем: «христианская (православная) и экзистенциальная картины мира, в принципе, совершенно разные. Экзистенциальное представление об абсурдности бытия, трафаретный ряд переживаний бытия в мире – тревога, отчаяние, заброшенность, чувство свободы, одиночества и вседозволенности, внутренней отчужденности от других людей, ощущение всевластия смерти, обессмысливающей существование, в религиозной картине мира <…> невозможны, так как это противоречит христианскому учению о Боге, мире и человеке»[101].

---

[100] Любомудров А.М. Православная традиция русского зарубежья // Литература в школе. 2010. №1. С. 23.
[101] Макаренко Е.К. Экзистенциальное и религиозное переживание жизни в духовных автобиографиях христианских подвижников // Эволюция форм экзистенциального сознания в культуре: синхрония и диахрония: Материалы I Молодежной научной школы с международным участием «Синхрония и диахрония: современные парадигмы и современные концепции» (13–14 июня 2012 года) / Отв. ред. А.Н. Кошечко. Томск: Издательство ТГПУ, 2012. С. 20.

Действительно, в XX веке происходит утрата религиозного сознания. Как отмечает о. Павел Флоренский в своей статье «Об одной предпосылке мировоззрения» (1903), «непосредственное религиозное сознание было уже подточено и заметно ослабло. Оно уже не имело сил сопротивляться злым сомнениям и бескрылым порывам неверия. Оскудевшее сознание каждую минуту могло рухнуть совсем, но еще теплилась жизнь трепещущей лампадкой, еще веял дух в замирающих формах религиозной жизни. Это была наша осень… Черною тьмою оделись пространства, погустели мраки… Сорвалось отрицание – бесцельное отрицание, безудержное, прямолинейное и без критики. Наступила зима… Все… было погружено в тусклую, мертвенно-бесцветную пустыню – пустыню абсолютного нигилизма»[102].

Но религиозный опыт Достоевского, в отличие от атеистического опыта писателей-экзистенциалистов[103], устанавливает возможность преодоления абсурдности бытия: в религиозном опыте человек может переживать единение не с миром, не с другим человеком, а с чем-то более значительным, чем наша личность, мир, другие люди, и находить в этом единении с Богом глубокий душевный покой, высшие мотивации существования. В то же время для писателей-экзистенциалистов характерна, по словам С. Франка, «вера в человека как такового – в человека как бы предоставленного самому себе и взятого в отрыве от всего остального и в противопоставлении всему остальному – в отличие от того христианского понимания человека, в котором человек воспринимается в его отношении к Богу и в его связи с Богом»[104]. Как следствие, для подобного мировидения характерно трагическое переживание бессмысленности жизни, необрати-

---

[102] Флоренский П.А. Об одной предпосылке мировоззрения // Сочинения в четырех томах. М.: «Мысль», 1994. Т. 1. [Электронный ресурс]. URL: http://viktr.narod.ru/select/florensk/1/predpos.htm (дата обращения: 21.05.2012).

[103] Исключение составляют представители так называемого «религиозного экзистенциализма» (Г. Марсель и др.), но и в этом случае нужно иметь в виду, что мы имеем дело со специфическим вариантом религиозного сознания.

[104] Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 392.

мого приближения к смерти, погружения в абсурд: «ощущение отсутствия Бога не только развязывает руки для совершения любого действия, но одновременно и связывает их, ибо лишает это действие смысла, значения, необходимости»[105].

Ужасы бытия этого нового сознания и предупреждения о разрушительных перспективах его осуществления в обезбоженно-обездушенном мире и показывает нам Достоевский еще в веке XIX, сохраняющем идею непрерывности православного, духовно-нравственного способа существования личности. В «Дневнике писателя» эпоха 1860–1870-х гг. осмысляется как ситуация кризиса, в которой происходит разрушение духовных ценностей, отказ от сдерживающих человека пределов (Бог, мораль), дезориентация сознания, обессмысливание жизни, которое неминуемо ведет к саморазрушению человека. Цель существования утрачивается, потому что ценностные доминанты оказываются искаженными или полностью уничтоженными: «внутренний дух…, внутренняя вековая правда… – пошатнулись вместе с зашатавшимися людьми» (Т. 21, С. 100).

Но в отличие от писателей-экзистенциалистов, Достоевский не только отчетливо показывает полюс Абсурда, кризисное, «ломающееся» сознание, фиксирует процессы развоплощения и саморазрушения, он пытается выстроить систему ценностных, духовных противовесов, найти то «ядро», которое составляет неистребимую основу бытия и позволяет в «мировом вихре» сохранить «образ человека, образ народа и образ человечества для высшей творческой жизни»[106]: он стремится восстановить в генетической и нравственной памяти людей Божий лик, поскольку мир без Бога неминуемо превращается в мир без человека.

Духовная составляющая убеждений Достоевского включает в себя признание мистической связи человечества благодаря христианской религии с абсолютно-сущим, духовным Первоначалом: «Достоевский верил в

[105] Ерофеев В. Найти в человеке человека (Достоевский и экзистенциализм). М.: «Зебра Е», «Эксмо», 2003. С. 96.
[106] Бердяев Н.А. Кризис искусства. М.: Изд-во Лемана и С.И. Сахарова, 1918. С. 22–23.

человека и в человечество только потому, что он верил в Богочеловека и Богочеловечество – в Христа и в Церковь»[107]. Эта же фундаментальная особенность и разъединяла его с «розовым христианством» и европейскими социалистами-утопистами. Достоевский полагал, что, несмотря на мрак действительности, разложение, распад и абсурд существования, человечество достигнет своей конечной цели – осуществления Царствия Божия на Земле.

Акцент на ценностных составляющих сознания отражает представление Достоевского об онтологической значимости этической стороны существования человека, который всегда находится в ситуации персонального выбора между добром и злом: «никто и ничто не может лишить людей свободы склониться ко злу, предпочесть тьму свету»[108]. Этот выбор, по мысли писателя, всегда является результатом свободной воли человека, «духовной свободы» (в этом вновь мы видим точку мировоззренческого совпадения позиции писателя с ключевыми основами христианского вероучения) и сопряжен с преодолением абсурда существования, экзистенциального ужаса бытия, «небытийной пустоты».

1.2.6. Текстоцентричность экзистенциального сознания Достоевского

Описание этой атрибутивной характеристики вновь возвращает нас к вопросу о преодолении терминологического «шаблона», стандартно определяющего экзистенциальное сознание как кризисное, возникающее в ситуации принятия абсурдности, безысходности человеческого существования. Но Достоевского волновала и возможность преодоления этого кризисного состояния, которая не мешает сознанию оставаться экзистенциальным, потому что основная цель этого процесса заключается не в переходе в другой тип сознания, а в преодолении энтропии и деструктивных

[107] Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 57.
[108] Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, исправленное. Свято-Иоанно-Предтеченсий монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 46.

процессов в пределах своей, отдельно взятой экзистенции и тем самым – в обществе и культуре. Такая установка повышает степень персональной ответственности человека за свой выбор, требует проявления аксиологической пассионарности, активности в виде поступка, для совершения которого необходимо осознавать себя личностью и иметь собственную мировоззренческую позицию. Эти требования соответствуют характеристике экзистенциальной личности, активно проживающей собственное бытие и стремящейся зафиксировать это «проживание» в слове, которое по своему характеру является динамичным, «творящим»: именование предстает в текстах писателя как одна из возможных ипостасей бытия сознания.

Экзистенциальное сознание в творческом мире Достоевского проявляет себя через текст, который, в свою очередь, тесным образом связан с рядом важнейших понятий: информация, знак, модель, система, язык, коммуникация, культура[109], человек, реальность[110]. Текст по своей природе ориентирован на передачу некоторой информации от адресанта (автора) к адресату (читателю), причем передаваемая информация представляет собой иерархически организованную знаковую систему, которая является редуцированным отражением, моделью реальной действительности и культурного континуума[111]. Тем самым текст оказывается участником коммуникативного акта, но его функция оказывается гораздо более значи-

---

[109] Ср.: «понятие культуры…в значительной степени тождественно понятию человеческого сознания, в котором соединяются как психически-экзистенциальные и социально-психологические моменты, так и исторический опыт, и, соединившись, обретают порядок в образе определенного ментального конструкта лишь благодаря аналитической, равно как и интерпретативной деятельности, осуществляемой с определенных позиций». Аймермахер К. О понятии культуры // Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. (Труды Института европейских культур). М.: «Российский гуманитарный университет, 2001». С. 174.

[110] Ср.: «Знаковая природа художественного текста двойственна в своей основе. С одной стороны, текст притворяется самой реальностью, прикидывается имеющим самостоятельное бытие, независимое от автора, вещью среди вещей реального мира. С другой стороны, он постоянно напоминает, что он - чье-то сознание и нечто значит. В этом двойном освещении возникает игра в семантическом поле «реальность-фикция»…». Лотман Ю.М. Текст в тексте//Ученые записки Тарт. ун-та. Труды по знаковым системам. Текст в тексте. Тарту, 1981. Вып. 567. С. 15.

[111] Ср.: «мы имеем при этом дело не с собственно объектами действительности, которые должны быть представлены знаками, а лишь со знаками и знаковыми конструкциями, которые на основании…принципа редукции всегда делают очевидными…лишь определенные свойства подлежащего представлению или подразумеваемого объекта. Процедура означивания всегда предполагает в соответствии с принципами селекции или редукции изображение лишь определенных признаков объекта». Аймермахер К. Семиотика и литературоведение//Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. (Труды Института европейских культур). М.: «Российский гуманитарный университет», 2001. С. 105–106.

тельной, чем роль посредника в передаче информации. Текст устанавливает прочные связи между культурой и сознанием человека, памятью данного народа и человечества в целом. Текст как система знаков обеспечивает адекватное кодирование и последующее декодирование некоторого исходного содержания, которое в процессе декодирования обогащается новыми смыслами. Из посредника тест становится полноправным участником диалога: «Проявляя интеллектуальные свойства, высокоорганизованный текст перестает быть лишь посредником в акте коммуникации. Он становится равноправным собеседником, обладающим высокой степенью автономности и для автора (адресанта), и для читателя (адресата) он может выступать как самостоятельное интеллектуальное образование, играющее активную и независимую роль в диалоге»[112]. Именно в этой способности текста устанавливать диалогические отношения Ю.М. Лотман видит глубинную связь с сознанием, которое по природе своей не может существовать изолированно: «Текст как интегратор смысла, мыслящее устройство, для того, чтобы быть приведенным в работу, нуждается в собеседнике. В этом сказывается глубоко диалогичная природа сознания как такового. Чтобы работать, сознание нуждается в сознании, текст – в тексте, культура – в культуре»[113].

Экзистенциальное сознание Достоевского принципиально текстоцентрично: факты биографии, опыт своей жизни, собственных духовных поисков он воплощает в текстах, выстраивая идеологические стратегии героев, самоосуществляясь в слове на уровне концептуального обобщения или психологического эксперимента. Если воспользоваться емкой формулой В. Ерофеева, в текстах Достоевского перед читателем предстает «история болезни, заполненная самим больным»[114].

---

[112] Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста//Ученые записки Тарт. Ун-та. Труды по знаковым системам. Структура и семиотика художественного текста. Тарту, 1981. Вып. 515. С. 6.

[113] Лотман Ю.М. Текст в тексте // Ученые записки Тарт. ун-та. Труды по знаковым системам. Текст в тексте. Тарту, 1981. Вып. 567. С. 10.

[114] Ерофеев В. Проза Сартра // [Электронный ресурс]. URL: http://noblit.ru/node/1225 (дата обращения: 22.03.2012).

Достоевский не только сам пережил, но и описал то, что, возможно, переживают, но не могут вербализовать другие люди. В случае Достоевского мы имеем дело с особым характером процессов текстопорождения, которые демонстрируют сознательную ориентацию писателя не на рефлексию своего, пусть и значимого, но локально-субъективного опыта, а на универсальное, типологически родственное людям любой эпохи и любой культуры осмысление себя как онтологической единицы бытия: «Как, однако, художник достигает этой силы научения, и в чем вообще значение гения в истории? Не в другом чем, как в обширности духовного опыта, которым он превосходит других людей, зная то, что порознь рассеяно в тысячах их, что иногда скрывается в самых темных, невысказывающихся характерах; знает, наконец, и многое такое, что никогда еще не было пережито человеком, и только им, в необъятно богатой его внутренней жизни, было уже испытано, измерено и оценено. Можно сказать, что в то время, как другие люди по преимуществу только существуют, гений – по преимуществу живет: т.е. он никогда не остается все тем же, разные душевные состояния слагаются в нем и разлагаются, миры созданий проходят через его сердце – и все это без сколько-нибудь прочного, уловимого отношения к действительности»[115].

Экзистенциальное сознание Достоевского по природе своей рефлексивно и постоянно нуждается в словесном самоосуществлении[116]: опыт личности должен быть «закреплен словом», в противном случае рефлексия становится средством ее саморазрушения. Внутренняя полемичность, перманентное балансирование между полюсами самопонимания и самоосуществления преодолевается писателем через дискриптивность, являющейся языковым проявлением рефлексии. Достоевский подвергает детальному анализу только те факты, в которых потенциально существует возможность выхода за пределы предметного,

[115] Розанов В.В. О Достоевском // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 65.
[116] Для Достоевского важно не просто пережить, а текстуально оформить переживания.

эмпирически постигаемого мира, регулирующегося естественными и социальными законами. Его задача – открытие сверхличного, высшего смысла через понимание фактов жизненного, в иерархической системе писателя – первичного, опыта. Для получение опыта «в высшем смысле» необходим выход на качественно иной, духовно-нравственный уровень мировидения, активная позиция по отношению к собственной судьбе. Поэтому рождение смысла и его обретение происходит через рефлексию в процессе «переживания» текста и поставленных в нем «болевых» вопросов о духовном выживании и смысле личной жизни человека, о ценностях мира, в котором ему приходится жить. Причем писатель намеренно и себя самого, и своих читателей проводит через ситуации выбора, в которых и происходит самостоятельное обретение нравственного вывода. Достоевский никогда и ничего принципиально значимого для духовного становления человека не дает в виде готовых сентенций, потому что, с одной стороны, Истину можно только пережить, но невозможно доказать, с другой стороны, изначально совершенный свободный ценностный выбор человека, вступающего в диалогические отношения с текстом, может вывести его на предельно далекую от этой Истины орбиту и, следовательно, никакие аргументы не сделают ее значимой и личностной.

Отсюда – антиномичность экзистенциальных текстов Достоевского, соединяющих в себе универсальность поставленных проблем и обретенных смыслов с апелляцией к реальному опыту человека, его потребности в выстраивании ежедневной жизненной практики в ценностной системе координат. В творчестве Достоевского реальные жизненные впечатления писателя, его индивидуальная экзистенциальная практика реализуют себя в производстве смыслов, апеллируют к опыту конкретного субъекта, воспринимающего текст.

Специфика текстов писателя определяется их многоуровневой смысловой структурой: экзистенциальный текст не сводится к сумме тех или иных идей, мыслей и образов, а существует одновременно в

нескольких смысловых измерениях, каждое из которых соотносится с остальными по принципу взаимодополняемости и понятийного синтеза. Для построения подобной системы Достоевский всегда ориентируется на использование слова многозначного, поливалентного, «не равного себе», допускающего рождение смысла не только через формально-вербальные структуры, но и через приемы невербального выражения идейного содержания: для понимания смысла важен не только сам текст как таковой, но и смысловые обрывы, пропуски, пробелы, так называемое «значимое отсутствие». Текст экзистенциального сознания Достоевского рассчитан не на поверхностное формальное прочтение, а на целостное переживание и понимание. В процессе чтения происходит «дешифровка чувств»: человеку необходимо ощутить радость, печаль, отчаяние, восторг и т.д., понять, что они означают и занять определенную позицию по отношению к самому себе и к окружающему миру.

Таким образом, выявленные нами атрибутивные характеристики позволяют уточнить объем понятия «экзистенциальное сознание» и в дальнейшем идентифицировать и классифицировать формы текстуального проявления феномена в творчестве Достоевского.

§2. Аксиология экзистенциального сознания Достоевского

2.1. Ценность как системообразующая категория экзистенциального сознания Достоевского

Полное представление об экзистенциальном сознании Достоевского невозможно без рассмотрения вопроса о его аксиологии[117], ценностных доминантах, которые определяют мировоззренческие позиции писателя и реализуются в его художественном методе, получившем авторское опреде-

[117] См.: Кошечко А.Н. Ценность как системообразующая категория экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). 2014. № 5. URL: http://www.science-education.ru/119-14825 (дата обращения: 09.10.2014).

ление «фантастического реализма», проблематике произведений и особом характере экзистенциального слова.

Аксиология (термин французского философа П. Лапи) понимается нами как область этики, изучающая проблемы добра и зла: «что такое добро, представляет ли оно собой объективное свойство определенных человеческих поступков или просто приписывается им нравственным сознанием? Каким способом люди усматривают добро и зло в поступках (оценивают их)? Каковы происхождение и природа понятия добра в моральном сознании людей?»[118].

В предыдущем параграфе мы обозначили оценочность в качестве одной из атрибутивных характеристик экзистенциального сознания Достоевского, которое представляет собой аксиологический тип сознания.

Ценность включает в себя два модуса отношения сознания к действительности – познание и оценивание. Процесс познания мира предполагает его объективное видение, каков он есть в его реально существующих свойствах и связях, в оценивании оказываются неактуальными реальные свойства предметов и явлений, мир предстает под углом зрения его значимости для личности, таким, каким его хочет видеть человек. В процессе познания мир предстает как нечто самостоятельное, существующее независимо от человека, его потребностей, чувств и целей. В процессе оценивания человек на основании собственных критериев значимости наделяет мир желательными, долженствующими свойствами. Ценности, существуя в определенном контексте и вступая в многоуровневые смысловые отношения друг с другом, создают единство, целостность и иерархию духовной культуры. В противном случае они являются не ценностями, а словами с нестрогим толкованием: добро, истина, красота, семья, народ и т.д. Чтобы набор слов стал системой ценностей, необходим принцип, устанавливающий их взаимное соотношении и понимание. В духовной культуре эту роль выполняют высшие мотивации существования человека, мировоз-

[118] Аксиология // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 5-е изд. М.: «Политиздат», 1983. С. 9.

зренческие и ценностные аксиомы, принимаемые на веру, без доказательств.

Иерархизированная система экзистенциального сознания Достоевского становится почвой для решения нравственных проблем и принятия определенных высших ценностей. С одной стороны, ценности, о которых говорит Достоевский, носят интерсубъективный характер и не являются продуктами индивидуального продуцирования: они определяются контекстом православной культуры, вне которой мировоззренческие основания экзистенциального сознания писателя не могут быть «прочитаны». Культурный и духовный опыт каждой нации влияет на осмысление и изображение окружающей действительности. Имея в своем основании архетипические черты, созданные Достоевским образы оказываются не только органичными для русской ментальности, но и получают особую символическую наполненность, ассоциативную многоплановость, своего рода эстетический код, прочтение которого требует свободного владения понятийными и образными компонентами православной культуры: «Всякое подлинное искусство символично – оно есть мост между двумя мирами, оно ознаменовывает более глубокую деятельность, которая и есть подлинная реальность»[119].

Ценность как способ субъектного отношения к миру интериоризируется личностью и насыщается индивидуальными смыслами: «Во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком»[120]. Ценность выступает как способ персональное переживание значимого предмета, явления или события. Личность, опираясь на ценностно-нормативный контекст культуры, устанавливает соответствие предмета, свойства, явления своим потребностям, интересам и целям. Интериоризированная ценность становит-

[119] Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М.: «Искусство». 1994. Т. 2. С. 18.
[120] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: «Республика», 1998. С. 55.

ся мотивом деятельности и поведения личности. Раскрывая перед читателями свой ценностный опыт с помощью различных форм репрезентации экзистенциального сознания, Достоевский предлагает алгоритм действия по освоению ценности и, соответственно, качественно новому выстраиванию своей судьбы. Работа писателя с ценностями подразумевает не только определение (собственно понятийный уровень), но и оценку (нравственный уровень), которая отвечает на следующие вопросы: «Что значит для меня, внутреннего мира моей личности данное понятие? Какие события провоцируют его актуализацию? Что и каким образом это понятие помогает мне осмыслить? Существует ли разница в понимании этого понятия мною и другими людьми?»

Ценность осуществляет преображающую миссию и по отношению к автору, и по отношению к его реципиентам (читателям, критикам, исследователям): «Вопрос о ценностях – это вопрос о том, что мы делаем, к чему стремимся, как должны себя вести. Поэтому он ставится человеком и для человека; это вопрос о компасе, которым мы должны руководствоваться, отыскивая свой путь в жизни. Этот компас в разных религиях и мировоззрениях получал разные называния: счастье, воля Божья, смысл и др. Различие называний говорит об очень глубоких различиях в структуре сознания человеческих групп, называвших свои компасы такими именами»[121]. Корпус ценностей у Достоевского определяет логику духовного пути личности, исходной точкой которого является выбор «мир с Богом» и ли «мир без Бога».

В процессе ценностного самоопределения человека она выводит его на метапозицию по отношению к самому себе и миру, она сохраняет в сознании историю развития внутреннего мира личности, а потому создает положительные предпосылки для дальнейшего духовного развития и самосовершенствования. Через обращение к работе с ценностями как фундаментом сознания личности Достоевский тренирует нравственную интуи-

[121] Гейзенберг Ф. Философия и физика. М., 1984. С. 326.

цию своего читателя, формируя опыт самоопределения и персональной ответственности за свою судьбу.

Ценности определяют величину индивидуальных различий Достоевского от других авторов экзистенциальной мироориентации и писателей-экзистенциалистов, указывая в бесконечном многообразии различных черт на существенное и уникальное именно для его писательского мирообраза.

Аргументом в пользу высказанной нами идеи является особая, иррациональная, природа ценностей: «У сердца в его собственной сфере имеется строгий аналог логики, отнюдь не заимствованной им из логики рассудка. В него… вписаны законы, соответствующие плану, по которому мир выстроен как ценностный мир. Оно способно любить и ненавидеть слепо и разумно – так же, как слепо и разумно мы можем судить о чем-либо»[122].

Ценности лежат в основе субъектного отношения человека к миру, а потому всегда насыщены индивидуальными смыслами и их носителем всегда является живой, конкретный человек: «Во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком ценности, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком»[123]. Работа писателя с ценностями подразумевает не только определение (собственно понятийный уровень), но и оценку (нравственный уровень), которая отвечает на следующие вопросы: «Что значит для меня, внутреннего мира моей личности данное понятие? Какие события провоцируют его актуализацию? Что и каким образом это понятие помогает мне осмыслить? Существует ли разница в понимании этого понятия мною и другими людьми?»

Ценность осуществляет преображающую миссию и по отношению к автору, и по отношению к его реципиентам (читателям, критикам, исследователям): в процессе ценностного самоопределения человека она выводит его на метапозицию по отношению к самому себе и миру, она сохраня-

[122] Шелер М. Ordo amoris // Избранные произведения: пер с нем.; сост., науч. ред., предисл. А.В. Денежкина; послесл. Л.А. Чухиной. М.: «Гнозис», 1994. С. 359.
[123] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: «Республика», 1998. С. 55.

ет в сознании историю развития внутреннего мира личности, а потому создает положительные предпосылки для дальнейшего духовного развития и самосовершенствования. Через обращение к работе с ценностями как фундаментом сознания личности Достоевский тренирует нравственную интуицию своего читателя, формируя опыт самоопределения и персональной ответственности за свою судьбу.

Экзистенциальное сознание, как и любой другой тип сознания, имеет собственное представление о добродетелях и пороках, причем решение этого вопроса имеет не только личносто-мировоззренческую, но и национальную специфику. Косвенно эта особенность сознания была сформулирована К.-Г. Юнгом: «В коллективной психике специфические добродетели и пороки людей содержатся точно так же, как и все другое. И вот один засчитывает коллективную добродетель в свою персональную заслугу, а другой коллективный порок в свою личную вину»[124].

Важно, что это представление о добродетелях и пороках репрезентирует себя в культуре изначально на уровне языка: «В связи с этим необходимо выявить и сформулировать те добродетели и пороки, которые определены языковым сознанием, не декларируемы культурой, а растворены в языковом строе. Так, для русского языкового сознания проявлением скромности и высшим достоинством считается невыдвижение собственной персоны, "невыпячивание" себя, тогда как для французского языкового сознания – минимальное вторжение в зону другого»[125].

Культурный и духовный опыт каждой нации влияет на осмысление и изображение окружающей действительности. Имея в своем основании архетипические черты, созданные Достоевским образы оказываются не только органичными для русской ментальности, но и получают особую символическую наполненность, ассоциативную многоплановость, своего рода эстетический код, прочтение которого требует свободного владения поня-

[124] Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: «Канон», 1994. С. 206.
[125] Нечаева Е.Ф. Оппозиция «Я –Другой» как лингвофилософская проблема // Филология и человек. 2012. №1. С. 69.

тийными и образными компонентами православной культуры: «Всякое подлинное искусство символично – оно есть мост между двумя мирами, оно ознаменовывает более глубокую деятельность, которая и есть подлинная реальность»[126].

На основании этого мы можем говорить о том, что существует фундаментальная разница между **экзистенциальным** сознанием Достоевского и **экзистенциалистским** типом сознания. И разница эта вполне очевидна, именно она не позволяет ставить знак равенства между этими понятиями либо широко трактовать понятие «экзистенциальное». Принципиальные различия заключаются в том, что два этих типа сознания представляют собой ориентацию на два разных типа духовности, которые «имеют свои собственные, далеко не совпадающие представления о "должном" и "недолжном", разные аксиологические акценты»[127]: экзистенциальное сознание Достоевского неразрывно связано с русской православной культурой, поэтому в основе структуры сознания лежит мощнейший религиозный компонент; экзистенциалистское сознание ориентируется на атеистический тип культуры, модифицируясь в соответствие с ее национальной принадлежностью. Важно отметить, что понимание духовности и соответствующей ей аксиологии в рамках настоящего диссертационного исследования связано не с общекультурными наблюдениями, а, в первую очередь, с исследованием проявления структур экзистенциального сознания на уровне формально-содержательной организации текстов. По сути, мы говорим об аксиологии как фундаментальной содержательной вертикали экзистенциального сознания и творчества Достоевского, у которого даже красота – категория этики, а не эстетики.

---

[126] Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. М.: «Искусство». 1994. Т. 2. С. 18.

[127] Есаулов И.А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. СПб.: «Алетейя», 2011. С. 13.

2.2. «Мир с Богом» и «мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии Достоевского

Названный нами выше критерий разграничения экзистенциального и экзистенциалистского типа сознаний может считаться универсальным, поскольку опирается на мировоззренческую позицию личности, ее представления о смысле жизни, о высших мотивациях экзистенции. Необходимо четко понимать, что не существует абстрактной духовности и абстрактной религиозности: вера – это всегда убежденность в определенных позициях, которые определяют аксиологические установки личности, лежат в основе ее поступков, отношения к миру и самооценки: «Они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной с точки зрения ее индивидуальности <…> История не хочет генерализовать так, как это делают естественные науки»[128]. В связи с этим методологически и содержательно принципиальным для настоящего исследования является вывод о том, что аксиологическая специфика экзистенциального сознания определяется его сконцентрированностью на индивидуальном, уникальном, личностном.

Исследование вопроса о типах духовности, определяющих специфику экзистенциального и экзистенциалистского типа художественных сознаний, вновь возвращает нас к вопросу о роли религиозного (православного) начала как духовно-нравственного фундамента личности Достоевского и его героев. В нашу задачу не входит детальное разграничение экзистенциального и религиозного компонентов в структуре сознания писателя. Мы склонны думать, что это было бы невыполнимо, потому что трудно отчетливо идентифицировать, что относится исключительно к религиозному (православному) аспекту сознания и как системе ценностных взглядов, и как способу мироотношения и мировидения, и как культурному опыту, к которому писатель обращается в поиске художественных

[128] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: «Республика», 1998. С. 74.

идей, образов, мотивов и форм воплощения содержания, связанного с передачей внутреннего опыта, духовного содержания собственной жизни.

Остановимся более подробно на анализе «больших ментальностей, имеющих свои собственные культурные закономерности», «общих сакральных моделей и установок», которые лежат в основе разграничения религиозного (православного) и атеистического типов духовности, носят универсальный характер и не сводятся к чисто национальной специфике[129].

Индивидуальная писательская практика Достоевского обнаруживает сознательную установку на синтез универсального, национального, духовно-нравственного и социально-исторического начал бытия. Исключение хотя бы одного компонента неминуемо приводит к колоссальным смысловым потерям, поскольку уничтожает фундамент экзистенции самого писателя и его героев, ориентированных на проживание плюральности бытия как целостности. Достоевский «мыслит характерами мыслителей, то есть участвует сразу в двух процессах: литературном и философском. Связь каждой идеи с характером толкает сделать, в любом поворотном пункте, не один, а несколько выводов. Возникает сразу веер искр-идей (в другой своей ипостаси – горящих идеей людей), и завязывается спор. Это чудо романа Достоевского коренится в чуде его личности, слишком широкой, чтобы втиснуться в любой монолог, слишком калейдоскопичной, чтобы сложиться в логическую систему, – и все же достигающей единства»[130].

В произведениях Достоевского мы встречаемся одновременно и с атеистическим вариантом духовности, и с религиозным (православным), которые в логике размышлений писателя о сверхмотивациях человеческого существования предстают как равнозначные объекты ценностного эксперимента, приводящие личность к диаметрально противоположным ми-

---

[129] Есаулов И.А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. СПб.: «Алетейя», 2011. С. 11–12.

[130] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 329.

ровоззренческим позициям и, как следствие, к разным способам и результатам проживания собственной жизни.

Атеистическая доктрина как интеллектуально-философский объект интересует Достоевского значительно меньше, чем атеизм как особый тип духовности, построенный на вере в небытие Бога и идее человекобожества. Столь отчетливый для нас, находящихся на достаточно большой временной дистанции, которая позволяет видеть результаты массовой реализации подобной мировоззренческой практики, для Достоевского и его современников вопрос об атеизме был далеко не праздным. В романе «Идиот» писателю не были нужны подобные эксперименты: для князя Мышкина Христос – воплощенная Истина, от Которой неотделимо его персональное бытие. Это пример абсолютного синтеза, в котором поиски своего пути выстраиваются в плоскости экстенсивности, погружения в себя и переживания откровения, живого и непосредственного диалога с Абсолютом. Рубежным в решении вопроса об атеизме становится роман «Бесы», резюмирующий и концептуально обобщающий результаты социальных экспериментов и идеологического диспута писателя с самим собой[131]. Текст художественного произведения становится точной схождения разнонаправленных ценностных потенций и фактически завершает процедуру экзистенциального выбора, начатую Достоевским в период увлечения идеями социализма и пятниц Петрашевского: вместе с Шатовым он делает «добрый выбор; но осознает, чувствует, испытывает воображением возможность злого выбора («истины» вместо Христа)»[132]. Потребность в событии выбора и невозможность для процессуальной природы экзистенциального сознания его раз и навсегда завершить приводит к тому, что писатель «не разоблачает Ставрогина, он экспериментирует вместе с ним. <…> Практические эксперименты героев – это интеллектуальные эксперименты автора. Его

[131] См.: Кошечко А.Н. «Мир с Богом» и «мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии романа Ф.М. Достоевского «Бесы» // Сибирский филологический журнал. 2014. Вып 3. С. 94–104.

[132] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 141.

неудержимо влечет проверить все заповеди личным опытом и заново, личным опытом, утвердить их»[133].

В своем экзальтированном по характеру изложения монологе Шатов, выражающий позицию Достоевского, дает аксиологические критерии разграничения цели и смысла существования личности «в мире с Богом» и «в мире без Бога». Чтобы понять эту разницу, нужно пройти опыт проживания и рефлексии обоих вариантов осуществления собственной экзистенции и сделать сознательный выбор в пользу только одного вектора духовного развития. Но специфика экзистенциального сознания Достоевского «фантастически» точно отражает сложность этого решения для человека, который, как правило, «застревает» в точке между этими двумя «мирами», длительное время находится в состоянии перехода и перестает отчетливо понимать, в каком аксиологическом пространстве он находится. Личности в мире Достоевского необходимо не просто прожить эту точку кризиса, экзистенциального перекрестка собственной судьбы, а выразить это проживание в слове, чтобы, во-первых, самому себе как ценностно значимому Другому, как внутреннему субъекту проговорить мировоззренческие доминанты собственной сущности, а, во-вторых, чтобы самоопределиться относительно Других как внешних субъектов сознания, поскольку что-либо по-настоящему понять в себе личность может только в ситуации внешней коммуникации. Формой репрезентации этой внутренней расколотости в произведениях Достоевского становятся ситуации идеологических споров, в которых через собственное слово герои одновременно и самоосуществляют себя в бытии через вербализацию результатов экзистенциального выбора («мир с Богом» или «мир без Бога» – эта аксиологическая дихотомия у Достоевского является доминантной), и помогают самоосуществиться Другим. Как правило, для разрешения конфликта оказывается недостаточно одного столкновения, потому что представляемые оппонен-

[133] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 141.

тами конкурирующие и взаимоисключающие мировоззренческие концепции не могут быть раз и навсегда проговорены без апробации их жизнеспособности в реальной практике существования героев. Эти ситуации разворачиваются не в каком-то отдельном эпизоде романа, а охватывают весь текст целиком, развиваясь по спирали, возвращая героев к исходным установкам и показывая точки роста в осмыслении собственной экзистенциальной судьбы, которая в силу своей перманентной динамики требует постоянного анализа и самопроверки.

Приведем для подтверждения нашей гипотезы один из показательных примеров. Ставрогин в романе «Бесы» демонстрирует ситуацию существования между «миром с Богом» и «миром без Бога», причем герой объединяет в себе обе аксиологические установки и становится выразителем и созидательных идей (о ценности православия как культурообразующей религии[134], о Христе как высшем идеале[135] и т.д.), и разрушительно-атеистических[136], в качестве эксперимента внедряя их в сознание своих «учеников» Шатова и Кириллова.

Показательно, что с самой ситуацией «учения» мы сталкиваемся ретроспективно, через рефлексию героями своего современного состояния. Так, в одном из центральных диалогов романа Ставрогин и Шатов делают отсылку к истокам обсуждения той темы, которая вновь сводит их в точке идейного спора, но на этот раз для окончательного разрешения вопроса. Шатов говорит о «своей главной теме»: «Знаете ли вы, – начал он почти грозно, принагнувшись перед на стуле, сверкая взглядом и подняв перст правой руки вверх перед собою (очевидно, не примечая этого сам), – знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ-"богоносец", грядущий обновить и спасти мир именем нового бога и кому единому даны

[134] Шатов напоминает Ставрогину его высказывание: «Не православный не может быть русским» (Т. 10, С. 197).
[135] Здесь в уста героя Достоевский вкладывает свой собственный «символ веры», вновь доверяя Шатову напомнить о нем Ставрогину: «Но не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» (Т. 10, С. 198).
[136]Шатов: «Ваше же подлое выражение, <…> "чтобы сделать соус из зайца, надо зайца, чтобы уверовать в бога, надо бога"» (Т. 10, С. 200).

ключи жизни и нового слова… Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя?» (Т. 10, С. 196). Облекая свое высказывание в вопросительную форму, герой, тем не менее, рассчитывает, что собеседник не просто знает, о чем идет речь, но и разделяет его позицию. Ставрогин казалось бы демонстрирует ожидаемое понимание, но ироничная интонация произнесенной им фразы говорит о том, что ценностно это утверждение он не разделяет и даже ставит под сомнение сам факт его обоснованности: «По вашему приему я необходимо должен заключить, и, кажется, как можно скорее, что это народ русский…» (Т. 10, С. 196). И далее замечает: «я именно ждал чего-нибудь в этом роде» (Т. 10, С. 196). Это «ожидание» и становится точкой возврата к началу спора, к ретроспективному выявлению ряда ценностных позиций, которые предшествовали этой ситуации. Ставрогин точно фиксирует временные детали события, результаты обсуждения (Шатов уезжает в Америку), но не помнит, что именно он сам был идейным вдохновителем обсуждения темы о богоносной сущности русского народа: «Вся ваша фраза и даже выражение народ-"богоносец" есть только заключение нашего с вами разговора, происходившего с лишком два года назад, за границей, незадолго пред вашим отъездом в Америку… По крайней мере, сколько я могу теперь припомнить» (Т. 10, С. 196). К исходной точке его возвращает реплика Шатова, в которой обозначается и цель идейного спора, и отчетливые иерархические позиции коммуникантов: «Это *ваша фраза* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) целиком, а не моя. *Ваша собственная*, а не одно только заключение нашего разговора. *"Нашего" разговора совсем и не было*: был учитель, вещавший огромные слова, и был ученик, воскресший из мертвых. *Я тот ученик, а вы учитель*» (Т. 10, С. 196). Этот состоявшийся в прошлом заставляет Шатова задать своему оппоненту вопрос, который запустит механизм ценностной самоидентификации: «Если вы отступились *теперь* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) от *тогдашних слов* про народ, то как могли вы их *тогда* выговорить?» (Т. 10, С. 196). Следующий шаг – вопрос об атеизме, самый важный

для Шатова, который необходим герою, чтобы перейти с уровня прошлого на уровень настоящего и словесно оформить результаты своего самоопределения: «Вы помните выражение ваше: "Атеист не может быть русским, атеист тотчас же перестает быть русским", помните это?» (Т. 10, С. 197).

В этом решающем диалоге со Ставрогиным Шатов проговаривает собственную версию понимания проблемы и, опережая своего оппонента, дает целостный анализ мировоззренческой программы атеизма, используя методологию оценочных суждений: «…ни один народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, *по глупости* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.). Социализм по существу своему уже должен быть атеизмом, ибо именно провозгласил, с самой первой строки, что он *установление атеистическое* и намерен *устроиться на началах науки и разума исключительно*» (Т. 10, С. 198). Этот постулат определяет логику отношения и героя, и самого писателя к истории человечества, в которой мир предстает как духовное целое, основанное на вере в Бога и на перманентном поиске Его человеком: «Народы слагаются и движутся с силой иною, повелевающею и господствующею, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутомимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая. *Это есть сила беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти* (курсив мой – А.К.). Дух жизни, как говорит Писание, "реки воды живой", иссякновением которых так угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляю они же. "Искание бога" – как называю я всего проще» (Т. 10, С. 198).

Декларация несостоятельности атеизма как ценностно-мировоззренческой системы разворачивается в рассуждениях Шатова через поиск иных смыслов существования, «апробированных» на созидательность историей не одного народа и не одного поколения его представителей: «Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий

период его бытия, есть единственно лишь искание бога, бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. *Бог есть синтетическая личность всего народа*, взятого с начала его и до конца. Никогда еще не было, чтоб у всех или у многих народов был один общий бог, но всегда и каждого был особый. Признак уничтожения народностей, когда боги начинают становиться общими. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особливее его бог» (Т. 10, С. 198–199).

Соответственно, религиозный (православный в случае Достоевского) тип духовности является для писателя выражением традиционных ценностей русского национального сознания, квинтэссенцией духовного опыта народа, определяет систему культурных матриц и сценариев существования человека: «Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное понятие о зле и добре и свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы и тогда самое различение между злом и добром начинает стираться и исчезать» (Т. 10, С. 199). В данном контексте мы видим, что категория зла стоит на первом месте и формула «о зле и добре», «зло и добро» неоднократно повторяется. В логике ценностной самоидентификации подобная структура имеет принципиальное значение: категория зла служит обозначением предела, за которым начинается неминуемый распад личности как духовной сущности, поэтому и необходимо изначально идти от этой бездны, обозначить ее, сделать зримой, чтобы избежать искуса добровольного и сознательного погружения в не-бытие. Более того, Достоевский всегда подчеркивает привлекательность этой бездны не только для религиозного нигилиста, носителя атеистической духовности, но и для человека, не осознающего реальности существования границы между добром и злом. Категория добра, вынесенная в высказывании героя на вторую позицию, выполняет совершенно альтернативную смысловую функцию: у добра как ду-

ховной практики существования человека в мире нет предела, потому что именно добро является результатом созидательного действия той «силы беспрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти», о которой говорит Шатов.

Резюмируя свои размышления, герой вновь обращается к утверждению несостоятельности атеизма, который не дает оснований для ценностного самоопределения личности, для разграничения добра и зла не как внешних, формальных понятий, которые можно определить на уровне логических построений, а как понятий нравственных, требующих четкой духовной вертикали в качестве фундаментальной точки отсчета и судьбы человека, и устройства мира. Поэтому ни теории «разумного эгоизма», ни социального детерминизма не могут помочь личности определить свою нравственную позицию. Несколько раз повторяя слова «добро» и «зло», Шатов стремится подчеркнуть одну из любимейших идей и самого автора, что показать фундаментальную разницу между этими полюсами невозможно только на рационально-аналитических основаниях, вне четких духовно-нравственных критериев: «Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя приблизительно; напротив, всегда *позорно и жалко смешивал*» (Т. 10, С. 199). Отсутствие духовной вертикали Бога и сугубо бытовой вектор рефлексии не дают личности увидеть принципиальную разницу между злом и добром. И опасность этой ситуации, по мысли героя, заключается отнюдь не в аналитической неудаче («не в силах был определить <…> или даже отделить»), а в катастрофических последствиях, ведущих к утрате высших мотиваций существования и погружению в абсурд. Отсюда – «позорность» и «жалкость» человеческого существования, отсюда – «право имею» на «кровь по совести», отсюда – трагедия распада личности, не способной сопротивляться распаду и погружению в бездну не-бытия: «В трагедии – напряжение воли героя, прижатого к стенке. Он погибает и передает нам свою

энергию, направленную к прорыву, к преображению. Но самого прорыва нет. А в Библии есть прорыв. И в книге Иова, и (яснее) на Голгофе»[137].

Причина трагедии личности, по мысли писателя, – в эгоистической психологии, доминантной особенностью которой является «оказание предпочтения при выборе линии поведения собственным интересам перед интересами общества и окружающих людей»[138]. Эгоизм и как жизненный принцип, и как нравственное качество личности характеризуется абсолютным равнодушием к другим людям и игнорированием их интересов и является наиболее открытым и отчетливо идентифицируемым проявлением индивидуализма.

Несмотря на то, что историческая ретроспектива демонстрирует достаточно позитивное отношение к нравственной сущности эгоизма, определяя его как инструмент освобождения сознания человека от средневековых представлений о несовершенстве и бренности земной жизни и утверждения достоинства личности, законности ее стремления к счастью и любви, Достоевский говорит о бесчеловечной природе эгоизма, которая обнажилась в пореформенную эпоху в новом качестве межличностных отношений. Материалистические ценностные установки капиталистического общества, воспринятые в ситуации пореформенного вакуума русским обществом 1860–1870-х годов, утверждают в качестве идеала приоритет эгоистических целей, материальных благ над духовными, разными способами поддерживают стремление личности реализовать себя в комфортной и благополучной (в финансовом отношении) жизни, не рефлексируя, во-первых, по поводу нравственных оснований собственных поступков и по поводу отношения к другим людям, интересы которых приносятся в жертву собственным, во-вторых. Следование личным интересам, стремление получать наслаждения и избегать малейшего нравственного дискомфорта

[137] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 20.
[138] Эгоизм // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 5-е изд. М.: «Политиздат», 1983. С. 411.

утверждает эгоизм в качестве определяющего принципа нравственного поведения, потому что человек – эгоист от природы.

Генетически восходящая к античной философии (Демокрит, Эпикур), трудам Спинозы, французских материалистов (Гельвеция, Фейербаха)[139], Чернышевского эта идея легла в основу теории «разумного эгоизма», которая представляет собой ни что иное, как попытку создать атеистический вариант нравственности исходя исключительно из земных интересов людей. Эта теория предлагает принять эгоизм в качестве **разумного** основания человеческих поступков и использовать его как исходный ресурс природы человека, стремящегося в своих поступках следовать только собственным интересам. В этом случае и общество будет существовать **«разумно»**: интересы отдельных личностей, осознающих свою самость и исключительность, будут гармонично взаимодействовать с интересами окружающих и служить им.

При всей доказательности и убедительности логических построений теории «разумного эгоизма» Достоевский, находящийся в эпицентре пореформенной эпохи и отчетливо фиксирующий слом ценностных ориентиров современного общества, категорически не принимает разум в качестве основания нравственности, потому что вопреки ожиданиям он (разум) лишает личность свободной воли, необходимой для совершения персонального выбора, лежащего в основе нравственного поступка, замыкает в границах земного существования и уничтожает духовный, бытийный вектор его экзистенции.

В «Записках из подполья» Достоевский определяет границы человеческого разума, неспособного постичь ценностные механизмы работы сознания, логику нравственного выбора человека: «О, скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов; а что если б его просве-

[139] Этика французских материалистов, сформировала, по нашему убеждению, философские корни западноевропейского экзистенциализма.

тить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же стал бы добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно увидел бы в добре собственную свою выгоду, а известно, что ни один человек не может действовать зазнамо против собственных своих выгод, следственно, так сказать, по необходимости стал бы делать добро?» (Т. 5, С. 110). Все объясняющий разум оказывается неспособным давать ответы на неразрешимые вопросы человеческого существования: «О младенец! о чистое, невинное дитя! да когда же, во-первых, бывало, во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди зазнамо, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто именно только не желая указанной дороги, и упрямо, своевольно пробивали другую, трудную, нелепую, отыскивая ее чуть не в потемках. Ведь, значит, им действительно это упрямство и своеволие было приятнее всякой выгоды...» (Т. 5, С. 110).

Эгоизм, считает писатель, не является базовым свойством человеческой природы: «человек стремится на земле к идеалу, *противуположному* (здесь и далее в цитате выделено в первоисточнике – А.К.) его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил *любовью* в жертву своего я людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание и назвал это состояние грехом»[140].

В «мире без Бога» разрушительный потенциал своеволия принуждает человека утверждать свою свободу любыми способами, потому что абсурд не оставляет ему другого пути для осуществления собственной экзистенции. Как замечает подпольный парадоксалист по этому поводу, «человек,

[140] Достоевский Ф.М. Записная книжка (1862–1864) // Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: «Наука», 1971. С. 175.

всегда и везде, кто бы он ни был, *любил действовать так, как хотел* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно (это уж моя идея). Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, – вот это-то всё и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья? Человеку надо – одного только *самостоятельного хотенья*, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела» (Т. 5, С. 113).

Индивидуализм, своеволие, то есть утверждение своего «я» вне зависимости от духовно-нравственных критериев, приводящее к утрате веры в Бога и к самоуничтожению человека, является для Достоевского конкретным проявлением метафизического зла в современной жизни. Результатом удовлетворения личного самолюбия, какими бы высокими целями в виде достижения общечеловеческого блага оно ни прикрывалось, становится деспотизм, насилие над чужой волей, развращенность и жестокость. В этом отношении Ставрогин – это герой своего времени, индивидуалист, которому в равной степени безразличны все люди, кроме него самого.

Сцена решающего идеологического спора между Шатовым и Ставрогиным – одна из наиболее репрезентативных с точки зрения способов работы писателя с категорией ценности. В этом эпизоде обнаруживают себя ядерные аксиологические смыслы романа. Достоевский неоднократно возвращается к ним, конкретизируя и дополняя уже сказанное на другом символико-смысловом уровне, чтобы в сознании читателя возникло «объемное» представление о проблеме как аксиологической задаче, которая

может быть разрешена принципиально разными путями, открывающимися перед личностью в результате действия разных познавательных инструментов. «Мир без Бога» – с помощью разума, ограниченного эмпирикой быта, «мир с Богом» – через откровение, открытие онтологии бытия: «Задавать неразрешимые вопросы – один из классических путей религиозного опыта, это как раз то, что делал праведник Иов на своем гноище, И Бог ему ответил. Праведность сказалась в том, чтобы дождаться ответа; не пытаться по-эвклидовски отвечать на эвклидовские вопросы, которые сами по себе совершенно законны – незаконны только логические ответы там, где нужно прямое созерцание, виденье, слышанье. Эвклидовский разум прав, когда ставит вопросы, раскрывает перед духом бездну целого, прикрытую догмой. И неправ, когда не умеет замолчать перед бездной и ждать созерцания. Ересь – от нетерпения разума, бросившегося за свои пределы»[141].

Не случайно диалог Шатова и Ставрогина маркирован «символом веры» самого писателя, в качестве эксперимента доверившего озвучить его Другим, своим героям. Это необходимо Достоевскому, чтобы увидеть и понять самого себя, акцентировать смысл перенесенного в эстетическую реальность без стилистических и смысловых потерь своего ценностного высказывания через сознание героев, через логику художественного мира, являющегося своеобразной «экспериментальной площадкой» рождения, апробации и рефлексивного наблюдения писателя за своей оригинальной идеей.

Логика духовного пути Ставрогина в качестве отправной точки, уже не осознаваемой самим героем, обнаруживает тяготение к индивидуализму в его крайнем проявлении и реализуется в эгоистическом мировоззрении и поведенческой практике, которая в качестве аксиологического результата приводит его к неспособности различать добро и зло, потому что в его сознании вместо Абсолюта ценностной вертикалью становится собственное

[141] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 141–142.

Я. Субъективное, переходящее в субъективистское, мировидение замещает Истину собственным эго. Ставрогин не может верить, хотя и пытается для себя рационально объяснить необходимость веры, а потому приходит к закономерной в этом случае ценностной подмене: себя он ставит на место Бога, провозглашая своей собственной личностью и трагической судьбой путь человекобога, прошедшего точку невозврата, добровольно принимающего абсурд существования и погружающегося в него без какого-либо отчетливого сопротивления: «тут позор и бессмыслица доходили до гениальности! О, вы не бродите с краю, а смело летите вниз головой» (Т. 10, С. 202).

Замыкаясь в «чистом отрицании», «отрицании без всякого великодушия и безо всякой силы», Ставрогин на всем протяжении развития своей экзистенциальной судьбы находится в ситуации сознательного уединения, которое постепенно приобретает отчетливые признаки потерянности и небытия (Ничто), справиться с которыми оказывается не в силах его разум: «Пленник своего отвлеченного разума, он отталкивается от разума. Неверующий, он стремится к вере, хочет ее, он непрерывно колеблется между безверием и желанием веры, и так как к необходимости веры его приводит все тот же разум, то его желание веры носит рассудочный и "надрывный" характер»[142].

Поскольку Ставрогин является идейным центром всего романа, его образ раскрывается через отношение к нему других героев, другие герои – через отношение к нему. В этом отношении важен экзистенциальный смысл судьбы Ставрогина, разум которого, разложивший себя в перманентной рефлексии, не может самостоятельно осмыслить события духовной реальности, он все время самоопределяется относительно других, через их видение, пользуясь ресурсами экзистенциальных судеб Других. Образы Шатова и Кириллова отчетливо обозначают аксиологическую полярность души Ставрогина, разрывающегося между безверием и желанием

[142] Гессен С.И. Трагедия зла (философский образ Ставрогина) // Путь. №36. Париж, 12. 1932. С. 52.

веры. В этом смысле можно говорить о том, что Ставрогин, Шатов и Кириллов в своем отношении к Абсолюту представляют универсальную экзистенциальную триаду, характерную для каждого из романов Великого Пятикнижия (например, в «Преступлении и наказании» это Раскольников, Соня, Свидригайлов; в «Идиоте» князь Мышкин, Рогожин, Настасья Филипповна; в «Братьях Карамазовых» Иван, Алеша, Смердяков).

Шатов как один из верных учеников Ставрогина, откликнувшийся на религиозную часть его учения, предлагает вариант восстановления Абсолюта. Разграничение «мира с Богом» и «мира без Бога» для Шатова сопряжено с ценностями русской православной культуры, определяющей черты национального характера и логику духовного развития России. Первый этап – убрать из центра мироздания свое Я и вернуть Бога через покаяние, восстановление в своей собственной душе духовных императивов русской культуры: «Целуйте землю, облейте слезами, просите прощения» (Т. 10, С. 202). После этого личность получает возможность выхода на второй этап, когда постепенно в ней будет восстанавливаться совесть как главный духовно-нравственный инструмент различения добра и зла. И только когда этот небыстрый и требующий персонального волевого усилия человека путь будет пройден, начнут открываться смысл его конкретного существования и высшие мотивации жизни, в том числе красота как этический императив. Достоевский осознает амбивалентность красоты, потому что созидательная красота Абсолюта и разрушительная красота Абсурда в «мире без Бога» оказываются равновеликими величинами: «Правда ли, будто вы уверяли, что не знаете различия в красоте между какою-нибудь сладострастною, зверскою шуткой и каким угодно подвигом, хотя бы даже жертвой жизнию для человечества? Правда ли, что в обоих полюсах нашли совпадение красоты, одинаковость наслаждения?» (Т. 10, С. 201). Для различения аксиологического потенциала красоты как проявления Истины необходимы четкие нравственные критерии, отпадение от которых фиксируется и обличается совестью: «Я тоже не знаю, почему зло скверно, а

добро прекрасно, но я знаю, почему ощущение этого различия стирается и теряется у таких господ, как Ставрогин» (Т. 10, С. 201). Отсутствие совести у Ставрогина осмысляется Достоевским в масштабах национальной катастрофы: отсутствие этого нравственного качества «натуры» (в терминологии писателя) делает его привлекательным для таких деструктивных социальных лидеров, как Петр Верховенский, и угрозой для бытийных оснований русской культуры: своим заразительным неверием он уничтожает ценностный базис человеческого сознания, восстановление которого станет непосильной задачей для последующих поколений.

По мысли Достоевского, механизм работы совести возможен только при условии обращения личности к идеалу, который для писателя воплощен в образе Христа как высшего, абсолютного проявления личности. Только Бог-личность может восстановить человека, вернуть его из Абсурда, искупить страдания и удовлетворить потребность в совершенстве, спасении и благе, дать смысл его существованию и бессмертие. Но для Ставрогина этот идеал a priori невозможен, потому что для него Бог – не Личность, а некая рационально допускаемая установка, которая не способна остановить разрушительный механизм работы эго Ставрогина.

Путь восстановления Абсолюта, предлагаемый Шатовым, отчетливо отсылает нас одной из ключевых сцен романа «Преступление и наказание» – к третьей встрече Раскольникова и Сони Мармеладовой, предлагающей герою аналогичный путь покаяния: «Что делать! – воскликнула она, вдруг вскочив с места, и глаза ее, доселе полные слез, вдруг засверкали. – Встань! (Она схватила его за плечо; он приподнялся, смотря на нее почти в изумлении.) Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету, на все четыре стороны, и скажи всем, вслух: "Я убил!" Тогда Бог опять тебе жизни пошлет» (Т. 6, С. 322). Но при всем совпадении это принципиально разные по своему ценностно-смысловому потенциалу герои.

Раскольников представляет собой один из центральных у Достоевского тип героя-идеолога, одержимого идеей и находящегося в неразрешимом конфликте «идеи» и «натуры». Он остро осознает свою индивидуальность и готов закрепить ее в персональной позиции через поступок – произнесение собственного слова (статья, детально раскрывающая суть его идеи, и автокомментарий статьи в разговоре с Порфирием Петровичем) и «переступание» через собственную совесть, которая удерживает ценностную стабильность сознания личности и ее связь с Абсолютом. Раскольников ставит эксперимент над собственной душой, потому что только так он может идентифицировать собственную экзистенцию, которая, с его точки зрения, располагается на одном из полюсов бытийной диады «тварь дрожащая» – «право имею»: «люди, по закону природы, разделяются *вообще* (выделено в первоисточнике – А.К.) на два разряда: на низший (обыкновенных), <…> на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей *новое слово* (выделено в первоисточнике – А.К.). <…> отличительные черты обоих разрядов довольно резкие: первый разряд, то есть материал, говоря вообще, люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными. <…> Второй разряд, все переступают закон, разрушители или склонны к тому, судя по способностям» (Т. 6, С. 200). Главным критерием, который, по убеждению Раскольникова, позволяет отличить один «разряд» от другого – это «право разрешить своей совести перешагнуть…через иные препятствия»: «Но если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь» (Т. 6, С. 199–200). Объясняя смысл своей идеи, Раскольников неоднократно подчеркивает, что второй разряд, «собственно люди», стремятся к «разрушению настоящего во имя лучшего», «двигают мир и ведут его к цели» (Т. 6, С. 200–201) не ради себя, а ради благополучия Других, при необходимости – для спасения всего человечества, потому что

им дана способность не быть «послушным», а быть индивидуальностью, постоянно актуализирующей свою самость: «я вывожу, что и все, не то что великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, то есть чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны, по природе своей, быть непременно преступниками, – более или менее, разумеется. Иначе трудно им выйти из колеи, а оставаться в колее они, конечно, не могут согласиться, опять-таки по природе своей, а по-моему, так даже и обязаны не соглашаться» (Т. 6, С. 200).

Так подробно о своей теории Раскольников говорит уже после совершения преступления, когда в его сознании идет мучительная работа по рефлексии результатов эксперимента и появляется необходима дистанция для самоидентификации. В разговоре с Соней саморефлексия текста собственной статьи приобретает у героя отчетливый мемуарный код: воплощенная идея служит основой оценки произошедшего события. Раскольников уже **знает**, но еще **не осознает**, что, разрешая «своей совести перешагнуть» (Т. 6, С. 199), осуществляя свою «идею», он идет против собственной «натуры» (хотя постоянно убеждает себя, что это-то как раз и является свойством человеческой природы и служит «благу»), жертвует собой, сохраняя при этом представление о добре и зле, пусть в деформированном и искаженном варианте, но реагирующее на призывы совести. Это хорошо понимает Соня, для которой внутренняя, духовная составляющая натуры Раскольникова, несовместима с убийством: «Да что это! Да где это я стою! – проговорила она в глубоком недоумении, как будто еще не придя в себя, – да как вы, вы, *такой* (выделено в первоисточнике – А.К.)… могли на это решиться?..» (Т. 6, С. 317) Он соединяет в себе и преступника (тот, кто «переступает»), и жертву (того, через кого «переступают»)[143].

[143] В своей теории Раскольников изначально предвидит жертвенный потенциал пути исключительной личности, с которой общество рано или поздно расправляется с целью самосохранения: «Впрочем, тревожиться много нечего: масса никогда почти не признает за ними этого права, казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное свое назначение» (Т. 6, С. 200). Жертвенность здесь понимается в экзистенциальном смысле как своего рода героизм личности, идущей против общественных установлений и готовой пожертвовать за это собственной жизнью.

Но постепенно ценностный вектор понимания героем своего пути смещается. Раскольников не просто понимает несостоятельность теории о «крови по совести», потому что самому себе не смог доказать, что он – исключительная личность, а приходит к осознанию невозможности существования человека вне четких ценностных ориентиров, к невозможности решать единолично то, что не зависит от его воли: «От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал!..» (Т. 6, С. 321). Но главное, что благодаря Соне он понимает ложность высоких и благих результатов, потому что только ради собственного эгоизма он готов жертвовать жизнями других: «Да ведь я Божьего промысла знать не могу… И к чему вы спрашиваете, чего нельзя спрашивать? К чему такие пустые вопросы? Как может случиться, чтобы это от моего решения зависело? И кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить?» (Т. 6, С. 313). В Раскольникове срабатывает «исходный код», сформированный еще в детстве и настойчиво внедряющийся в его сознание через сны и видения: детские молитвы на коленях у матери, церковь, замученная таким же «благодетелем» лошадь, девочка на бульваре. Механизм совести не дает идее перевести сознание героя в эгоистически-рациональную парадигму, в борьбе между способностью верить в Бога, любить и сострадать и эгоистическим желанием личной славы a la Наполеон, в конфликте идеи и натуры побеждает натура, исконно связанная с высшими надличностными ценностями. Отсюда – готовность героя и, главное, способность принять страдание сначала в виде болезни, последовавшей сразу за преступлением, потом в виде мучительного конфликта с самим собой (конфликт идеи и натуры разворачивается на всем протяжении романа, а не только в сцене пробы и после нее), ситу-

---

Показательно, что в этом же значении идею героизма личности утверждают западноевропейские писатели-экзистенциалисты. В частности, А. Камю в предисловии к американскому изданию романа «Посторонний» называют в качестве одной из главных задач своего произведения показать «историю человека, который, отнюдь не будучи склонным к героизму, принимает смерть за правду»: «герой моего романа осужден за то, что не притворяется. В этом смысле он чужд обществу, в котором он живет <…> он не хочет лгать <…> Он говорит только о том, что есть, не желает приукрашивать свои чувства, и общество очень скоро начинает ощущать себя в опасности». Камю А. Предисловие к американскому изданию «Постороннего» // Камю А. Чума. Посторонний: Романы: Пер. с фр. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 7–8.

ации уединения, добровольного отказа от контакта с миром, и, наконец, принятия наказания как необходимой меры восстановления собственной личности через восстановление ценностной вертикали, вершиной которой является Бог: «Страдание принять и искупить себя им, вот что надо» (Т. 6, С. 323).

Иная ситуация в «Бесах». Человек-перекресток Ставрогин (в переводе с греческого «ставрос» означает «крест») парадоксальным образом совмещает в себе и вектор добра, и вектор зла, каждый из которых для него по-своему притягателен и начинает преобладать в его сознании над другим в определенный промежуток времени: «Не шутил же я с вами и тогда; убеждая вас, я, может, еще больше хлопотал о себе, чем о вас, – загадочно произнес Ставрогин. <…> Ваше предположение о том, что всё это произошло в одно и то же время, почти верно; ну, и что же из всего этого? Повторяю, я вас ни того, ни другого не обманывал» (Т. 10, С. 197). Поэтому его своим идейным вдохновителем может назвать и Шатов, и Кириллов с Петром Верховенским при условии, что ценности этих героев абсолютно несовместимы и ведут к диаметрально противоположным стратегиям существования: «я буду веровать в Бога» (Т. 10, С. 201) Шатова и «если Бога нет, тогда я Бог» Кириллова (Т. 10, С. 470). Неизменным в Ставрогине остается одно: и «теперь», и «тогда» (за два года до описываемых событий) он был атеистом: он разъеден идеей, его сердце равнодушно и безразлично ко всем, он не ищет Бога (в отличие от Шатова и Кириллова, который даже в своем рассудочном неверии сущностно ориентирован на возможность веры в Бога), потому что знает, что никогда Его не найдет.

Ставрогин, в отличие от Раскольникова, никогда окончательно не отрывавшегося от Абсолюта, зашел значительно дальше: он **погружен** в абсурд, причем автор не конкретизирует, как, когда и почему это произошло, поэтому первопричины остаются нам неизвестны. Герой бунтует против Бога своим рациональным отношением к Нему и неспособностью верить. У Ставрогина нет возможности абстрагироваться от переживания

безнадежности своего существования, в этом смысл его экзистенции, которая, видя собственное небытие, не может реализовать себя в поступках и остается созерцательной, действует через исполнение своей воли Другими, по отношению к которым не может чувствовать ничего, кроме презрения. Для Ставрогина, в отличие от Раскольникова, Другие – жертвы во имя него самого. Эта черта и привлекает в нем Петра Верховенского более всего: «Вам ничего не значит пожертвовать жизнью, и своей, и чужою» (Т. 10, С. 323–324). Не себя, а себе приносит он в жертву всех, с кем оказывается рядом и кто подчиняется его воле. Особенно ярко это «безразличие души» Ставрогина (С.И. Гессен) проявляется в его отношении к женщинам (Марии Лебядкиной, Лизе и Даше), которое изначально мертво, раздвоено, ценностно искажено до неузнаваемости. Вместо живой любви, сострадания, живого отношения к людям – только ложь и обман. Это апофеоз осуществления ценностной логики эгоистического индивидуализма обезбоженного сознания, которое уже не удовлетворяется своей «самостью» и единоличным господством в своем внутреннем мире, а хочет властвовать и над миром внешним, над сознаниями других людей, над их волей. Это призрачное бытие персонифицированного зла, которое не может существовать по факту неопределимости и неидентифицируемости границ собственной экзистенции, ускользающей, двоящейся, рассыпающейся. Ставрогин – это «Самозванец в действительности и возможности»[144], это маска, игра в привлекательные и «душеспасительные» образы, самоосуществление за счет Других. Стремление Ставрогина к «учительствованию» реализует его манипулятивные установки по отношению к Другим: важно сказать человеку то, что является его «болевой точкой» и обязательно сподвигнет его к действию, к совершению определенного действия. Спровоцированный в нужное время, этот поступок будет не интуитивным, не спонтанным, а именно ожидаемым и прогнозируемым «учителем».

[144] Гессен С.И. Трагедия зла (философский образ Ставрогина) // Путь. №36 Париж, 12. 1932. С. 65.

Раскольников не посягает на волю других людей, ставит эксперимент исключительно над собой, сохраняя представление о ней как об абсолютной ценности, дарованной человеку Богом. Ставрогин стремится к тому, чтобы лишить человека свободной воли, являющейся одним из атрибутов экзистенции. Парадокс заключается в том, что Другие потенциально к этому готовы. Для этого Петру Верховенскому и нужен Ставрогин: «надо, чтоб и народ уверовал, что мы знаем, чего хотим <…> Мы провозгласим разрушение <…> Ну-с, и начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой мир еще не видал… Затуманится Русь, заплачет земля по старым богам… Ну-с, тут-то мы и пустим <…> Ивана-Царевича; вас, вас!» (Т. 10, С. 325). В данном случае, речь идет об определенной категории людей, в каком-то смысле личностно недосформированных: страх единично-ответственного проживания своей экзистенции, трудный, мучительный, как правило, отрицательный опыт жизни «по своей глупой воле» делает их готовыми к отказу от собственной воли и к передаче ее в руки того, кто будет способен распоряжаться их жизнью, кто возьмет на себя самое сложное – персональный выбор между добром и злом и личную ответственность за последствия этого выбора: «Русский бог же спасовал пред ″дешовкой″. Народ пьян, матери пьяны, дети пьяны, церкви пусты <…> одно или два поколения разврата теперь необходимо; разврата неслыханного, подленького, когда человек обращается в гадкую, трусливую, жестокую, себялюбивую мразь, – вот чего надо!» (Т. 10, С. 324–325).

Почему не Богу, а Ставрогину доверяют люди свои судьбы? Потому что индивидуализм оказывается на рубеже эпох доминантной мировоззренческой программой. Ее охотно, хотя и по разным основаниям, принимают люди, стремящиеся, с одной стороны, к преодолению нравственного дискомфорта, который оказывается обязательным дополнением к личной позиции, и, с другой стороны, также рационально мыслящие необходимость Бога, как и Ставрогин, но не способные верить: «Разуму, иссякшему до простой тактики, более всего и соответствует ложный бог, бог скрытый,

не открывающий себя людям, но действующий тайно, вынуждающий себе подчинение изначально, чудесами, а не привлекающий к себе людей, как свободные существа, одной только чисто духовной силой явленного им нравственного идеала»[145]. Поэтому с вектором Абсолюта они и оказываются «духом разными» и ищут того, кто своей волей освободит их от неалиби в бытии. Этот высший акт своеволия и вызывает серьезную тревогу Достоевского, не просто осознающего катастрофичность самореализации личностей, подобных Ставрогину, а прогнозирующего непоправимость результатов этого осуществления, лишающего нравственного фундамента целую нацию.

Судьба Кириллова становится для Ставрогиным экспериментальным осуществлением «жизни без Бога», вариантом невозврата из точки абсурда: «в то же самое время, когда вы насаждали в моем сердце Бога и родину, – в то же самое время, даже, может быть, в те же самые дни, вы *отравили сердце* (курсив мой – А.К.) этого несчастного, этого маньяка, Кириллова, ядом… Вы утверждали в нем ложь и клевету и довели разум его до исступления… Подите взгляните на него теперь, это ваше создание… Впрочем, вы видели» (Т. 10, С. 197). Pro et contra, «идеал Мадонны» и «идеал Содомский» сосуществуют как равные духовные императивы в сознании Ставрогина, у него даже не возникает потребности в выборе одной из позиций, потому что представление о полярности добра и зла, «ощущение этого различия стирается и теряется» (Т. 10, С. 201).

«Загадочная» фраза Ставрогина, сказанная Шатову: «Я, может, еще больше хлопотал о себе, чем о вас» (Т. 10, С. 197), – в этом смысле является вполне понятным и отчетливо осознаваемым героем проявлением своеволия, которое выступает не просто как потенция личности, а как четкая стратегическая программа с вполне определенной целью и результатами. Человекобог выбирает для транслирования своего эго во внешний мир путь учителя, подбирая и воспитывая своих учеников, Шатова и Кирилло-

[145] Гессен С.И. Трагедия зла (философский образ Ставрогина) // Путь. №36 Париж, 12. 1932. С. 59

ва, подчиняющихся ему абсолютно. Здесь на полюсе абсурда Достоевским реализуется, на наш взгляд, деформированная атеистической культурой идея духовного Учительства Христа и его апостолов: проповедь Христа имеет в качестве вышей цели учение о Боге, Его заповедях и пути созидания человека по «Образу и подобию Божию»; проповедь Ставрогина – это проповедь привлекательности абсурда и саморазрушения.

Об этом колоссальном влиянии своеволия Ставрогина на их сознание говорят его «ученики» и после того, как наступает ситуация расхождения во взглядах: «Ставрогин, для чего я *осужден* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) в вас верить *во веки веков*? <…> Разве я не буду *целовать следов ваших ног*, когда вы уйдете? Я не могу вас вырвать из моего *сердца*, Николай Ставрогин» (Т. 10, С. 202). В этом высказывании Шатов проговаривает и свое восторженное преклонение перед «учителем», и конфликт мыслящей личности с самим собой в момент осознания, что ее волей манипулируют, и, главное, восприятие Ставрогина не просто как исключительной личности, а как существа, равновеликого Богу. Отсюда молитвенные формулы «верить», «во веки веков», «сердце», обозначающие проникновение идеологического поля Ставрогина в сознание Другого.

Шатов произносит свое слово, адресованное Ставрогину, начав с повтора услышанных когда-то идей, но демонстрирует уже не ученическое, а собственное, выстраданное в уединении (в Америке, по определению самого героя, в «помойном клоаке») и экзистенциально пережитое видение поставленной проблемы: «я не побоялся моего нагиша», «я не побоялся окарикатурить великую мысль прикосновением моим» (Т. 10, С. 202). За два года до описываемых событий было только слово Ставрогина, принятое на веру в качестве единственного Абсолюта, сейчас Шатов стоит в альтернативной позиции: «вы пламенно приняли и пламенно переиначили, не замечая того» (Т. 10, С. 199).

Поэтому Ставрогин демонстрирует отчетливое неприятие исповеди Шатова, которое, как говорит герой, является повторением «прошлых

мыслей моих» (Т. 10, С. 198). Но, по нашему убеждению, причина неприятия здесь не просто в пересмотре собственной позиции, а в отчетливом тяготении Ставрогина к полюсу саморазрушения и абсурда «по необыкновенной способности к преступлению», по «сладострастию нравственному», которые основываются на его неспособности к различению зла и добра. В разговоре с Шатовым он, несмотря на свои многократные попытки уйти, отстраниться от неприятной ситуации, в конце концов проговаривает свою истинную сущность, которую уже давно сам про себя понимает: «Мне жаль, что *я не могу вас любить* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), Шатов, – *холодно* проговорил Николай Всеволодович» (Т. 10, С. 202). В этой фразе – ключ к пониманию ценностной иерархии мира Достоевского: «атеизм сердца» (С.И. Гессен) означает не просто неспособность любить, а отсутствие в структуре сознания личности самой вертикали, которая является осуществлением Любви «в высшем смысле», Бога как высшего и абсолютного критерия разграничения добра и зла. И оборот «мне жаль» в данном случае – не раскаяние, не сожаление, а простая формула вежливости, за которой в сознании человекобога стоит пустота абсурда, поэтому ни раскаяние, ни сожаление не имеют смысла[146]. Это трагическое «житие великого грешника», осознающего неистинность собственного существования: «Ставрогин уже точно знает, что вся жизнь его есть обман и ложь, что даже его покаяние есть не что иное, как только маска его презрения к людям и его вызывающей гордости»[147].

---

[146] Неспособность верить, еще осознаваемая Ставрогиным, у героев экзистенциалистских романов Антуана Рокантена, Анни (Ж.-П. Сартр «Тошнота»), Мерсо (А. Камю «Посторонний») уже быть окончательно утрачена. Для них это состояние будет нерефлексируемой данностью эмпирического бытия. Тем не менее, по мировоззренческим параметрам Ставрогин более, чем другие герои Достоевского, отражает суть антропологии западноевропейского экзистенциализма в его атеистическом варианте. В случае Камю, которого традиционно относят к «религиозной» ветви экзистенциализма, встречается интересная декларация апофеоза неспособности своего героя к любви, которая проявляется в отчетливой авторской установки на замещение Бога «естественным» человеком: «я пытался изобразить в лице моего героя единственного Христа, какого мы заслуживаем». Камю А. Предисловие к американскому изданию «Постороннего» // Камю А. Чума. Посторонний: Романы: Пер. с фр. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С. 8.

[147] Гессен С.И. Трагедия зла (философский образ Ставрогина) // Путь. №36. Париж, 12. 1932. С. 51.

Но маска Ставрогина и невозможность вырвать его из сердца толкает Шатова на последнюю попытку примирить своего «учителя» с самим собой и восстановить в нем утраченную духовную вертикаль. Если в начале диалога со Ставрогиным об атеизме разговор идет в общефилософском ключе, то в финале, на последнем рубеже борьбы герой говорит об атеизме как своеобразном диагнозе Ставрогина и его поколения: «Вы атеист, потому что вы барич, последний барич. Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали народ свой узнавать. Идет новое поколение, прямо из сердца народного, и не узнаете его вовсе не вы, ни Верховенские, сын и отец, ни я, потому что я тоже барич, я, сын вашего крепостного лакея Пашки…» (Т. 10, С. 202–203). Себя лично Шатов причисляет к таким же, как Ставрогин, и не отказывается от персональной ответственности за происходящее, поскольку «барич» в данном контексте – это не обозначение социального статуса, принадлежности к дворянскому сословию, а характеристика мировоззрения, оторванного от ценностей русской культуры, генетически связанной с православием и традициями народа. Причисляя себя к «баричам», Шатов косвенно указывает и искус атеизма, которым болен Ставрогин и которым заражен он сам, но стремится верить, занимает активную позицию богоискательства: «Я верую в Россию, я верую в ее православие… Я верую в тело Христово… Я верую, что новое пришествие совершится в России… <…> Я… я буду веровать в Бога» (Т. 10, С. 200–201). Говоря о Ставрогине, Шатов дает оценку своей судьбы. Чтобы показать выход, нельзя говорить вообще, отвлеченно от себя и своего опыта: личность должна увидеть себя, осознать свою экзистенцию. Казалось бы, это внешний взгляд «ученика» на «учителя», взгляд Другого, который по определению не может быть объективным и зависит от персонального отношения говорящего субъекта. Но отношение к Ставрогину у Шатова особая: он долгое время находится под влиянием своего «учителя», подчиняется его воле, мучается, проходит процесс осознания границ своего Я, осознает себя как единственно-ответственное существование и проживает

опыт восстановления Абсолюта. Герой не говорит об этом опыте прямо, но путь, который он предлагает Ставрогину, был прожит и в настоящий момент проживается им самим. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем в черновой редакции романа «Преступлении и наказании», когда Соня, говоря Раскольникову о возможности покаяния, констатирует факт собственного опыта: «Я сама была Лазарь умерший, и Христос воскресил меня» (Т. 7, С. 192).

Шатов предлагает Ставрогину сделать экзистенциальный выбор: «Слушайте, добудьте Бога трудом; вся суть в этом, или исчезнете, как подлая плесень; трудом добудьте» (Т. 10, С. 203). Этот «труд» предполагает, по убеждению Достоевского, только свободную любовь человека к Богу, его персональное и ответственное волевое решение, принятое не под действие страха или желания чуда. Но для Ставрогина это свободное решение может быть направлено не на встречу с Богом, а на еще больший разрыв с Ним. «Шагая через калитку», он словно «отрезает» себя от возможности следовать по пути, предложенному Шатовым: «Я к вам больше не приду» (Т. 10, С. 203). Даже пространственно эти герои в финале сцены остаются на разных полюсах, и движение Ставрогина продолжается в сторону еще большего погружения в Абсурд, символически представленный в тексте в образах тьмы и дождя: «Темень и дождь продолжались по-прежнему» (Т. 10, С. 203). По Достоевскому, восстановление возможно только при условии серьезной нравственной работы, «упорства в любви», которые открываются только сознанию человека, готового принять их не разумом, а сердцем, иначе «из ангельского дела выйдет дело дьявола»[148]. И обреченность Ставрогина в этом случае происходит из его неспособности преодолеть уединение из гордости, которая не дает ему возможность почувствовать себя объединенным с другими людьми и Богом в любви. Именно это «сознание неисполненной любви» и заставляет его острее переживать абсурд собственного существования. Для писателей-экзистенциалистов XX

[148] Гессен С.И. Трагедия зла (философский образ Ставрогина) // Путь. №36. Париж, 12. 1932. С. 74.

века неспособность к любви уже не будет восприниматься как трагическая предопределенность бессмысленности существования. На смену ей придут «заменители», способные номинально заполнить внешний план человеческого существования и если не избавить его от переживания абсурда, то в какой-то степени примирить с ним как неизбежностью и неким естественным законом жизни: «Но мир всего лишь один, счастье и абсурд являются порождениями одной и той же земли. Они неразделимы. <…> "Я думаю, что все хорошо", – говорит Эдип, и эти слова священны. Они раздаются в суровой и конечной вселенной человека. Они учат, что это не все, еще не все исчерпано. Они изгоняют из этого мира бога, вступившего в него вместе с неудовлетворенностью и тягой к бесцельным страданиям. Они превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей»[149].

Присутствие в художественных текстах Достоевского незаурядных, харизматичных (как сказали бы современные антропологи и культурологи) личностей, являющихся носителями атеистического типа духовности, дало основания писателям-экзистенциалистам, обратившим его «пафос свободы во вненравственный произвол»[150], а впоследствии и исследователям экзистенциального сознания как художественного и философского феномена установить типологическую связь с творчеством писателя, рассматривая это творчество как его личный мировоззренческий манифест. Так, Г.С. Померанц в последней главе своей монографии «Открытость бездне. Встречи с Достоевским» говорит об особом характере авторской исповедальности Достоевского, которую «приходится вытаскивать из речей героев»: «Его благонамеренно-честное сознание монологизирует в "Дневнике", в статьях и заметках. Оно достигает гениальности в Пушкинской речи. Но величайшая глубина духа Достоевского не монологична и ни в какой монолог не влезает. И дело не только в том, что истина времени глаголет

[149] Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: «Политиздат», 1990. С. 92.
[150] Достоевский // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 5-е изд. М.: «Политиздат», 1983. С. 85.

устами мерзавцев. "Подполье", даже искаженное цензурой, – это высказывание о вечной истине, гротескное высказывание, но об Истине с большой буквы. В терминах символа веры Достоевского это вопль грешника, сознательно отталкивающего Христа и в отчаянии бросающегося к его ногам»[151].

Не оспаривая мысли исследователя о «калейдоскопичности» и многогранности личности Достоевского, мы убеждены, что вывод о том, что писатель остается «без Христа, с одною истиной (истиной времени, истиной рассудка)»[152], является ошибочным, поскольку строится на изначально неверном ценностном посыле. Исследуя тип атеистического сознания, стратегически выстраивая ситуации идейных споров, Достоевский и самого себя ставит в ситуацию предельного эксперимента. Это объясняется рядом причин. Во-первых, атеистическая мировоззренческая доктрина, нигилизм как вариант реализации этой доктрины еще не были в полной мере осмыслены современным писателю российским обществом и требовали изучения как качественно новый и незнакомый русской культуре ценностный объект. Во-вторых, этот эксперимент служит для писателя своеобразным способом проверки собственных убеждений, их состоятельности в условиях предельно подвижного состояния мира, в котором ни одна ценность уже не может быть равной самой себе, а человеческое сознание перестает быть четко ориентированным на какой-то один модус бытия: «"Метафизическая бездна", "беспредельное" отнюдь не являются высшими метафизическими стихиями. Хаотическое и беспредельное есть стихия различных возможностей, не воплотившихся еще в действительности, не достигших актуализации; это есть неопределенная полнота возможностей – и только. <…> И тот процесс поднятия и очищения русской хаотической души, о котором с такой любовью говорит Достоевский, есть несомненно процесс преодоления хаоса. Это есть процесс "самосохранения", "самоспа-

[151] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 330.
[152] Там же. С. 331.

сения", "восстановления"»[153]. Но при всех внутренних колебаниях, неизбежных для духовно развитой и напряженно рефлексирующей личности, сам Достоевский никогда не склоняется к полюсу атеизма, воспринимает его как вариант недолжного, разрушительного для личности существования, построенного исключительно на материалистических основаниях: «Учение материалистов – всеобщая косность и механизм вещества, значит, смерть. Учение истинной философии – уничтожение косности, то есть мысль, то есть центр и Синтез вселенной и наружной формы ее – вещества, то есть Бог, то есть жизнь бесконечная»[154]. Поэтому, даже приближаясь к бездне Ничто и заглядывая в нее, писатель всегда отчетливо осознает неприемлемость для себя лично такого пути.

В произведениях Достоевского сознание героев, ориентированных на атеистическую духовность, не лишается аксиологии, поскольку специфическая и релевантная каждому конкретному типу сознания система ценностей является необходимым компонентом его структуры[155]. В атеистической версии западноевропейского экзистенциализма XX века категориальные различия между добром и злом, лежащие в основе аксиологической парадигмы сознания, снимаются, все переносится исключительно в сферу опыта человека и его субъективных оценок себя и реальности: сама по себе природа, рассматриваемая вне деятельности человека, не обладает никакими ценностями, в ней нет ни добра, ни зла. При такой исходной установке достоинство каждого поступка оценивается субъективно, в связи с индивидуальной практикой существования человека.

Для Достоевского ценности – это не специфически социальное явление, а уровень духовной организации личности. Аксиологическая система экзистенциального сознания совершенно особая, а в случае Достоевского –

---

[153] Алексеев Н.Н. Основы философии права. СПб., 1999. С. 104.

[154] Достоевский Ф.М. Записная книжка (1862–1864) // Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: «Наука», 1971. С. 175.

[155] Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике, языке / Под общей ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 224 с.

обусловленная спецификой личности: экзистенциальным мировидением, предельным ощущением «пограничности» пореформенной эпохи и бытия вообще, особым отношением к ценностям православной культуры, ценностной парадигме русской литературной традиции.

Русская культура в своей ментальности основывается на тяготении к духовному полю. Ее корневая система вырастает из византийского поля православной кирилло-мефодиевской традиции[156]. В самых критических ситуациях русский народ сумел сохранить христианское мирочувствие и развить его до христианского мировоззрения, пройдя многовековой путь внутреннего созерцания, самоуглубления, самоанализа, размышления о бытии.

Православная аксиология – это «исходный код» русской культуры, который в качестве системообразующего фундамента сознания использует Достоевский: «Попытки Достоевского связать гуманистический общественный идеал с личностным совершенствованием противоречивы. Его этика зиждется не на познании законов действительности и не на ориентировании нравственного суждения на них, а на воле к утверждению абсолюта»[157].

В случае Достоевского религиозная (православная) составляющая сознания играет важную роль, организует ценностный мир личности самого писателя и его произведений. Идея западноевропейского экзистенциализма о смерти Бога не может быть совместима с миром Достоевского даже в случае изображения им трагичности человеческого существования и абсурдности бытия, поскольку неверие однозначно трактуется им как безумие[158]. Полное отрицание в личном и творческом универсуме Досто-

[156] Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. 703 с.
[157] Достоевский // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 5-е изд. М.: «Политиздат», 1983. С. 85.
[158] Ср. Псалом 52: «Рече безумен в сердце своем: несть Бог, растлеша и омерзишася в беззакониих, несть творяй благое».

евского всегда выстраивается на оси координат относительно ценностной вертикали, вершиной которой является Бог[159].

2.3. Аксиология экзистенциальной концептосферы Достоевского

Тексты Достоевского отличает удивительная по силе ценностная мотивация. Об этом свидетельствуют эго-тексты, подготовительные материалы, в которых он для самого себя и своих реципиентов проговаривает ценностные смыслы, самоопределяется относительно них как личность и как писатель.

Безусловно, эстетическое, творческое начало является ведущей доминантой в структуре творческого мышления Достоевского, поэтому было бы методологически неправомерно рассматривать его как философа, для которого художественные произведения служат только специфической формой представления философских идей, альтернативной трактатам, манифестам, как это было в случае Ж.-П. Сартра. При этом неверным было бы и обратное, поскольку Достоевский органично сочетает в себе и писателя, и психолога, и метафизика: «Его роман – это вполне искусство и вполне философия, соединенные неслиянно и нераздельно»[160]. Владимир Соловьев, который близко знал писателя, отмечал, что основная исходная позиция отечественной философствования – русская идея – сформулирована именно им. Достоевским впервые в истории мировой литературы поставлена проблема духовно-нравственного идеала. Никто так точно не выразил идею сочетания в структуре личности человека свободы воли с абстрактно-моральным законом (эта идея получает последовательное осмысление во всех романах Великого Пятикнижия – от «Преступления и наказания» до «Братьев Карамазовых»).

В текстах Достоевского представлена реализация этической метапрограммы автора, ведущую роль в которой, как нам представляется, игра-

---

[159] Рискнем предположить, что эти идеи, характеризующие специфику экзистенциального сознания Достоевского, не могут считаться абсолютными для любого другого писателя и требуют уточнения в каждом конкретном случае.

[160] Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. С. 329.

ет процесс выработки, осмысления и освоения ценностей и их закрепление в системе духовных императивов, имеющей четкую иерархическую структуру: истинность каждого суждения проверяется Истиною высшего уровня.

Мы не найдем эстетических манифестов и произведений Достоевского, в которых его аксиологическая позиция предстала бы в универсально-философском, законченно-системном выражении. Его ценностно-мировоззренческая система воплощается в непревзойденных по силе и драматизму художественных образах, которые провоцируют самостоятельную работу аксиологических механизмов сознания читателя в поиске ответов на фундаментальные вопросы человеческого существования. Основанием экзистенциального сознания служит уникальная антропология Достоевского, которую он системно воплощает в своем творчестве через принципы характерологии, актуализирующие духовно-нравственные императивы личности. Именно такая ценностная парадигма текстов выводит человека на путь нравственного самосовершенствования, который в итоге приведет его к духовному и физическому перерождению.

Ценностная система экзистенциального сознания Достоевского амбивалентна и может выстраиваться по-разному как для него самого (если опираться на религиозную доминанту его сознания – один вариант, если учитывать его самоидентификацию «дитя неверия и сомнения» – другой), так и для его героев (индивидуальная версия аксиологии подпольного парадоксалиста, Алеши, Ивана, Мити, Макара Долгорукого, Петра Верховенского, Ставрогина, Раскольникова, Сони, Мармеладова, князя Мышкина, Рогожина и др.)[161]. Эта идея может в перспективе составить основу качественно нового подхода к группировке и

[161] Например, в подготовительных материалах к роману к «Подросток» автор вкладывает в уста своего героя следующие слова: «признаю Христа лишь как деятеля [и больше никак, только]» (Т. 17, С. 78). Позднее сам герой-подросток с его подвижным пониманием бытия откажется от этих слов, назовет их неискренними. Но для самого Достоевского Христос – это Абсолют, хотя он и допускает, что другие могут относиться к этому Абсолюту по-разному, принимать его путь или не принимать. Допуская возможность существования альтернативных своему ценностных суждений, Достоевский, тем не менее, не может принять неуважение к Христу как личности.

классификации персонажей, новой версии интерпретации характерологических стратегий Достоевского-писателя, поскольку специфика построения системы духовных императивов выполняет важнейшую роль в ценностном самоопределении личности автора, его героев, читателя и исследователя. Подобная многоплановость объясняется тем, что высший идеал, воплотившийся в личности Христа, не может быть окончательно реализован, потому что «на земле» человек находится «в состоянии переходном»: «Это будет, но будет после достижения цели, когда человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает <…> Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивающаяся, а там – бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, "времени больше не будет"»[162].

Ценностные категории в текстовой практике Достоевского репрезентируют организующие смысловое поле эго-текстов и художественного творчества писателя концепты, которые существуют в сложных взаимодействиях друг с другом и образуют экзистенциальную концептосферу. Все элементы концептосферы как факты работы сознания обладают динамической природой и постоянно меняют «формулы отношения друг к другу»[163]: вступают в системные отношения сходства, различия и иерархии с другими концептами.

Концепт понимается нами как мыслительная единица деятельности экзистенциального сознания Достоевского и используется в настоящем диссертационном исследовании как термин, «служащий объяснению единиц ментальных или психических ресурсов нашего сознания и той инфор-

[162] Достоевский Ф.М. Записная книжка (1862–1864) // Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: «Наука», 1971. С. 174.
[163] Лотман Ю.М. Семиотическое пространство // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. История. М., 1996. С. 253.

мационной структуры, которая отражает знания и опыт человека», «оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга (lingua mentalis), всей картины мира, отраженной в человеческой психике»[164]. Понятие «концепт» наиболее адекватно специфике исследуемого нами феномена экзистенциального сознания и форм его репрезентации в творчестве Достоевского, поскольку оно «отвечают представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей человеческой деятельности и процессов познания мира в виде неких ″квантов знания″»[165].

Принципиально важно, что концепт как ключевая номинация фактов культуры обладает ценностной характеристикой, позволяет фиксировать и транслировать ценностное содержание, закрепленное в сознании писателя и многовековом опыте народной традиции. Сама структура концепта отражает его аксиологический потенциал, который соединяется с понятийным содержанием и образным воплощением: «Концепт трехкомпонентен, включает ценностный, образный (эмоционально-чувственный и образно-метафорический) и понятийный или фактуальный компонент, который хранится в вербальной словоформе в сознании. Два других компонента (ценностный и образный) невербальные, их можно описать и интерпретировать»[166].

Концепт не имеет четких границ, его структура отличается некоторой размытостью, что оказывается феноменологически близким «текущей процессуальности» экзистенциального сознания Достоевского. Мы будем ориентироваться преимущественно на анализ ядерных смыслов концепта, которые образуют его имя и включают в себя наиболее значимые языко-

---

[164] Концепт // Краткий словарь когнитивных терминов / Под ред. Е.С. Кубряковой. М., 1997. С. 90.
[165] Там же. С. 90.
[166] Крюкова Г.А. Концепт. Определение объема содержания понятия // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 59. С. 132.

вые ассоциации[167]. Экзистенциальный концепт включает в себя в качестве необходимой характеристики атрибутивные характеристики экзистенциального сознания Достоевского (пограничность, уединенность, апостасийность, ценностная и текстоцентрическая ориентированность), поэтому все понятийные компоненты предстают увиденными через призму экзистенциальных смыслов, экзистенциального мировидения писателя.

Анализ текстов Достоевского позволяет нам говорить не только об иерархии ценностных смыслов, реализованных в экзистенциальных концептах, но и об их антиномии: логика движения сознания личности к полюсу Истины предполагает выстраивание иерархической системы ценностей (Бог, народ, семья, человек, сердце, Другой/Другие), логика движения к полюсу Абсурда – иерархическую систему антиценностей (Ничто, индивидуум, «случайное семейство», уединенное сознание).

2.3.1. Бог

Ядерными смыслами концепта «Бог» в творчестве Достоевского (частотность словоупотребления в общем корпусе текстов – **1730**[168]), наряду с его прямым наименованием, являются Христос, икона, бессмертие, Церковь.

Бог для писателя является воплощением идеала, возможности преодоления кризиса сознания через со-бытие с Другими, через отказ от разрушительных устремлений собственного «Я». Непосредственное общение человека с Богом определяет логику духовного развития личности: от самопознания к богопознанию, которое предполагает соблюдение двух важнейших принципов – человеколюбия и самопожертвования. По Достоевскому, отдача своего «Я» «всем и каждому безраздельно и беззаветно» – единственно допустимый вариант жертвы, «высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности». Способность на самопо-

[167] В перспективе исследование концептов Достоевского может существенно дополниться и анализом периферийного компонента структуры, но в рамках настоящей работы этот аспект будет обозначен тезисно.

[168] Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / Рос. акад. наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: «Языки славянской культуры», 2003. С. 23.

жертвование определяется любовью к человечеству, верой в наличие будущей, райской жизни, пониманием страданий других людей и переживанием их как своих собственных. Но возможно все это только при условии веры в Бога, в бессмертие человеческой души: «Возлюбить человека, *как самого себя* (здесь и далее в цитате выделено в первоисточнике – А.К.), по заповеди Христовой, – невозможно. Закон личности на земле связывает. *Я* препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек. Между тем после появления Христа как *идеала человека во плоти* стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это *я,* отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастие. Таким образом, закон *я* сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и я и *все* (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтоженные друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо»[169].

Мысль исследователей о том, что Достоевский сомневался в Боге, ставил на первое место человека, «заглядывал в бездну», которая его более привлекала и была ему более интересна, чем Абсолют и Его ценности[170], заставляет нас обратиться к специфике мировоззрения Достоевского, которое определяет его религиозную жизнь и связано с представлениями о мире, предназначении и судьбе человека, личном и общественном идеале. Но этот вопрос нам представляется значительно сложнее, чем достаточно тра-

[169] Достоевский Ф.М. Записная книжка (1862–1864) // Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: «Наука», 1971. С. 173.
[170] См.: Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. 352 с.; Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис. М.: «Фолио», 2009. 704 с. и др.

диционная в подобных случаях однозначная поверхностная оценка состоятельности духовных убеждений писателя.

Для ответа на вопрос о том, что является «положительным идеалом», необходимо разграничивать позицию **Достоевского как человека** (повседневно-экзистенциальное сознание) и позицию **Достоевского как писателя** (художественное экзистенциальное сознание), которые, безусловно, близки по своим аксиологическим основаниям, но фундаментально отличаются целевыми установками и спектром возможностей самоопределения.

В первом случае, повседневно-экзистенциальной ипостаси сознания **Достоевского-человека**, мы говорим о мировоззренческих основаниях личности, которая ориентирована на саму себя и свое существование как главный объект рефлексии. Достоевский не был святым, и его жизнь – не житие. И он сам прекрасно это осознавал, полемически заявив себя по отношению к традиционной агиографии в экзистенциальном тексте «Житие великого грешника», соединив в нем воедино и анализ опыта собственной личности, и универсальность художественного обобщения. Достоевский не был богословом и никогда не стремился дать окончательный ответ или найти решающий аргумент в пользу Истины: он не доказывал Истину, он ее искал. И иногда ему казалось, что находил. Достоевский как человек переживал все закономерные перипетии духовной жизни, которые потом органично вошли в идейную «плоть и кровь» его произведений. Точкой опоры в этих поисках для него всегда остается Евангелие, истинность которого он не подвергает сомнению. Своей жизнью он воплощает в жизнь базовую идею христианской аксиологии, сформулированную в одном из писем святителем Игнатием Брянчаниновым, современником писателя: «Оставь твои собственные суждения и верь от всего сердца всему, чему научает нас Евангелие»[171]. Анализируя специфику христианского миропонимания Достоевского, эту идею развивает Н.О. Лосский. С его точки зрения, сознание

[171] Брянчанинов Игнатий, святитель. Собрание писем. М.: «Правило веры», 2002. С. 83.

одной личности не может вместить в себя и выразить в себе «Божественную правду»: «Бесконечно сложное содержание Божественной правды, лежащей в основе христианства, не вмещается в ограниченном сознании земного человека. Многие великие философы и многие гениальные художники стремились выразить эту правду в своем творчестве, но все эти попытки далеки от совершенства: в каждой из них воплощены лишь те или другие стороны всеобъемлющей Божественной истины, но, оторванные от целого, они легко подвергаются искажениям»[172].

В своем «символе веры» Достоевский-личность провозглашает абсолютную вертикаль, Истину, на достижение которой направлена вся его жизнь. Эта Истина не может быть опровергнута или оспорена, она существует как бытийная, экзистенциальная данность. Несмотря на «горнило сомнений» и его постоянные метания между полюсами pro et contra, опытное проживание Истины является для Достоевского личной мировоззренческой задачей, а не поводом для утверждения относительности Абсолюта: «Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не только о том, что есть, а о том, что *должно быть* (курсив мой – А.К.). Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о *задаче* (выделено в первоисточнике – А.К.) всечеловеческого соединении во имя Христово и в духе Христовом – в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования»[173].

Истина Христа для Достоевского – приоритет, который открывается человеку не в упражнениях интеллекта, а в интуитивном прозрении, «разуме духовном», который ориентируется не на материалистические опыты, а на откровение: «Веруем, что можем знать о Боге только то, что Бог

---

[172] Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953. С. 133.
[173] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 43.

благоволил открыть нам! Если б был другой путь к богопознанию, путь, который могли бы мы проложить уму своему собственными усилиями – не было бы даровано нам откровение. Оно дано, потому что оно нам необходимо. – Суетны же и лживы собственные самосмышления и скитание ума человеческого!»[174].

Для **Достоевского-писателя** в художественном творчестве, которое так же направлено на решение вопроса об идеале, существует возможность экзистенциального эксперимента, расширения рамок собственного опыта за счет моделирования ситуаций в художественном произведении, диалога с другими сознаниями через текст. Это позволяет писателю расширить пределы ценностно допустимого, пойти дальше тех духовно-нравственных установок, которые для его персонального сознания не могут быть нарушены. Грандиозный аксиологический эксперимент, реализованный в художественном творчестве Достоевского, – это попытка заглянуть в бездну бытия как такового и бездну бытия отдельной личности, сделать Истину «относительной»[175]. Это допущение позволяет писателю запустить работу аргументационного механизма «доказательства от противного», который наиболее адекватен парадоксальному характеру экзистенциального сознания с его повышенной рефлективностью и установкой на самоосуществлении в слове героев, «лиц идеи»: «Художественное изображение мира, действительного и воображаемого, стоит ближе к Божественной правде, чем философское, потому что оно имеет конкретный характер. В самом деле, все мировое бытие, действительное и возможное, предстоит пред разумом Божиим во всей конкретной полноте, как осознанное и опознанное Им в подлиннике. Такое знание есть доведенная до абсолютного совершенства «разумная интуиция», сочетающая в себе, по определению о. Павла Флоренского, дискурсивную расчлененность (дифференцированность) до бес-

[174] Брянчанинов Игнатий, святитель. Собрание писем. М.: «Правило веры», 2002. С. 74–75.
[175] Подчеркнем, что высказанная нами формула «относительности» Истины достаточно условна, потому что по факту, как бытийная данность, аксиома для Достоевского она не может изменить свой статус и подвергнуться снижению через утверждение ее не-абсолютности.

конечности с интуитивною интегрированностью до единства»[176]. Поэтому экзистенциальное сознание Достоевского, несмотря на его полярность и глубинный внутренний разрыв, целостно по своей природе: в нем религиозная доминанта, устремленная к абсолютности Истины и через нее ценностно измеряющая свое бытие, соединяется с рефлексивно-мыслительной, нацеленной на анализ равноценных версий существования, и собственно художественной, способной образно воплотить и усилить за счет универсального содержания результаты деятельности всех элементов структуры сознания.

Проблема идеала занимает в структуре экзистенциального сознания Достоевского центральное место, но стратегически реализуется по-разному. Это во многом определяется спецификой самой эпохи, для которой противоборствование различных представлений об общественном идеале и путях его достижения было достаточно острым. Достоевский категорически не принимает внешний общественный идеал, который не связан с духовным перерождением человека. Для писателя представляет ценность только такое устройство общества, в котором будут преодолены эгоистические устремления и принято в качестве объединяющей национальной идеи **свободное** согласие на единство, **добровольное** признание общего дела: «Мир не должен быть спасен насильно. Задача не в простом соединении всех частей человечества и всех дел человеческих в одно общее дело. <…> если эта задача им *навязана* (выделено в первоисточнике – А.К.), если она для них есть нечто роковое и неотступное, если они соединены слепым инстинктом или внешним принуждением, то хотя бы такое единство распространялось на все человечество, это не будет истинным всечеловечеством, а только огромным ″муравейником″»[177].

---

[176] Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953. С. 133–134.

[177] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 44.

Экзистенциальное сознание Достоевского воплощает в себе полифоническое родство между Истиной, с одной стороны, и Добром и Красотой, с другой стороны: «В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты; в своем художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. <…> Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. <…> Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, – эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение – уже во всем есть конец и цель и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир»[178]. Поэтому как бы не сдвигались «межевые знаки», какими бы проблематичными не становились представления людей «пореформенной» эпохи о добре и зле, истине и лжи, духовная вертикаль «Божественной правды» как нравственного, объединяющего начала для Достоевского остается неизменной: «вера в Бога, внушенная нам христианством, вера в нечто нас превосходящее, что всегда присутствует, и всегда проявляет требовательность, и не ставит цели удобно устроить нас в земном существовании и усыпить нас, пусть даже наше сновидение и было бы очень волнующим. Скорее, вера наша неустанно внушает нам тревогу, непрестанно разрушая самые красивые и самые уравновешенные из наших измышлений и общественных устроений. Вторгаясь в мир, который хотел бы замкнуться в себе, Бог, несомненно, вносит в него некую высшую гармонию, высочайшую простоту, но она не может

[178] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 44.

утвердиться без смятения и борьбы, которые будут продолжаться до тех пор, пока продолжается само время»[179].

Духовная вертикаль Истины текстуально манифестируется через отношение писателя к иконе, которая является зримым воплощением сути православия: «В иконе Церковь видит не какой-либо один аспект православного вероучения, а выражение православия в его целом, православия как такового. Поэтому ни понять, ни объяснить церковное искусство вне Церкви и ее жизни невозможно. Икона, как образ священный, есть одно из проявлений Церковного Предания, наравне с Преданием записанным и Преданием устным. Почитание икон Спасителя, Богоматери, ангелов и святых есть догмат христианской веры, сформулированный Седьмым Вселенским Собором, – догмат, который вытекает из основного исповедания Церкви – вочеловечения Сына Божия. Его икона является свидетельством истинного, а не призрачного Его воплощения»[180]. Для Достоевского как человека верующего собственно эстетическое начало иконы целиком подчинено ее религиозному значению. Более того, различные высказывания Достоевского об иконах и иконопочитании позволяют говорить о его богословской подготовленности[181].

Анализ языкового материала общего корпуса текстов Достоевского дает следующую картину: слово **«образ»** (в значении «икона») встречается **92 раза** (из них 81 раз в художественных произведениях, 7 в критике и 4 в письмах), слово **«икона»** – **55 раз** (29 в художественных произведениях, 22 в критике и 4 в письмах), слово **«образок» –12 раз** (11 – в художественных текстах и 1 раз в письмах)[182]. Упоминания об иконе (образе) в произведениях писателя несут совершенно особую функцию аксиологической вер-

---

[179] Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. М.–Милан: «Христианская Россия», 1997. С. 5–6.
[180] Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. М.: «Паломник», 2001. С. 5.
[181] Лепахин В. Икона в творчестве Достоевского («Братья Карамазовы», «Кроткая», «Бесы», «Подросток», «Идиот») // Достоевский: материалы и исследования. СПб.: «Наука», 2000. Т. 15. С. 237–263.
[182] Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / Рос. акад. наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: «Языки славянской культуры», 2003. С. 129, 227.

тикали текстового материала, организующей структурно-смысловое поле текста[183]. Так, в «Дневнике писателя» за 1873 год в той или иной степени к иконе автор обращается в 6 очерках из 16: «Старые люди», «Среда», «Влас», «Смятенный вид», «Нечто о вранье», «Одна из современных фальшей». В данном случае для нас важна не столько количественная (хотя и она сама по себе репрезентативна), сколько качественная характеристика. Остановимся на анализе очерка «Влас», который представляет интерес в связи с заявленной проблемой по нескольким позициям.

В этом очерке «фантастический рассказ» (Т. 21, С. 33) старца провоцирует автора на литературно-критический анализ стихотворения Н.А. Некрасова «Влас» и публицистические размышления о национальном характере. Однако смысл этого очерка значительно глубже, чем может показаться на первый взгляд. Это смоделированная автором ситуация выбора в «пограничной ситуации», всесторонне воссозданная духовная брань, которая разворачивается в человеческой душе, ищущей Бога. Достоевский акцентирует внимание на том, что «кажущаяся исключительность ситуации» свидетельствует о достоверности рассказанных событий: «когда лгут, то изобретают что-нибудь гораздо более обыкновенное и к обыденному подходящее, чтобы все поверили» (Т. 21, С. 35).

Неслучайно историю рассказывает старец, «монах-советодатель» «с удивительным будто бы даром проникновения в душу человеческую и умения совладать с нею», которому знакомы «самые потаенные и сложные болезни души человеческой» (Т. 21, С. 33). Но и он теряет «спокойствие духа», столкнувшись с «удивительной повестью из народного быта»: «Вижу, вползает ко мне раз мужик на коленях. Я еще из окна видел, как он полз по земле. Первым словом ко мне:

[183] См.: Кошечко А.Н. Восприятие Христа и ситуация духовно-нравственного выбора в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: к вопросу об интеграции религиозного и экзистенциального типов сознания // Сибирский филологический журнал. 2012. Вып. 3. С. 62–71.

– Нет мне спасения; проклят! И что бы ты ни сказал – всё одно проклят!

Я его кое-как успокоил; вижу, за страданием приполз человек; издалека.

– Собрались мы в деревне несколько парней, – начал он говорить, – и стали промежду себя спорить: "Кто кого дерзостнее сделает?" Я *по гордости вызвался* (курсив мой – А.К.) перед всеми. Другой парень отвел меня и говорит мне с глазу на глаз:

– Это никак невозможно тебе, чтобы ты сделал, как говоришь. Хвастаешь.

Я ему стал клятву давать.

– Нет, стой, поклянись, говорит, своим спасением на том свете, что всё сделаешь, как я тебе укажу.

Поклялся.

– Теперь скоро *пост* (курсив мой – А.К.), говорит, стань говеть. Когда пойдешь к причастью – причастье прими, но не проглоти. Отойдешь – вынь рукой и сохрани. А там я тебе укажу.

Так я и сделал. Прямо из церкви повел меня в огород. Взял жердь, воткнул в землю и говорит: положи! Я положил на жердь.

– Теперь, говорит, принеси ружье.

Я принес.

– Заряди. Зарядил.

– Подыми и выстрели.

Я поднял руку и наметился. И вот только бы выстрелить, вдруг предо мною как есть крест, а на нем Распятый. Тут я и упал с ружьем в бесчувствии» (Т. 21, С. 34).

В этой предельно лаконичной истории интересна «психологическая часть факта», как говорит сам Достоевский. Перед читателями предстают два «Власа», два типа личностей , «изображающие нам весь русский народ в его целом» – преступник-жертва и его «идейный вдохновитель»,

которого автор неоднократно называет «Мефистофелем», акцентируя через именование героя тенденцию к саморазуршению: именно он «придумывает неслыханную дерзость, небывалую и немыслимую, и в ее выборе выразилось целое мировоззрение народное» (Т. 21, С. 37). Причина, по которой эти герои оказываются связанными друг с другом, – это полярность русского национального сознания, включающего в себя наряду с почитанием святыни «потребность отрицания в человеке, иногда самом неотрицающем и благоговеющем, отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, самого полного идеала своего, всей народной святыни во всей ее полноте, перед которой сейчас лишь благоговел и которая вдруг как будто стала ему невыносимым каким-то бременем» (Т. 21, С. 35).

Достоевского интересует сам процесс развертывания этапов нравственного выбора, который совершают оба героя, находящиеся в «пограничной ситуации». Каждый из них до самой ситуации осквернения святыни уже предал образ Божий в себе на поругание (коль скоро сам факт подобного поступка рассматривается не просто как возможный, а как четко обозначенная готовность действовать), однако степень саморазрушения у этих героев разная.

В авторской характеристике «Мефистофеля» ситуация нравственного выбора вынесена за пределы описываемого события и подается в тексте уже как мировоззренчески совершившийся факт: «одно уже то, что он именно остановился на ней, показывает, что он уже, может быть, и мыслил о ней. Может быть, давно уже, с детства, эта мечта заползала в душу его, потрясала ее ужасом, а вместе с тем и мучительным наслаждением» (Т. 21, С. 37). Причем Достоевский подчеркивает, что это не просто дерзостный поступок, совершенный «по гордости», а «сознательная идея»: «И вот надругаться над такой святыней народною, разорвать тем со всею землей, разрушить себя самого во веки веков для одной лишь минуты торжества отрицаньем и гордостью – ничего не мог выдумать русский Мефистофель

дерзостнее! Возможность такого напряжения страсти, возможность таких мрачных и сложных ощущений в душе простолюдина поражает! И заметьте, всё это возросло почти до сознательной идеи» (Т. 21, С. 38). Сам факт сознательности говорит о том, что в данный момент перед «Мефистофелем» уже не стоит проблема выбора: произошло не просто искажение образа Божия в человеке, а его утрата, приводящая духовное поле человеческой личности в качественно иное состояние – без-образие: «Предавая же образ свой на поругание, делая его ″неприглядным″, человек опять, пусть невольно, проповедует безобразие»[184].

«Влас»-преступник в коленопреклоненном покаянии перед старцем четкое осознает пройденные им ситуации нравственного выбора, реализованные в поступках: «Я ему стал клятву давать», «Поклялся», «Так я и сделал», «Я положил на жердь», «Я принес», «Зарядил», «Я поднял руку и наметился». Это ни что иное, как этапы крушения личности, погружающейся в хаос обезбоженности, абсурда и саморазрушения. Результатом этого процесса становится преступление: хотя выстрела не происходит, сам факт осквернения святыни подтверждается внутренней готовностью его совершить. И не сам герой отказывается от задуманного, а явившийся ему «Распятый» – Христос.

И в первом, и во втором случае перед нами особый психологический тип преступника-жертвы, который появляется в России под влиянием Европы, тип «образованного человека», обладающего гордостью, влечением к славе, честолюбием, которые замыкают человека в себе, пробуждают в нем индивидуальное начало. Это личность нового времени, которая в силу социально-психологических потрясений оказывается генетически предрасположенной к нарушению нравственных запретов, в экзистенциальном смысле – к преодолению пределов: «Иной добрейший человек как-то вдруг может сделаться омерзительным безобразником и

[184] Лепахин В. Икона в творчестве Достоевского («Братья Карамазовы», «Кроткая», «Бесы», «Подросток», «Идиот») // Достоевский: материалы и исследования. СПб.: «Наука», 2000. Т. 15. С. 257.

преступником, – стоит только попасть ему в этот вихрь, роковой для нас круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни» (Т. 21, С. 35). Предельное развитие индивидуального начала, отказ от нравственных ориентиров, желание доминировать над другими людьми приводит, по мысли Достоевского, к тому, что человек становится жертвой самоотрицания и саморазрушения: «адское наслаждение собственной гибелью, захватывающая дыхание потребность нагнуться над пропастью и заглянуть в нее, потрясающее восхищение перед собственной дерзостью» (Т. 21, С. 39). И поскольку личность добровольно отказывается от образа Божия в себе (хотя образ Божий в человеке неуничтожим), воля человека становится инструментом выбора в «пограничной ситуации».

Писатель подчеркивает, что подобный вектор развития личности (индивидуализм-гордыня-дерзость-безобразие) – это путь глубочайшего страдания и скорби: «Безобразник этот прежде всего сам страдалец» (Т. 21, С. 36). Причина этого как раз и заключается в принципиальной неуничтожимости в человеке образа Божия, который проявляет себя в виде душевных страданий преступника, отчетливо ощущающего отпадение от Истины и неспособного уже своей волей к ней вернуться (разрушает по своей воле, а восстановить может только воля Божия): «Самый крупный безобразник, самый даже красивый своею дерзостью и изящными пороками, так что ему даже подражают глупцы, все-таки слышит каким-то чутьем, в тайниках безобразной души своей, что в конце концов он лишь негодяй и только. Он недоволен собою; *в сердце его нарастает попрек* (курсив мой – А.К.), и он мстит за него окружающим; беснуется и мечется на всех, и тут-то вот и доходит до краю, борясь с накопляющимся ежеминутно в сердце страданием своим, а вместе с тем и как бы упиваясь им с наслаждением. Если он способен восстать из своего унижения, то мстит себе за прошлое падение

ужасно, даже больнее, чем вымещал на других в чаду безобразия свои тайные муки от собственного недовольства собою» (Т. 21, С. 36).

В то же время, несмотря на определенное внешнее и мировоззренческое сходство, перед нами два разных героя. Одному из них, Власу-преступнику, через явление Христа как живой иконы, живого воплощения Истины открывается путь спасения через страдания и покаяние: «Суд прогремел *из его сердца* (курсив мой – А.К.) конечно. Почему прогремел не сознательно, не внезапным прояснением ума и совести, почему проявился в образе, как бы совершенно внешним, независимым от его духа фактом? В этом огромная психологическая задача и дело Господа. Для него, для преступника, без сомнения было делом господним. Влас пошел по миру и потребовал страдания» (Т. 21, С. 40). Почему это происходит? Потому что в момент совершения преступления через видение «Распятого» ему открывается «вся ложь, вся низость поступка, всё малодушие, принимаемое за силу, весь срам падения», потому что ценностная вертикаль в нем остается нетронутой, он ощущает свою со-виновность в распятии Христа, свою личную ответственность за совершенный поступок. Это позиция экзистенциальной личности, ощутившей в себе реальное присутствие Божие, и видение – знак того, что вера, несмотря на все заблуждения и падения, является неотъемлемой частью её религиозного опыта: «Верующий человек может совершить преступление, но при этом он знает, что совершает преступление, готов понести заслуженную кару, даже ждет этой кары, чтобы хоть немного облегчить совесть»[185]. В акте покаяния воля человеческая встречается с волей Божией, и поэтому живая икона Христа спасает того, кто прибегает к Нему с верой и любовью.

Это видение, по Достоевскому, не означает мгновенного освобождения и преображения человека – для этого необходим мучительный путь страдания и самопожертвования. Писатель говорит о *возможности* вос-

[185] Лепахин В. Икона в творчестве Достоевского («Братья Карамазовы», «Кроткая», «Бесы», «Подросток», «Идиот») // Достоевский: материалы и исследования. СПб.: «Наука», 2000. Т. 15. С. 248.

становления для экзистенциальной личности: «Но зато… с такою же жаждою самосохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и *спасает себя сам, и обыкновенно, когда дойдет до последней черты, то есть когда уже идти больше некуда* (курсив мой – А.К.). Но особенно характерно то, что обратный толчок, толчок восстановления и самоспасения, всегда бывает серьезнее прежнего порыва – порыва отрицания и саморазрушения» (Т. 21, С. 35).

В очерке «Голословные утверждения» («Дневник писателя», декабрь 1876 года) Достоевский называет два необходимых условия обратимости «пограничной ситуации»: с одной стороны, безусловное принятие идеи бессмертия души человеческой, которая и есть, по Достоевскому, «сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» (Т. 24, С. 49–50); с другой стороны, со-виновность как форма личной ответственности за происходящее в мире и способ изменения этого мира. Эти особенности являются, по мысли писателя, характерными чертами русской ментальности, в то время как разрушительные идеи обособления, культивирования Я как главной ценности были восприняты через общение с западной культурой[186].

Восстановление личности невозможно без восстановления в себе образа Божия, «сияющей личности самого Христа», который для Достоевского является источником «чудотворной красоты», духовной жизненной силы и нравственности: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения. Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и

[186]Западноевропейский экзистенциализм XX века утверждал идею личной ответственности, обособленности личного сознания. Только Камю в позднем творчестве, в романе «Чума», приходит к мысли о необходимости объединения людей в «пограничной ситуации».

он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего» (Т. 21, С. 38).

Восстановление образа Божия как воплощения идеала возможно через преодоление кризиса сознания: через отказ от разрушительных устремлений собственного Я, через со-бытие с Богом и Другими. Интересной в этом отношении представляется мысль А.А. Казакова о том, что «в мире Достоевского человеку нужны не свойства Бога, не Его функции в мире <…> Человеку <…> нужен сам Христос, "весь Христос", интимно-событийное взаимодействие с Ним»[187].

Логика духовного пути развития личности выстраивается, по Достоевскому, следующим образом: от самопознания к богопознанию, которое предполагает соблюдение двух важнейших принципов существования личности – человеколюбия и самопожертвования. Отдача своего Я «всем и каждому безраздельно и беззаветно» – единственно допустимый вариант жертвы, «высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности» (Т. 20, С. 172). Способность на самопожертвование определяется любовью к человечеству, верой в наличие будущей, райской жизни, пониманием страданий других людей и переживанием их как своих собственных. Но возможно все это только при условии веры в Бога, в бессмертие человеческой души. Вера придает особый смысл переживанию «пограничных ситуаций» как ситуаций самоопределения и саморазвития, обретения экзистенциального опыта, необходимости и даже оправданности страданий.

Другому герою видения не было дано. В ценностно-смысловой логике сюжета это значимое отсутствие становится критерием разграничения нравственного вектора развития судеб, знаком равнодушия и отчуждения от нравственной вертикали. «Мефистофелю» не открылась

[187] Казаков А.А. Казаков А.А. Ценностная архитектоника произведений Ф.М. Достоевского. Томск: Издательство Томского университета, 2012. С. 193.

живая Истина ни в образе, ни в Слове, поэтому уже и неважно «пополз за покаянием» он или «остался в деревне и живет себе до сих пор, опять пьет и зубоскалит по праздникам» (Т. 21, С. 40). Даже если бы «Мефистофелю» и было видение, в нем нечему было бы на это видение откликнуться: живая душа уступила место равнодушию. По мысли Достоевского, он совершает более страшный грех, чем «Влас». Являясь идейным вдохновителем и инициатором преступления[188], разрешая себе и Другому преступление «по совести», он берет на себя функции Бога, и апофеозом распада личности становится человекобожие. Достоевского интересует, что же могло заставить человека совершить подобное преступление? Как непоправимо должна была деформироваться личность, чтобы сделать невозможной для нее религиозный опыт? Перед нами **не безбожник**, для которого евангельские заповеди несмотря на возможность нарушения остаются незыблемым нравственным законом, а **атеист**, отрицающий и низвергающий Бога как основу мироздания: «что, если это и впрямь настоящий нигилист деревенский, доморощенный отрицатель и мыслитель, не верующий, с высокомерною насмешкой выбравший предмет состязания, не страдавший, не трепетавший вместе с своею жертвою, как предположили мы в нашем этюде, а с холодным любопытством следивший за ее трепетаниями и корчами, из одной лишь потребности чужого страдания, человеческого унижения, – черт знает, может быть, из ученого наблюдения?» (Т. 21, С. 40).

Показателен в данном случае экзистенциальный опыт самого писателя, связанный с пребыванием на каторге, опыт подследственного и ссыльнокаторжного, который формирует в сознании Достоевского антиномичный образ преступника. Так, в очерке «Среда» («Дневник писателя» 1873 года) писатель характеризует его как человека, преступившего, в первую очередь, закон нравственный, разрушившего

[188] Подобные пары достаточно часто встречаются в романах Достоевского: каторжник Федька и Петр Верховенский в «Бесах», Смердяков и Иван Карамазов в «Братьях Карамазовых».

свою собственную личность, сделавшего себя жертвой собственного преступления и предельно остро осознающего отпадение от нормы, от идеала: «*Ни один из них не переставал себя считать преступником* (курсив мой – А.К.). С виду это был страшный и жестокий народ. "Куражились", впрочем, только из глупеньких, новенькие, и над ними смеялись. Большею частью народ был мрачный, задумчивый. Про преступления свои никто не говорил. <…> Про *это* не принято было говорить. Но, верно говорю, может, *ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего. …Никто из них не считал себя правым в душе своей* (курсив мой – А.К.)!» (Т. 21, С. 18–19).

Аксиология экзистенциального сознания Достоевского – результат персонального выбора свободной личности, имеющей свой уникальный опыт существования и принимающей решения, опираясь на него. Поэтому сложно согласиться со следующим утверждением о духовной несостоятельности писателя, логика самоопределения которого объясняется страхом перед властью: «Конечно, мы помним, что арестован и приговорен Достоевский был за атеизм и вольнодумство. Понимаем, что ужас приговора и каторги, по всей вероятности, ″сломал″ его и научил никогда больше не ходить ″за флажки″. Этот же страх сделал Достоевского главным соловьем режима, заставил жить и писать так, чтобы ужас семеновского плаца никогда не повторился в его личной истории. В своей верности православному тоталитаризму Достоевский, конечно, забавно лез из кожи вон, но его можно понять и простить – залы казино уютнее каторжных бараков»[189]. Напротив, трагический опыт каторги и ожидания смертной казни стал основанием особой личностной и писательской позиции, в которой нет популизма и заигрывания с читателем, а есть четкое представление о полярности бытия, в котором самоопределяется

[189] Невзоров А. Мертвые мальчики как старинная духовная «скрепа» // [Электронный ресурс]. URL: http://www.mk.ru/specprojects/free-theme/article/2013/02/25/817538-mertvyie-malchiki-kak-starinnaya-duhovnaya-skrepa.html (дата обращения: 30.06.2013).

человек. И вопрос о Боге в этом процессе – это основание экзистенциального выбора, определяющего дальнейшую стратегию существования. Вне этой вертикали, по Достоевскому, выбор просто не может состояться, а личность – быть.

2.3.2. Народ

Ядерное поле концепта «народ» (частотность словоупотребления в общем корпусе текстов Достоевского – **2427**[190]), помимо заглавного понятия, составляют следующие смысловые компоненты: русский, культура, православие, народная вера, родовое сознание.

В поиске путей преодоления абсурда Достоевский предлагает собственную версию постановки и решения одного из центральных вопросов существования личности – вопроса национальной идентичности: «Что значить быть русским?» Отчетливое понимание принципиальной разницы между национальной идентичностью и гражданством приводит писателя к выводу, что русским человека, в первую очередь, делает принадлежность к традиционным ценностям русской культуры. Именно культура дает человеку определенный набор культурных сценариев, моделей поведения, опыта проживания тех или иных ситуаций. Именно по ценностной модели поведения мы можем отличить носителя одной культуры от другой.

Понятие «родиться в культуре» предполагает воспитание в системе традиционных аксиологических координат, знание и уважение истории своей страны, своего народа и своей семьи. По мысли Достоевского, понимание нравственной сущности русского народа невозможно без понимания Православия как культурообразующей для России религии: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит его в своем сердце искони. <…> сердечное знание Христа и истинное представление о нем

[190] Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / Рос. акад. наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: «Языки славянской культуры», 2003. С. 196.

существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердцами людей. Может быть, единственная любовь народа русского есть Христос, и он любит образ Его по-своему, то есть до страдания. Названием же православного, то есть истиннее всех исповедующего Христа, он гордится более всего» (Т. 21, С. 38).

Ценностные основания Православия формируют такие важные качества русского народа, как соборность, открытость, «всемирная отзывчивость». По мысли Достоевского, эти качества обусловлены, с одной стороны, низкой степенью национального эгоизма и, с другой стороны, потенциальной готовностью к диалогу с другими народами и культурами. Поэтому русская культура традиционно строится не на идее разделения и противопоставления, а на взаимодействии с иными ближними. Не идеализируя русский народ, писатель говорит о высокой миссии России, никогда не стремившейся к утверждению своей исключительности и обособлению: «…все значение русского народа он полагал в служении истинному христианству, в нем же нет ни эллина, ни иудея. Правда, он считал Россию избранным народом Божьим, но избранным не для соперничества с другими народами и не для господства и первенства над ними, а для свободного служения всем народам и для осуществления, в братском союзе с ними, истинного всечеловечества и вселенской Церкви»[191]. Благодаря этому на всех этапах своего развития русский народ, по мысли Достоевского, гармонично сосуществовал с другими народами и национальными культурами, не подавляя их.

Для русского народа объединение возможно через любовь, которая лежит в основе православной культуры и является ее главной ценностью. В подобном измерении каждый человек – это образ и подобие Божие (Быт.1:27), соответственно, и относиться к нему необходимо не как к сопернику или врагу, с которым нужно сражаться за «место под солнцем»,

[191] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 43.

а как к святыне. Все индивидуальное, присущее именно этой личности принимается любящим человеком, поэтому не возникает необходимости перевоспитать другого человека, сделать ближнего своим клоном, лишенным собственной воли.

Еще одна принципиальная черта русского народа – это его исконная ориентация на духовные мировоззренческие основания, на нравственный фундамент культуры. Достоевский считал, что русская культура просто немыслима без святынь: «Мы, русские, – народ молодой; мы только что начинаем жить, хотя и прожили уже тысячу лет; но большому кораблю большое и плавание. Мы народ свежий, и у нас нет святынь из ложного пристрастия. Мы любим наши святыни, но потому лишь, что они в самом деле святы. Мы не потому только стоим за них, чтоб отстоять ими порядок. Святыни наши не из полезности их стоят, а по вере нашей. Мы не станем и отстаивать таких святынь, в которые перестанем верить сами…» (Т. 22, С. 73).

В основании духовности русского народа лежит отчетливое «сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем: отсюда требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига»[192]. Здесь, собственно, и заключается специфика ценностного самоопределения русского человека.

Быть русским, с точки зрения Достоевского, – это значит быть способным занять персональную позицию по отношению к собственной культуре, быть носителем ее духовных и нравственных ценностей, осознавать себя русским, не «стыдиться своего лица». Настоящий русский – это православный христианин, человек соборного (общинного) разума, для которого интересы семьи, общины, государства дороже личных, он любит ближних и готов ради них пожертвовать собой. Это человек, для

[192] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 43.

которого духовные ценности превалируют над материальными, богатство не является самоцелью жизни. И только в самую последнюю очередь русский – это тот, кто родился в России и знает русский язык.

С вопросом национальной идентичности для Достоевского неразрывно связан и вопрос диалектического взаимодействия в сознании человека личностного и родового начал. Личностное начало в силу высокой развитости сознания стремится к самоутверждению вопреки духовным ценностям и идеалам, нарушает границы свободы других личностей, требуя от них жертвы. Источником пробуждения индивида, личностного начала, с точки зрения Достоевского, в большинстве случаев является преступление. Начало родовое, напротив, определяется религиозными идеалами, следование которым также предполагает развитие личности человека, но развитие это направлено по диаметрально противоположному вектору: не требовать жертвы от других, а постоянно быть готовым к отказу от себя, своих личных желаний и интересов, к самопожертвованию во имя других, во имя рода. Несмотря на то, что идеал писателя связан с авторитетом родового начала, являющегося отличительной особенностью русской ментальности, он как носитель экзистенциального сознания ощущает «искус индивидуальности», стихийной личной свободы, не ограниченной диктатом другого сознания или сознаний.

По мысли писателя, преодоление «искуса индивидуальности», выход из абсурда «пограничной ситуации», возможность нравственного спасения связаны с народной верой, христианской сущностью устоев народа. В «Дневнике писателя» русский народ определяется как народ-богоносец, носитель подлинной православной веры: «в огромном большинстве народа нашего, даже и в петербургских подвалах, даже и при самой скудной духовной обстановке, есть все-таки стремление к достоинству, к некоторой порядочности, к истинному самоуважению; сохраняется любовь к семье, к детям» (Т. 21, С. 113).

2.3.3. Семья

Согласно данным «Статистического словаря языка Достоевского», для обозначения этого феномена писатель использует слова «семья» и «семейство», которые в плане частотности употребления существенно отличаются друг от друга: «семья» – **182** раза (64 – в художественных произведениях, 77 – в критических работах и публицистике, 41 – в письмах); «семейство» – **603** раза (310 – в художественных произведениях, 113 – в критических работах и публицистике, 180 – в письмах)[193]. Этот количественный показатель раскрывает еще один вектор полярной, в логике pro et contra, структуры экзистенциального сознания Достоевского, для которого понятия «семья» и «семейство» являются аксиологически разными величинами и, следовательно, способными моделировать разные смысловые уровни текста. Ценностная оппозиция «семья–семейство» в значении «норма–антинорма» позволяет писателю выстроить собственную программу преодоления через духовное преображение личности разрушительных стратегий трансформации семьи в «случайное семейство» как формы Абсурда. Соответственно, ядерным фундаментом концепта «семья» в творчестве Достоевского являются смыслы «малая Церковь», «мать», «отец», «дети», «любовь»[194].

Для Достоевского изображение жизни семьи в эпохе является инструментом анализа социальных и мировоззренческих катаклизмов, меняющих структуру сознания личности. В «Дневнике писателя» за 1877 г. Достоевский дает следующую характеристику состоянию семьи в пореформенной России: «… никогда семейство русское не было более расшатано, разложено, более нерассортировано и неоформлено, как теперь. Где вы найдете теперь такие "Детства и отрочества", которые бы могли быть воссозданы в

---

[193] Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / Рос. акад. наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: «Языки славянской культуры», 2003. С. 366.

[194] См.: Кошечко А.Н. Проблема созидания семьи в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского // Русская литература в современном культурном пространстве: Концепции семьи в парадигмах художественного сознания и авторских моделях: материалы VI Всероссийской с международным участием научной конференции (13–14 сентября 2012 г.) / Гл. ред.: Е. А. Полева, О. Н. Русанова. Томск : Издательство Томского государственного педагогического университета, 2012. С. 46–58.

таком стройном и отчетливом изложении, в каком представил нам...*свою* эпоху и свое семейство граф Лев Толстой... Все эти поэмы теперь *не более лишь как исторические картины давно прошедшего*. О, я вовсе не желаю сказать, что это были такие прекрасные картины, отнюдь я не желаю их повторения в наше время и... не про то говорю. Я говорю лишь об их характере, о законченности, точности... – качества, благодаря которым и могло появиться такое ясное и отчетливое изображение эпохи... Ныне этого нет, нет определенности, нет ясности» (Т. 25, С. 173).

К настоящему моменту в науке сложилось вполне стереотипное видение Достоевского как писателя «случайных семейств»: «Главным открытием Достоевского на пути художественного воплощения темы семьи становятся формулировка, описание, типологизация "случайного семейства", тематика и проблематика которого получила итоговое художественное воплощение в последнем романе писателя»[195]. Однако представление о писателе как художнике «случайных семейств» значительно сужает спектр нравственно-этической проблематики его произведений и, соответственно, смысловых векторов их интерпретации. Констатация отрицательных смыслов, которые составляют объем понятия «случайность» в отношении семьи, не позволяет увидеть другой аспект во взгляде на семью – как духовно-нравственный, ценностный императив, который неотделим в сознании Достоевского от идеи народа, идеи восстановления распавшихся связей. Но писатель, как нам представляется, не только констатирует трансформацию семьи в «случайное семейство» и описывает механизмы этой трансформации, он ищет пути преодоления сложившейся ситуации, выявляет в современной ему действительности и анализирует факты положительного опыта.

Несмотря на то, что осмыслению проблемы семьи Достоевский посвящает свои художественные произведения, «Дневник писателя»

[195] Банах-Маникина А.В. Тема «случайного семейства» в творчестве Ф.М. Достоевского и ее рецепция в США: Дис. … к.фил.н. Томск, 2006. С. 19–20.

оказывается наиболее репрезентативным с точки зрения семейной тематики: «В публицистике Достоевского складывается понятие "случайное семейство", являющееся структурно-образным единством устойчивых элементов и функционирующее в художественных текстах писателя»[196].

Одной из ведущих художественных задач Достоевского в «Дневнике писателя» становится поиск способов художественного осмысления новых, непонятных, пугающих событий, изображение «русского хаоса». При этом специфической для Достоевского тенденцией текстового развертывания проблемы семьи является страстность изображения действительности как знак личной заинтересованности автора в осмыслении происходящего, сложнейшая психологическая трактовка поступков, философская насыщенность.

В различных выпусках «Дневнике писателя» представлен целый спектр перипетий семейной жизни, истории разложения современных автору семейств: дело Каировой, дело Кронеберга, убийство мещанки Перовой и др. Смысл такой концентрации фактов состоит в выявлении несоответствия происходящего в реальной жизни и того, что должно существовать: «Я ищу святынь, я люблю их, мое сердце их жаждет, потому что я так создан, что не могу жить без святынь» (Т. 22, С. 73). Для реконструкции идеального уровня существования в «Дневнике писателя» Достоевский использует принцип «от противного»: он создает пугающие картины современной реальности в ярких, поражающих воображение читателей, образах, показывая тем самым, насколько далеко мы ушли от идеала (человеческое общество в единении, в возвращении к Богу и к идее всеединства мира).

По мысли писателя, разрушение семьи является признаком абсурдного мира, в котором, остается **возможность** восстановления за счет сохранения ценностного ядра: «союз мужчины и женщины в Священном Пи-

[196] Семенов Е.И. Роман Достоевского «Подросток» (проблематика и жанр). Л.: «Наука», 1979. С. 22.

сании всегда сравнивается с союзом Христа и Церкви. Так должен любить муж жену, как Христос возлюбил Церковь. Высочайшее духовное предназначение этого союза подтверждается тем, что благодать объединяет двух людей в единую плоть. То же происходит и в Церкви, где люди объединяются Духом Святым, Плотью и Кровью Христовыми в единое тело Христово. Поэтому мы и говорим о семье как о малой Церкви. Это союз людей, которые в семье живут благодатью, христианскими идеалами и церковной жизнью»[197]. Семья нуждается не во внешнем, социальном переустройстве, а в восстановлении внутреннего, «нравственного порядка», духовных основ со-бытия. Важно осознанное принятие и выполнение каждым из членов семьи своих функций: у отцов это воспитание, у детей – послушание и почитание родителей. Отсюда высокая степень ответственности «поколения отцов» за то ценностное содержание, которое они транслируют в становящееся сознание «поколения детей»: «воспитывать – это питать и душу, и плоть, и дух. Дух питает душу, душа преображает плоть»[198].

На идее семьи как «охраняющего начала», как **этического пространства, в котором царит любовь**, строится положительная программа преодоления Абсурда и духовного кризиса человечества. Семья в «Дневнике писателя» выступает как способ противостояния крушению разобщающегося мира: она выстаивает в сложные периоды за счет патриархальных ценностей, стабильности, укорененности в прошлом.

Восстановление семьи должно начинаться, по мысли Достоевского, с восстановления роли отца, утраченных связей между отцами и детьми: «Их маленькие детские души требуют беспрерывного и неустанного соприкосновения с вашими родительскими душами, требуют, чтобы вы были для них <…> всегда духовно на горе, как предмет любви, великого нелицемерного уважения и прекрасного подражания. Наука наукой, а отец пе-

[197] Игумен Георгий (Шестун). Православная семья. Самара: ОАО «Издательство "Самарский Дом печати"», 2007. С. 26.
[198] Там же. С. 11.

ред детьми всегда должен быть как бы добрым, наглядным примером всего того нравственного вывода, который умы и сердца их могут почерпнуть из науки» (Т. 25, С. 189–190).

Семья, по Достоевскому, дается свыше только как высшая святая идея, в естественном же бытовании она «созидается»: «Семья ведь тоже *созидается* (здесь и далее курсив мой – А.К.), а не дается готовою, и никаких прав и никаких обязанностей не дается тут готовыми, а все они сами собою, одно из другого вытекают. Тогда только это и крепко, тогда только это и свято. *Созидается же семья неустанным трудом любви*» (Т. 22, С. 70).

Эта позиция соответствует собственным убеждениям Достоевского и отражает его персональную укорененность в ценностях православной культуры: «Человек предназначен от сотворения своего жить семейной жизнью для того, чтобы растить детей. Семья – то средство спасения, без которого большинство людей, живущих на земле, целомудренно провести свою жизнь не могут. Семья для православного человека – особый, спасительный ковчег. Мы говорим, что Церковь – это новый Ноев ковчег, а ведь семья – малая Церковь и поэтому тоже спасительный ковчег для человека, охраняющий от греха. В этом благодатном союзе появляется новая жизнь – ребенок, который, с точки зрения Православия, есть дар Божий и Его благословение»[199]. Поэтому, как полагает Достоевский, «отцы» «не должны превозноситься над детьми, мы их хуже. И если мы учим их чему-нибудь, чтоб сделать их лучшими, то и они нас учат многому и тоже делают нас лучшими уже одним только нашим соприкосновением с ними. *Они очеловечивают нашу душу одним только появлением между нами* (курсив мой – А.К.)» (Т. 22, С. 68–69).

В аксиологии экзистенциального сознания Достоевского семья является непреложной ценностью, основой духовного восстановления челове-

[199] Игумен Георгий (Шестун). Православная семья. Самара: ОАО «Издательство "Самарский Дом печати"», 2007. С. 19.

ка. Главную причину распада семьи писатель видит в утрате идеи Бога и бессмертия, вследствие чего общение вытесняется обособлением. Преодоление этого возможно при актуализации утраченных идей, скреплявших и охранявших общество, но в новых формах – не родовых, а общечеловеческих. Идея русской патриархальной семьи, член которой сильны верностью роду, через разложение, распад трансформируется в русскую идею «всеединства», в жизнь «во всех и для всех», в духовность, преодолевающую рамки семьи и выводящую на уровень всечеловеческого и вселенского бытия.

2.3.4. Человек

Поскольку данный концепт является одним из основных в аксиологической системе экзистенциального сознания Достоевского (частотность употребления слова «человек» в общем корпусе текстов писателя – **5618** случаев[200]), в качестве ядерных смыслов он включает в себя кроме собственно антропологических представлений писателя следующие смысловые компоненты: сердце как средоточие нравственного поля личности и духовный инструмент познания Бога, свобода, идеал, Другой/Другие как ценностно-значимые субъекты.

Достоевский одним из первых в мировой литературе поставил проблему человеческой личности как сложного бытийного феномена, персонально проживающего собственное существование, самоосуществляющего свою экзистенцию: «Достоевский сделал великие открытия о человеке, и от него начинается новая эра во внутренней истории человека. После него человек уже не тот, что до него. Только Ницше и Кьеркегор могут разделить с Достоевским славу зачинателей этой новой эры. Эта новая антропология учит о человеке как о существе противоречивом и трагическом, в

[200] Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / Рос. акад. наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: «Языки славянской культуры», 2003. С. 444.

высшей степени неблагополучном, не только страдающем, но и любящем страдания»[201].

Герои Достоевского воплощают своими судьбами симптомы пореформенной эпохи, которые можно объединить в три основных категории: потеря целостности личности, кризис ответственности и равнодушие. Социально-экономические и нравственные потрясения приводят к утрате целостного представления о том, что такое человек, каковы его цели, как ему выстраивать отношения с другими людьми и миром. Сознание личности раскалывается, разбивается на проекции различных социальных ролей и не может себя сложить, вернуть утраченную цельность. Следствием этого несовпадения с собой становится кризис ответственности за свои убеждения и поступки. Человек утрачивает заложенные в нем экзистенциальные потенции и не может определиться, что он чувствует, думает, совершает на самом деле. Пореформенная эпоха, ценностно дезориентируя сознание личности, показывает, что легче говорить то, что «принято», что кто-то прожил и подтвердил своим опытом, чем проживать самому и методом поиска выстраивать свое уникальное Я. Благодаря этому оказывается возможным говорить (или писать) под разными именами совершенно разные вещи. Расколотое Я Раскольникова – подтверждение этих деструктивных тенденций. Поэтому Ставрогин в диалоге с Шатовым замечает относительно высказанным им в разное время и разным идеологическим союзникам или противникам диаметрально противоположные позиции, что ни в одной из ситуаций он не лгал. И множественность его имен – подтверждение плюральности истин, принятая им как единственно возможный способ существования. Что значит в распадающемся мире говорить правду о своем Я, границы которого не поддаются определению? С одной стороны, попытка говорить о сокровенном, о подлинных и по-настоящему значимых вещах дискредитирована множественностью истин. С другой стороны, произнесенное человеком слово сразу же «овнешняется», и по нескольким

[201] Бердяев Н.А. Русская идея. Париж, 1946. С. 181.

фразам уникальную личность можно «подверстать» под чужую идеологию, чужую систему воззрений. В этой ситуации постоянного несовпадения с собой все становится имитируемо: нравственность, свобода, истина, подвиг, сострадание и т.д. Человек может искренне говорить об этих категориях и даже верить в собственные слова, но в жизни руководствоваться совсем другими понятиями и ценностными ориентирами, вплоть до антиценностей. Это провоцирует третий симптом: утрата способности чувствовать и сострадать делает людей пореформенной эпохи невосприимчивыми к страданиям и гибели Других. Фактически все эти тенденции можно обозначить общим понятием – кризис духовной идентичности, который для писателя становится содержательным ресурсом экзистенциального сознания человека в эпохальной «пограничной ситуации»: «Достоевский не отворачивается с брезгливостью или презрением ни от одного человеческого существа, как бы дико, зло и слепо оно ни было. Напротив, подобно матери, силой материнской любви чуящей живую душу даже и преступного, опустившегося своего ребенка, Достоевский, против приговора всего света, становится на сторону человеческой души во всей, столь же ярко им же изображенной ее неприглядности. Перед лицом морализирующего общественного мнения Достоевский – призванный адвокат своих падших, злых, слепых, буйствующих и бунтующих героев. Так как он ощущает именно онтологическую глубину темных, иррациональных сторон человеческого духа, то он непосредственно ощущает их *значительность*, видит в них искаженные и замутненные признаки чего-то истинно великого – как велика всякая подлинная, последняя реальность»[202].

Исследование феноменологии этого уникального типа сознания фокусирует внимание писателя на проблеме личности, существующей в «обезбоженно-обездушенном мире», и поиске путей альтернативного абсурдному способов существования в мире. В поиске правды о человеке

[202] Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С.395.

творчество Достоевского как способ текстуального закрепления результатов рефлексии эволюционирует от гуманистических идей ранних романов «Бедные люди» и «Униженные и оскорбленные»[203] до диалектики «подпольного человека»[204], возникшей в результате крушения идей гуманизма как неэффективной антропологической системы, отчетливым осознанием ужаса человеческого существования и «бед человеческих». Неустранимость этих катаклизмов стала очевидной и осознаваемой в пореформенную эпоху: «гуманистическая философия – философия веры в человека – терпит крах при углубленном взгляде на человека, общество, мир, это философия поверхностная, философия обыденности. Философия же Достоевского – философия резкого неприятия мира, неверия в его будущее, – философия трагедии, философия жестокости»[205]. Гуманистическая мораль оказывается бессильной перед трагизмом человеческого существования, поэтому единственным выходом личности, стремящейся к преодолению Абсурда, становится обращение «к истине откровения о живом Боге»[206].

Достоевский – основатель экзистенциальной антропологии, главной особенностью которой является полемика с просветительски-гуманистическими теориями человека. Гуманизм как форма веры в человека как такового, порожденная Ренессансом, переживет кризис, отразившийся в творчестве писателя. Человек в его изображении далек от рационалистической заданности человека эпохи Просвещения и от идеальности «прекрасной души» романтиков. Подлинная сущность человека проявляется в «пограничной ситуации», когда он «в своих слепых и разрушитель-

---

[203] «сердце захватывает, <…> зато познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат мой!» (Т. 3, С. 189).

[204] «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» (Т. 5, С. 174).

[205] Латынина А.Н. Достоевский и экзистенциализм // Достоевский – художник и мыслитель: Сборник статей. М.: «Художественная литература», 1972. С. 217.

[206] Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 181.

ных страстях восстает против требований разума, против всех правил приличия и общепризнанной морали»[207].

Для Достоевского человек – прежде всего носитель абсолютного содержания, его интересуют индивидуально-психологические состояния личности, через которые писатель стремится уловить запредельное. В художественных воззрениях Достоевского человек находится в сложном взаимодействии с Абсолютом, с истинно-сущим, и поэтому антропологизм становится космическим, художественное и философское познание мира и его аксиологического потенциала разворачивается исключительно в антропологической среде.

В основе антропологии Достоевского лежит представление о ценности человеческой личности как самодостаточной величины, определяющей характеристикой которой является ее самосознание. Для экзистенциальной личности характерно проживание жизни как События[208], реализация установки на «мужество быть», которое проявляется в мотивационно-поведенческих стратегиях через открытость вызовам бытия, предметность и исполненность призвания.

Обладая правом на осознание себя как реально существующего, мыслящего субъекта, человеческая личность неизменно приходит к противоречию между самооценкой и характером как данностью, самосознанием и непосредственной жизнью человека. В данном контексте возникает представление о центральном конфликте у Достоевского – конфликте идеи и натуры, сознания рационально-теоретического и стихийно-эмоционального.

Экзистенциальная антропология Достоевского предполагает антиномичность и сопряженность в структуре личности реального и сакрального, релятивного и нормативного, диалогического и

---

[207] Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 395.

[208] Бахтин М.М. Философия поступка // [Электронный ресурс]. URL: http://sr.fondedin.ru/new/admin/print.php?id=1158656522&archive=1158663274 (дата обращения: 02.04.2013).

монологического начал. Для самого писателя понятия Синтеза и Анализа являлись концептуальными в определении различий между человеческой и божественной природой: «Атеисты, отрицающие Бога и будущую жизнь, ужасно наклонны представлять всё это в человеческом виде, тем и грешат. Натура Бога прямо противоположна натуре человека. Человек, по великому результату науки, идет от многоразличия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный Синтез всего бытия, *саморассматривающий себя* (курсив мой – А.К.) в многоразличии, в Анализе»[209]. Синтезируя все многообразие бытия, человек стремится к Истине, которая как самодостаточная величина проявляет себя в частях единого целого: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я́ Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной натуры, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле). Как воскреснет тогда каждое *я* – в общем Синтезе – трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале – должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную. Мы будем – лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в дому отца моего обители многи суть). Всё себя тогда почувствует и познает навечно. Но как это будет, в какой форме, в какой природе, – человеку трудно и представить себе окончательно»[210].

Писателю важно не вербально закрепленное, а имплицитно обозначенное указание на синтез бытового и бытийного пластов, в которых могут быть по-разному осмыслены фундаментальные ценностные категории его произведений. В частности, категория наказания в реально-бытовом плане – это исключительно юридическая ответственность за

[209] Достоевский Ф.М. Записная книжка (1862–1864) // Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. М.: «Наука», 1971. С. 174.
[210] Там же. С. 174.

совершенный проступок, что влечет за собой заключение в тюрьме, ссылку и т.д. Этот план, по мнению писателя, менее действенен, чем план наказания духовного, самонаказания преступника, осознающего весь ужас своего положения вне божественной благодати. Даже зло является для человека свидетельством мучительных размышлений, напряженной духовной жизни: «та иррациональная, неисповедимая, ни в какие нормы добра и разума не вмещающаяся глубина человеческого духа, которая есть источник всего злого, хаотического, слепого и бунтарского в человеке есть, по Достоевскому, *вместе с тем* область, в которой одной только может произойти встреча человека с Богом и через которую человек приобщается к благоразумным силам добра, любви и духовного просветления»[211].

Даже интерес к преступлению у Достоевского – сугубо антропологический: человек изображается в «пограничной ситуации», на пороге бытия, в состоянии исступления, через которое он приходит к утверждению и возрождению своей личности. При этом Достоевский абсолютно доверяет своим героя право выбора собственного пути, поэтому выход из кризисных ситуаций, в которых оказывается человек, дается писателем без проповедей и нравоучений через озарение, пробуждение нравственного сознания. В своем творчестве Достоевский репрезентирует не умозрительный, а подлинный гуманизм – христианский, в котором «даже в падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий»[212].

Динамика духовного взросления предполагает одновременное действие двух разнонаправленных психических процессов в сознании личности: устойчивости (укорененности) ценностей, целей, жизненных принципов, эмоционального тона и изменчивости, освоения ценностей и смыслов культуры, формирование мотивов, новых способов поведения, знаний и

[211] Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 396.
[212] Там же. С. 397.

др. В этом отношении для Достоевского принципиально значимо утверждение ценности религиозного опыта человека, который сообщает существованию «подлинность» через восстановление высших мотиваций: «Достоевский – самый христианский писатель потому, что в центре у него стоит человек, человеческая любовь и откровения человеческой души. Он весь – откровение сердца бытия человеческого, сердца Иисусова»[213]. Нравственные начала личности Достоевский выводит не только из обращения ее к Христу (хотя это для него очень важно), но и из самой природы человека, а также из национальных и культурных традиций, из структуры сознания, сложившегося в течение всей национальной жизни.

Установкой на духовный, интуитивный способ познания реальности объясняется критическое отношение Достоевского к разуму как неэффективному аналитическому инструменту. Вопросы «подлинной онтологической реальности человеческого духа»[214] необходимо решать не в процессе мышления (то есть дистанциированно, отстраненно), а в процессе своего собственного существования, через «проживание», обретение непосредственного опыта, который может быть полярным и совершенно особым в судьбе каждой конкретной личности.

Формой выражения самоопределяющегося экзистенциального сознания становится совершенно особая атмосфера произведений Достоевского – «вихревая», «экстатическая», «огненная», «расплавленная», она держит чувства на пределе эмоционального и нравственного накала. Человек в этой атмосфере находится в состоянии безвыходного трагизма, в противоречиях, идущих до самой глубины его души. Духовный смысл подобного экзистенциального состояния описан архимандритом Софронием (Сахаровым): «Многое рушилось вокруг меня, но мое внутреннее круше-

[213] Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 233.
[214] Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С.395.

ние было более интенсивным, чтобы не сказать – более важным моментом для меня»[215].

Наличие и постоянное противоборство в структуре личности этих начал, pro et contra, предельно заостренных в текстовой практике, дает основания рассматривать творчество Достоевского как трибуну и злого, и доброго начал в человеке. Так, Л. Шестов[216] настаивал, что Достоевский скрывал свое истинное мнение в нигилистических героях романов и не выражал истинных устремлений своей натуры из-за страха перед религией и собственной совестью. «Добрые» люди у Достоевского выглядят банально, потому что писатель по сути своей натуры тяготеет к «дурным» героям. Но сам Шестов, разделяя точку зрения писателя по ключевым проблемам человеческого существования, принимает его откровенное признание в своих сомнениях и колебаниях за его действительную позицию, удачно замаскированную «положительным» идеалом добра и красоты.

Мы склонны думать, что полярность самоопределения актуализирует представления писателя о сопряженности в сознании и ценностной структуре личности добра и зла, между которыми предстоит сделать принципиальный выбор. Причем ни для автора, ни для его героев результаты этого выбора неизвестны и не могут быть изначально предопределены.

Интерес к «отрицательным» характерам, хотя сам писатель их так не определял, связан с тем, что в них оказывается максимально актуализированным личностное начало, которое, нарушая правила и нормы стремится к утверждению своей уникальности в бытии: «всяческое зло в человеке – ненависть, самолюбие, тщеславие, злорадство, и по большей части даже плотская похоть – для Достоевского не есть свидетельство бездушия, а, напротив, имеет духовное происхождение, есть признак какой-то особой напряженности духовной жизни. В конечном счете оно проистекает, по

---

[215] Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, справленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 11.
[216] Шестов Л. Пророческий дар // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 119–127.

Достоевскому, из оскорбленного чувства человеческого достоинства и есть либо слепая месть за оскорбленное достоинство личности, либо попытка – хотя бы нелепым и разрушительным образом восстановить его попранные права»[217]. Достоевский показывает, **как** в сознании личности разворачивается многоуровневый ценностно-мировоззренческий конфликт добра и зла, которые для писателя являются отнюдь не равнозначными величинами.

Сложность экзистенциального выбора связана с тем, что в его основе лежит свобода воли: ни одно не-свободное решение не будет принято героем-идеологом в качестве руководства к действию. Свобода является обязательным условием противостояния абсурду и раскрытия ценностного потенциала личности в системе экзистенциально-антропологических воззрений Достоевского: «Достоевский, вслед за Толстым и рядом с Толстым, поднял на небывалую высоту проблему нравственной свободы и самосознания человека. Никто в такой мере не взывал к совести человека, к его самовоспитанию. Проблема совести, гармонии духа была главной для него не только в собственном творчестве, но и в его прочтении величайших произведений русской литературы (например, анализ "Анны Карениной")»[218]. Свободная воля обладает потенциалом для становления и развития личности и одновременно для ее разрушения. Самодостаточность свободной личности, неограниченная никакими ценностными императивами, вырождается в дерзость, в игру с абсолютными ценностями, которые подвергаются сомнению в экзистенциальном эксперименте собственной судьбы, когда свободная личность порабощается страстью или идеей. Достоевского волновал человек в его последней судьбе, максимальном, часто доходящем до гротеска, заострении этой страсти, которая становится источником возникающих в произведениях писателя образов небытия, распада духа, павших людей. И эти образы трагичнее и страшнее, чем изображение

[217] Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С.395.
[218] Канунова Ф.З. Некоторые проблемы преподавания творчества Ф.М. Достоевского (общий курс по истории русской литературы XIX в. /III часть/) // Достоевский и время: Сб. статей. / Ред. Е.Г. Новиковой, А.А. Казакова. Томск: Издательство ТГУ, 2004. С. 16.

буйства и ярости человека, вихря его страстей и искушений. Свобода у Достоевского отчетливо соединяет в единое целое принципы христианской и экзистенциальной антропологии: «Дух Христов дорожит свободой больше счастья, дух Антихристов дорожит счастьем больше свободы. Высшее, богоподобное достоинство человека требует права на произвол и на страдание. Человек – существо трагическое, и в этом знак его принадлежности не только этому, но и иному миру. Для трагического существа, заключающего в себе бесконечность, окончательное устроение, покой и счастье на земле возможны лишь путем отречения от свободы, от образа Божьего в себе»[219]. Антиномия свободы снимается только в любви, которая обретается через свободу, как и настоящая свобода – только через любовь: «Никогда для него не закрывался образ Божий в человеке. Не закрывался потому, что всюду его открывала любовь. Эта любовь сохраняла Достоевского от пессимизма» (и открывала путь к преодолению абсурда существования)[220].

Трагическая по своей экзистенциальной сути проблема выбора усугубляется синтетической, поливалентной природой зла, которое эффективно маскируется под ценности либо «срастается» с ними за счет логической подмены одного понятия другим, антиценностным (например, представление Раскольникова о благе, во имя которого он и стремится самореализоваться в своей теории и др.). В данном случае речь идет не о смысловой подмене и своеобразной языковой игре в антонимы, а о двух принципиально разных стратегиях существования, каждая из которых в итоге приводит либо к **созиданию** личности по законам добра и красоты (при условии веры в Бога), либо ее **разложению** (при условии веры в Небытие): «Неверно, что человек не может устроиться на земле без Бога. Может. Но верно так же то, что он может устроиться без Бога только в борьбе против человека. Самодовлеющий гуманизм, то есть гуманизм исключительный,

[219] Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 231.
[220] Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 389.

оборачивается по существу антигуманизмом»[221]. Абсолютным критерием, позволяющим личности увидеть разницу между добром и злом, является ее самоопределение в Боге, которое происходит на определенном этапе духовных поисков (как правило у Достоевского, далеко не сразу и далеко не в готовом для осознания варианте).

Этой отсроченностью видения ценностной границы и объясняется еще одна трудность экзистенциального выбора, который можно только **прожить** своим единственным существованием с «не-алиби» в бытии, а не умозрительно обозначить для самого себя в виде стройной мировоззренческой теории. Поэтому Раскольников «лежа по целым суткам в углу и думая … о царе Горохе» (Т. 6, С. 6), не может себе ответить, кто он – «тварь дрожащая» или «право имеет», хотя как создатель «идеи» достаточно четко проговаривает критериальную разницу между этими категориями людей. Поэтому Петру Верховенскому необходимы те, благодаря кому «идея» из плана ментального перейдет в план реальный, обретет плоть и кровь. Необходим **поступок** личности, находящейся в персональной позиции и готовой принять опыт и нравственный дискомфорт, к которому приведет совершенный выбор.

По Достоевскому, личность не может выйти из этой позиции выбора и воплощения идеи как его прямого последствия только волевым усилием: она может либо получить реализации именно этой идеи, либо создать другую идею, которая также неотвратимо потребует ценностного самоопределения и принятия его последствий, какими бы они ни были. Герой-идеолог существует в пределах своего идеологического пространства и времени, которые являются продуктом его личной, свободной воли, но при этом требуют от него последовательного воплощения в своей судьбе выбранного вектора развития: «Время Раскольникова измеряется…двумя точками движения его идеи – от ее появления к ее реализации. <…> Раскольников живет теперь в своем,

[221] Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. М.–Милан: «Христианская Россия», 1997. С. 5.

особом, как бы изолированном от других времени, со своей системой отсчета. Обусловленное его идеей-страстью, оно определяет теперь весь ритм жизни, характер его поступков, направление мысли и т.д.»[222]. В ситуации экзистенциального выбора время и пространство в романах Достоевского становятся Событием, их идеологический потенциал достигает точки максимального накала в моменты духовного кризиса героя, когда происходит активное взаимопроникновение идеологических потенциалов субъектов[223]. Как правило, герой Достоевского ощущает свою беспомощность перед этой идеологической предопределенностью, потому что в момент выбора он не способен на обретение иных идеологических ценностей, он подчиняется могущественной силе, направляющей его поступки. Если ценностный вектор направлен на развоплощение личности через погружение в мир Абсурда и антиценностей, герой, даже если осознает это, не сможет просто повернуть этот вектор, потому что в своей теории, как правило, сам для себя изначально отсекает возможность другого пути. Так, Раскольников в «Преступлении и наказании», сталкиваясь с альтернативными его убеждениям аксиологическими позициями Мармеладова (диалог в трактире), Сони (косвенно, через монолог Мармеладова), не может преодолеть силу тяготения собственной теории до тех пор, пока выбор не будет закреплен поступком. Ставрогин в «Бесах» изначально и сознательно лишает себя возможности восстановления через веру в Бога из-за своего стойкого и сознательного противления Истине: «я вам серьезно и нагло скажу: я верую в беса, верую канонически, в личного, не в аллегорию, и мне ничего не нужно ни от кого выпытывать, вот вам и все» (Т. 11, С. 10). Неслучайно в главе «У Тихона», которая не вошла в канонический текст романа «Бесы», архиерей Тихон,

[222] Селезнев Ю. В мире Достоевского. М., 1980. С. 139–140.
[223] См.: Кошечко А.Н. Пространство как Событие и пространство как Текст в романах Ф.М. Достоевского // Актуальные проблемы лингвистики, литературоведения и журналистики: Материалы III научно-методической конференции молодых ученых 12–13 апреля 2002 г. / Под ред. А.А. Казакова. Часть 1. Лингвистика и литературоведение. Томск: Издательство Томского государственного университета, 2003. С. 95–99.

«припоминая слово в слово», читает Ставрогину фрагмент «Откровения Иоанна Богослова»: «И ангелу Лаодикийской церкви напиши: сие глаголет Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: знаю твои дела; ни холоден, ни горяч; о если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды; а не знаешь, что ты жалок, и беден, и нищ, и слеп, и наг…» (Т. 11, С. 11). Пророческие слова Апокалипсиса как Высшей Правды, Последней Правды о человеке раскрывают абсолютную и безысходную пустоту души героя, утратившего себя и осознающего необратимость этой утраты: «меня ужаснула великая праздная сила, ушедшая нарочито в мерзость» (Т. 11, С. 25).

Следовательно, для Достоевского человек – это всегда результат свободного выбора в ситуации своего единственного существования. И происходит этот выбор преимущественно в его внутреннем мире, реализуется в Поступке и стратегиях межличностной коммуникации с Другим/Другими.

2.3.5. Сердце

Представления Достоевского о человеке реализуются в особой аксиологической роли концепта «сердце» (**2658** словоупотреблений в общем корпусе текстов писателя[224]), который понимается писателем как средоточие личности, духовный феномен, по сути, высшая форма развития сознания личности.

Необходимо заметить, что открытие этого образа в литературе не является личной заслугой Достоевского. Он ориентируется на многовековую культурно-поэтическую традицию, которая охватывает разные сферы проявления аксиологического потенциала сознания личности (язык, фольклор, религия, литература, искусство и т.д.)[225]. Эта традиция организует экзи-

[224] Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / Рос. акад. наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: «Языки славянской культуры», 2003. С. 367.
[225] См.: Владимирцев В.П. К типологии мотивов сердца в фольклоре и этнографии // Фольклор и этнография: Сб. науч. трудов / Под ред. Б.Н. Путилова. Л.: «Наука», 1984. С. 204–211.

стенциальное сознание Достоевского (и повседневно-экзистенциальную, и творческую ипостаси), становится «исходной моделью к художественным интерпретациям человека»[226]. Частотность слов и выражений, так или иначе связанных с семантикой сердца, в эго-текстах и произведениях писателя является проявлением сознательной установки.

Показательно, что культурно-поэтическая традиция, формирующая художественное «сердцеведение» Достоевского, его своеобразную поэтическую «кардиологию», входит в творческое сознание писателя в двух вариантах: фольклорно-мифологическом и православно-христианском, каждый из которых задает особый смысловой потенциал реализации этого понятия в тексте через соотнесение с бытовым и бытийным, профанным и сакральным уровнями существования человека, которые взаимодействуют и при взаимопроникают друг в друга.

Фольклорно-мифологический пласт, определяющий первичный уровень содержания концепта, генетически восходит к древнейшим, ритуально-языческим представлениям о сердце и его чудесных свойствах (способности воспламеняться, становиться источником огня и т.д.), которые реализуются в устных формах русских колдовских заговоров и заклинаний и переосмысляются в письменном варианте в первой половине XIX века. В этих текстах отчетливо проявляется ориентация на многослойность смысловой организации образа сердца, который используется и в прямом, прагматическом значении как объект действия магических, таинственных сил, и в непрямом, метафорическом, как обозначение человека и его внутреннего мира. Этот поэтический потенциал образа сердца повлиял и не его достаточно широкое распространение в художественных произведениях В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова и др.

Обращение Достоевского к «сердечной» образности является оправданным и закономерным как в силу его персональных мировоззренческих

[226] Владимирцев В.П. Мотив «горячее-горящее сердце» у Ф.М. Достоевского (в срезах исторической поэтики, культурологии и этнографии) // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1992. Вып. 2. С. 137.

установок, так и в силу специфики его писательского дарования и глубокого интереса к проблемам **душевной** жизни человека: «В творческом расположении к ″сердечным мотивам″ в языке и метафористике и к таящимся за ними эмоционально-душевным состояниям. А главное – в силе и точности анализа сложных, запутанных отношений ″сердца″, ″слабого″, ″горячего″ или ″разорванного″, с жизнью, с другими ″сердцами″, наконец, с ″бессердечием″»[227].

На уровне фольклорно-мифологической традиции Достоевский использует понятийно-символический потенциал концепта «сердце» преимущественно в характерологических целях. Поскольку Достоевский традиционно не делит своих героев на «положительных» и «отрицательных», а выражает свою оценку через использование образно-фразеологического потенциала слова, только определенная группа персонажей являются носителями спектра «сердечных» характеристик. В раннем творчестве – это Макар Девушкин и Варенька в «Бедных людях», господин Голядкин в «Двойнике», Катерина и Мурин в «Хозяйке»; в позднем, послекаторжном периоде – это Раскольников в «Преступлении и наказании», капитан Лебядкин в «Бесах», Аркадий Долгорукий в «Подростке», Митя и Алеша в «Братьях Карамазовых». Всех этих героев, разных по многим позициям, объединяет принципиальное для Достоевского качество – «русское ″горячее сердце″, народное в своих архетипических основаниях, ″знаменитое″ не только безудержем, но и способностью к подвигу великодушия, высшей человечности»[228].

Традиционное для русской демократической культуры представление о сердце как «пространстве» обитания человеческой души определяет стилистику диалога Макара Девушкина и Вареньки в «Бедных людях», Настеньки и Петербургского мечтателя в сентиментальном романе «Белые

---

[227] Владимирцев В.П. Мотив «горячее-горящее сердце» у Ф.М. Достоевского (в срезах исторической поэтики, культурологии и этнографии) // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1992. Вып. 2. С. 138.
[228] Там же. С. 143–144.

ночи». Герои используют широкий спектр возможностей «языка сердца», позволяющего передавать состояния от светлых, созидательно-созерцательных («у меня сердце так и запрыгало!» (Т. 1, С. 13); «сияние такое было на сердце» (Т. 1, С. 19); «Эта мысль иногда бывает, иногда приходит и тогда поневоле из сердца горячим словом выбивается» (Т. 1, С. 89), «Она, кажется, не слыхала шагов моих, даже не шевельнулась, когда я прошел мимо, затаив дыхание и с сильно забившимся сердцем» (Т. 2, С. 105); «пригреть похолодевшее сердце и воскресить в нем снова всё, что было прежде так мило, что трогало душу, что кипятило кровь, что вырывало слезы из глаз и так роскошно обманывало» (Т. 2, С. 119)) до печальных, надрывных и даже глубоко трагических («все сердце изныло» (Т. 1, С. 18); «У меня сердце кровью обливается при одном воспоминании» (Т. 1, С. 49); «Зол он, Варенька, зол, уж так зол, что сердечка твоего недостанет, так он его истерзает укором, попреком да взглядом дурным» (Т. 1, С. 58); «лучше бы сердце они из груди моей вырвали <…> Там вашему сердечку будет грустно, тошно и холодно. Тоска его высосет, грусть его пополам разорвет» (Т. 1, С. 106–107), «Да! я не обманулся: девушка плакала, и через минуту еще и еще всхлипывание. Боже мой! У меня сердце сжалось. И как я ни робок с женщинами, но ведь это была такая минута!» (Т. 2, С. 106), «внезапно застелет солнце и сожмет тоскою настоящее петербургское сердце, которое так дорожит своим солнцем» (Т. 2, С. 118–119)). Отрицательный потенциал «сердечности» характеризует в повести «Двойник» движения души господина Голядкина: «олединили сердце» (Т. 1, С. 144); «так сердце насасывало, что… не знал, чем утешить себя» (Т. 1, С. 152); «как будто кто сердце выедал из груди» (Т. 1, С. 187). Образ «горячего сердца» как символа богатства души, страстности и стойкости в трудных жизненных обстоятельства характеризует первую из «инфернальниц» Достоевского – Катерину, героиню повести «Хозяйка»[229] («тяжело-тяжело

[229] В повести «Хозяйка» слово «сердце» встречается в различных контекстах более ста раз, причем большая часть фразовых единиц напрямую заимствована из фольклора («доброе», «слабое», «ретивое»,

станет на сердце, горит оно» (Т. 1, С. 293); «жжет сердце неугомонное» (Т. 1, С. 296); «будешь ли слушать меня, горячее сердце» (Т. 1, С. 300); «моему сердцу, молодому, горячему» (Т. 1, С. 307)) и Ордынова («Сердце его так билось, что в глазах зеленело и голова шла кругом» (Т. 1, С. 273); «сердце Ордынова билось и ныло в смертной тоске» (Т. 1, С. 293)) и др.

Первичный, фольклорно-мифологический уровень освоения концепта «сердце» раскрывает в текстах писателя **душевный** потенциал личности и формирует область художественной психологии, ориентированную в своем словесном выражении на народно-речевую традицию.

Второй смысловой уровень концепта «сердце» – бытийный, ориентирован на понимание этого феномена в ценностной парадигме православно-христианской традиции: «Сердце играет важнейшую, если не главную роль в духовной жизни человека. Сердце, по Священному Писанию, является органом всей симфонии душевных чувств, от сильнейшей радости до глубокой печали и скорби <…>, от восторженной любви до ненависти и ярости»[230]. Достоевский ориентируется и на русские, и на европейские версии понимания образного и аксиологического потенциала феномена сердца, творчески переосмысляя его в своих произведениях.

Частотность употребления слова «сердце» в Библии (более шестисот раз) позволяет наметить спектр основных смыслов[231], составляющих бытийный уровень этого феномена как одного из важнейших элементов ценностной системы экзистенциального сознания Достоевского:

1. Сердце – орган мысли (Спаситель спрашивал книжников: «Для чего мыслите худое в сердцах ваших?» (Мф.9:4, ср. Мк. 2:6, Лк. 3:15)) и средоточие мудрости (Притч. 23:15, Исх. 28:3). В художественном мире До-

---

«глупое», «плачущее» и т.д.).

[230] Лепахин В.В. Исихазм: содержание понятия и его границы // Лепахин В.В. Икона и иконичность. Издание 2-е, переработанное и дополненное. СПб., 2002. С. 361–362.

[231] Библейское «богословие сердца»: Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Труды Киевской Духовной Академии. Кн. 1. 1860; Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 535–539; Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике. Париж, 1929.; Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. Дух, душа, тело. Брюссель, 1978. С. 28–56.

стоевского сердце является своеобразным инструментом познания тех сторон бытия, которые неподвластны разуму;

2. Сердце – это орган воли, решимости, решительности;

3. Сердце – это центр нравственной жизни человека, по своей функции оно совпадает с совестью или является «хранилищем» ее: «Сердце выступает в Священном Писании как духовный центр сознательного и бессознательного. Оно так глубоко, а внутреннее содержание его так таинственно, что во всей глубине оно неведомо не только другому человеку, но и самой личности. Сердце человеческое в полной мере знает только Бог, только Он ведает все тайные помыслы и намерения человека и, учитывая их, а не только внешние дела и слова, будет судить человека. Страшный суд – это ″суд по сердцу″»[232].

4. Сердце является ядром личности, средоточием всех форм существования человека (сознательной и бессознательной, умственной и эмоциональной, нравственной и волевой и т.д.).

5. Сердце – поле искушения, борьбы доброго и злого начал в человеке, из сердца которого похищено слово Божие и его заменили злые помыслы и намерения: «из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15:19). На наш взгляд, наиболее адекватным для понимания специфики «пограничных ситуаций» в художественном мире Достоевского является понятие «искушение», которое отражает доминанту экзистенциального мировидения автора и его героев и при этом обозначает духовный, а не социально-бытовой вектор поисков и постанови проблем. Писатель наследует православную традицию понимания искушения как выбора в ситуации, когда обнаруживает себя принципиальное несовпадение между нравственным и удобным, выгодным, правильным и легким, добрым и злым. И выбор этот – окончательный, «последний». Поэтому так велика ответственность и так возмож-

[232] Лепахин В.В. Исихазм: содержание понятия и его границы // Лепахин В.В. Икона и иконичность. Издание 2-е, переработанное и дополненное. СПб., 2002. С. 362.

на ошибка: в сердце человеческом полярные ценностные и антиценностные величины существуют в сложной диалектике и переплетении. Важно, что сами герои Достоевского во многом намеренно провоцируют эту ситуацию искушения, добровольно вводя в нее самих себя, чтобы проверить, разобраться, создать прецедент опыта, результаты которого на момент начала нравственного эксперимента над своим сердцем не очевидны: «На какое дело хочу покуситься и в то же время каких пустяков боюсь!» (Т. 6, С. 6). В этой формуле Раскольникова зафиксирована участь всех героев-идеологов Достоевского, для которых «идея» и «натура» одинаково необходимы для осознания бытия и себя в бытии.

6. Задача христианской жизни – очищение сердца: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». В сердце человека происходит «брань с сатаной», о которой говорит Достоевский, и в этой страшной борьбе с инфернальной силой человек был бы бессилен и беззащитен в одиночестве. Более мощная сила, которая помогает ему одержать победу в этом борении с Небытием и Абсурдом, есть имя Божие.

7. Чистое сердце обретается непрестанной памятью о Боге и умно-сердечной молитвой, совершаемой умом в сердце: «Ум, ″улучивший место сердца″, молитвой соединяет разрозненные в человеке умственные, душевные и духовные силы и способности, ″вращаясь″ в сердце, ум очищает сердце молитвой и очищается сам, просвещается Божественной благодатью. <…> Это путь к совершенству ума, когда уму открывается ″видение духовных вещей″»[233].

В православной аскетической литературе выделяют три вида молитвы: словесную, мысленную и сердечную (умно-сердечную). Словесная молитва творится языком, ум же не вникает в слова молитвы, а сердце остается холодным; мысленная – творится в уме, который вникает в слова молитвы, сочувствует им. Описание третьего вида молитвы – по «Доброто-

[233] Лепахин В.В. Исихазм: содержание понятия и его границы // Лепахин В.В. Икона и иконичность. Издание 2-е, переработанное и дополненное. СПб., 2002. С. 363.

любию»: «Третий образ молитвы воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже невероятным, но кажется даже невероятным…. Ум (быть в сердце – отличительная черта сего третьего образа молитвы) да хранит сердце в то время, когда молится, и внутрь его да вращается неотходно, и оттуда, из глубины сердца да воссылает молитвы к Богу»[234].

Чистая молитва должна быть «нерассеянной», «неразвлекаемой», «непарительной». Важная часть духовной практики (исихазм) – безмолвие, внимание, трезвение, хранение ума и сердца. Наиболее подробно о безмолвии (меняется сам характер слова) написано преподобным Иоанном Лествичником: «Затворяй двери келии для тела, дверь уст – для бесед, а внутреннюю дверь души для лукавых духов»[235]. Безмолвие бывает трех видов: «безмолвие» тела (уединение), безмолвие уст (молчальничество) и безмолвие души (безмолвие ума, сердечное безмолвие). Первые два вида безмолвия – лишь условие для занятия непрестанной умно-сердечной молитвой, третий вид – одновременно условие, средство и цель: «Средство – потому что безмолвие сердца дает ему возможность сосредоточиться на молитве, цель – потому что достичь безмолвия ума и сердца можно только молитвой, и только в безмолвном уме (и сердце) может совершаться чистая нерассеянная молитва. <…> *чистая неразвлекаемая непарительная молитва и есть безмолвие* (курсив мой – А.К.)»[236]. Неслучайно сила образа Христа в «Легенде о Великом Инквизиторе», одной из центральных сцен не только романа «Братья Карамазовы», но и всего творчества Достоевского и его персональной экзистенциальной судьбы заключается в том, что Христос не произносит ни слова. Его молчание в ответ на развернутый монолог Великого Инквизитора – это не демонстрация согласия или неспособности опровергнуть аргументы последнего (хотя, с логической точки

[234] Добротолюбие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. Т. 5. С. 331–332.
[235] Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица. Сергиев Посад, 1894. С. 219.
[236] Лепахин В.В. Исихазм: содержание понятия и его границы // Лепахин В.В. Икона и иконичность. Издание 2-е, переработанное и дополненное. СПб., 2002. С. 366.

зрения система доказательств выглядит безупречной и убедительной), это живое воплощение Истины, Абсолюта, которое не нуждается в многословии. И поцелуй, следующий за этим молчанием, – это высшее проявление жизни сердца: «когда инквизитор умолк, то некоторое время ждет, что пленник его ему ответит. Ему тяжело его молчание. Он видел, как узник все время слушал его проникновенно и тихо, смотря ему прямо в глаза и, видимо, не желая ничего возражать. Старику хотелось бы, чтобы тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но он вдруг *молча приближается к старику и тихо целует его* (курсив мой – А.К.) в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает. Что-то шевельнулось в концах губ его» (Т. 14, С. 239). Но существующая в структуре экзистенциальной личности антиномия сердца и идеи не может быть завершена моментальным отказом от своих убеждений, изменение «сердца» только подготавливает изменение «ума», нравственный результат духовного делания всегда отсрочен по времени, поэтому Иван и не может его увидеть и завершает свое произведение парадоксальной фразой: «Поцелуй *горит не его сердце* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), но старик *остается в прежней идее*» (Т. 14, С. 239). Объясняет эту мысль поступок Алеши, который, как Иисус в легенде, целует Ивана: «Алеша встал, подошел к нему и *молча тихо* (курсив мой – А.К.) поцеловал его в губы» (Т. 14, С. 240). В этом молчаливом жесте – доверие к брату, запутавшемуся в своих логических построениях, но жаждущего понимания и прощения, шанса на освобождение от «силы низости карамазовской», силы «потонуть в разврате, задавить душу в растлении»: «Я, брат, уезжая, думал, что имею на всем свете хоть тебя, – с неожиданным чувством проговорил вдруг Иван, – а теперь вижу, что и в твоем сердце мне нет места, мой милый отшельник. От формулы "все позволено" я не отрекусь, ну и что же, за это ты от меня отречешься, да, да?» (Т. 14, С. 240).

Страстно-трагическая рефлексия Ивана, квинтэссенцией которой становится его «Легенда о Великом Инквизиторе», сталкивается с совер-

шенно другой практикой самоанализа и самосовершенствования личности. В данном случае мы можем говорить о принципиально разном аксиологическом потенциале молитвы как особой разновидности духовного делания, созидающего целостную личность через восстановление высших мотиваций жизни, и рефлексии как мощнейшего аналитического механизма, который «разъедает» сознание человека, дробит его на множество составляющих, не позволяя собрать их в целостную мировоззренческую структуру с прочными духовными основаниями. При этом рефлексия необходима экзистенциальной личности для осознания своего исключительного «неалиби» в бытии, для формирования своей персональной позиции, в том числе и в вопросах веры. Поэтому Достоевский соединяет в своем художественном методе как способе освоения и моделирования текстовой реальности установки Синтеза и Анализа, взаимоисключающие и взаимодополняющие модели работы сознания.

Многоуровневая полярность личности, постоянно разрываемой в мире Достоевского между полюсами добра и зла, pro et contra, верой и неверием, умом и «сердцем» является отражением аксиологической системы Достоевского, в которой сердце дополняет высший понятийный ряд Истины (Бог, народ, семья, человек), каждый из элементов этой системы обладает потенциалом преодоления абсурда существования через видение истинного и ложного путей осуществления экзистенции личности. Пробуждающееся в «пограничных» ситуациях, когда происходит окончательный выбор перед лицом Высшей правды, сердце как духовный феномен становится в произведениях писателя критерием Истины, который не встраивается ни в какие логические построения и даже может принципиально с ними не совпадать. Так, Тихон, прочитав «документ» Ставрогина, в двух следующих друг за другом репликах дает ему характеристику через соотнесение с духовным императивом. В первом высказывании акцентируется неистинность исповеди Ставрогина, которая далека от покаяния и «действительно христианской мысли»: «Вы как будто нарочно грубее хо-

тите представить себя, чем бы желало сердце ваше» (Т. 11, С. 24). Второе высказывание объясняет причину этого «представления»: «Документ этот идет прямо из потребности сердца, смертельно уязвленного» (Т. 11, С. 24). Это сердце человека, который, утратив Абсолют, уже ни во что не верит и отсекает себе возможность покаяния нежеланием отказаться от собственного Я: «вы как бы уже ненавидите вперед всех тех, которые прочтут здесь описанное, и зовете их в бой. Не стыдясь признаться в преступлении, зачем стыдитесь вы покаяния? <…> вы как бы любуетесь психологией вашею и хватаетесь за каждую мелочь, только бы удивить читателя бесчувственностью, которой в вас нет. Что же это как не горделивый вызов от виноватого к судье?» (Т. 11, С. 24). Этот «горделивый вызов» – констатация неверия, тяготения героя по своей воле к полюсу разрушения, который принимается сердцем безусловно и не хочет восстановления.

Горение сердца у Достоевского – это один из главных признаков русской христианской души, духовный атрибут существования человека, символическое культовое изображения Иисуса Христа[237]. Аксиология сердца как бытийного феномена проявляет себя через сочетание «солярного» и «кардиологического» в системе образных обозначений в произведениях Достоевского. Так, Порфирий Петрович, «большой знаток в человеках», «разгадал не только величие "сердца" Раскольникова <…>, но и его способность путеводно светить другим, стать "солнцем" человечности (намек на потенциально возможное могучее духовное воскресение "преступника")»[238]. Образ сердца в «Братьях Карамазовых», встречающийся в названии трех смежных глав – «Исповедь горячего сердца», в характеристике Алеши Карамазова («Сердце его загорелось любовью» (Т. 14, С. 145)) и Мити Карамазова (адвокат Фетюкович: «я знаю это сердце, это дикое, но благородное сердце… оно жаждет великого акта любви, оно за-

[237] В «Легенде о Великом Инквизиторе» Иван Карамазов использует эту символику в изображении Иисуса Христа: «Солнце любви горит в Его сердце…» (Т. 14, С. 227).
[238] Владимирцев В.П. Мотив «горячее-горящее сердце» у Ф.М. Достоевского (в срезах исторической поэтики, культурологии и этнографии) // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1992. Вып. 2. С. 142.

горится и воскреснет навеки» (Т. 15, С. 173)), позволяет определить духовный потенциал личностей героев.

Резюмируя все сказанное выше, мы можем говорить о принципиально важной роли концепта «сердце» в структуре аксиологической системы экзистенциального сознания Достоевского, которое отражает два уровня существования личности – бытовой и бытийный, определяет доминанты характерологии центральных героев писателя, формирует альтернативный рациональному способ интуитивного, глубинного мировидения и открывает личности возможность преодоления абсурда существования через восстановление в себе, как в «первообразе», духовной вертикали и Слова Божия. Показательно, что в раннем творчестве писателя преобладает преимущественно фольклорно-мифологическая модель сердца, интерес к исследованию души, в то время как в позднем периоде творчества, в романах Великого Пятикнижия, в которых речь идет о «последних вопросах» существования, ставится вопрос о духе через ориентацию Достоевского на православно-христианский уровень концепта «сердце».

2.3.6. Другой (Другие)

Частотность словоупотребления понятия «Другой» в общем корпусе текстов писателя составляет **5296**, причем большая часть относится к художественным произведениям (3342), наименьшее количество упоминаний мы видим в его письмах – 814[239]. Симптоматично, что количественный показатель подчеркивает особый статус этого концепта в творчестве Достоевского и высокий уровень его смыслового потенциала, организующего способы проявления экзистенциального сознания в текстах, художественных и нехудожественных, и в силу национальной специфики разрешения проблемы. Понимание Я и Другого и уровня дистанции между ними «оказывается имманентным культуре. Каждый философ, каждый мыслитель, сколь бы он не был индивидуален и уникален в своей гениальности, явля-

[239]Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / Рос. акад. наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: «Языки славянской культуры», 2003. С. 92.

ется представителем определенной культуры, носителем определенного языка и языкового сознания, и в зависимости от этого сознательно или бессознательно строит свою теорию и утверждает свое понимание проблемы»[240].

Этот концепт имеет принципиальное значение в экзистенциальном мирообразе Достоевского и строится на важной идейной установке, что культура начинается с запрета наносить вред любому человеку, и ближнему и дальнему (в православной культуре, на которую ценностно ориентирован писатель, этот нравственный закон межличностной коммуникации закреплен в виде заповедей), а завершается внутренним повелением творить ему благо и любить его: «…Человек изменится не от внешних причин, а не иначе как от перемены нравственной» (Т. 20, С. 171).

Отправная точка в осмыслении проблемы Я и Другие – осознанное существование: «Я – есть». Эта идея становится особенно актуальной благодаря специфике эпохи: Достоевский понимает свое время как период разобщения, отчуждения, когда люди замкнуты в себе и непроницаемы для Другого, когда только свое, единичное Я признается реально существующим, по-настоящему действительным. Отсюда проистекают бесконечные страдания и бесплодные порывы экзистенциальной личности, оставаясь в своей исключительности, быть всем.

Проблема Я и Другой/Другие обнаруживает себя, с одной стороны, в диалогическом характере мышления человека, острой потребность в Другом, диалогическом обмене с внутренним и внешним миром как средствах исполнения экзистенции, с другой стороны, необходимости самоидентификации, дистанциирования от Другого как потенциальной угрозы целостности Я. Через взаимодействие сознаний в творчестве Достоевского реша-

[240] Нечаева Е.Ф. Оппозиция «Я–Другой» как лингвофилософская проблема // Филология и человек. 2012. №1. С. 68.

ется принципиальный вопрос о самоидентификации и самоактуализации человеческой личности посредством отношения «Я–Другой»[241].

Будучи хорошо знакомым с опытом немецкой классической философии, Достоевский предлагает принципиально другой сценарий самоидентификации и самоактуализации человеческой личности. Это вечный поиск Я, вечный процесс самопознания и изменения в зависимости от отношения «Я–Другой» или вне этого отношения. Экзистенциальному сознанию писателя принципиально чужд агрессивный западный индивидуализм: «проблемы "кто есть я" и "я и другой" на русской почве имеют пути решения, отличные от тех, которые нам предлагает западноевропейская традиция»[242]. Для него характерно рассмотрение отношения Я и Другой в связи с глубоким душевным проникновением одной личности в другую и возможностью изменения Я под влиянием Другого: «никакого готового сущего-в-себе "я" вообще не существует до встречи с "ты". В откровении "ты" и в соотносительном ему трансцендировании непосредственного самобытия – хотя бы в случайной и беглой встрече двух пар глаз – как бы впервые совместно рождается и "я", и "ты" <…> "Я" возникает для меня впервые лишь озаренное и согретое лучами "ты"»[243].

Одну из центральных позиций в антропологических воззрениях Достоевского занимает представление о том, что Я четко отделено от Другого, но при этом Я обретает подлинное бытие в отношении к Другому в форме уважительного, равноценного диалога. Эту идею впоследствии в своей концепция диалога «Я–Ты», диалога между людьми, диалога человека и Бога будет разрабатывать религиозный философ М. Бубер. Для описания взаимоотношения двух личностей Бубер выделяет две базовые кате-

---

[241] Момент нетождественности Я самому себе был осмыслен еще в классической философии. Эту идею выразили, прежде всего, Фихте в представлении о деятельном Я и Гегель во взгляде на развивающееся единое субстанциональное субъектно-объектное начало. Проблема взаимоотношений Я и Другого становится одной из самых обсуждаемых в философии XX века (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Бубер и др.).

[242] Слободнюк Н.Л. Проблема «Я» и «Другой» с точки зрения русского экзистенциализма //Вестник КРСУ. 2002. №4. С. 10.

[243] Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990 // [Электронный ресурс]. URL: http://www.vehi.net/frank/nepost/06.html (дата обращения: 10.06.2013).

гории отношений: «Я–Ты» и «Я–Оно». Внутри отношений «Я–Оно» другой человек выполняет функцию объекта, служит утилитарной цели, может быть использован в корыстных интересах (старуха-процентщица для Раскольникова, Дуня для Лужина в «Преступлении и наказании»). Внутри отношений «Я–Ты» корысть невозможна, другой человек воспринимается в его открытости для взаимных и неманипулятивных отношений (Раскольников и Соня – «ты тоже преступила» становится основанием для выстраивания отношений «Я–Ты»): «Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто, он не обладает ничем. Но он состоит в отношении…»[244]. Предпочтительный уровень взаимоотношений – это уровень «Я–Ты», обозначающий космическое постижение всего универсума. Ты, с которым встречается Я, – не просто отдельный предмет, выделенный моим вниманием из многих других вещей, а возможность постигнуть весь универсум.

По Достоевскому, возможно развитие двух вариантов отношений «Я–Ты»: либо Ты переживается мною как нечто «чужое», жуткое, угрожающее; либо, напротив, как «мое», родное, близкое мне. В первом случае Другой может быть для меня «адом», «спасением», «возможной альтернативой», но, главное, Я сравниваю его с собой существующим. Необходимо отметить, что теория Раскольникова целиком построена на этой идее взаимоотношений Я и Другого и поведенческом механизме перехода к состоянию беспощадности по отношению к Другому, от которого Я отдаляюсь и которого Я презираю. Я вынужден создать себе некое «самоограждение» от Ты, «средство самозащиты, как бы скрывания себя от внешнего вторжения – где-то внутри, за некими окопами или стенами»[245] (например, восприятие Раскольниковым после преступления матери, Дуни, Разумихина как чужих, не-преступивших). Во втором случае Я чувствую, что нашел свое второе Я, своего двойника, «такого же, как я», с которым может быть реализован диалог как «активное взаимопроникновение сознаний» (М.М.

[244] Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 3.
[245] Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М., 1990 // [Электронный ресурс]. URL: http://www.vehi.net/frank/nepost/06.html (дата обращения: 10.06.2013).

Бахтин). Этим, в частности, объясняется факт особой духовной близости Раскольникова и Сони, идейное взаимоотношение которых ошибочно трактуют как проявление любви между мужчиной и женщиной.

Только под влиянием Ты экзистенциальная личность способна стать самой собой, обрести подлинное Я. Позднее эту же мысль разовьет М.М. Бахтин, подчеркивая необходимость участия Другого в формировании Я: «Все, до меня касающееся, приходит в мое сознание, начиная с моего имени, из внешнего мира через уста других, с их интонацией, в их эмоционально-ценностной тональности; я осознаю себя первоначально через других, от них я получаю слова, формы, тональность для получения первоначального представления о себе самом»[246].

Для экзистенциального сознания Достоевского этот вектор взаимодействия с Другим/Другими разрешается многоуровнево: Я и спектр внутренних ипостасей моей личности; Я и другой человек, Я и другие люди, Я и Бог, человек и Бог (универсальная проекция, человек вообще, а не какая-то конкретная личность). Высшая встреча, встреча человека с Богом, может осуществиться только в том случае, если человек видит ее посредством персонального отношения «Я–Ты». Эта встреча с Богом может быть реализована только в диалоге, а не только в обращении к нему: «Обозначать Бога как личность необходимо для каждого человека, который подобно мне поворачивается к Богу. При этом нет нужды отворачиваться от других "Я–Ты" отношений, все эти отношения есть отношений между мной и Богом»[247]. Эта многоуровневость контактов с другими сознаниями и главное с Богом, Который невидимо присутствует в мире, создает ощущение своей не-одинокости в мире, своей персональной ценности, которая проверяется в выстраивании коммуникации с другими и через них – в определении границ собственного Я. Даже если в этом мире не останется ни одного человека, Я всегда будет существовать в диалогических отношениях с ми-

[246] Бахтин М.М. Из записей 1970–1971 годов // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 342.
[247] Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 18.

ром надличным, с Богом, реализуя одну из базовых потребностей человека – потребность в любви и признании. Силы Великой Любви освобождают человека от нравственной слепоты, давая ему возможность к духовному возрождению и вхождении во всеобщее, то есть позволяя преодолеть индивидуализм и выйти на ценностно иной уровень развития. Это является условием бессмертия и преодоления абсурда существования человека, потому что только в единении с безусловным и всецелым человек бессмертен и абсолютен по своей сущности. В каждой моей встрече «Я–Ты» изменяется не только мое отношение к универсуму, но меняется и само Я. Принципиальным является и «вопрос о целесообразности различения двух значений понятия "другой": существует "другой", в котором я вижу личность и которого я могу воспринимать как "ты", и "другой" как все остальные, с которыми я связан институционально, но в которых я не вижу личности»[248].

Уничтожение Абсолюта в культуре XX века, симптоматично обозначенное формулой Ф. Ницше «Бог умер», приводит к тому, что спектр коммуникации в экзистенциализме воплощается не во вне, а в самой личности, замыкается в ее сознании. Другие – это «ад» (Ж.-П. Сартр), они способны только на внешнее, а потому насильственное и искажающее воззрение на Другого, угрожают уникальности экзистенции как отдельному варианту существования. И даже если и возникает ситуация контакта с Другим, то, как правило, она предельно дистанциирована и не касается внутренних аспектов бытия личности. По сути, этот спектр возможностей взаимодействия Я и Другого/Других является еще одним из критериев разграничения экзистенциального и экзистенциалистского типов сознания. Французским писателям-экзистенциалистам, в отличие от Достоевского, принципиально чужда идея возможности соединения с Другим, идея соборности, характерная для русского сознания. Достоевский во всех своих произведениях, художественных и публицистических, призывает людей к духовному объ-

[248] Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995. С. 108.

единению, к непосредственному восприятию Истины через опыт любви и единения друг с другом.

Положительный идеал служения каждого всем и всех каждому был воспринят Достоевским под влиянием народной религиозной веры, которую сам писатель обозначает словом «Церковь» в значении духовного сообщества людей. Церковь, осуществляясь на земле, входит во всемирное единство, становясь проявлением духовного первоначала, истинно-сущего, вселенской гармонии. Истинное христианство, как указывал «ясновидящий предчувственник» Достоевский, «не может быть только домашним, как и только храмовым: – оно должно быть *вселенским*, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»[249]. Идеал писателя – вселенская Церковь как свободное внутреннее духовное единение народов, которые, сохраняя национальное своеобразие, освободились от национального эгоизма и потому плодотворно взаимодействуют друг с другом. Следовательно, при таком гармоничном устройстве мира Истина не может быть индивидуальною, субъективною, как утверждают экзистенциалисты и мыслители экзистенциалистского формата, а может быть «только вселенскою», универсальной, безусловной, не зависящей от отдельной воли отдельного человека. Важно и то, что Церковь как воплощение вселенской правды требует нравственного подвига не только от личности, но и от целого народа: «И народ должен оправдать себя перед вселенской правдой, и народ должен положить душу свою, если хочет спасти ее»[250].

Не следует, однако, думать, что конечной целью истории Достоевский полагал осуществление «христианского социализма», то есть построения общества, нравственно высокого и социально справедливого. Не отрицая возможности всеединства, братского согласия на земле, писатель предполагал, что и в этом совершенном обществе будут развиваться про-

[249] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 42.
[250] Там же. С. 41.

тиворечия, будет происходить борьба и цель возлюбить Другого как самого себя не потеряет своей важности и актуальности.

Достижение идеального мироустройства предполагает дифференциацию своих элементов как неизбежный этап в движении к полной гармонии. Достоевский не принимает безликого единства (когда в древнем дионисическом экстазе снимался принцип человеческой индивидуальности), для него важна эта множественность вариантов и многомерность бытия. Этим определяется во многом устремленность героев Достоевского как личностей экзистенциальной мироориентации к преодолению «последних пределов»: «Лучше ад для человеческой личности, чем безличное и бесчеловечное блаженство»[251].

Но в своем движении к всеединству человечество должно пройти и через разъединение, распад и вражду: «И эта всемирная гармония, о которой пророчествовал Достоевский, означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой всемирной гармонии или торжествующей Церкви произойдет вовсе не путем мирного процесса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в Апокалипсисе – любимой книге Достоевского в его последние годы»[252].

Конечной целью истории Достоевский считал нравственное и физическое перерождение человека, которое будет являться следствием достижения нравственного идеала, данного в образе Христа. Когда самопожертвование во имя ближних станет обязательным и всеобщим правилом поведения и любовь к другому человеку станет естественным, непроизвольным движением души, тогда земная действительность потеряет всякий смысл, и человек перейдет в другие формы существования, которые будут соответствовать уровню его нравственного сознания. В этом утверждении мы ви-

[251] Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 221.
[252] Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 58.

дим еще принципиальное отличие экзистенциального и экзистенциалистского понимания смысла человеческого существования: «смысл человеческой жизни заключается в бессмысленности человеческой жизни» кардинально отличается от идеи Достоевского о высшем смысле человеческой жизни в силу наличия абсолютной вертикали, обеспечивающей перманентное существование этого смыла – идеи Бога.

На этих идеях и выстраивается глубоко национальный, социально-нравственный характер произведений Достоевского, основанный на вере в достоинство человеческой личности, в непреходящий смысл ее существования. Этими критериями проверяется и экзистенциальный аспект его творчества.

В большинстве произведений писателя проблема Я и Другой/Другие организует сюжетный уровень произведения: герой дан в экзистенциальной ситуации, инвариант которой – самоопределение человека по отношению к смерти Другого (например, в «Преступлении и наказании» – к предстоящей смерти Алены Ивановны, в «Идиоте» – к смерти Настасьи Филипповны, в «Братьях Карамазовых» – к смерти Федора Павловича и старца Зосимы). На метауровне произведения эта ситуация выступает как экстремальная, поскольку обозначает предельные границы существования человеческой личности.

Полифоничность романов Достоевского является одной из специфических, индивидуально-авторских в случае Достоевского форм выражения проблемы Я и Другой/Другие, выполняющей в его произведениях миромоделирующую функцию и структурирующей сознание личности на этапе самоосознания и определения своих границ.

Экзистенциальная концептосфера Достоевского показывает отчетливое тяготение писателя к оперированию константами русской культуры, то есть такими концептами, которые «появляются в глубокой древности и

прослеживаются через взгляды мыслителей, писателей и рядовых носителей языка вплоть до наших дней»[253].

В рамках настоящего диссертационного исследования мы стремимся подчеркнуть принципиально важную мысль, что разговор об экзистенциальном сознании в любой системе координат (собственно литературоведческой, философской, культурно-исторической) – это всегда разговор об аксиологии. Сознание Достоевского воплощает себя в системе ценностей как самого автора, так и в идейно-тематическом содержании его произведений, достигая максимального заострения в «сильных позициях» текста (заглавии, эпилоге, посвящении, в конклавных сценах романов). Можно с уверенностью сказать, что ценностный опыт Достоевского как одного из выдающихся представителей русской литературы, оказывается значимым для современной, по мнению многих исследователей, «постапокалиптической» эпохи, для которой путь восстановления духовных первооснов равнозначен пути сохранения человечества и человеческой культуры: «Сейчас, когда мы обрели свободу, которая при отсутствии морали способна раздавить нас, когда бездумное разрушение всех возможных систем запрета распахнуло ворота России перед нашествием пошлости и криминала, когда насилие перестало быть невероятностью, горьким исключением и в определенной мере превратилось в философию жизни, когда каждодневное сообщение о насильственной смерти уподобляется прогнозу погоды, высокие нравственные проблемы творчества Достоевского обрели статус коренных жизненных проблем сегодняшней действительности, без разрешения которых жизнь страны невозможна»[254].

В созданном писателем ансамбле концептов, воплощающих духовные императивы русской культуры, центральное место занимает образ Христа как воплощение непосредственного Богообщения, способного вос-

---

[253] Маслова В.А. Когнитивная лингвистика. Минск, 2004. С. 16.
[254] Канунова Ф.З. Некоторые проблемы преподавания творчества Ф.М. Достоевского (общий курс по истории русской литературы XIX в. /III часть/) // Достоевский и время: Сб. статей. / Ред. Е.Г. Новиковой, А.А. Казакова. Томск: Издательство ТГУ, 2004. С. 16.

становить и преобразить человека является одним из высших абсолютов, обеспечивающих ценностный противовес абсурду и дающих личности возможность преодоление «искуса индивидуальности», выбора альтернативного пути в ситуации духовного кризиса, народ и семья.

2.4. Аксиологическая интеграция экзистенциального сознания Достоевского как миромоделирующий принцип текстопорождения

Поскольку ценности не существуют изолированно друг от друга, мы можем говорить об одной из магистральных форм проявления экзистенциального сознания Достоевского – **аксиологической интеграции**, которая представляет собой взаимодействие ценностей и смыслов на основе их ассоциативно-образной взаимосвязи по смежности, сходству и контрасту. Объединенные в целостную структуру, иерархически выстроенные по вектору соответствия Истине, они создают «силовое поле», которое в русской культуре традиционно называют духовностью. Интеграция ценностей является необходимым условием формирования таких ценностных конструктов, как культура, образ мира (картина мира), мировоззрение.

Аксиологическая интеграция возможна благодаря единству различных уровней бытия человека (в терминологии Маслоу – «базовых человеческих потребностей»): физический уровень – биологический уровень – психический уровень (душевная жизнь – желание, общение, удовольствие, сотрудничество, целеустремленность, симпатия) – духовно-нравственный уровень (существование человека в соответствии с общечеловеческими ценностями и идеалами: любовь, совестливость, ответственность, патриотизм, честь, достоинство, трудолюбие, долг и т.д.).

Достижение аксиологического уровня содержания экзистенциальных текстов Достоевского ориентировано на опытное усвоение **закона сохранения ценностей**: ценности сохраняются в сознании и деятельности людей и транслируются из поколения в поколение только в том случае, если они периодически подвергаются сомнению, переосмыслению и переоценке. Человек воспринимает их не как некую данность, а как то, что требует

глубокой внутренней работы по их освоению. В ходе аксиологической интеграции происходит сакрализация знания, которое через возвращение высших мотиваций существования обеспечивает созидательное развитие внутреннего мира человека. Это созидающее значение связано с особенностями русской ментальности, которой чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов; для нее характерно внутреннее, интуитивное познание скрытых глубин бытия, воплощенных в символе и образе.

В текстах Достоевского мы видим, как функционирует закон сохранения ценностей: вслед за эпохой писатель запускает механизм переоценки, подвергает традиционные ценности новому осмыслению, часто выстраивая логику рассуждений «от противного», от полюса Абсурда, чтобы раскрыть созидательность ценностного содержания. Достоевский с помощью многомерного, поливалентного слова делает зримыми деструктивные процессы, происходящие в сознании личности, абсурд существования, чтобы по принципу контраста высветить положительный вектор развития личности.

Здесь обращает на себя внимание одна из уникальных особенностей Достоевского: писатель идет от того, что дает в качестве материала рефлексии сама реальность, а не создает выдуманных прецедентов. Сложность ценностного самоопределения для экзистенциальной личности писателя и его героев заключается в том, что в незавершенном по определению невозможно выделение каких-либо закономерностей: «Видимо, нельзя говорить о знании, если все вещи меняются и ничто не остается на месте»[255]. Его обращение духовным императивам русской культуры происходит в пореформенную эпоху, одну из самых «роковых минут» отечественной истории, когда привычные, веками устоявшиеся ценностные орбиты смещены или разрушены, когда мир находится в ситуации постоянного, не под-

[255] Платон. Кратил // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; «Издательство Олега Абышко», 2006. С. 439-440.

дающегося созерцанию и рефлексии движению, и духовный, нравственный вектор этого движения не определен[256].

Но общество нуждается в изучении, нужно выделять закономерности и верифицировать получаемое знание, в котором для Достоевского приоритетное положение занимают ценностные параметры, а не социальные и экономические. И он вполне отчетливо, с самых первых своих шагов в литературе вырабатывает собственную методологию исследования реальности, основанную на амбивалентной личностной позиции: писателю необходимо отделять факты от собственных оценок и ценностей, но в то же время помнить о ценностных детерминациях исторических и социальных процессов. Позже Макс Вебер назовет такую установку «постулатом свободы от ценностных суждений»[257].

Однако в практической деятельности писателя, находящегося в «эпицентре трагедии» своей эпохи и пытающегося смотреть на происходящие события глазами непосредственных участников и понимать их мотивы и ценности, далеко не всегда удается дифференцировать собственную оценку изучаемых явлений и оценивающую позицию современников, эмпирически исследуемых им людей. Это сложно, во-первых, потому, что Достоевский сам является непосредственным и активным участником событий, а во-вторых, потому что его задачей является осмысление и описание одного из сложнейших периодов русской истории, событий, которые происходят здесь и сейчас, и не образовалась достаточная временная и смысловая дистанция, чтобы происходящее «отстоялось», приобрело отчетливые формы. По сути, две ипостаси экзистенциального сознания Достоевского нацелены на решение этих задач: повседневно-экзистенциальное сознание ориентировано на собственное, непосредственно-личное проживание событий и их оценку, художественная ипо-

[256] По сути, в современной отечественной литературе и публицистике мы не найдем анализа современной ситуации в той мере, как это применительно к своей эпохе сделал Достоевский.

[257] Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем.; сост., общ. ред и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: «Прогресс», 1990. 808 с.

стась экзистенциального сознания выводит универсальные закономерности эпохи, дает смысловое и символическое обобщение, учитывая повседневный субъективный опыт отдельных участников событий и русской нации в целом. Если в первом случае оценки могут быть частными и субъективными, «выжитыми» в ограниченном опыте одной, отдельно взятой человеческой жизни, то во втором случае уровень частной жизни преодолевается скрупулезными наблюдениями за опытом жизни нескольких поколений (отсюда «методичная» страсть Достоевского к каталогизации происшествий и реальных фактов, зафиксированных в газетных хрониках, публичных заявлениях, современной писателю публицистике). При этом опыт видения непосредственно из самой эпохи дает писателю необходимый инструментарий и словесный арсенал для вербализации этого опыта.

Но даже при сознательной установке на создание целостной объективной картины бытия не существует универсально алгоритма освобождения от оценок, потому что писатель не может отстраниться от собственной личности абсолютно, с одной стороны, и потому, что истина, объективность и свобода от ценностей сами являются ценностями, с другой. Достичь полной объективности невозможно еще и потому, что мотивы поступков не доступны эмпирическому наблюдению. В случае, если автор предпринимает попытку обобщения, приписывая эмоции, цели и установки участникам текстуально рефлексируемых им событий (что, в принципе, не противоречит методу реалистической типизации), то он создает своего рода многоуровневую гипотезу, где одно смысловое и методологическое допущение автоматически провоцирует допущения более высокого уровня. Писатель, гипотетически предполагая, что участники некоторых событий находятся в определенном состоянии (социальном, эмоциональном, нравственном и т.д.), выходит на следующую ступень обобщения, что между этими состояниями в сознании личности происходят определенные взаимодействия, и завершает эту гипотетическую линию резюмированием влияния скрытых процессов на публичное поведение. Но поскольку «мы

не "понимаем" природы человеческих мотивов и их проявлений в публичном поведении более адекватно, чем "внешние" причинно-обусловленные отношения»[258], то в реалистических произведениях (особенно физиологических очерках натуральной школы, методологически выстроенных на идее социального детерминизма) логика в исследовании фактов идет от внешнего, более понятного к внутреннему, психологическому как во многом вторичному и эмпирически аргументированному социальной позицией личности.

В связи с этим верным является замечание А.А. Казакова о специфике писательской установки Достоевского, отличной от доминантных ценностно-мировоззренческих тенденций современного ему литературного процесса: «общий идеологический тон времени тогда определяло революционно-демократическое направление, большая часть мыслящей интеллигенции симпатизировало или прямо принадлежало к нему. И в этой связи Достоевский и Толстой, по которым мы сегодня воспринимаем эпоху, были одиночками, идущими против течения»[259]. У Достоевского обнаруживает себя принципиально иная по сравнению с представителями натуральной школы и революционно-демократического направления последовательность этапов рефлексии фактов и поступков: логика анализа и понимания отталкивается от внутреннего содержания, определяющего самую суть человека, и движется к внешнему как способу репрезентации мировоззренческих установок в бытии. Писатель утверждает абсолютное право героя или субъекта наблюдения в публицистике и эго-текстах на «собственное слово о себе и о мире» не как необходимое допущение эстетической реальности, а как важное условие создания прецедента особого рода объективности, обнажение мотивировок, скрытых механизмов работы сознания, реализующихся/реализованных в поступках. Интерес Достоевского к эго-текстам

[258] Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: «РОССПЭН», 2004. С. 54.
[259] Казаков А.А. Русская литература третьей трети XIX века (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов): Учебное пособие. Томск: Издательство ТГУ, 2010. С. 9.

изучаемых объектов, к непосредственному контакту со словом Другого, установка на диалогические отношения с другим сознанием, исключающие факт «додумывания», – все это приметы экзистенциальной писательской установки. Поэтому его не устраивают рамки «обычного», «классического» реализма с его методом типизации, отсекающей все уникальное, индивидуальное как нечто малозначимое и второстепенное для понимания описываемых явлений: «В индивидуальном – основание истории, ее главный центр, ее смысл, ее значительность: ведь, человек, в противоположность животному, всегда лицо, ни с кем не сливаемое, никого не повторяющее собою; он – никогда не "род"; родовое – в нем несущественно, а существенно особенное, чего ни в ком нет, что впервые пришло с ним на землю и уйдет с нее, когда он сам отойдет от нее в "миры иные"»[260].

Художественный метод писателя, представляет собой результат синтеза номологического и аксиологического способов описания действительности, позволяет описывать «истинно-ценностный дуализм» явлений. Достоевскому нужен «реализм в высшем смысле», нацеленный как метод осмысления реальности не на то, чтобы гипотетически обобщать и приводить в формат однолинейной схемы многомерное сознание человека «пограничной эпохи», до которой в этот период расширяется «пограничная ситуация», вовлекающая в свою орбиту опыт не одного поколения русской нации, а фиксировать индивидуальное, неповторимое, неоднозначное в личности как различные варианты воплощения экзистенциального опыта.

Метод «фантастического реализма» позволяет Достоевскому получить верифицируемое знание и адекватно феномену вербализовать результаты потому, что в его основе лежит исследовательская установка автора на **понимание** сути происходящего. Понимание представляет собой в данном случае «особую форму опыта, посредством которого обыденное мышление познает социально-культурный мир… Это продукт процесса сбора

[260] Розанов В.В. О Достоевском // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 64.

или изучения, аналогичных повседневному опыту восприятия мира природы… Понимание не является частным делом наблюдателя, неподвластным проверке в опыте других наблюдателей»[261].

Достоевский оказался способным вербализовать то, что приводило в замешательство, потрясало своей масштабностью, переворачивало сознание многих его современников, которые просто не могли в полной мере осмыслить и выразить то, что удалось ему. Поэтому дело здесь не в ценностной деформации самого писателя, для которого творчество – своеобразная терапия патологических устремлений личности, а в способности видеть и описывать те бездны человеческого духа, в которые не то, что заглянуть, а даже приблизится к которым невозможно без ущерба для целостности сознания и сохранения душевного здоровья. Достоевского спасает то, что к этим безднам он подходит как писатель. Сам формат художественного метода – «фантастического реализма» – не только спасает от саморазрушения, он обеспечивает необходимую аналитическую дистанцию, позволяющую соединять свой личный опыт, свидетельства о «действительно выжитом» и опыт тех, кто не может встать в подобную аналитическую позицию по отношению к собственной судьбе. Стратегия проникновения за поверхность видимого, за социально-бытовую реальность объясняется отчетливо осознаваемой Достоевским сверхцелью – обнажение механизмов образования ценностных смыслов, которые становятся зримыми и могут подвергаться рефлексии только в ситуации кризиса. Здесь обнаруживает себя один из фундаментальных парадоксов творчества Достоевского: чем выше степень деформации, распада, чем ближе полюс Абсурда, тем отчетливее и значимее становятся ценности. В его текстах мы наблюдаем **не результат**, а **процесс** рождения ценности, который для него онтологически важен как свидетельство самоосуществления перманентно становящегося экзистенциального сознания. Повышенная динамичность экзистен-

[261] Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: РОССПЭН, 2004. С. 58.

циального сознания в аспекте становления его аксиологии объясняется невозможностью дать раз и навсегда один ответ на вопросы, разрешение которых неподвластно интеллектуальным усилиям и принципиально не может быть достигнуто опытом проживания одной, отдельно взятой человеческой личности.

Достоевский стремится к целостному и многогранному пониманию жизни и ее воспроизведению в творчестве. Поэтому перед ним стоит задача интегрировать номологическое (объективная истина, репрезентируемая в форме законов) и аксиологическое содержание в единую структуру, соединить в единое целое Истину (абсолютную, генетически сопряженную с Божественной истиной, синтезирующую в себе многозначность бытия) и ценности (насыщенные индивидуальными смыслами, обретенные в опыте индивидуального проживания). Номотическое начало в текстах Достоевского – это свидетельство о всеобщем. Именно поэтому Истина не может быть индивидуальной, эксперименты и индивидуальные поиски героев заканчиваются по мере приближения к полюсу Абсолюта, к Богу. У западноевропейских писателей-экзистенциалистов истина относительна, субъективна, потому что «Бог умер» и уничтожен ценностный вектор, генерализующий ее абсолютность.

ГЛАВА II

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СУДЬБА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: СПОСОБЫ ОТРАЖЕНИЯ В СЛОВЕ

В нашей работе мы не вносим никаких принципиально новых текстов в источниковедческую базу достоевсковедения, но существенно переставляем акценты во взгляде на уже существующие тексты, ставшие «традиционным» материалом с «традиционными» же относительно него позициями исследователей. Наша задача – возвращение этим эго-документам (записным книжкам и тетрадям, черновым редакциям произведений, письмам, рукописям, рисункам) их **исходного статуса** как текстов, отражающих работу сознания Достоевского и как личности, и как писателя, ориентированного на **текстоцентрическое** (если можно так выразиться) **проживание реальности**. Текст дает Достоевскому возможность экспериментально увидеть и прожить то, что по разным причинам невозможно сделать в реальной жизни в пределах одной человеческой экзистенции.

Текст является продуктом работы повседневно-экзистенциальной ипостаси сознания, опосредованного в своем выражении словом, и позволяет писателю видеть, переживать, осмыслять реальность многомерно. Этим объясняется **симультанность** эго-текстов Достоевского, в которых все факты, хронологически и пространственно раздробленные в реальности, подаются как нечто одновременно существующее, наделяются общими качествами экзистенции. В произведениях, реализующих вторую, художественную, ипостась экзистенциального сознания, писатель использует **полифонию** в качестве методологического приема синтетического стяжения реальности, поскольку в основе полифонии лежит целостный объект, который необходимо увидеть с разных сторон, но он продолжает сохранять свою

целостность независимо от каких-либо дробящих аналитических приемов (подробно на этом вопросе мы остановимся в Главе III).

В Главе II настоящего диссертационного исследования мы обратимся к вопросу об источниках формирования экзистенциального мирообраза в творчестве Достоевского, основываясь на прямых свидетельствах писателя «о себе и о мире», его психофизиологических особенностях и специфике переживания событий собственной жизни изнутри; на воспоминаниях современников «ближнего круга» (Анны Григорьевны Достоевской, Андрея Михайловича Достоевского, Любови Федоровны Достоевской) и участников литературного процесса, каждый из которых фиксирует факты внешнего восприятия сложной и трагически-неоднозначной личности писателя.

Проблема выявления форм репрезентации повседневно-экзистенциального сознания Достоевского – это проблема рецептивная, включающая в свою орбиту и восприятие писателем самого себя и своей судьбы, и оценку его личности близкими людьми и современниками.

В то же время все перечисленные нами источники не являются равнозначными, обладающими одинаковой смысловой и аналитической ценностью с точки зрения обнаружения особенностей текстовой репрезентации повседневно-экзистенциального сознания. Критерием, выстраивающим иерархию этих источников, является степень приближенности к Я писателя:

1. устные и письменные свидетельства самого Достоевского, которые являются фактами сознания, выражением собственной правды о себе и о мире;

2. письма родителей Михаила Андреевича и Марии Федоровны, воспоминания и эго-тексты братьев Михаила Михайловича и Андрея Михайловича Достоевских, супруги писателя Анны Григорьевны Достоевской (ее книга «Воспоминания» и стенографический дневник);

3. воспоминания, устные и письменные свидетельства близких людей (в частности, дочери Любови Федоровны Достоевской) и современников писателя (О. Миллера, Н.Н. Страхова и др.).

Эти группы источников представляют собой три концентрических круга, последовательно раскрывающих личность Достоевского: он сам в экзистенциальной позиции – «ближний круг», который оценивает его как человека на основе фактов непосредственной коммуникации и духовной (родственной) близости – «дальний круг», опосредованные коммуниканты, как правило, далекие от видения личности Достоевского (в силу разных причин – возраста, степени родства, профессиональных контактов) и занимающие позицию внешнего наблюдателя по отношению к нему как личности, его поступкам и фактам биографии. При работе с тремя группами источников становится очевидно, что по мере «удаления» от личности писателя все более активными становятся интерпретационные процессы, искажающие особенности его мировидения и объективные факты. Но все эти источники для нас важны, потому что они показывают опыт взаимодействия с Другим, «взаимовидения», который необходим для определения границ «Я» личности Достоевского, особенностей его экзистенциального поведенческого текста.

§1. Психофизиологические особенности личности как основа формирования экзистенциального мирообраза в творчестве Ф.М. Достоевского

1.1. Детство и юношеские годы Достоевского: формирование сознания и проблема воспитания

Факты, свидетельствующие о раннем этапе жизни Достоевского, его детстве и юности, достаточно спорны и противоречивы, поэтому их трактовка в аспекте влияния на формирование сознания будущего писателя, его мировоззренческих и ценностных предпочтений не всегда является справедливой. Недостаточность объективной информации приводит к то-

му, что многие исследователи сознательно избегают разговора об этом периоде его жизни. Парадоксально, что анализу не подвергаются свидетельства самого Достоевского, его размышления в творческих записях к романам, письмах о том, что ранние впечатления детства, связанные с родителями и годами учения, глубоко запали в его душу и не покидали его до последних лет жизни: «…Достоевский будет возвращаться памятью к проведенным в Москве годам детства и ранней юности: свидетельства об этом мы встретим не только в его письмах к родным и близким и в их воспоминаниях, но и в его рабочих тетрадях, в черновиках его гениальных романов»[262].

Для исследования вопроса о генезисе экзистенциального сознания Достоевского этот период значим своей направленностью на становление сознания, отчетливо осознаваемой будущим писателем процессуальностью происходящего, множественностью ситуаций, связанных с ценностным выбором, в результате прохождения которых формируются уникальные черты личности, доминантный «сюжет» его поведенческого текста.

Литературный и культурно-исторический контекст судьбы Достоевского связан с двумя сферами влияния: внешней, социальной и внутренней, семейной. Анализируя план внешний, мы видим, что детство писателя связано с целым рядом принципиально важных в социальном и ценностно-мировоззренческом плане событий русской истории и культуры XIX века. В первую очередь, это касается Отечественной войны 1812 года, в которой в качестве военного врача принимал участие Михаил Михайлович Достоевский. В детстве писатель часто слышал о войне, о Бородинском сражении, о взятии Москвы, которую была вынуждена покинуть семья его матери. Первые годы сознательной жизни Достоевского (1826–1836) совпадают с периодом после восстания декабристов. В социальном плане это время политического кризиса, широкого распространения шпионажа, доносов, арестов, уничтожения любых объединений, развивающих идеи декабри-

[262] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 12.

стов. Нестабильность ситуации в России сопровождается «холерными бунтами», революцией во Франции, восстанием в Польше. Две полярных по своему потенциалу эпохи оказываются тесно связанными с судьбой семьи Достоевского: эпоха подъема, гражданской экзальтации, патриотизма, выдающихся личностей и высоких идеалов сменяется эпохой подавления и уничтожения всего, что связано со свободой и достоинством человека, атмосферой тревоги, неопределенности, подмены ценностей интересами государственной системы. На первый взгляд, эти события далеки от непосредственного опыта Достоевского-мальчика, живущего в своем микромире, выстроенном по всем канонам классического дворянского воспитания с его установками на развитие интеллектуальной и культурной сферы личности. Однако атмосфера эпохи формирует систему приоритетов в воспитании детей в семье Достоевских и особое переживание мира, которое впоследствии проявит себя в полярности натуры писателя.

1.1.1. Родители Достоевского – субъекты раннего экзистенциального опыта писателя

Доктор С.Д. Яновский, вспоминая свои беседы с Достоевским в 1840-е годы, писал: «В это время он сообщал мне многое о *тяжелой и безотрадной обстановке его детства* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), хотя *благоговейно отзывался всегда о матери, о сестрах и о брате Михаиле Михайловиче*; *об отце он решительно не любил говорить и просил о нем не спрашивать*»[263]. Это высказывание демонстрирует, насколько разным было отношение писателя к родителям: глубокая нежность и любовь к матери, Марии Федоровне, и неприятие к отцу, Михаилу Андреевичу. На долгие годы это представление будет определять и позиции исследователей, склонных достаточно категорично оценивать взаимоотношения Достоевского с отцом. Для нас в этой цитате важно другое: это воспоминание, изложенное не самим писателем, а человеком его «ближнего круга»,

[263] Яновский С.Д. Воспоминания о Достоевском // Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 1. М.: «Художественная литература», 1990. С. 233.

поэтому оно не может считаться прямым эквивалентом собственного высказывания и обозначает особый статус родителей как двух полноправных, хотя и принципиально не похожих друг на друга, субъектов раннего экзистенциального опыта писателя.

Интересно, что сам Достоевский только в поздние годы своей жизни оставил единственное свидетельство, единственную прямую оценку родителей в письме младшему брату Андрею Михайловичу от 10 марта 1876 г.: «Идея непременного и высшего стремления в *лучшие люди* (в буквальном, самом высшем смысле слова) была основною идеей отца и матери наших, несмотря на все уклонения» (Т. 29, Кн. 2, С. 76). Здесь он говорит о том, что их объединяло, о ценностном императиве их судеб – «высшем стремлении в *лучшие люди*». Речь здесь идет не о стремлении к социальной или экономической успешности, а о приоритете нравственного начала, стремлении реализовать свой личностный потенциал. Достоевский допускает в этом высказывании характерную оговорку – «несмотря на все уклонения». Но о каких «уклонениях» и кем совершенных идет речь? По мнению В.С. Нечаевой, «это не относится к матери, к которой он испытывал "благоговение"»[264].

Нам представляется, что смысл фразы «несмотря на все уклонения» заключается в другом. Почему за весь период своей жизни Достоевский предельно минимизирует прямые высказывания о родителях? Почему между тем, что он сказал о них в разговоре с доктором Яновским в 1840-е годы, и тем, что он лично написал брату в 1876 году, прошло более тридцати лет? Неужели «тяжелая и безотрадная обстановка его детства» вызывала у писателя настолько глубокие переживания, что он старался избегать любого упоминания о них? Ответ на эти вопросы до парадоксальности прост: Достоевский неоднократно говорит о своих родителях, о своем отношении к ним, но использует для этого качественно иные формы изложения, чем было принято. У него не было необходимости оставлять про-

[264] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 26–27.

странные автобиографические и документальные свидетельства, потому что свое слово писатель произносит на каждом этапе становления сознания через поступки по отношению к родителям, через письма, адресованные матери и отцу, в зрелом возрасте – через централизацию темы семьи, роли родителей в духовном становлении детей. Весь его мир, все его творчество наполнено стремлением разобраться в непростом опыте собственного детства. Для напряженно рефлексирующей личности Достоевского этот опыт значим как прецедент формирования потенций осмысления себя и мира через слово. И в этом слове он не только отвечает на «болевые вопросы» о своем прошлом, он диалогизирует с отцом и матерью, пытаясь разобраться и в перипетиях их судеб, существенно определивших глубинные свойства писателя как экзистенциальной личности.

Репрезентативен в этом смысле анализ доминантных особенностей личности Михаила Андреевича Достоевского, с которым этот диалог через время носит максимально напряженный характер.

В науке о Достоевском мы встречаем противоречивые трактовки личности отца писателя. Условно эти оценки можно разделить на две группы. По мнению одних источников, он был семейным деспотом, развратником, пьяницей, скупцом, лицемером. Например, Л.П. Гроссман в своей книге «Ф.М. Достоевский» отмечает, что отец писателя «страдал тяжелой формой алкоголизма», «крайней скупостью» и его «деспотический гнет ощущала вся семья»[265]. Другая группа биографических свидетельств характеризует его как личность независимую, самодостаточную, гордую, совершившую практически «ломоносовский» подвиг в стремлении к образованию, прекрасного семьянина, мужа и отца. Источником такого представления о Михаиле Андреевиче являются его собственные письма, воспоминания третьего сына Андрея Михайловича, который дольше и ближе других детей был связан с отцом и людьми, знавшими его.

[265] Гроссман Л.П. Ф.М. Достоевский (Серия «ЖЗЛ»). М.: «Молодая гвардия», 1965. С. 9.

Постараемся, опираясь на факты биографии, определить доминанты личности Михаила Андреевича Достоевского, которые впоследствии сыграют существенную роль в воспитании детей и в трепетно-напряженном отношении писателя к отцу.

Михаил Андреевич окончил Подольскую семинарию, поступил в Московскую Медико-хирургическую академию, которая занималась подготовкой врачей для армии и флота: «Так как дед мой непременно хотел, чтобы его сын, а мой отец, пошел по его же стопам, т.е. сделался священником, и так как отец мой не чувствовал к этой профессии призвания, то он с согласия и благословения матери своей удалился из отеческого дома в Москву, где и поступил в московскую Медико-хирургическую академию студентом»[266]. В этом биографическом свидетельстве мы видим интересную характеристику, которая позволяет многое прояснить в судьбе отца писателя. В позиции Михаила Андреевича проявился материалистический характер мировоззрения, поэтому и предпочтение было отдано пути врача, а не какому-то другому. Он не чувствовал призвания быть священнослужителем, путь пастырского служения воспринимался им исключительно в социальном аспекте как «профессия», а не духовное делание.

Самостоятельный выбор, сделанный отцом Достоевского, был чреват целым рядом бытовых и нравственных испытаний. В первую очередь, это касается суровой обстановки, в которой жили студенты Московской Медико-хирургической академии, строгой дисциплины и беспрерывных занятий. Эта достаточно суровая и аскетическая система образования формировала в студентах терпение, трудолюбие, умение преодолевать трудности профессиональной деятельности врача. Но ситуации серьезного дискомфорта возникали и в межличностной коммуникации студентов, которые по своим убеждениям, чертам характера и принципам поведения образовывали два лагеря. Одних отличала любовь к ближнему, стремление к высоким

[266] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 17.

идеалам братства, благородным поступкам. Другая группа, в которую входили преимущественно студенты из бурсаков, обладали прямо противоположными чертами характера: грубостью, наклонностью к «насилиям», дракам и пьянству[267]. Опыт обучения в академии оказал серьезное влияние на формирование характера отца Достоевского. Аскетизм жизни в закрытом учебном заведении, необходимость выстраивания отношений с сокурсниками, финансовые трудности, – все это Михаил Андреевич пережил на собственном опыте, поэтому, возможно, он так спокойно относился к жалобам своего сына о трудностях во время обучения в Инженерном училище.

По мнению В.С. Нечаевой, выбор жизненного пути, сопряженный для М.А. Достоевского с выбором профессии, был обусловлен и вполне бытовыми причинами: «его пугала бесперспективность будущего на родине: он не мог "унаследовать" место отца, который был протоиереем г. Брацлава Подольской губернии, и ему предстояла участь его брата, Льва, который был назначен священником в село, а после смерти отца должен был взять на свое попечение трех сестер»[268]. Образование открывало другие перспективы и более благоприятные варианты самореализации. Но нам кажется, что мотивы совершенного им выбора были гораздо серьезнее. Здесь вопрос заключался не столько в материальном достатке, сколько в мировоззренческих и ценностных особенностях сознания М.А. Достоевского. К сожалению, мы не располагаем эго-текстами, в которых были бы зафиксированы прямые свидетельства о причинах отказа от «профессии» священника и упорного погружения в «материализм» медицинской деятельности, которая выступает в поведенческом тексте отца писателя как экзистенциальный бунт личности против предопределенности своей судьбы. Правильность сделанного выбора, его созвучность внутренним устремлениям личности проявилась в успешности карьеры Михаила Ан-

[267] История императорской Военно-медицинской академии (быв. Медико-хирургической) за сто лет. СПб., 1898. С. 139–145.
[268] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 17.

дреевича: после сражения при Бородино в течение восьми лет он служил в должности военного врача, неоднократно находился во время вспышек эпидемий в наиболее неблагополучных районах России, начальство отмечало его заслуги, продвижение по служебной иерархии было достаточно стабильным.

Можно сказать, что Михаил Андреевич был образцовым представителем государственной системы, неукоснительно выполнял требования казенной дисциплины и соответствовал официальной идеологии своего времени. Его уважали коллеги и принимали активное участие в его судьбе и карьерном росте. Сохранилось свидетельство Г.П. Масловича, сослуживца Михаила Андреевича по Московскому военному госпиталю, который говорит о нем как о добром и хорошем человеке. В знак высшего доверия Маслович знакомит М.А. Достоевского с домом своего родственника Федора Тимофеевича Нечаева, который впоследствии выдаст за молодого и перспективного врача свою дочь Марию Федоровну. Женитьбой завершается этап трудной, полной лишений жизни одинокого человека, вынужденного самому себе и окружающим доказывать свою состоятельность, и начинается жизнь семьи, в которой несколько лет спустя родится Ф.М. Достоевский.

Судьба Михаила Андреевича имеет два вектора проживания и, соответственно, два вектора оценки: внешний, професииональный (положительный послужной список, уважение сослуживцев) и внутренний, личный, семейный. Официальные данные о служебной деятельности Михаила Андреевича показывают стабильность и благополучие внешней стороны его жизненного пути. Эти данные вступают в противоречие со сложившимся в науке о Достоевском представлением о том, что его отец был запойным пьяницей, обладал целым рядом порочных качеств и отличался неадекватностью психологических реакций. Анализ воспоминаний о нем дает представление, что это был человек экзистенциально «выстраивающий» свою судьбу и при этом не склонный к внешнему выражению своих

чувств. В основном, мы располагаем опосредованными личностью интерпретатора описаниями характера отца писателя, которые не дают достоверного представления о его жизни. В частности, Андрей Михайлович Достоевский, как и А.Г. Достоевская, протестует против характеристики отца как человека нервного, угрюмого, подозрительного, которую дал ему О.Ф. Миллер в биографии Ф.М. Достоевского без каких-либо существенных документальных оснований, опираясь на свидетельства родственников семьи. Младший сын, хорошо помнивший и любивший отца, имел право на подобную реакцию, поскольку дольше других детей прожил рядом с ним и был, в определенной мере, лицом незаинтересованным и объективным в изложении этого этапа истории семьи Достоевских.

Сохранилось достаточно немного прямых свидетельств отца писателя о самом себе. Единственными дошедшими до нас эго-документами личного характера, текстами его сознания как личности, свободной от официоза, являются письма, адресованные жене и сыновьям. Мировоззренческая близость с отцом объясняет интровертность рефлексии и Ф.М. Достоевского, который очень неохотно будет говорить с внешним миром о своих личных переживаниях, по возможности, минимизируя их и раскрывая только в письмах к близким по духу людям.

Стиль писем Михаила Андреевича и Марии Федоровны, адресованных друг другу, отражает особенности мировоззрения коммуникантов, с одной стороны, и глубинную близость с сознанием писателя, письма которого к Анне Григорьевне в будущем будут демонстрировать поразительную мировоззренческую близость душевного состояния отца и сына.

Особенно интенсивной переписка Михаила Андреевича и Марии Федоровны Достоевских была в период с 1832 по 1835 годы, когда в летние месяцы жена находилась в Даровом и вела хозяйство (9 писем), а муж по долгу службы был вынужден остаться в Москве (16 писем). Эти тексты

позволяют выявить существенные стороны характеров обоих корреспондентов[269].

Началом этого своеобразного «эпистолярного романа» служит первое письмо М.А. Достоевского, в котором намечается тематический спектр дальнейшей переписки, а через особенности стиля обнаруживают себя мировоззренческие и психологические доминанты его личности: «Дела мои по приезде очень тихи, до сих пор ни одного больного, что делать, скучно на старость лет при недостатке; но Бог для меня был всегда милостив, – потерпим. Более всего меня угнетает дождливая погода. Здесь, в Москве, льют беспрестанные дожди; ежели и у вас такие же, то беда да и только, ваза пропадет, сено у тебя в Даровой хотя и скошено, но наверное говорю, что сгниет, а все от того, что меня не послушались и не сложили в ригу. При приезде нашел, что нанятая мною услуга расстроилась <…> беда мне да и только <…> Поверишь ли, что бытность моя у тебя представляется мне как бы во сне; *в Москве же встретили меня хлопоты и огорчения; сижу подгорюнившись да тоскую, и головы негде приклонить, не говорю уже горе разделить; все чужие и все равнодушно смотрят на меня* (курсив мой – А.К.); но Бог будет судить их за мои огорчения»[270]. Отец Достоевского осознает и, как следствие, именует себя «бесприютным», «бедным горемыкой», доходит до отчаянных признаний в связи с родами жены и своем отпуске. В этих словах чувствуется острое одиночество человека: «*я так расстроен духом, что более писать не в состоянии* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.). Прощай, дражайшая надежда жизни моей, *не забывай меня в растерзанном моем положении души моей, какого я еще с начала жизни моей не испытал*»[271]. Возможно, это признание связано с жесточайшим внутренним кризисом (специфика работы врача больницы для бедных; переживания, связанные с пациентами; финансовые затрудне-

[269] Тексты писем М.А. и М.Ф. Достоевских приводятся с сохранением авторских особенностей орфографии и пунктуации.
[270] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 76–77.
[271] Там же. С. 101.

ния семьи, ожидающей седьмого ребенка; высокая степень ответственности перед семьей; глубокое внутреннее одиночество), который переживает отец Достоевского и о котором не рассказывает ближним в силу замкнутости своего характера. Единственное, о чем он может говорить прямо, это состояние собственной души.

Кроме глубоких душевных переживаний в текстах писем М.А. Достоевского проявляется его ценностная позиция – искренняя преданность своей семье, любовь к жене и забота о детях. Высота чувств автора получает воплощение в «высоком штиле» созданных им текстов, которые включают в себя речевые обороты и штампы церковно-славянской письменности, являющиеся свидетельством семинарского образования и знакомства с церковной литературой. Общий словесный колорит письменной речи отца писателя создают обороты высокого духовного красноречия, риторические отступления («Благодарю создателя, за неизреченные Его к нам милости», «От всей души моей радуюсь, что Творец небесный хранит вас под всеблагим покровом», «иногда прогневляю Творца моего ропща за дарованные мне краткие дни в удел моей жизни», «препоручаю вас покрову Божию»[272]), старославянизмы («денно и нощно», «твоя обо мне печность», «колико возможно», «толикой важности», «оный», «ибо», «дабы»), уменьшительно-ласкательные обращения к супруге в начале и в конце писем, соединяющие выражение живых человеческих чувств и канцелярский стиль изложения («жизненочек мой», «несравненный друг мой», «бесценная моя», «драгоценное сокровище души моей», «милый друг сердца моего» и др.). Парадоксальное сочетание живой индивидуальности и штампов, ставших результатом усвоения письменной культуры эпохи, проявит себя в раннем творчестве Достоевского: в письмах Макара Девушкина с его отчетливыми канцеляризмами и трогательными формулами обращения «маточка», «ангельчик», генетически восходящими к литературе сентимента-

[272] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 90, 100, 107, 113.

лизма. В стилистической специфике писем проявляется искренность человеческой позиции: М.А. Достоевский выражает свои мысли и чувства тем словом, которым мог и умел пользоваться, не пытаясь казаться кем-то другим или моделируя в тексте несвойственное его личности словесное поведение.

Наряду с тонкой душевной организацией письма проявляют полярность натуры М.А. Достоевского, для которого были характерны не только высокие нравственные порывы, но и стабильное состояние мрачной настроенности, ожидание несчастий и катастроф, угрожающих семье, отношениям, материальному благополучию. В письмах он часто жалуется на свое тяжелое внутреннее состояние. Далеко не всегда эти тоскливые размышления имели под собой реальную почву, поскольку могли быть вызваны совершенно незначительными причинами (подозрительное поведение слуг, расследования причин сломанной чайной ложки, разбитой бутылки с наливкой и т.д.). В своих письмах к супруге М.А. Достоевский иногда говорил о финансовых проблемах, неудачах и трудностях в решении бытовых вопросов: «Ты, друг мой, беспокоишься обо мне, что я без услуги и один, что делать милая моя, кухарки у меня еще и до сих пор нет, но сие может со временем успокоится, а вот горе, что нет с кем слова сказать, но что делать потерплю, авось либо и это обстоятельство улучшится», «Я не хотел огорчать неисправностию моей прачки, но сегодня отпросилась со двора и на силу пришла в 11-ть часов и то слышу пьяна, на руку не чиста, ничего нельзя поверить, ибо во многих случаях ежели не уличена, то в большей части очень подозрительна. Напиши – не осталось ли твоих платьев, манишек, чепчиков или чего сему подобного равно что у нас в чулане, вспомни и напиши подробно, ибо я боюсь, чтобы она не обокрала»[273].

Свои негативные реакции, душевный надрыв, раздражительность в Михаил Андреевич пытается смягчить сентиментальными фразами, но

[273] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 86, 96.

окончательно исключить их из текста и последующего восприятия адресатом письма ему не удается.

Крайним выражением этой стороны характера М.А. Достоевского становится его мнительность и подозрительность по отношению к единственному близкому и дорогому человеку – жене, которую он подозревал в утаивании денег, в оттягивании приезда в Москву, в супружеской неверности: «теперь ясно вижу, что переписка твоя, прежде тобою была хорошо обдуманна, скажу тебе откровенно, что я тебя совершенно понимаю, ты переписывалась с тем, что бы довести время до последнего периода и после сказать решительно, что не можешь приехать, а я по своей простоте всему верил и в последние дни все глаза проглядел. – Но Бог тебе судья»[274].

Однако младший сын, А.М. Достоевский, поместив в свои «Воспоминания» три письма отца к матери, дает им следующий комментарий: «Приведя здесь эти письма моих родителей, я вполне убежден, что, кому случится прочесть письма отца, тот, верно, не назовет его человеком *угрюмым, нервным, подозрительным*, как наименовал его покойный О.Ф. Миллер в биографии Ф.М. Достоевского… со слов и воспоминаний будто каких-то родственников. Нет, отец наш, ежели и имел какие недостатки, то не был угрюм и подозрителен, то есть таким *букой*. Напротив, он в семействе был всегда радушным, а подчас веселым»[275].

М.А. Достоевский мучительно переживал ущемление самолюбия, которое во времена молодости Достоевского и самим писателем называлось «амбицией» и было им сформулировано в показаниях на следствии по делу Петрашевского: «Что же касается до второй темы о *личности* и *эгоизме*, то в ней я хотел доказать, что между нами более *амбиции*, чем настоящего человеческого достоинства, что мы сами впадаем в самоумаление и размельчение личности от мелкого самолюбия, от эгоизма и от бесцельно-

[274] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 110.
[275] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 92 .

сти занятий. Эта тема чисто психологическая»[276]. Эта тема стала одной из ведущих в раннем творчестве Достоевского и воплотилась в ряде персонажей его повестей. Добролюбов разделил героев Достоевского на «два главных типа: кротких и ожесточенных» и добавил, что есть «еще разрядец людей», который стоит между этими двумя крайностями. В их характеристике Добролюбов словно повторяет приведенное выше определение Достоевским амбиции: «Это люди, потерявшие широкое сознание своего человеческого права, но заменившие его какою-нибудь узенькою фикциею условного права, утвердившиеся в этой фикции и бережно ее хранящие. Это тоже люди трусливые, подозрительные, щепетильные, обидчивые донельзя и сами всех более несчастные своею обидчивостью»[277].

Мы считаем, что нет необходимости разбираться в том, каким в реальности был отец Достоевского. Важно другое: это был человек своего времени, личность с ярко выраженной мировоззренческой позицией и системой нравственных приоритетов. Жесткий характер объяснялся его жизненным опытом, преодолением трудностей, столкновением с гибелью, тяжелыми физическими и моральными страданиями людей. Как человек тонкой душевной организации (о чем свидетельствует сентиментальный пафос его писем), он не мог быть законченным материалистом, хладнокровно и отстраненно реагирующим на происходящее вокруг. «Уклонения» его характера можно рассматривать как защитную эмоциональную реакцию личности на деструктивные процессы внешнего мира. Невозможность изменить мир, несовершенство которого отец писателя осознавал и переживал через перипетии своей судьбы, приводила к тому, что эти негативные проявления, как правило, обрушивались на близких, жену и детей. Как человек гордый и самолюбивый, М.А. Достоевский не мог конструктивно разрешать подобные ситуации, поэтому в семье сложилась постоянная зависимость от душевного состояния главы семьи и, возможно, именно

[276] Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 107.
[277] Добролюбов Н.А. Забитые люди // Добролюбов Н.А. Русские классики. Избранные литературно-критические статьи. М.: «Наука», 1970. С. 64.

об этом говорит Достоевский доктору Яновскому, называя свои детские годы «тяжелыми и безотрадными».

Важно в характеристике личности Михаила Андреевича и другое. Это был волевой человек, системно и целенаправленно осуществлявший отцовскую функцию в семье, о чем свидетельствуют воспоминания Андрея Михайловича Достоевского, младшего брата писателя. Распределение родительских ролей в семье вполне соответствовало христианской модели, в которой отец представляет волевое начало и отвечает за развитие ума, жизнестойкости детей, а мать – эмоциональное начало, способствует развитию души и формированию опыта духовной жизни. Принятие и соблюдение этих статусных позиций родителями и детьми определяло «патриархальный быт семьи, где главенствует отец, а мать – добрейшее существо – является лицом, примиряющим детское свободолюбие со строгими правилами уклада домашней жизни»[278].

Мы ждем, что родители и близкие великих людей должны обладать какими-то исключительными качествами, предвидеть великое будущее своих детей и предоставлять биографам образец высокой судьбы. Но М.А. Достоевский был реальным человеком со своими достоинствами и недостатками, а не идеальным отцом великого русского писателя. У него вполне могли быть свои индивидуальные особенности личности. Если смотреть на тексты Михаила Андреевича с этой точки зрения, то можно сказать, что это вполне нормальные переживания обычного человека.

Мы не располагаем прямыми высказываниями Достоевского о своем отце, но сохранилось косвенное признание, основанное на лично пережитом «опыте», который требовал словесного осмысления и актуализировался в письме к Е.А. Врангелю от 9 марта 1857 года в связи с размышлениями о его семейных трудностях: «Более всего беспокоят меня за вас, друг мой, отношения ваши с отцом. Я знаю, *чрезвычайно хорошо знаю (по опы-*

[278] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 5.

ту) (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), что *подобные неприятности нестерпимы*, и тем более нестерпимы, что вы оба, я знаю это, *любите друг друга*. Это своего рода *бесконечное недоразумение с обеих сторон*, которое чем далее идет, тем более запутывается. <…> Характеры, как у вашего отца – *странная смесь подозрительности самой мрачной, болезненной чувствительности и великодушия*. Не зная его лично, я так заключаю о нем, ибо знал в жизни, *два раза*, точно такие же отношения, как у вас с ним. *Его тоже нужно щадить*, и Вы знаете это лучше меня» (Т. 28, Кн. 1, С. 270).

В этом письме Достоевский говорит не только об отношениях Е.А. Врангеля с отцом, но и о своем опыте, делая ссылку на контекст собственной судьбы: «знал в жизни, два раза, точно такие же отношения, как у вас с ним». Размышления о причинах экзистенциального столкновения двух личностей включает в себя описание особенностей характера М.А. Достоевского. Полярность натуры воспринимается писателем как своеобразная мировоззренческая система, в которой не просто сочетаются между собой «странная смесь подозрительности самой мрачной, болезненной чувствительности и великодушия», а имеется четкий нравственный вектор: «великодушие» – высокое качество сильной личности, способной быть выше своих сиюминутных желаний и страстей и вступать в полноценный диалог с Другими и миром. Анализ отношений, «бесконечного недоразумения с обеих сторон», включает в себя признание обоюдной ответственности: отец и сын выступают как равные субъекты экзистенциального диалога, осознающие свое бытие. В эмпирической реальности у Достоевского не было возможности **так** поговорить с отцом, но бытийная незавершенность ситуации в прошлом делает ее актуальной для текстовой реальности в настоящем: это слово возникает в размышлениях о совершенно **другой** ситуации и взаимоотношениях **других** людей, но звучит оно в адрес того, кто продолжает оставаться ценностно значимым и существует как важная часть сознания писателя. Говоря своему другу о наличии у

него той же, что у отца, «болезни сердца и души», зачатков «мнительности и подозрительности» с «болезненно развитой чувствительностью», писатель подчеркивает, что причина конфликта кроется именно в близости характеров, а не в их отличии: «мне кажется, что Вы такого же характера, тоже больны сердцем и душою, и если в Вас еще не развилась мнительность и подозрительность, то не было случая, или еще рано, то есть разовьется потом» (Т. 28, Кн. 1, С. 270). Отец заслуживает сочувствия, потому что в себе самом Достоевский открывает ту же бездну, внешние проявления которой он видел в его поведении Михаила Андреевича. Поэтому писатель говорит об особой личностной близости («вы оба, я знаю это, любите друг друга»; «Его тоже нужно щадить»), которая преодолевает сиюминутность бытовых недоразумений и личностных различий и выходит на уровень бытийной универсализации, высших смыслов и мотиваций человеческого существования. В этом смысле Достоевский осознавал и принимал свою мировоззренческую близость с отцом, которую впервые остро пережил после его гибели.

Специфика экзистенциально-аксиологической коммуникации с отцом является результатом иерархического взаимодействия двух личностей разных эпох: «Николаевской» – Михаил Андреевич, «Александровской» – Федор Михайлович. Военный медик, привыкший к строгой дисциплине и порядку, соблюдению принципов, считал, что все в воспитании и образовании детей делается ради их блага. Четкая и неукоснительно поддерживаемая дистанция, установленная между отцом и детьми, не позволяла Достоевскому-мальчику понять мотивы его поступков. Только общее горе детей после трагической и страшной гибели отца, переживаемое уже сознательно и по-взрослому, делает Михаила Андреевича ближе и понятнее для его сына. Беспомощность отца в «последние времена» его жизни, которая не сочетается со сформированным образом сильного, волевого человека, пробуждает в Ф.М. Достоевском чувство любви, которому уже было не суждено реализоваться в полной мере. Возможно, этим фактом объясняет-

ся нервное расстройство Достоевского, связанное с длительной потерей голоса. Психосоматическая реакция потрясенного сознания симптоматична и в плане экзистенциальном: разговор об отце, о своих чувствах к нему для писателя навсегда останется чем-то сокровенным, куда он не будет допускать никого. Неосуществленное в реальности чувство, некое несостоявшееся сыновство станет одной из доминантных «болевых точек» его экзистенциального опыта. И тот факт, что отец не смог пройти с ним, разделить жизненные трудности, сформирует в Достоевском специфический характер мышления – экспериментальный: если нет весомого авторитета, познавать мир и себя в нем можно только через опыт проб и ошибок. Причем масштаб эксперимента всегда будет выходить за пределы бытовой сферы и захватывать уровень онтологии, становиться рефлексией бытия и о бытии.

Эти размышления позволяют нам уточнить представление об отце и его роли в судьбе Ф.М. Достоевского, которое в достоевсковедении традиционно опирается на идеи Фрейда. Психоаналитический шаблон, наложенный на личность человека, который практически не оставил прямых свидетельств о себе и с которым у исследователя не было возможности поговорить лично, приводит к устранению Михаила Андреевича как ценностно значимого (и значительного!) субъекта аксиологической системы экзистенциального сознания писателя.

Для Достоевского воспоминания об отце, отношение к нему – не факт, вызывающий непреходящее чувство стыда, злобы или обиды, а внутренняя вертикаль опыта, к которому он относится с глубоким уважением и пониманием. Михаил Андреевич Достоевский участвовал в качестве военного врача в боевых действиях в самые трудные и ответственные периоды жизни России, он неоднократно оказывался в самых опасных районах, где свирепствовали эпидемии, и угроза собственной гибели была для него не гипотетической мифологемой, а реальностью его повседневного существования в течение нескольких лет. Он не прошел через ожидание смертного приговора на эшафоте и каторгу, как его сын Ф.М. Достоевский,

но свой опыт потрясений он пережил и осознал вполне, что позволяет нам говорить о нем как об экзистенциальной личности. Несмотря на разные факты, опыт и внутренний смысл судьбы отца и сына поразительным образом коррелируют между собой с той только разницей, что Михаил Андреевич не мог вербализовать свои переживания на уровне универсальных смыслов человеческого существования, не владел словом в той мере, как Ф.М. Достоевский. Но опыт своей персональной судьбы он осознавал и выражал в своих эго-документах вполне отчетливо.

Сохранившиеся тексты писем отца[279] дают картину надорванного, болезненного сознания человека, много пережившего и испытавшего. Отсюда такая деформация личности, одинокой и осознающей свое одиночество, страдающей в поиске внутреннего противовеса абсурду бытия. Особенности мировоззрения врача, человека «непоэтической» профессии, и стиля, которым преимущественно пользуется М.А. Достоевский для выражения своих переживаний, не позволяют ему передать в полной мере актуальное и волнующее содержание собственной экзистенции, поэтому он вынужден ограничиться бытовыми сетованиями по поводу хозяйственных неурядиц и тревогой о материальном благополучии семьи. Аналогичная ситуация происходит в эпистолярном романе Ф.М. Достоевского «Бедные люди», где герои показаны в процессе становления своего слова. Макар Девушкин, начинающий свое общение с Варенькой с бытовых зарисовок в духе физиологического очерка, со временем осознает качественное изменение своего сознания: его характеристика «слог формируется» означает понимание глубинной работы сложных механизмов смысло- и текстопорождения, благодаря которым он учится выражать себя, быть понятным и понятым. Возможно, эти состояния были свойственны и М.А. Достоевскому, который понимал, что из любви и сострадания близкие его утешали, видя «уклонения» характера, но, по большому счету, «не слышали». Ему

[279] Мы делаем выводы о характере и судьбе Михаила Андреевича Достоевского по очень ограниченному набору текстов, который не может дать целостного представления о его личности.

было не к кому обратиться с этими переживаниями, поэтому полярность аффектов и гипертрофированность в проявлении чувств тоски, неудовлетворенности выполняют в его поведенческом тексте компенсаторную функцию способа «достучаться» до сознания коммуникантов, является своего рода «заместительной терапией» в ситуации, когда нет идей, возможностей и ресурсов противостоять процессам утраты высших мотиваций существования.

В этом контексте нежелание Достоевского говорить об отце может иметь еще одно объяснение: слишком трудно и больно делиться своими размышлениями и воспоминаниями о человеке, с которым писатель внутренне был гораздо ближе, чем, возможно, хотелось. Он понимает, что давая оценку личности М.А. Достоевского как ценностно значимого Другого, будет давать оценки и себе; раскрывая его характер, будет раскрывать самого себя. Писателю не была свойственна подобная откровенность о своей внутренней жизни (по этой же причине он никогда не вел личных дневников), «нравственный мазохизм» публичного самоанализа. Эта ситуация вполне объяснима и с ценностных позиций экзистенциального сознания: отец сам не говорит о себе, а Ф.М. Достоевский как личность экзистенциальной мироориентации не считает себя вправе на субъективное домысливание его судьбы[280]. Единственная реальность, где он позволит своим размышлениям зазвучать в полный голос, – это творчество, художественное и публицистическое, в котором опыт собственного детства, судьба отца и его гибель станут объектами эстетической рефлексии. Повседневно-экзистенциальный текст через онтологизацию смыслов перейдет в ипостась художественную, сделав открытия собственной экзистенции открытиями для множества Других экзистенций, готовых к «активному взаимопроникновению» (М.М. Бахтин) и осознанному принятию/отталкиванию художественных образов отцов – отца Раскольникова, Семена Мармеладо-

[280] Интересно, что впоследствии дочь Достоевского напишет о нем книгу, пойдя на ту «откровенность», от которой принципиально отказался сам писатель.

ва, генерала Епанчина, Версилова, Федора Павловича Карамазова и других, столь же трагически-неоднозначных фигур романов Великого Пятикнижия и «Дневника писателя», которым он частично отдает опыт своей персональной судьбы, но окончательно не растворяется в них и не совпадает с ними.

Совершенную иную роль в становлении повседневно-экзистенциального сознания писателя сыграла его мать. Если М.А. Достоевский оказал мощнейшее влияние на формирование ценностно-волевой сферы его личности, то мать во многом определила развитие эмоциональной, душевной стороны его писательского и личностного облика. Нам необходимо внести коррективы в ставшее традиционным представление о ней как «кроткой», безответной жертве жестокого деспота. Подобные выводы делаются на основании выхваченных из контекста цитат, в то время как для целостного представления о личности Марии Федоровны необходимо основываться на ее письмах в полном объеме. Любовь к книге, литературе, музыке, умение свободно владеть пером, выражать на бумаге свои чувства и мысли, – эти качества обнаруживают себя в содержании ее писем.

Эпистолярий родителей писателя зафиксировал особенности их личностей и индивидуального опыта. Если в формализованном, «этикетном» стиле писем М.А. Достоевского заметно влияние обучения в семинарии и государственной службы, то язык писем матери писателя личностный, в каждой фразе проявляется ее эмоциональное отношение к людям и событиям, о которых она сообщает супругу. Этикетные элементы письменной речи в ее текстах короче и, как правило, используются для описания бытовых, житейских ситуаций, без пафоса и патетики. Большинство писем Марии Федоровны написано простым разговорным языком, в который в качестве средств выразительности включаются пословицы, поговорки, простонародные слова и речевые обороты («ранехонько», «прямехонько», «радехонька», «одинохонек», «насилу таскаюсь», «мочи нет» и др.). Эти языко-

вые конструкции раскрывают деятельный и жизнерадостный характер, главным свойством которого, по ее собственным словам, была «веселость природного характера»: «никогда и нигде ни в чем ни звука жалобы, недовольства. Она всегда уверена в хорошем будущем, и если по необходимости приходилось сообщать что-нибудь неприятное, то она делала это мельком, незаметно смягчая и заслоняя неприятность чем-нибудь радостным и приятным. Отчасти, вероятно, это делалось сознательно, так как болезненно реагировавшему на все сообщения Михаилу Андреевичу надо было преподносить их в соответствующем оптимистическом освещении»[281].

Отсутствие пафоса делает ее рассказы о деревенской жизни непосредственными, живыми в изображении впечатлений, чувств к мужу и детям. Живое чувство любви к мужу, забота о его душевном состоянии проявляется, с одной стороны, в понимании и принятии его противоречивого характера, с другой стороны, в стремлении раскрыть перед ним позитивную картину окружающей жизни, утешить: «Благодарю тебя мой любезнейший друг за твое уведомление; я ожила совершенно получив письмо твое милой друг и стократно благодарила бога что соблаговолили услышать моление мое и донес тебя благополучно в Москву. Но робщи мой друг на бога, и не грусти обо мне. Ты знаешь, что мы были наказаны им; но также и милованы. Со всею твердостию и верою положись на его святой промысл и он не оставит нас своею милостию»[282]. Осознанной установкой на диалогическое выстраивание своего индивидуального слова объясняется одна из доминантных структурно-смысловых особенностей ее писем – точное ощущение и понимание адресата: «Прощай дружок целую тебя без щету и прошу тебя покорно береги свое здоровье вспомни мой милой что жизнь моя и щастие детей наших все в одном тебе, ты вся

[281] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 29.
[282] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 73.

надежда наша»[283], «остается пожелать тебе любезнейшему другу моему всего изящно лучшаго; Ах друг мой ежели бы я знала что ты здоров и спокоен не о чем бы не горевала и не думала»[284].

Мария Федоровна реагировала на хозяйственные сетования супруга не только оптимистическими утешениями, она старалась предпринимать действия, которые могли бы помочь сохранению стабильности и благополучия в семье. Так, в одном из своих писем она отказывается получать деньги от мужа, не просто проявляя высокую жертвенную позицию, но и показывая возможность преодоления финансовых трудностей: «Благодарю тебя несравненный друг мой за твое попечение; не беспокойся о присылке мне денег, я и так безсовестно оборала тебя кругом; перебивайся милой мой сам сколько можно, а я покудова не нуждаюсь а ежели и придет нужда, то продам или авсеца которого надеюсь у меня останется <…> а между тем может быть и Шишков привезет долг; то я и исправлюсь»[285].

В отличие от склонного к рефлексии и болезненному анализу поступков окружающих Михаила Андреевича, Мария Федоровна обладала деятельной натурой, реализующей программу созидания на всех уровнях своей жизни. Она умела легко овладевать новой обстановкой и делом, занималась поместным хозяйством в имении, хотя не имела опыта подобной деятельности, сохраняла оптимизм и доброжелательность даже в самых сложных ситуациях, всегда стремилась разделить свой положительный опыт с супругом: «Мой друг, нащет работ наших будь совершенно покоен, все зделается в свое время я все средства употреблю чтоб ничего не упустить. Рожь цветет в самом сильном цвете погода у нас хороша, но только почти всякой день тучки набегают и дожди хоть маленькие самые а все всякой день перепадают, а ежели погода устроится то прикажу косить сено <…> Завтра я буду варить варенья клубники у нас так много и прекрупная

[283] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 75.
[284] Там же. С. 85.
[285] Там же. С. 87.

жаль что ты свеженькой со мной вместе не покушаешь ежели б можно переслал бы тебе»[286]; «В деревнях нашла все кажется в порядке, крестьяне все живы и здоровы <…> скот слава богу здоров и не так худ как я воображала глядя по теперешним кормам <…> Еще с удовольствием уведомляю тебя милый друг, что ржи наши хороши, а особенно Ваза очень хороша и ежели б бог благословил хорошей погодой и сохранил от засухи, то с одной копани снимем хлеба в волю»[287] и т.п.

Подобный стиль общения демонстрирует вполне гармоничные семейные отношения, в которых четко распределены гендерные позиции супругов. Понятна и озабоченность Михаила Андреевича финансовым благополучием семьи, естественная боязнь перед потенциально возможным разорением поместья, судьбой большого семейства и голодающих крестьян. Это его мужская позиция, ориентированная на социальную успешность и стабильность. Закономерна и реакция матери Достоевского, эмоционально-деятельная, конструктивная, направленная на сохранение мира и благополучия в семье. На тревожные размышления мужа она отвечала словами поддержки и твердой уверенности, что все сделается в свое время, все уладится и не стоит его расстройства. Можно сказать, что это была своего рода словесно-ролевая игра между родителями Достоевского, ими обоими принятая в качестве оптимального способа эпистолярного общения. Впоследствии эта модель отношений с четким распределением позиций будет воспроизведена в браке Федора Михайловича и Анны Григорьевны Достоевских и их переписке.

Но в эпистолярии Марии Федоровны есть и другие письма, в которых раскрывает трагическая сторона семейной жизни. В письме от 31 мая 1835 года возникает совершенно иная тональность диалога между супругами: «До сих пор, милый друг мой, я утешала тебя, сколько могла, в душевной грусти твоей, а теперь не взыщи и на мне. Последнее письмо твое

[286] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 75.
[287] Там же. С. 84.

сразило меня совершенно; пишешь, что ты расстроен, растерзан душою так, что в жизни своей никогда не испытал такого терзания, а что так крушит тебя ничего не пишешь. Неужели думаешь, что грусть твоя чужда моему сердцу»[288]. В одном из своих писем она дает оценку своей жизни и признается в том, что отношения в браке развивались по принципу pro et contra: «время и годы проходят, морщины и жолчь разливаются по лицу; веселость природного характера обращается в грустную меланхолию, и вот удел мой, вот награда непорочной страстной любви моей; и ежели бы не подкрепляла меня чистая моя совесть и надежда на провидение, то конец судьбы моей самый был бы плачевный. <…> Заклиная тебя твоею же любовью, не огорчайся и не сокрушайся обо мне, я давно уже покорилась судьбе моей и обтерпелась»[289].

Этот текст является результатом напряженных рефлексивных усилий Марии Федоровны, которая не была жертвой своего супруга и не считала их отношения лишенными смыла. Безусловно, жизнь в браке с раздражительным и вспыльчивым мужем была достаточно сложной, потому что требовала от нее как личности умения сохранять свое человеческое достоинство и смелости отстаивать свою позицию, не разрушая отношений и мира в семье. Наиболее ярким прецедентом, который нашел отражение в «эпистолярном романе» родителей Достоевского, является ситуация обвинений в измене: «не терзают ли тебя те же гибельные для обоих нас и несправедливые подозрения в неверности моей к тебе»[290]. Несмотря на глубокую и трепетную любовь к супругу, М.Ф. Достоевская не может смириться с несправедливостью обвинений, которые затрагивают нравственный центр ее личности – миссию жены и матери.

В своих письмах к М.А. Достоевскому от 31 мая и 10 июня 1835 года она не оправдывается, не защищается, а демонстрирует осознание своей

[288] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 105.
[289] Там же. С. 109.
[290] Там же. С. 106.

правоты. Для проговаривания своей позиции она отказывается от повествовательной манеры, которая подходит для описания бытовых сюжетов повседневной жизни, и использует стиль сентиментального романа XVIII – начала XIX в., позволяющего не только передать глубину и остроту ее переживаний, но и показать динамику движения сложного чувства, которое нуждается в выражении, зафиксировать в слове ценностную структуру ее сознания: «клянусь тебе, друг мой, самим богом, небом и землею, детьми моими и всем моим щастием и жизнию моею, что никогда не была и не буду преступницею сердечной клятвы моей, данной тебе, другу милому, единственному моему пред святым алтарем в день нашего брака. Клянусь также, что и теперешняя моя беременность есть седьмой крепчайший узел взаимной любви нашей, со стороны моей любви чистой, священной, непорочной и страстной, неизменной от самого брака нашего[291]. Эти письма как сокровенный акт саморефлексии отличаются повышенной эмоциональностью, торжественностью используемых словесных конструкций, обращений к Богу как высшей инстанции, которые подчеркивают высоту ее чувств к мужу и неспособности каким-либо образом их опорочить: «угодно ли тебе, дражайший мой, поверить клятве моей или нет, но я пребуду навсегда в той сладкой надежде на провидение божие, которое всегда было опорою моею и подкрепляло меня в горестном моем терпении. Рано или поздно Бог по милосердию своему услышишь слезные мольбы мои и утешит меня в скорби моей, озарив тебя святою своею истиной, и откроет тебе всю непорочность души моей»[292]. В этих письмах М.Ф. Достоевская выступает как равный мужу субъект диалогического взаимодействия, осознающий это равенство и способный на проявление высоких нравственных качеств понимания и прощения: «прости меня, друг мой, что не скрыла от тебя терзания души моей»; «любви моей не видят не понимают чувств моих, смотрят на меня с низким подозрением тогда как я дышу моею любо-

[291] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 106.
[292] Там же. С. 106.

вию»; «Прости мне, что пишу резкую истину чувств моих. Не кляну, не ненавижу, а люблю, боготворю тебя и делю с тобой, другом моим единственным, все, что имею на сердце»[293].

Фактически, эти тексты становятся опытом повторения супружеской клятвы, которая способна актуализировать ценностные смыслы семейной жизни и произвести должное впечатление на мужа. В этом специфически женском стиле письма с его склонностью к эмоциональным выплескам и фиксации процессуальной длительности собственных размышлений Мария Федоровна использует для выражения своих мыслей «штампы» литературной практики сентиментализма как адекватный словесный инструмент репрезентации внутреннего содержания сознания и ориентируется на подобное же, в едином с ней ценностном и смысловом коде, осознание этого текста М.А. Достоевским.

Драматизм ситуации этого напряженного диалога двух сознаний объясняется экзистенциальной невозможностью повлиять на убеждения Другого. Письма Марии Федоровны, искренние в своем порыве и праве на утверждение истины, по-женски эмоциональные в широком спектре переживаний от горькой обиды до трепетной любви, не убедили М.А. Достоевского, который настойчиво продолжает осознавать себя оскорбленным и в очередном письме стремится компенсировать свои страдания за счет перечисления собственных семейных добродетелей, несопоставимых с безнравственностью супруги: «Не сердись на меня за правду, внушенную мне чистою, искренною, постоянною и оскорбленною любовию; обо мне не беспокойся, я здоров и как всегда пекусь о щастии моего семейства о нравственности моих детей и теперь более, чем когда, а равным образом и тружусь о ежедневном для них насущном пропитании»[294].

Ситуация непонимания так и остается неразрешенной. Мы видим, как в семье Достоевских разыгрывается глубокая психологическая драма.

[293] Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских). М.: «Соцэкгиз», 1939. С. 106, 109.
[294] Там же. С. 110–111.

И причина ее не в тиране-муже и жертве-жене, конфликте романтической мечтательницы и «закоренелого» материалиста, неврастеника и пьяницы. Здесь – напряженный диалог двух личностей, с разным жизненным опытом и мировоззренческими позициями, но устремленных через слово навстречу друг другу. Письма к мужу полны нежными любовными словами, непосредственной глубокой правдивостью. И в этом смысле мы можем говорить о том, что взаимоотношения родителей Достоевского, отразившиеся в их письмах друг другу, – это нормальные отношения супружеской пары, которой приходится решать не только вопросы отношений, но и экономические, образовательные и социальные проблемы. В этом смысле, если бы они не были родителями великого русского писателя, эпистолярий Михаила Андреевича и Марии Федоровны не оказался бы в фокусе столь пристального исследовательского внимания. Издержки характера возможны, потому что речь идет о реальных людях и реальных отношениях. И многое зависит от точки интерпретации, от шкалы и цели оценки их судеб и поступков. На наш взгляд, письма родителей писателя, адресованные друг другу, позволяют выявить особенности повседневно-экзистенциального сознания, поведенческого текста Достоевского. Впоследствии этот опыт, которому он всегда будет чувствовать себя личностно сопричастным, воплотится в универсальные модели художественной ипостаси его сознания как самоосознающей данности бытия, репрезентантами разных форм которого в определенной мере были и его родители.

1.1.2. Направления воспитания ценностной структуры повседневно-экзистенциального сознания Достоевского

Воспитание – сложный многоуровневый процесс обучения, развития информационной сферы личности, формирования мировоззрения, системы ценностей, представлений о добре и зле, принципов (в том числе социального взаимодействия). Главное, что в этом процессе родители сознательно формируют будущую личность писателя, набор общих и уникальных психофизиологических свойств, которые он затем будет транслировать на

окружающий мир и на основании которых будет выстраивать собственную экзистенцию.

Чтобы дети выросли высоконравственными сознательными личностями, они должны были пройти путь испытаний. На этом пути их должен был сопровождать взрослый человек, способный в нужное время подсказать верное решение, помочь, объяснить, направить. Таким человеком в семье Достоевских выступал отец.

Семейная сфера обнаруживает ориентацию родителей писателя на ценности традиционной семьи и патриархальной модели воспитания. Ориентация на традиционные ценности в семье Достоевских реализуется на уровне принципов межличностного взаимодействия (моногамность, многодетность, уважение и почтение к старшим) и приоритетов в воспитании детей (опора на образование и трудолюбие, приучение к правде, порядочности, ответственности, любви к Родине и национальной культуре).

Исследование фактов детства Достоевского позволяет нам выделить три взаимосвязанных направления воспитания ценностной сферы его повседневно-экзистенциального сознания:

1. эмоциональное, формирование чувственной сферы личности;
2. смысловое, формирование интеллектуальной сферы личности;
3. религиозное, развитие духовной сферы личности.

Каждый из этих уровней последовательно реализуется в судьбе писателя, первоначально подчиняясь воле родителей, направляющих свои усилия на образование и воспитание своих детей, потом существует в виде своеобразного внутреннего императива, руководящего поступками уже состоявшейся личности. Эти направления необходимы нам не для стандартного в размышлениях о биографии Достоевского умозаключения о том, что события, факты и люди из жизни «одного московского семейства среднего, темного круга» нашли отражение в творчестве писателя. Наша цель заключается в ином: понять, **как** происходит формирование ценностно-смысловой сферы повседневно-экзистенциального сознания Достоев-

ского и ее продуцирование в текстовой деятельности через систему концептов.

Формирование чувственной сферы личности происходит у писателя преимущественно в раннем детстве (1820-е годы), когда он сам, его братья и сестры открывают для себя мир традиционным для русской культуры способом – через сказки. Каждый вечер по три-четыре часа подряд они слушают сказки про «Жар-птицу», про «Алешу Поповича», про «Синюю бороду» и другие, которые рассказывают «почти шепотом, чтобы не мешать родителям», в темноте крестьянские кормилицы Лукерья и Катерина, а также читают «лубочные издания сказок», в том числе «Бову-королевича» и «Еруслана Лазаревича». Гостившая у Достоевских «старушка Александра Николаевна» рассказывает детям сказки «Тысячи и одной ночи». В зрелом возрасте писатель будет неоднократно вспоминать о няне Алене Фроловне, которая была для детей источником позитивного отношения к миру: «Всех она нас, детей, вырастила и выходила. Была она тогда лет сорока пяти, характера ясного, веселого и всегда нам рассказывала такие славные сказки!» (Т. 22, С. 112). На раннем этапе становления своего сознания, до овладения грамотой, Достоевский познает мир через непротиворечивые цельно-мифологические модели, которые дают ему пищу для воображения и размышления. По его собственным словам, «фантазия есть природная сила в человеке, тем более во всяком ребенке, у которого она, с самых малых лет, преимущественно перед всеми другими способностями, развита и требует утоления. Не давая ей утоления, пли умертвишь ее, или обратно – дашь ей развиться именно чрезмерно (что и вредно) своими собственными уже силами. Такая же натуга лишь истощит духовную сторону ребенка преждевременно. Впечатления же прекрасного именно необходимы в детстве» (Т. 30, Кн. 1, С. 211–212).

Если принять во внимание опубликованные П.В. Быковым «Выдержки из автобиографии Ф.М. Достоевского», которые он записал под диктовку писателя в конце 1870-х годов, то можно предположить, что в эти вече-

ра в Федоре зарождались первые попытки творчества: «По старшинству я родился вторым, был прыток, *любознателен, настойчив в этой любознательности, прямо-таки надоедлив* (курсив мой – А.К.) – и даровит. Года в три, что ли, выдумал слагать сказки, да еще мудреные, пожалуй, замысловатые, либо страшные, либо с оттенком шутливости. Я их запоминал…»[295]. Одновременно с развитием воображения, формированием первичных ценностных представлений о мире и человеке, которые дети получают из сказок, родители писателя начинают работу над интеллектуальной сферой личности через домашнее обучение. С ранних лет детям внушалось отношение к знаниям как к средству для благополучного устройства жизни: «…отец не любил делать нравоучений и наставлений, но у него была одна, как мне кажется теперь, слабая сторона. Он очень часто повторял, что он человек бедный, что дети его, в особенности мальчики, должны готовиться пробивать себе сами дорогу, что со смертью его они останутся нищими и т.п. Все это рисовало мрачную картину»[296].

Отец писателя в силу особенностей характера не был хорошим педагогом, но принял для себя решение каждый вечер заниматься с детьми латинским языком. Эти занятия воспринимались ими как тяжелое испытание, потому что сопровождались целым рядом жестких дисциплинарных моментов. В частности, Михаил Андреевич требовал, чтобы сыновья во время урока «по часу и более не смели не только сесть, но даже облокотиться на стол». «Братья очень боялись этих уроков», потому что отец «был чрезвычайно взыскателен и нетерпелив, а главное, очень вспыльчив»: «Главнейшим для нас было то, что отец вспылит. Так и при латинских уроках, при малейшем промахе со стороны братьев, отец всегда рассердится, вспылит, обзовет их лентяями, тупицами; в крайних же, более редких, слу-

[295] Быков П. Выдержки из автобиографии Ф.М. Достоевского //Красная газета. 1925, веч. вып., № 47, 24 февраля.
[296] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С.70.

чаях даже бросит занятия, не докончив урока, что считалось уже хуже всякого наказания»[297].

Но были и другие способы общения с детьми на важные темы. Так, А.М. Достоевский вспоминал о семейных вечерних прогулках летом в Марьиной роще, которые «происходили весьма чинно и дети <…> не позволяли себе порезвиться, побегать <…> отец всегда разговаривал с детьми о предметах, могущих развить их», например, рассказывал «о геометрических началах, об острых, тупых и прямых углах, кривых и ломаных линиях»[298]. В этом воспоминании обращают на себя внимание два принципиально важных момента. Дети «не позволяли себе порезвиться, побегать»: не «им запрещали», а они сами «не позволяли себе». Этот прецедент сознательного выбора модели поведении приобретает особое значение в историко-культурном контексте. Во времена детства Достоевского Марьина роща была своеобразным «развлекательным комплексом»: здесь располагались трактиры, балаганы с кукольными представлениями, звучал народный хор, пение цыган[299]. Само пространство делало допустимым свободную форму общения, игры и шалости, но дети предпочитают развлечениям общение с отцом. Для Михаила Андреевича было важно интеллектуальное развитие детей, поэтому характеристика «всегда» говорит о традиции таких прогулок, ставших формой диалогической коммуникации с социально значимым взрослым, с отцом, который был несомненным духовным авторитетом в семье. Опыт этих семейных прогулок найдет отражение в творчестве Достоевского. В частности, сон о лошадке в «Преступлении и наказании» достаточно точно воссоздает детские впечатления писателя, символически трансформируя их в экзистенциальные артефакты сознания героя: «Приснилось ему его детство, еще в их городке. Он лет семи и гуляет в

[297] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 65.
[298] Там же. С. 48.
[299] Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского: В 3 томах (1821–1881) / Сост. И.Д. Якубович, Т.И. Орнатская; Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Под ред. Н.Ф. Будановой, Г.М. Фридлендера. Т. 1: 1821–1864. СПб.: Академический проект, 1993. С. 17.

праздничный день, под вечер, с своим отцом за городом. Время серенькое, день удушливый, местность совершенно такая же, как уцелела в его памяти: даже в памяти его она гораздо более изгладилась, чем представлялась теперь во сне. Городок стоит открыто, как на ладони, кругом ни ветлы; где-то очень далеко, на самом краю неба, чернеется лесок. В нескольких шагах от последнего городского огорода стоит кабак, большой кабак, всегда производивший на него неприятнейшее впечатление и даже страх, когда он проходил мимо его, гуляя с отцом»[300] (Т.6, С. 46).

Актуальность вопроса образования детей проявляется в апеллировании к образцам из «ближнего круга» семьи, которые, вероятно, рассматривались Михаилом Андреевичем в качестве стратегического ориентира. В частности, он дает высокую оценку сыновьям священника больницы Иоанна Баршева, которые блестяще окончили Московский университет и были посланы за казенный счет за границу: «Ежели бы мне, не говорю уже дождаться, но быть только уверенным, что мои сыновья так же хорошо пойдут, как Баршевы, то я бы умер покойно!»[301].

Важным аспектом становления духовного мира личности Достоевского является характер его религиозных убеждений. В детстве, когда он находился под покровом веры родительской, эти убеждения носили естественный, цельный характер. В период взросления, в подростковом возрасте, начинается период поисков, выражающийся в метафизическом бунте, проверке жизнью своих религиозных убеждений, притяжение и отталкивание своих детских впечатлений. Этот период поисков в логике pro et contra вырастает до целостной духовной позиции, сознательного прихода к вере на каторге (об этом «перерождении убеждений» более подробно мы будем говорить в п.1.4 настоящей главы).

---

[300] Ср. одна из дорожек Марьиной рощи вела к Лазаревскому кладбищу, на котором позже там похоронят мать Достоевского.

[301] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 31.

Стремление родителей воспитать доброго, порядочного, самостоятельного человека предполагало создание духовного фундамента личности через раннее приобщение к религиозному опыту православия. Каждое воскресенье и в большие праздники вся семья ходила в больничную церковь ко всенощной и к обедне. С официальными визитами Достоевских посещал священник больницы Иоанн Баршев и его сыновья. Каждое лето Любовь Федоровна с детьми отправлялась в паломническую поездку в Троице-Сергиеву лавру: «У Троицы проводили два дня, посещали все службы, детям накупали игрушек»[302]. Первая книга для чтения детей в семье Достоевских – «Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета, выбранные из священного писания и изряднейшими нравоучениями снабженные, изданные Иоанном Гибнером, в переводе М. Соколова и с его примечаниями». А.М. Достоевский вспоминал, как в 1870-е годы брат объявил, что ему «удалось разыскать <…> экземпляр книги <…> (наш детский)» и что он «бережет его как святыню»[303].

Важную роль в духовно-нравственном воспитании детей сыграли уроки «Закона Божьего». Приходивший в дом Достоевских дьякон вдохновенно рассказывал истории Ветхого и Нового завета своим ученикам, в факты Священной истории пробуждали стремление к нравственному анализу собственных мыслей и поступков. Кроме того, поэтический строй текста, сопрягающего в пределах каждого конкретного сюжета бытовое и сакральное содержание, пробуждал деятельный ум Достоевского-мальчика к активной рефлексивной деятельности, погружению в изучение сложных процессов внутреннего мира человека.

Эти факты говорят об устойчивой системе духовно-нравственного воспитания в семье. С одной стороны, можно говорить, что в этом нет ничего исключительного и воспитание детей было вполне традиционным для того времени. Но, с другой стороны, вряд ли книга, по которой учится чи-

[302] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 49.
[303] Там же. С. 63.

тать Достоевский, была общепринятым пособием для обучения чтению. Важно, что это сознательный выбор родителей. Можно предположить, что в семье врача обучение могло вестись и совершенно по другим книгам, сугубо материалистической направленности. И потом, выбор этот не только матери, поскольку трудно себе представить, чтобы отец, придававший большое значение образованию и воспитанию детей, оставался в стороне от этого процесса.

Впоследствии книга Гибнера будет упоминаться в романе «Братья Карамазовы» в рассказе старца Зосимы о его детстве: «Была у меня тогда книга, священная история с прекрасными картинками, под названием " Сто четыре священные истории Ветхого и Нового Завета", и по ней я и читать учился» (Т. 14, С. 264). А.Г. Достоевская в примечаниях к «Братьям Карамазовым» отметила: «По этой книге Федор Михайлович учился читать».

«Книга Иова», по словам Достоевского, «одна из первых, которая поразила меня в жизни, я был тогда еще почти младенцем!» (Т. 29 Кн. 2, С. 43). Об этом упоминается и в романе «Братья Карамазовы». По словам А.Г. Достоевской, «это *личные воспоминания Федора Михайловича* (курсив мой – А.К.) из его детства; несколько раз от него слышала»[304]. Судьба Иова была в сфере внимания Достоевского и в период работы над романом «Подросток». В подготовительных материалах к нему есть многочисленные выписки из книги Иова (Т. 16, С. 140–141; Т. 13, С. 330; Т. 16, С. 346; Т. 17, С. 423).

Но в этой череде фактов особенно выделяются два ранних свидетельства самого Достоевского, о которых мы узнаем в изложении супруги писателя и его первого биографа. По свидетельству А.Г. Достоевской, писатель часто вспоминал о своих первых религиозных переживаниях, о том, как в двухлетнем возрасте мать причащала его в церкви, и из одного окна в другое пролетел белый голубок. Этот случай, на первый взгляд, вполне за-

[304] Гроссман Л.П. Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография, комментарии. М.-Пгр., 1922. С. 68.

урядный, поскольку в XIX веке приобщение детей к таинствам Церкви было общепринятой нормой, стал потрясением для души ребенка. Кажущееся после улицы темным помещение храма, словно яркий луч света, пронзает пролетающий из окна в окно белый голубь. Впервые в своей жизни Достоевский **увидел**, еще **не осознавая** смысла происходящего, **пережил** опыт столкновения света и тьмы, чуда, совершающегося в реальном мире, но при этом открывающего мир иной, невидимый, сакральный. Этот яркий образ летящего голубя становится для писателя символическим обозначением духовного смысла бытия, духовной сути происходящих событий. Впоследствии именно духовное измерение станет для Достоевского приоритетом в оценке каждого факта и переживания.

О. Миллер, один из первых биографов Достоевского, приводит еще один показательный факт: «Едва ли не самым ранним воспоминанием Федора Михайловича было, как однажды няня привела его, лет около трех, при гостях в гостиную, заставила стать на колени перед образами и, как это всегда бывало на сон грядущий, прочесть молитву»[305]. Описанное событие вполне укладывается в систему традиционного православного воспитания: ребенок перед образами читает на сон грядущий молитву «Все упование, Господи, на Тя возлагаю, Матерь Божия, сохрани мя под кровом своим». Но читает ее публично, перед гостями, которых происходящее умиляет, и они хвалят ребенка: «Ах, какой умный мальчик!» Это переживание становится еще одним открытием созидательной силы духовного измерения бытия, которое впоследствии определит специфику мировидения Достоевского и способы его словесного взаимодействия с миром: именно *его* слово, произнесенное не в интимно-уединенной ситуации вечерней молитвы, а вслух, «на миру» удивляет и волнует окружающих.

Два этих события детства, два первых сокровенных переживания соединяются в одно глубинное, фундаментальное Событие – осознания До-

[305] Миллер О.Ф. Материалы для жизнеописания Ф.М. Достоевского // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т.1. Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883. С. 5–6.

стоевским-ребенком своей экзистенции, своего «Я есмь», связанного неразрывно со светом и словом как способами восприятия бытия и самоосуществления себя в нем. Это опыт рождения личности писателя.

Важной в воспитательном отношении семейной традицией было и совместное чтение вслух по вечерам. Круг чтения семьи составляли произведения Н.М. Карамзина, Г.Р. Державина, В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, А. Радклиф и др. Когда отец был свободен от служебных обязанностей, он читал детям вслух «Историю государства Российского» Карамзина, причем особенно часто последние тома (с IX по XII), посвященные периоду Смутного времени, правлению Бориса Годунова и феномену русского самозванства. Позже в «Дневнике писателя» Достоевский скажет об этом: «Мне было всего лишь десять лет, когда я уже знал почти все главные эпизоды русской истории из Карамзина, которую вслух по вечерам нам читал отец» (Т. 21, С. 134). Этот опыт совместного чтения, вполне традиционный для дворянской семьи, имел в экзистенциальной биографии Достоевского решающее значение. Он еще не совершает самостоятельно выбора произведений, ориентируясь на родительский опыт и принимая их предпочтения. В личной судьбе писателя это период своеобразного ученичества, коммуникации через книгу с отцом, к которому мальчик тянулся и охотно слушал не из страха быть наказанным, а из желания быть сопричастным тому содержанию, о котором он говорит. Выбор родителями для совместного чтения книг преимущественно исторического содержания, связанного с эпохальными событиями российской истории, с жизнью выдающихся личностей, открывает молодому Достоевскому качественно новые смыслы и своей собственной судьбы. В чем его предназначение? Каковы возможности личности? Что управляет поступками человека? Почему судьбы этих исключительных личностей трагичны? Пытливый ум молодого, эмоционального, восприимчивого мальчика с хорошо развитым воображением и стремлением пропускать любую информацию через формирующиеся в этот момент ценностные установки сознания не мог пройти мимо этих во-

просов. Безусловно, ответить на них в полной мере он сам пока не мог, но на всех этапах своей последующей жизни он будет к ним возвращаться: будет заново ставить их, экспериментировать со спектром возможных ответов, формулировать свою позицию и… снова искать, не удовлетворяясь «застывшим» результатом. Если на этапе знакомства со сказками Достоевский слушает и творит свой художественный мир, то на этапе развития смысловой сферы сознания срабатывают аналитические механизмы восприятия, требующие не просто принятия и согласия, а оценки и выработки собственной позиции.

Этот рефлексивный опыт станет особенно актуальным в период обучения Достоевского за пределами дома, в пансионах, принципиально чужом, обезличивающем и стандартизирующем личность пространстве. Мальчик, чей круг общения ограничивался домашними и редкими гостями отца, попадает в большой мир, информацией о котором он не обладает и к которому долгое время пытается привыкнуть. Достоевский знакомится не только с представителями разных социальных слоев, он знакомится с абсолютно разными **личностями**. Эта плюральность судеб, ценностных и мировоззренческих позиций усиливается еще одним принципиальным моментом: ситуация внесемейного общения с людьми вынуждает его занимать персональную позицию, учиться говорить **от своего имени**, проговаривать для себя и для других **свои** взгляды и убеждения. Становление персональной позиции Достоевского в этот период маркируется усилением внимания к чтению, страстным увлечением литературой. В этот период он уже сам учится выбирать, что читать, ориентируется не просто на свой эстетический и интеллектуальный вкус. Чтение становится способом формирования смыслового ресурса его личности, способом уединения и размышления в пространстве пансиона, где оказаться наедине с собой было крайне проблематично.

Интересно проанализировать, как чувствовал себя двенадцатилетний Достоевский в пансионе Сушара (Драшусова), куда он был определен на

год вместе с братом Михаилом для подготовки к поступлению в закрытый пансион с гимназическим курсом, среди других подростков, которые были ему чужими после замкнутой семейной жизни, как отразился на развитии его повседневно-экзистенциального сознания. Периодом активного осознания этого подросткового опыта становится конец 1860-х годов, когда Достоевский работает над «Житием великого грешника». И в романе «Подросток» этот пансион в определенной мере дал материал для изображения «пансиона Тушара», который Аркадий пренебрежительно называет «пансионишко», определяя и свое отношение к этому учебному заведению, и качество преподавания в нем. Очевидно, что собственный опыт становится для писателя точкой опоры в осмыслении особого периода в становлении личности любого человека. Феномен подросткового сознания моделируется в текстах Достоевского как перманентно становящаяся в аксиологических координатах реальность, основанием которой является уникальный опыт экзистенции человека. Достоевского в этом процессе интересует отнюдь не проблема социального неравенства[306], а процесс внутреннего становления сознания, который подросток **непосредственно переживает** и не может дистанцироваться для рефлексии и оценки.

Обучение в пансионе Сушара становится первым опытом столкновения Достоевского с внешним миром и первым потрясением от встречи с собственным Я, которое, выйдя за пределы строго очерченной и регламентированной семейной реальности, вынуждено активно и самостоятельно взаимодействовать с бытием, искать и определять границы собственной экзистенции между Я и не-Я, принимать факты собственного опыта, как положительного, так и отрицательного. Это первая самостоятельная попытка жить, реализуя свое «не-алиби в бытии».

Совершенно другую роль в экзистенциальной судьбе будущего писателя сыграл московский частный пансион Л.И. Чермака. К этому периоду относится первая словесная зарисовка облика и характерных черт поведе-

[306] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 40.

ния писателя, сделанная его соучеником В.М. Каченовским, который впоследствии станет известным литератором и мемуаристом. Достоевский в период их знакомства был на 5 лет старше, поэтому принимал активное участие в защите своего товарища, поддерживал и утешал его в трудных ситуациях: «В то время Федор Михайлович был вместе с братом уже в старших класса; это был серьезный, задумчивый мальчик, белокурый с бледным лицом. Его мало занимали игры: во время рекреаций он не оставлял почти книг, правда, остальную часть свободного времени проводил в разговорах со старшими воспитанниками пансиона»[307].

Атмосфера пансиона Чермака способствовала развитию интеллектуально-смысловой сферы личности: «Мне потом не раз случалось встречаться с лицами, вышедшими из пансиона Чермака, где получил образование Достоевский; все отличались замечательною литературною подготовкой и начитанностью (курсив мой – А.К.)»[308]. Развитие интереса к чтению как способу самообразования, сформированное в пансионе, определяло и модель поведения дома в выходные дни: не выполнение домашних заданий и повторение уроков, а книги заполняли все свободное время. Для братьев Достоевских чтение и в период ученичества, и во взрослой жизни было не просто способом саморазвития, но и всегда актуальной темой для устного и эпистолярного обсуждения: они привыкли анализировать и оценивать прочитанное, делиться соображениями, спорить.

Особую роль в развитии смысловой сферы повседневно-экзистенциального сознания играет на этом этапе самостоятельно формируемый молодым Достоевским круг чтения, который является одним из наиболее показательных критериев определения ценностно-смысловых приоритетов его повседневно-экзистенциального сознания. Здесь важен и перечень прочитанных книг, и само качество чтения. Круг чтения писателя в юности – максимальное проявление индивидуальности, потому что на

[307] Федор Михайлович Достоевский в портретах, иллюстрациях, документах / Под ред. В.С. Нечаевой. М., 1972. С. 85.
[308] Григорович Д. В. Литературные воспоминания. М., 1961. С. 47.

всех этапах, от домашнего обучения до Инженерного училища, выбор книг был единственно возможной ситуацией персонального выбора. Во всех остальных случаях Достоевский действует, подчиняясь воле отца, педагогов и наставников. И только в чтении он получает возможность проявления себя как самостоятельной личности, находящейся в силу возраста в ситуации активного поиска своего «Я», самоидентификации и самоопределения. Кроме того, чтение мы можем рассматривать как этап уединения, предшествующий совершению выбора уже другого уровня. Биографические свидетельства брата Андрея Михайловича подтверждают, что во время чтения Достоевский предпочитал находиться в одиночестве, причем продолжалось оно, как правило, достаточно продолжительное время и было системным. В плане персоналий его особо привлекает литература романтизма, в частности, романы Вальтера Скотта. Много лет спустя в письме к Н.Л. Озмидову от 18 августа 1880 г. по поводу рекомендуемых произведений для чтения его дочери Достоевский изложил свое мнение «по соображению и по опыту»: «12-ти лет я в деревне во время вакаций прочел всего Вальтер-Скотта, и пусть я развил в себе фантазию и впечатлительность, но зато я направил ее в хорошую сторону и не направил на дурную, тем более, что захватил с собой в жизнь из этого чтения столько прекрасных и высоких впечатлений, что, конечно, они составили в душе моей большую силу для борьбы с впечатлениями соблазнительными, страстными и растлевающими. Советую и Вам дать Вашей дочери теперь Вальтер-Скотта тем более, что он забыт у нас, русских, совсем, и потом, когда уже будет жить самостоятельно, она уже не найдет ни возможности, ни потребности сама познакомиться с этим великим писателем; итак, ловите время познакомить ее с ним, пока она еще в родительском доме, *Вальтер-Скотт имеет высокое воспитательное значение* (курсив мой – А.К.)» (Т. 30, Кн. 1, С. 212). Особое значение для молодого Достоевского имели серьезные исторические сочинения, творчество А.С. Пушкина, который осознавался писателем как современник.

Особую роль в формировании поведенческого текста Достоевского в этот период сыграл учитель словесности в пансионе Чермака, литератор Н.И. Билевич. Свою мировоззренческую и профессиональную позицию он изложил в двух, программных по своему характеру и влиянию на учеников, текстах: в статье «О преподавании русского языка и словесности» («Библиотека для чтения», 1846 г.) и в статье о Николае Ивановиче Новикове («Московский городской листок», 1847 г.), который был идеалом Билевича, воплощающим «дух человека» мыслящего, рассуждающего и выражающего свои мысли. Яркая индивидуальность и талантливый педагог, он изложил свои педагогические установки и сформулировал тезис, которым руководствовался, обучая своих учеников: «Человек должен *мыслить, рассуждать* и *уметь выражать свои мысли* (понимаю – *правильно*), эти *три условия разумного существования* (курсив мой – А.К.) его он обязан выполнить и в детстве, и в юности, и в возрасте мужества. Если слово есть выражение духа человека, то и сфера изучения словесности может ограничиваться этими тремя требованиями»[309]. Этот тезис во многом определит экзистенциальный вектор судьбы Достоевского с его ярко выраженной лого- и литературоцентричностью сознания. Братья Достоевские общались со своим педагогом ежедневно, доверяя его авторитету и ориентируясь на него как образец самостоятельной, творческой, неординарно мыслящей личности с четкой мировоззренческой позицией и способностью произносить **свое слово**. Под влиянием личности учителя, под воздействием непрерывного чтения они впервые погрузились в осмысление нравственных, психологических и социальных проблем. Обучаясь в закрытом пансионе Чермака, они находились в ситуации изоляции, уединения от мира в течение достаточно длительного времени, учитывая стремительность процессов развития юношеского сознания. Весь их мир был сконцентрирован вокруг **слова**: в него они погружались во время чтения (своеобразной научно-литературной энциклопедией для братьев Достоевских в этот период ста-

[309] Цит. по: Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 5.

новится журнал «Библиотека для чтения»), с его помощью пытались определить свои мысли и переживания, его они видели в качестве стратегического вектора своей самостоятельной, взрослой жизни. Неслучайно именно Н.И. Билевич оказал влияние на увлечение братьев Достоевских журналистикой.

Подростковый период, когда смысловые границы сознания особенно проницаемы, для Ф.М. Достоевского становится возрастом оформления способности рассуждать и выражать свои мысли. Венцом его аналитических усилий становится четкое представление об идеале. В этот период писатель во многом напоминает будущих героев своих произведений, петербургских мечтателей, устремленных в сферу идеально бытия и пренебрегающих обыденной прагматической реальностью, живущих в идеальном слове и этим словом объясняющих смысл своего существования.

Обучение в пансионах для писателя, с одной стороны, – это период изоляции, уединения, во время которого он максимально остро переживает боль одиночества и обособления. Но значение этого этапа состоит не только в развитии интеллектуальных способностей Достоевского-подростка, а в расширении сознания, приобретении опыта самостоятельного проживания сложных, критических по своему влиянию на личность мальчика, ситуаций. В эти годы происходит формирование смысловой сферы личности, которая у Достоевского невозможна вне ценностей и их рефлексивного осмысления. Впечатления периода обучения в пансионах Достоевский позднее приурочил к отроческим годам своих будущих героев, сопроводив их рядом автобиографических и автопсихологических характеристик («Житие великого грешника», «Подросток»). Именно к двенадцатилетнему возрасту, к пребыванию в пансионе Сушара, относил впоследствии Достоевский в творческих планах глубокие нравственные потрясения своего героя, заставляя его пройти через нарушение остро осознаваемых им моральных норм вплоть до преступления (черновики «Жития великого грешника», частично вошедшие в роман «Подросток»). Необходимостью про-

живания в слове всех этапов своего экзистенциального опыта объясняется автобиографичность творческого мира Достоевского.

Биографические свидетельства о детстве писателя дают картину вполне гармоничную для формирования личности. Основные этапы становления повседневно-экзистенциального сознания Достоевского обнаруживают ориентацию на ценностное воспитание и обучение в семье, на выработку самостоятельной мировоззренческой позиции, основанной на знаниях, приоритете духовного начала, необходимости постоянного труда и самосовершенствования.

Поэтому Достоевский будет уделять вопросам воспитания в семье и ценностной коммуникация двух разных поколений такое пристальное внимание в своем творчестве. Опыт собственного детства станет критерием, по которому писатель проведет достаточно четкую границу между «прежде» и «теперь», сопоставляя и противопоставляя принципиально разный духовный и нравственный уклад семьи. «Теперешняя» русская семья, которую он определяет термином «случайное семейство», противоречит идее семьи как таковой, демонстрирует небрежение в отношении родительских и сыновних обязанностей. Христианские доминанты воспитания духовной личности в пореформенную эпоху разрушаются не спонтанно и стихийно, по мысли писателя, а систематически и планомерно через разрушение духовных оснований семьи. Писатель подчеркивает, что такое положение вещей является закономерным результатом системы воспитания, построенной на цинизме, равнодушии, отрицании, насмешливом отношении к фундаментальным духовным ценностям: «<…>если с самого первого детства своего эти дети встречали в семействах своих один лишь цинизм, высокомерное и равнодушное <…> отрицание; если слово "отечество" произносилось перед ними не иначе как с насмешливой складкой <…>; если великодушнейшие из отцов и воспитателей их твердили им лишь об идеях "общечеловеческих"; *если еще в детстве прогоняли их нянек за то, что те над колыбельками их читали "Богородицу", – то ска-*

жите: что можно требовать от этих детей? (курсив мой – А.К.)» (Т. 21, С. 135). Возникает закономерный вопрос: кого могут воспитать такие отцы и такие матери? Двое непослушных, лишенных духовных основ человека, могут воспитать только такого же ребенка, ориентированного на себя, а не на Бога и родителей: «*Оторванность от почвы и от народной правды* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) в нашем юнейшем поколении должна уже удивить и *ужаснуть даже самих "отцов"* их, столь давно уже от всего русского оторвавшихся и доживающих свой век в блаженном спокойствии критиков земли русской. <…> Сами же они теперь *не узнают своих последствий* и от них отрекаются» (Т. 24, С. 52).

Страшным и разрушительным последствием для личности, воспитанной в «случайном семействе», с точки зрения Достоевского, становится «полная потеря высшего идеала существования» (Т. 23, С. 25), который связан с идеей бессмертия. И самое страшное, что процессы эти необратимы, потому что «раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до *удивительных* (курсив мой – А.К.) результатов», которыми будут «мрак, <…> хаос, нечто <…> грубое, слепое, бесчеловечное» (Т. 21, С. 133).

Следовательно, не идеализируя опыт своего детства, Достоевский как личность на всех этапах своей жизни обращается именно к нему как своеобразному нравственному ориентиру в поиске и обретении смысла существования и для себя, своей персональной экзистенции, и для своих читателей.

1.2. Эпилептические припадки в мировоззренческой и художественной системе Достоевского

Отправной точкой наших размышлений о специфике воплощения экзистенциального сознания в творческой системе Достоевского является вопрос об источниках формирования экзистенциального мирообраза[310].

[310] См.: Кошечко А.Н. Психофизиологические особенности личности как основа формирования экзистенциального мирообраза в творчестве Ф.М. Достоевского // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2011. Вып. 4 (16). С. 93–110; Кошечко А.Н. Эпилептические припадки в мировоззренческой и художественной системе Ф.М. Достоевского: к постановке вопроса о генезисе экзистенци-

Представляется невозможным игнорирование физиологического аспекта во взгляде на эту проблему, поскольку картина мира формируется в сознании художника на пересечении общечеловеческих и индивидуальных особенностей личности. В данном аспекте психогенетические особенности представляются универсальным базисом, присущим человеку независимо от этнической принадлежности, вероисповедания и социального статуса, в то время как жизненный опыт писателя формирует уникальную манеру выражения универсального содержания.

Функциональная асимметрия головного мозга, специфика организации психических функций a priori определяет диалогичность мышления человека, постоянную потребность в собеседнике, в выражении своих мыслей вслух, адресно. Диалог с Другим или самим собой как Другим – органичная черта личности человека, обусловленная психогенетическими свойствами личности. Думается, что явление диалога в художественной литературе отражает процесс постижения этих особенностей как способов выражения собственного «Я», своеобразного кода к пониманию феномена межличностной коммуникации и вовлечения в процесс диалога экзистенциальных смыслов.

Все вышесказанное может быть в полной мере отнесено к Достоевскому и его мировосприятию с поправкой на индивидуальные особенности личности писателя, в числе которых доминантными, по нашему убеждению, являются эпилептическая конституция психики и опыт проживания «пограничных ситуаций» собственной жизни, сопряженный с опытом проживания «пограничности» самой эпохи 1860–1870-х годов.

Припадки были для Достоевского неотъемлемой частью его жизни, при этом причина их возникновения до сих пор остается невыясненной.

ального сознания // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2011. Вып. 11 (113). С. 112–118; Кошечко А.Н. Болезнь как экзистенциальный феномен в творческом сознании Ф.М. Достоевского // Вестник Кемеровского государственного университета. 2012. Т.3. Вып. 4 (52). С. 274–279.

З. Фрейд утверждал, что эпилептические припадки являются подтверждением существования деструктивных начал личности Достоевского. Размышления психоаналитика сформировали и в медицине, и в науке о Достоевском специфическое направление, которое рассматривает болезнь Достоевского как подтвержденный диагноз с характерным набором признаков – «симптоматическая эпилепсия при последствиях легко протекающего органического заболевания головного мозга, сопровождающаяся пограничным психическим расстройством невротического уровня»[311]. Причины возникновения эпилепсии кроются в глубинах подсознания и возникают вследствие перенесенных психоэмоциональных травм, одной из которых, как считает Фрейд, было пожелание смерти отцу, трагически реализовавшееся в реальности[312] и сформировавшее у Достоевского непреодолимый комплекс вины, временное освобождение от которого он получал только в ситуации внешнего наказания (казнь, каторга, болезнь). Косвенным подтверждением этой идеи становятся художественные тексты Достоевского и в особенности его роман «Братья Карамазовы», где тема отцеубийства занимает центральную позицию и в организации сюжетного действия, и в системе персонажей, и в аксиологический основе конфликта. По мысли Фрейда, «Эдипов комплекс» является центром экзистенциальных смыслов бытия любого человека, поэтому и в заглавие своей работы он выносит отцеубийство как стержень экзистенции Достоевского[313].

Д. Ранкур-Лаферьер, полемизируя с Фрейдом о болезни Достоевского, утверждает, это была «органическая эпилепсия», а не истерический психосоматический симптом невроза писателя. Анализ клинической

---

[311] Кузнецов О.Н., Лебедев В.И. Достоевский о тайнах психического здоровья. М.: Изд. Российского открытого университета, 1994. С. 44.

[312] Как отмечают биографы писателя, припадки начались у писателя еще в детстве, но носили скрытый, латентный характер, и только после потрясшего его на восемнадцатом году жизни трагического события – убийства отца – приняли форму эпилепсии.

[313] Аналогичные идеи высказывает в своей работе И. Нейфельд. См.: Нейфельд И. Достоевский. Психоаналитический очерк // Классический психоанализ и художественная литература / Сост. и общая редакция В.М. Лейбина. СПб.: «Питер», 2002. С. 162–216.

картины (в том числе, свидетельства самого Достоевского) показывает, что он страдал височной лобной эпилепсией: «Припадки у Достоевского чаще всего сменялись не чувством эмоционального облегчения, а дезориентацией и депрессией. Это случалось и во сне, и во время бодрствования. Иногда Достоевский наносил себе нешуточные увечья»[314]. Нестабильность клинической картины течения болезни говорит о том, что отдельные припадки Достоевского могут быть квалифицированы как истерические (в частности, припадок после сообщения Достоевскому о смерти его отца).

При всей спорности и неоднозначности наблюдений представителей психоаналитического подхода над особенностями эпилепсии Достоевского нельзя не отметить ряд принципиально важных моментов: эпилептические припадки накладывают определенный отпечаток на образ мыслей и поведение человека. Болезнь обнаруживает индивидуальные характеристики личности, проявляющиеся в эмоциональной, рациональной, ценностной сферах и в системе отношений писателя с окружающим миром. Достоевский как человек с эпилептической конституцией психики (и его герои-эпилептики, в частности, князь Мышкин) руководствуется, прежде всего, субъективными переживаниями и настроением, нежели критическим, разумным сознанием объективно воспринимаемой действительности, более проблесками выявляющихся из подсознательной сферы его внутреннего мира оригинальных, часто глубоких и верных, идей, нежели из обдуманных и сколько-нибудь обоснованных убеждений. Писателя, как и его героев, отличает полярность аффектов, при которой наблюдается резкая перемена настроения от оптимизма, жизнелюбия, радости и воодушевления к мрачности, пессимизму, скрытой или явной агрессии: «Такое совершенно неконтролируемое раздвоение чувств, раздвоение, при котором

[314] Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ: четыре способа взаимосвязи // Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. М.: «Ладомир», 2004. С. 134.

″изменяются все впечатления″ – сладость на боль, сопричастность на отчуждение, смех на слезы, радость на уныние – преследовало Достоевского всю жизнь»[315].

Вопрос об эпилепсии как психофизиологическом и психоментальном источнике экзистенциального сознания Достоевского требует целого ряда существенных уточнений. Сам факт наличия эпилепсии не становился предметом исследовательской рефлексии в аспекте генезиса художественного сознания. В работах, посвященных «знаменитым эпилептикам» Достоевскому, Флоберу, Джорджу Гордону Байрону, диагноз которых подтвержден наблюдениями психологов, психиатров, психофизиологов и т.д., кроме указания, что болезнь не повлияла на их гениальность и интеллектуальные способности, нет собственно исследования специфики художественного мышления писателя-эпилептика.

Все сказанное выше определяет цель одну из актуальных задач настоящего диссертационного исследования – изучение вопроса о генезисе уникальных черт экзистенциального сознания Достоевского, принципиально отличающих его от других авторов экзистенциальной мироориентации, через анализ доминантных, формирующих характер психофизиологических особенностей его личности. К числу таких особенностей мы относим эпилептическую конституцию психики, определяющую формы реакции личности на окружающий мир, механизмы переживания «пограничных ситуаций» и способы их художественного выражения. Нам представляется принципиально важным разделить, что является в экзистенциальном мышлении Достоевского универсальным (присутствует и у других авторов), а что определяет уникально авторский мирообраз, своеобразие форм словесного воплощения экзистенциального сознания.

Исследование вопроса о генезисе экзистенциального сознания и о том, какое место занимает в нем болезнь, позволит нам выявить

[315] Накамура К. Восприятие природы в «Преступлении и наказании» // Накамура К. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1997. С. 32.

специфические черты экзистенциального сознания Достоевского через анализ «свободных ассоциаций», используемых в психоанализе, как репрезентантов сознания: «…скрытое значение высказывания может быть выявлено только путем анализа так называемых ″свободных ассоциаций″ – не подвергнутых цензуре свободных высказываний, спонтанно произносимых говорящим в связи с определенной темой»[316]. Исповедальный характер творчества Достоевского дает возможность исследователю принимать в качестве «свободных ассоциаций» текстовые репрезентации сознания писателя в «пограничных жанрах», в которых объектом осмысления наряду с прочими темами становится Я самого писателя, а его глубинные стороны проявляют себя в содержательной и структурной организации самого высказывания («Припадки», «Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.», «Дневник писателя» и т.д.). Стратегия работы с текстом, который является намного сложнее «свободных ассоциаций» пациента психоаналитика, поскольку объектом интереса здесь становится сама личность автора, должна включать в себя анализ «фонологических, морфологических, синтаксических, подтекстуальных, повествовательных, риторических и контекстных» сторон литературного высказывания: «Осознание этих моментов позволяет понять суть бессознательных мотиваций литературных персонажей, подобно тому, как наличие клинической карты со свободными ассоциациями пациента приводит психоаналитика к успеху»[317].

Анализ автобиографических источников показывает, что припадки были для Достоевского неотъемлемой частью его жизни. Свидетельства о припадках, которые мы находим в воспоминаниях жены писателя, Анны Григорьевны, у современников и биографов Достоевского, позволяют говорить об особом влиянии, которое они оказывали на его творчество. В той или иной мере они сопровождали создание всех романов писателя и были

[316] Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ: четыре способа взаимосвязи // Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. М.: «Ладомир», 2004. С. 129.
[317] Там же. С. 130–131.

особенно сильными во время написания «Идиота» – «по разу в неделю». Это подтверждают и записи в дневнике Анны Григорьевны Достоевской, обуреваемой тревогой о муже: «В начале года погода в Женеве стояла прекрасная, но с половины февраля вдруг наступил перелом, и начались ежедневные бури. Внезапная перемена погоды, по обыкновению, раздражающе повлияла на нервы Федора Михайловича, и с ним в короткий промежуток времени случились два приступа эпилепсии. Второй, очень сильный, поразил его в ночь на 20 февраля и он до того потерял силы, что, встав утром, едва держался на ногах. День прошел для него смутно…»[318].

Динамика отношения личности к себе, другим людям и миру в целом проявляется в процессе изучения индивидуальных проблем Достоевского, оказавшегося в «пограничной ситуации», которая независимо от воли человека ставит его лицом к лицу с бытием и требует принятия решения. Жизненный опыт писателя является уникальным примером переживания не одной, а целого ряда «пограничных ситуаций»: детство в Московской больнице для бедных, смерть матери, Инженерное училище, трагическая гибель отца, следствие по делу петрашевцев, пребывание в Алексеевском равелине, ожидание исполнения смертного приговора на эшафоте, каторга, ссылка, опыт добровольного изгнанника в Европе в 1867–1871 годы в период своего вынужденного четырехлетнего пребывание за границей, смерть дочери и т.д. Это далеко не весь спектр ситуаций самоопределения Достоевского перед лицом смерти. Непрерывное смещение ценностных ориентиров, наслоение одних нормативных принципов на другие, нахождение в «пограничных ситуациях», угрожавших ему нравственной смертью, – все это определило основную мировоззренческую задачу Достоевского – самоопределиться идеологически, философски, устоять духовно, нравственно, не ожесточиться, не стать человеконенавистником, рассчитывать только на себя.

[318]Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 193.

В случае Достоевского принципиально важно, что он не просто страдал эпилепсией, а *осознавал себя эпилептиком*, болезнь была неотъемлемой частью его повседневного опыта, фактом его экзистенциального сознания, определяющим и его индивидуальный поведенческий текст, и особенности художественного мышления: «В последние годы она [болезнь – А.К.] как будто ослабела, сделалась реже, но была постоянно в зависимости от напряжения в труде, от огорчений, от жизненных неудач, от той беспощадности, которой так много в нравах русской жизни и русской литературы. Приступы ее он чувствовал и начинал страдать невыразимо; невольно закрадывался в душу страх смерти во время припадка, болезненный, тупой страх, тот дамоклов меч, который висит над такими несчастными на самой тончайшей волосинке. Конечно, мы все знаем, что когда-нибудь умрем, что, может быть, завтра умрем, но это общее положение: оно не страшит нас или страшит только во время какой-нибудь опасности. У Достоевского эта опасность всегда присутствовала, *он постоянно был как бы накануне смерти* (курсив мой – А.К.): каждое дело, которое он затевал, каждый труд, любимая идея, любимый образ, выстраданный и совсем сложившийся в голове, – все это могло прерваться одним ударом. Сверх обыкновенных болезней, сверх обыкновенных случаев смерти у него был еще свой случай, своя специальная болезнь; привыкнуть к ней почти невозможно – так ужасны ее припадки. Умереть в судорогах, в беспамятстве, умереть в пять минут – надобна большая воля, чтоб под этой постоянной угрозой так работать, как работал он»[319].

Тот факт, что Достоевский серьезно относился к своим припадкам, подтверждают его записи, в которых он вербализирует осознание себя эпилептиком, сам говорит о своей болезни. Создание текстов становится для писателя своеобразным аналогом терапии, цель которой заключается в достижении через «пограничную ситуацию» преобразования самого себя,

[319] Суворин А.С. О покойном // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М.: «Художественная литература», 1990. Т.2. С. 465–466.

при котором он, Федор Михайлович Достоевский, раскрывается перед собой и утверждает свою истинную сущность перед лицом окружающего мира.

Клиническая картина болезни включает в себя явное или скрытое отношение больного, телесные страдания сочетаются с реакцией личности на свое состояние. Сопряженность нравственных и физических «переживаний» определяет специфику текстов, посвященных анализу собственной болезни: размышления Достоевского не исчерпываются перечислением симптомов патогенного характера, но сопровождаются описанием глубоких нравственных страданий, которые невозможно устранить с помощью медикаментозной терапии. Болезнь заставляет Достоевского столкнуться с рядом сложнейших экзистенциальных проблем, которые нужно решить в короткий промежуток времени: формирование отношения к своему «новому» телу, принятие телесных изменений, произошедших вследствие припадков; пересмотр отношения к себе и к собственной жизни, переоценка ценностей; интеграция пережитого опыта, требующая осознания и принятия ответственности за прожитую жизнь. Снижая ценность материальных благ и карьерных интересов, болезнь выводит на первый план вопросы существования личности, которая в результате острого экзистенциального кризиса, граничащего с животным страхом собственной физической смерти, реальности конечности своего бытия, вынуждена вырабатывать новую позицию.

В записных книжках и рабочих тетрадях писателя 1860–1880 гг. зафиксировано около восьмидесяти приступов болезни. Даты еще примерно двадцати припадков можно установить по другим источникам (в частности, по воспоминаниям А.Г. Достоевской). Но и в этом случае картина будет не полной. Если принять во внимание свидетельство Н. Страхова, который утверждал, что обыкновенно припадки у Достоевского случались один раз в месяц, иногда – по два припадка в неделю, то окажется, что общее количество припадков исчисляется несколькими сотнями. При этом

важен сам факт тяжелейших потрясений, которым подвергались физическое, эмоциональное и душевное состояние писателя, необходимость в реабилитации, которая занимала в среднем от трех до пяти дней: «удрученное и подавленное настроение, которое всегда наступало после припадка, продолжалось более недели. "Как будто я потерял самое дорогое для меня существо в мире, точно я схоронил кого, – таково мое настроение", – так всегда определял Федор Михайлович свое послеприпадочное состояние»[320].

Ценным материалом самоанализа болезни являются «эго-тексты» Достоевского, среди которых особо выделяются «Припадки» (1869) и «Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.», опубликованные в Академическом собрании сочинений писателя под общей рубрикой «Записи личного и издательского характера из записных книжек и рабочих тетрадей 1860–1881 гг.». Структурно оба этих эго-документа выделяются в общем потоке записей как целостные, графически оформленные тексты, которые обладают открытой формально-содержательной структурой и незавершенностью дискурса, репрезентирующими динамическую подвижность и незавершенность человеческого сознания. Интересно, что в период с 1869 г. по 1875 г. Достоевский достаточно часто делает записи с датами припадков, указанием их силы и продолжительности, но фактами целостного анализа своего состояния он делает именно «Припадки» и «Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.», которые представляют собой уникальное средство самоописания, дающее представление о срезе сознания человека в момент фиксации своего психологического и физиологического состояния. Оба этих текста значимы для исследования повседневно-экзистенциального сознания Достоевского еще и потому, что они являются примерами экстравертной рефлексии человека, который никогда не вел личных, интимных дневников,

[320] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 133.

практически не оставил прямых свидетельств о своей внутренней жизни, строго следуя своему убеждению о неприкосновенности частной жизни[321].

«Припадки» – первый целостный «эго-документ» Достоевского, посвященный системному исследованию своей болезни на этапе приспособления к ней и к новому качеству своей жизни. Перед писателем стоит сложная задача – справиться с эмоциональным потрясением, выработать собственные способы решения экзистенциальных проблем. Отношение к болезни как преодолению страха смерти, как к форме существования особенно показательно для таких заболеваний, как эпилепсия, хронических, определяющих образ жизни человека, неизлечимых. Эта «неизлечимость» отчетливо осознается самим Достоевским – он постоянно находится в многоуровневой «пограничной ситуации»: сам припадок – реально переживание границы, нахождение в ней, до и после припадка – фазы ожидания и фазы переживания опыта болезни тоже «пограничны» по своей сути. Само отношение к болезни активизирует работу экзистенциального сознания писателя, находящегося одновременно в двух ценностных позициях: внутри ситуации и над ней – в попытке ее осмыслить.

Начиная с 1860 Достоевский подробно записывал даты своих припадков в блокноте, подробно фиксируя симптомы приближающегося «удара», его продолжительность и интенсивность. Фактически, эти записи он будет продолжать вести до конца жизни, описав в общей сложности 102 подобных события.

В «Припадках», которые в силу специфики текста образуют некий особый жанр аналитических медицинских записок, сделанных **самим** па-

[321] Опытом своих интимных переживаний в молодости Достоевский делился только с одним человеком, близким ему по духовным и мировоззренческим установкам, – старшим братом Михаилом Достоевским. При этом «исповедальность» в письмах к брату тоже особая: многие идеи не проговариваются, а только намечаются, поскольку диалог идет преимущественно на уровне сознаний, диалог с единомышленником, который понимает и чувствует своего адресанта. Для зрелого Достоевского характерна закрытость внутреннего мира и творческих задач от посторонних. Даже если в письмах он говорит о замыслах своих произведений или фактах общественной жизни, поразивших его, он акцентирует не личное, а общечеловеческое содержание событий.

циентом **о своей** болезни, мы видим описание примерно двадцати случаев в период с 3 августа 1869 г. по 22 октября 1870 г. Первые три записи достаточно лаконичны – указывается только дата и место припадка: «3-го августа припадок во Флоренции, на выезде. 10-го августа припадок в Праге, дорогою. 19-го августа припадок в Дрездене» (Т. 27, С. 100). Начиная с четвертой записи, от 4 сентября, характер записей кардинально меняется. Они становятся не просто фактажным обозначением столь важного для сознания писателя события, которое он в каждом конкретном случае остро и глубоко переживает, а инструментом анализа той силы, с которой он оказывается в своеобразном экзистенциальном диалоге на выживание: «4-го сентября припадок в Дрездене. Очень скоро после припадка, еще в постели – мучительное, буквально невыносимое давление в груди. Чувствуется, что можно умереть от него. Прошло от припарок (сухих, гретые тарелки и полотенца с горячей золой) в полчаса» (Т. 27, С. 100).

Несмотря на то, что к моменту создания «Припадков» писатель имел уже достаточно продолжительный опыт болезни, он впервые решает занять по отношению к своим переживаниям позицию условной вненаходимости, которая достигается благодаря процессуальному анализу своего состояния после припадка и инструментов преодоления его негативных последствий. Разумеется, Достоевский не мог полностью дистанцироваться от собственной экзистенции, но ему необходим был этот «разрыв», чтобы принять происходящее и выстроить стратегию существования, реализующую «не-алиби» в бытии. Рубежность этого осознания обозначена в тексте с помощью двух знаков «NB». С помощью первого писатель резюмирует общее свойство припадков этого периода: «Да и все почти припадки в постели, во сне (в первом сне), около четвертого часу утра» (Т. 27, С. 100). Второй знак NB – фиксация нового уровня осмысления своей экзистенциальной судьбы, принятие болезни и ее логики как значимого опыта, без которого развитие сознания было бы невозможным: «Сравнительно с прежними припадками (за все годы и за все время), этот, отмеченный теперь

ряд припадков с 3-го августа, – представляет собою еще небывалое до сих пор, с самого начала болезни, учащение припадков; как будто болезнь вступает в новый злокачественный фазис». За все прежние годы, не ошибаясь, можно сказать *средний* промежуток между припадками был постоянно в *три недели*. (Но это только средний, средний пропорциональный; то есть бывали промежутки и в шесть недель, бывали и в 10 дней, а в среднем счете выйдет в три недели)» (Т. 27, С. 100).

С этого момента осознания меняется характер и формат записей о припадках, которые начинают восприниматься как ценный объект наблюдения, в котором важна каждая деталь. Каждую запись предваряет графически выделенная точная датировка с указанием года и числа по старому и новому стилям, времени и характера припадка, который «вписывается» в созданную писателем критериальную шкалу интенсивности («довольно сильный», «довольно значительный», «из довольно сильных», «не так сильный», «из средних» и т.д.) и соотносится с фактами проживания подобных ситуаций в прошлом: «*1870 года,* 1/13-е *января* припадок, сильный, после неосторожности, в шестом часу утра, в первом сне. Расстояние между припадками неслыханно длинное – три месяца и десять дней. С непривычки болезненное состояние продолжается очень долго: вот уже пятый день припадку, а голова не очистилась» (Т. 27, С. 100), «7-е/19-е. Припадок в 6 часов утра (день и почти час казни Тропмана). Я его не слыхал, проснулся в 9-ом часу, с *сознанием припадка* (курсив мой – А.К.). Голова болела, тело разбито. NB. (Вообще следствие припадков, то есть нервность, короткость памяти, усиленное и туманное, как бы созерцательное состояние – продолжаются теперь дольше, чем в прежние годы. Прежде проходило в три дня, а теперь разве в шесть дней. Особенно по вечерам, при свечах, беспредметная ипохондрическая грусть и как бы красный, кровавый оттенок (не цвет) на всем. Заниматься в эти дни почти невозможно. (Заметку пишу на 6-й день после припадка)» (Т. 27, С. 100–101).

Записи становятся более развернутыми не только в плане характеристики припадков, но и в плане анализа писателем своего психологического состояния, осознания происходящего как «пограничной ситуации», которую Достоевский обозначает понятиями «мистический страх в сильнейшей степени» и «мистическая грусть». Болезнь максимально усиливает переживание «пограничной ситуации», актуализирует двойственность характера писателя, которую он сам в эти моменты предельно остро осознает: «10 *февра<ля>*/29 *генваря.* В три часа пополуночи припадок чрезвычайной силы, в сенях, наяву. Я упал и разбил себе лоб. Ничего не помня и не сознавая, в совершенной целости принес, однако же, в комнату зажженную свечу и запер окно, и потом уже догадался, что у меня был припадок. Разбудил Аню и сказал ей, она очень плакала, увидав мое лицо. Я стал ее уговаривать и вдруг со мной опять сделался припадок, наяву, в комнате у Ани (Любу вынесли) – четверть часа спустя после первого припадка. Когда очнулся, ужасно болела голова, долго не мог правильно говорить <…> Вот уже четверо суток припадку, и голова моя еще очень не свежа; нервы расстроены видимое прилив крови был, кажется, очень сильный. О работе и думать нечего; по ночам сильная ипохондрия» (Т. 27, С. 101); «23/11 *февраля.* Припадок, во сне, только что лег, в 5 часов 10 минут пополуночи, перед рассветом. Ничего не слыхал, и, только проснувшись в 11 часов утра, догадался, что был припадок. Говорят, что слабый; это и мне тоже кажется, хотя теперь следствия припадков (то есть тяжесть и даже боль головы, расстройство нервов, нервный смех и мистическая грусть) продолжаются гораздо дольше, чем прежде было: дней по пяти, до шести и даже по неделе нельзя сказать, что уже всё прошло и свежа голова» (Т. 27, С. 101).

Обретение смысла припадка как экзистенциального события создает в сознании Достоевского острую необходимость закрепления своего переживания в слове, которое проявляется в желании говорить о своем состоянии с Другими: «1870/*Мая.* Припадок наяву, после суток в дороге, в

Г<омбур>ге. Приехал, пообедал, сходил в воксал, воротясь в отель, в свою комнату, часа в 4 пополудни почувствовал припадок и упал. Благополучно, ушиб только голову на затылке, с неделю не проходила шишка. Очнувшись, довольно долгое время был не в полном уме и помню, что *ходил по всему отелю и говорил со встречными о моем припадке, между прочим и с хозяином отеля* (курсив мой – А.К.). Спать не лег, но пошел опять в воксал» (Т. 27, С. 101–102).

Он не описывает факты и состояния предшествующие припадку, потому что в этот период его в меньшей степени интересует симптоматика приближения. Значимым для писателя является вопрос, что делать после, как возвращаться с новым опытом в жизнь, как выстраивать свою личность в ситуации перманентной «пограничной ситуации». Делая записи по факту события, Достоевский не просто сообщает о том, что он делал и чувствовал после припадка, он пытается разобраться в том, как его сознание, его внутренний мир проживает эти состояния. Фактически он диалогизирует не только с Другими, но и самим собой как ценностно значимым Другим. Позже этот прецедент экзистенциального диалога как формы самосознания писателя обретет форму целостного письменного эго-документа с четкой структурой и целевой установкой на «перемену судьбы», на жизнестроительство в новом формате.

Сам факт создания «Припадков» говорит о том, что Достоевский занимает не инфантильную, а зрелую позицию по отношению к своей болезни, сопряженную с выработкой нового типа ценностного отношения к жизни и смерти, здоровью и болезни как формам бытия личности, к себе и миру. Поэтому описание припадков постепенно начинает включаться не только в контекст его персональной судьбы, но и в контексты семейной жизни и большого исторического времени. Постепенно логика мысли в каждой записи начинает обозначать логику преодоления тяжелых физиологических и нравственных последствий припадка. Мысли о ближних, о насущных трудностях семьи соединяются в пределах текста с

размышлениями о социальных и политических катаклизмах, которые в формате синтетического целого записок сопрягаются с рефлексией своих внутренних состояний, образуя целостную картину повседневно-экзистенциального сознания писателя: «Нравственно – большие заботы, не шлют известий, заболела Люба» (Т. 27, С. 101) «Теперь здоровье порядочно. У Ани расстроены нервы от кормления. Люба слава Богу здорова (помилуй и сохрани их обеих, Господи!)» (Т. 27, С. 102), «Что-то война? Не помешала бы очень? Избави Боже!» (Т. 27, С. 102), « 1870 г. 9 сентября, поутру часу в 10-м во сне, довольно слабый. Любочку отучают от груди. Аня очень истощена. Может быть, на днях поеду в Прагу. Роман идет медленно, на волю божию. С деньгами плохо. Из "Зари" не ответили, сегодня 14-е сентября, и может быть войска подошли к Парижу» (Т. 27, С. 103).

Постепенно логика синтеза и активного включения собственных переживаний в трагический контекст бытия приводит к появлению записей, в которых личный, семейный и бытийный планы соединены в неразрывное целостно-смысловое целое: «25/13 июля. Припадок утром как заснул; перед тем вздрагивания ужасные. Накануне неосторожность. Жарко и резкий, задирающий северный ветерок. Люба вся была в жару, кашель и насморк; к зубам; теперь легче, но у ней зубы болят. Аня по-прежнему. В К<иссинге>н ехать, кажется, нет и надежды. Все транспорты заняты под армию. Даже почта не приходит. Вчера из Берлина газеты не пришли. Сражение, вероятно, будет через неделю. Денег нет. Очень хлопотливо. Что-то будет. Припадок, говорят, был легкий, а я очень разбит и голова болит» (Т. 27, С. 102). Цикличность структуры записи (начинается с характеристики припадка и заканчивается ею) говорил о специфике рефлексии Достоевского, которая от анализа собственного состояния как факта частного опыта движется к анализу опыта Других (в данном случае – дочери и супруги) и опыта общечеловеческого, от которого как точки наивысшего напряжения мысли движение вновь идет к

фактам собственной судьбы, которая своим трагическим потенциалом болезни соответствует духу времени, фиксирует его болевые точки.

В поиске способов преодоления тотальной «пограничности» собственной жизни, восстановления духовного равновесия в своей душе и в мире писатель вначале неосознанно, по принципу финансовой и социальной необходимости, начинает говорить о работе, о планах по созданию романа, о сотрудничестве с журналами: «У меня большие заботы. Предстоят жаркие месяцы, страшный усиленный труд – роман в "Русский вестник" (не надеюсь на него). Задумано письмо к Н<екрасову>. Оставлено до 1-го сентября» (Т. 27, С. 102), «Что-то ответит "Русский вестник"? К Соне письмо, очевидно, пропало. Страхову еще не отвечал. От Майкова сегодня получил после шестимесячного молчания» (Т. 27, С. 103). Постепенно это опытно проживаемая идея оформляется в принцип действия, зафиксированный в последней записи «Припадков»: «Надо писать, очень уж запоздал» (Т. 27, С. 104). Здесь мы видим точку синтеза двух ипостасей экзистенциального сознания Достоевского – повседневной и художественной, основанием для объединения которых служит необходимость преодоления трагического переживания бытия в его ограниченности и независимости от частной воли человека. Процесс создания текста становится этической метапрограммой Достоевского, для которого опыт болезни становится способом самосозидания, жизни вопреки абсурду существования, формой утверждения своего «не-алиби» в бытии.

Качественно другую стратегическую задачу выполняет «Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.», в названии которого отражена установка автора на анализ положительного опыта сопротивления болезни, на подтверждение результативности выработанной и планомерно реализуемой в поступках позиции. Это текст повседневно-экзистенциального сознания Достоевского, в котором писатель подробно рассказывает о пребывании в курортном городе в Пруссии, фиксируя в слове свое физическое и эмоциональное состояние, продолжительность и эффективность принимаемых процедур.

Уникальность этого текста заключается еще и в том, что он не попадал в орбиту пристального исследовательского интереса и не рассматривался как текст сознания, предметом рефлексии которого становится собственная болезнь.

«Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.» включает в себя 11 записей, сделанных в период с 25 июня по 25 июля 1874 года. Графический формат записей включает в себя указание дня недели, числа (или только числа), времени суток, погодных условий, физического и душевного состояния, замечаний о количестве и качестве принимаемых процедур и осторожных выводов о прогрессе лечения: «Пятница, 26. День дождливый и переменчивый. Больше кашлял сухо. К вечеру даже заболела грудь (грудная верхняя доска). Засыпаю с вздрагиваниями. Спал без дурных снов. Желудок туг, но язык чище, чем когда-нибудь. (NB. Оба дня, несмотря на ненастье, много хожу.) Хрипота при вдыхании сильная» (Т. 27, С. 108), « *Пятница 3 июля.* После кренхена как бы стало лучше; но все еще порывами кашель. Наклонность к желчи, язык, весьма до того чистый, немного пожелтел. Хочу просить *настоятельно* у доктора об увеличении приемов кренхена и, главное, с молоком. День сегодня великолепный и жаркий, барометр на beau temps, но как будто с позывом уклониться капельку назад, к переменному» (Т. 27, С. 109).

В этом эго-документе Достоевского, как и в «Припадках», частотным является знак «NB», но обозначает он не прецедент осознания и выхода на новый уровень рефлексии, а момент выхода в режим диалогического взаимодействия с внешним миром: «NB. Пьющих кренхен, как я заметил, гораздо меньше, чем больных, пьющих кессельбрунен», «NB. Не от бани ли или не от большой ли ходьбы по горам и усталости у меня усилилось в груди хрипенье?», «NB. Все последние три дня как бы некоторое утомление и даже боль в ногах. Приписываю решительно чрезвычайной моей ходьбе в эти три-четыре дня и, главное, а горы. Может быть, сильное движение вредно и груди» (Т. 27, С. 109). Это размышления и вопросы

потенциально адресованы Достоевским и самому себе, и лечащему врачу как ценностно значимому субъекту экзистенциального диалога, который еще не состоялся, но в своей потенциальной возможности уже заявлен.

Процесс лечения погружает писателя в своеобразный «психологический вакуум», продуцирующий ситуацию уединения, где он оказывается перед необходимостью осознанного погружения в собственное бытие, хотя и сопряженное с физическими и нравственными страданиями, но продуцирующее максимальную активность работы сознания. Критическое отношение к болезни, своему характеру проявляется в том, что Достоевский фиксирует не только факты физического самочувствия, но и собственные эмоциональные реакции по разным поводам: «Аппетит чудесный, сплю прекрасно. Физические силы есть. Раздражительности даже меньше», «Главная перемена, что перхота горла видимо уменьшается; даже папироска перестает раздражать», «Все отправления очень хороши и даже сил чувствую в себе гораздо больше, чем когда приехал сюда» (Т. 27, С. 110).

В «Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.» мы не встретим описания припадков, размышлений о творчестве, семье, исторических событиях. В этом тексте все внимание сконцентрировано на самом процессе проживания, по отношению к которому еще не сформирована необходимая дистанция отстраненного наблюдения. Маркерами вхождения в сферу рефлексии становятся достаточно немногочисленные слова, выделенные курсивом: «три», «настоятельно», «видимо», «радикально», «пока пошло хорошо», «кренхен», «с каждым днем»[322]. Графически и содержательно выделенные из структуры текста, эти слова образуют своеобразный «текст в тексте» сознания писателя, обозначая текущую процессуальность экзистенциальной

[322] «Назначил пить вместо кессельбрунена кренхен, по *три* стакана», «Хочу просить *настоятельно* у доктора об увеличении приемов кренхена и, главное, с молоком», «Зато всю неделю *видимо* дышать легче; несравненно меньше прежнего хрипит в груди, и вот уже три дня кашель решительно уменьшился <…> Пациенты же говорят, что при таком долгом катаре, как мой, хотя можно получить огромное облегчение, но с одного курса ни за что не вылечишься *радикально* <...> Аппетит чудесный, сплю прекрасно. Физические силы есть. Раздражительности даже меньше. Одним словом, всё *пока пошло хорошо*» , «Вчера ровно три недели минуло, как я пью *кренхен* <...> Кашель и перхота заметно уменьшились и уменьшаются всё более и более *с каждым днем*» (Т. 27, С. 109–110).

ситуации. На этом этапе ему уже нет необходимости объяснять или доказывать ценность своей жизни, искать способы преодоления трагичности существования: сам процесс жизни, сопротивления болезни является текстом, которому не нужны другие аргументы, кроме факта существования. Болезнь в контексте этих записей рассматривается писателем как источник положительного духовного опыта, поскольку сам факт рефлексии является знаком успешности преодоления личностью «пограничной ситуации».

Но есть еще одна важная смысловая составляющая отношения Достоевского к своей болезни и специфики созданных им по этому поводу «эго-документов», которая парадоксальным образом, как и все в повседневно-экзистенциальном тексте судьбы писателя, связана со страстью к игре. О внутренней связи этих состояний, болезни и игры, правда, в категориях отрицательной характеристики, говорит в своих воспоминаниях доктор С.Д. Яновский: «В карты Федор Михайлович не только *не играл*, но *не имел понятия ни об одной игре и ненавидел игру* (курсив мой – А.К.). Вина и кутежа он был решительный враг, притом же, будучи от природы чрезвычайно мнительным (что у него было несомненным признаком известных страданий мозга и именно такого рода, которые впоследствии обнаружились чистою формой падучей болезни) и состоя под страхом *кондрашки,* он всячески воздерживался от всего возбуждающего»[323]. О том, что Достоевский не любил карты, говорит в своих воспоминаниях и его супруга А.Г. Достоевская: «Кстати о картах: в том обществе (преимущественно литературном), где вращался Федор Михайлович, *не было обыкновения играть в карты* (курсив мой – А.К.). За нашу 14-летнюю совместную жизнь муж всего один раз играл в преферанс у моих родственников, и, несмотря на то, что не брал в руки карт более 10

[323] Яновский С.Д. Воспоминания о Достоевском // Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 1. М.: «Художественная литература», 1990. С. 235–236.

лет, играл превосходно, и даже обыграл партнеров на несколько рублей, чем был очень сконфужен»[324].

Не испытывая интереса к картам, Достоевский, тем не менее, был «до страсти» увлечен азартными играми[325]: в молодости «пробовал бильярд», «просаживая» деньги, присланные родственниками; позже в период ссылки в Семипалатинске он активно участвовал в подобных событиях («Ух, как играли жарко! Скверно, что денег нет. Такая чертовская игра – это омут. Вижу и осознаю всю гнусность этой чудовищной страсти… а ведь так и тянет, так и всасывает»); на игорных курортах Германии игра в рулетку приводила его в состояние экстаза, колоссального внутреннего напряжения. При этом отвращение к картам и страсть Достоевского к рулетке выполняет характерологическую функцию. Игра в карты представляет собой коммуникацию с иерархически выстроенным миром, каждый элемент которого имеет символическое значение. Для успеха игроку необходимо четкое знание правил этого мира, хорошая память, хладнокровие и тонкий расчет, а также умение ради выигрыша обмануть противника. Это своего рода «интеллектуальная дуэль», в которой победа определяется уровнем профессионализма игроков. Игра в рулетку предполагает в качестве противника не другого человека, а Случай, столкновение с Другим в его предельном, экзистенциальном, выражении.

С психологической точки зрения, мотивация Достоевского к игре была вызвана тем же деструктивным импульсом, что и эпилептические припадки – всепоглощающим, разрушительным чувством вины, которое компенсируется проигрышем как формой самонаказания. Поэтому карты с их аристократическим интеллектуализмом не могут дать той остроты чувств, которая необходима личности, доводящей себя в игре до самоистязания, «пока не проигрывал всего, пока не был полностью

[324] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 297.
[325] См.: Свеченовская И. Достоевский. Поединок со страстью. М., СПб: Издательский дом «Нева», 2006. 288 с.

уничтожен, пока демон не покидал его душу, предоставляя место творческому гению»[326].

Резюмируя свои переживания по поводу увлечения игрой, много позже писатель найдет точные характеристики своего внутреннего состояния, поразительным образом, по своей экзистенциальной динамике, связанные с состоянием припадков: «Хуже всего, что натура моя подлая и слишком страстная. Везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил (курсив мой – А.К.)» (Т. 28, Кн. 2, С. 207). Случай и Болезнь в повседневно-экзистенциальном сознании Достоевского становятся равнозначными величинами, символизирующими борьбу человека с Неизвестными Факторами. В этой ситуации масштаб и характер конфликта связан с представлениями об активности человека и возможностях личной судьбы, способности выходить за обозначенные «пределы» и… возвращаться обратно. Поэтому он и вырабатывает «систему игры», которая в поединке с Судьбой позволяет личности человека сохранять свою целостность в ситуации погружения в «омут», экстатическое переживание осознаваемого контакта с бытием и своей малости в его масштабах, а главное, возвращаться из этих погружений с помощью рефлексивных усилий и аналитического моделирования персональной судьбы. Со-бытие бытия Достоевский и в моменты припадков, и в моменты игры переживает через текст, преодолевая конечность человеческого существования и ограниченность его возможностей через создание текста. Роман «Игрок» – это в определенной степени «эго-документ», в котором повседневно-экзистенциальная и художественная ипостась сознания писателя реализуются в синтетическом единстве, выводя проблему игры из формата социокультурного феномена на уровень онтологический. «Припадки», «Дневник лечения в Эмсе. 1874 г.», образы героев-эпилептиков в романах Великого Пятикнижия – это способ реализовать свою «систему игры», выйти за пределы, соприкоснуться с миром трансцендентных ценностей, и вернуться

[326] Фюллоп-Мюллер Р. Достоевский за рулеткой. 1925. С. 34.

обратно, выстраивая дальнейшее существование как личности и как писателя со-образно обретенному опыту: «Человек, перенесший в своей жизни и крайнюю бедность, и тюрьму, и ссылку, и ужасы смертной казни, и сам имевший глубоко надломленное душевное здоровье, – только такой человек, при высокой душевной одаренности от природы, мог найти в своей душе отклик на соответствующие положения жизни и на тяжелую душевную драму и мог воспроизводить с художественной яркостью те внутренние переживания, которые были испытаны им самим. В этом – основная причина силы своеобразного художественного творчества Достоевского, граничащего с откровением»[327].

1.3. Дело Петрашевского и проблема власти в экзистенциальной и творческой судьбе Ф.М. Достоевского

Традиционно в достоевсковедении вызывает недоумение факт приговора участников кружка Петрашевского к смертной казни при условии, что ими не были совершены какие-либо действия социально-опасного характера. По одной из версий, которую достаточно убедительно отстаивает И. Волгин, о наличии другого руководителя этого объединения – Спешнева и подготовки антиправительственного заговора. Наиболее радикальные петрашевцы Спешнев, Филиппов, Мордвинов, Момбелли, Григорьев, Достоевский независимо от кружка Михаила Васильевича Буташевича-Петрашевского организовали кружок во главе с писателем Сергеем Федоровичем Дуровым и отстаивали идеи революционных методов борьбы с существующим политическим строем и освобождения крестьян. Для этой цели они организовали тайную типографию, создали комитет для непосредственного руководства и для строго соблюдения тайны постановили карать предательство смертью. Отсюда становится понятным самоопределение Достоевского «я сам старый нечаевец», его интерес к делу Нечаева в период работы над текстом романа «Бесы».

[327] Бехтерев В.М. О Достоевском / Публ. С. Белова и Н. Агитовой // Русская литература. 1962. № 4. С. 140.

В этом отношении публичная казнь могла являться достаточно эффективным превентивным средством для предотвращения социально опасной деятельности. Однако и в этом случае мера была выбрана слишком суровая и не соответствовала масштабу совершенного «преступления», которое так и осталось нереализованным поступком, «мыслепреступлением» (Дж. Оруэлл). Обращает на себя внимание и непоследовательность исполнения вынесенного приговора, который за несколько минут до расстрела совершенно неожиданно был изменен на заключение в остроге и ссылку. Нам думается, что проблема здесь была гораздо глубже, чем это может показаться на первый взгляд, и кроется она не в политических и социальных коллизиях того времени, а в самом факте и характере поступка императора по отношению к «заговорщикам».

Феномен политического дела Петрашевского экзистенциален по своей природе. Угрозу государству представляла не столько общественная деятельность участников этого кружка, которая преимущественно сосредоточивалась на обсуждении острых вопросов современности в формате литературных пятниц, сколько инаковость тех, кого эти встречи объединяли, независимость и самостоятельность мышления, мировоззренческая оппозиционность (явная или скрытая) по отношению к современному им уровню развития сознания общества. Психологический облик петрашевцев был неоднородным: они «делились на пропагандистов и *бунтарей* (курсив мой – А.К.) <…>, сторонников предварительного мирного распространения их идей и сторонников немедленных активных действий»[328]. При таком наборе характеристик это объединение уже самим фактом своего существования ставило под сомнение государственный вектор развития российского общества и вызывало тревожные параллели с декабристскими объединениями 1820-х годов. Поэтому участникам кружка Петрашевского и не нужно было совершать активных политических действий. Они оказались Другими по отношению к государству, его стереотипам, а этого нельзя бы-

[328] Кирпотин В.Я. Ф.М. Достоевский. М., 1960. С. 209.

ло допустить. И система вполне адекватными средствами постаралась уничтожить эту угрозу.

Дело Петрашевского актуализирует в повседневно-экзистенциальном тексте судьбы Достоевского опытное проживание и рефлексию проблемы власти, психологии мужества, хотя традиционно этот важный этап биографии писателя рассматривается с точки зрения его увлечения социализмом. Вспоминая об этом периоде своей жизни, отношениях с Белинским в «Дневнике писателя» (1877 г.) Достоевский описывает доминанту своего внутреннего состояния: «Я вышел от него в упоении. Я остановился на углу его дома, смотрел на небо, на светлый день, на проходивших людей и весь, всем существом своим ощущал, что в жизни моей произошел *торжественный момент, перелом навеки* (курсив мой – А.К.), что началось что-то совсем новое, но такое, чего я и не предполагал тогда даже в сеемых страстных мечтах моих» (Т. 25, С. 31).

Достоевский, увлеченный возможностью осуществления высокого идеала братства, осознает судьбоносность момента, определяя его «пограничный» характер понятие «перелом навеки». В этом контексте особый смысл приобретает осмысление ситуации как экзистенциального феномена.

«Пограничность» момента для молодого писателя определяется и спецификой межличностной коммуникации с участниками кружка, которая строится на глубоких идеологических основаниях. Вероятно, впервые в своей жизни Достоевский оказывается в ситуации, когда его персональная позиция проверяется соотнесением с позицией Другого, переживанием «искушения» идеей, которая провоцирует отчетливый внутренний конфликт. В данном случае речь идет о его взаимоотношениях с Николаем Спешневым, одним из участников и, вероятно, «серым кардиналом» кружка Буташевича-Петрашевского. Личное переживание этого взаимодействия для Достоевского является настолько сильным, что он называет Спешнева «своим Мефистофелем», неоднократно впоследствии используя эту сло-

весную формулу в различных контекстах (в частности, в «Дневнике писателя» в очерке «Влас») и ориентируясь на его эмпирический облик в создании образа Ставрогина.

Описания современников позволяют нам составить целостное впечатление об образе Спешнева и характере его отношений с Достоевским, который до конца жизни будет относиться к ним как к одному из трагических этапов своей персональной судьбы. В характеристике Спешнева как личности можно выделить следующие доминантные черты: сильный, волевой человек, умеющий внушать к себе доверие и уважение, образованный, увлекающийся проблемой атеизма. Так, в одном из писем М.А. Бакунина мы читаем о нем следующее: «В 1848 году, в первых порах западной революции, прибыл к ним *Спешнев,* человек замечательный во многих отношениях: умен, богат, образован, хорош собою. Наружности самой благородной, далеко не отталкивающей, хотя и спокойно холодной, вселяющей доверие, как всякая *спокойная сила* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), – джентльмен с ног до головы. Мужчины не могут увлекаться, он слишком *бесстрастен и, удовлетворенный собой и в себе*, кажется *не требует ничьей любви*; зато женщины, молодые и старые, замужние и незамужние, были и, пожалуй, если он захочет, будут от него без ума… Спешнев очень эффектен: он особенно хорошо облекается мантией многодумной, *спокойной непроницаемости*»[329]. В этой характеристике, по нашему убеждению, отразился вполне отчетливый мировоззренческий облик Спешнева: личность, ориентированная на реализацию собственных эгоистических устремлений, индивидуалист с набором персональных качеств настоящего лидера он закономерно приходит к идее атеистического бунта и уничтожения связанных с идеей Бога духовных императивов. В социальном плане это нарушение нравственных норм реализуется в его поступках, которые становятся практической реализацией его идеологической системы. В частности, современникам были известны факты распущенной жиз-

[329] Бакунин М.А. Письма к Герцену и Огареву. Женева, 1896. С. 46.

ни Спешнева за границей, которые стали причиной самоубийства его жены. Но этот бытовой уровень в значительной степени превосходит «метафизический» масштаб его личности, которым и объясняет то колоссальное влияние, которое Спешнев оказывал на Достоевского и с которым последний смог разобраться только в конце своей жизни, когда разрушительный потенциал подобного типа личностей выкристаллизовался в образе Николая Ставрогина.

Но в период существования кружка Буташевича-Петрашевского, ареста и заключения в Алексеевском равелине Достоевский еще не может относиться к этой ситуации отстраненно-аналитически: он переживает опыт общения со «своим Мефистофелем». Что открывается писателю в этот момент в себе и в Других? В себе об обнаруживает неспособность противостоять влиянию Спешнева, его «спокойной силе» не только по причине финансовых обязательств (факты свидетельствуют о том, что крайне нуждавшийся в деньгах Достоевский обращался к нему за помощью и получил ее), но и по причине своеобразного внутреннего «искуса», который видит деструктивность подобного взаимодействия, но подчиняется воле Другого в стремлении реализовать полноту своего Я в добре и зле и совершить акт экзистенциального бунта.

В актах следственной комиссии по делу Петрашевского есть любопытная характеристика Спешнева, которая позволяет нам понять причину его влияния на окружающих: «Спешнев, *гордый* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) и богатый, *видя самолюбие свое неудовлетворенным*, желал *играть роль между своими воспитанниками*. Он *не имел глубокого политического убеждения*, не был исключительно пристрастен ни к одной из систем социалистских, не стремился, как Петрашевский, постоянно и настойчиво к достижению либеральных своих целей; замыслами и заговорами он занимался как бы от нечего делать; оставляя их по прихоти, по лени, *по какому-то презрению к своим товарищам* слишком, по его мнению, молодым и малообразованным, – и вслед за тем готов был приняться опять

за прежнее, приняться, чтобы опять оставить»[330]. Вот он – вариант исключительной личности. Его участие в кружке – способ тотальной самореализации через управление волей и состоянием духовно-нравственной жизни других. Его задача – не стремление к идеалу, социальному равенству и братству, а попытка доказать себе и всему миру свою уникальность. Поэтому закономерно и его увлечение атеизмом как способом освобождения от нравственных пределов, и его стремление управлять такими личностями, как Достоевский, нравственно ориентированными, способными занимать персональную позицию и самостоятельно отвечать за него. В этом и был главный «искус» молодого писателя – привлекательность индивидуалистического бунта, отрицания, любование саморазрушением и погружением в небытие.

В этом заключается принципиальная разница позиций и причин, по которым писатель и другие «петрашевцы» принимают участия в деятельности кружка: у Достоевского они личностные, а не социальные; его стремление к идеалу и одновременно к бунту против Истины – это первое острое и осознанное переживание pro et contra собственной личности, момент диалогического «взаимопроникновения сознаний», столкновения с сознанием Другого и рождения нового качества собственного слова.

Интересны в этом отношении показания Достоевского, в которых он акцентирует, что был всего несколько раз, а говорил всего два раза. Даже если бы он и не произносил ничего (в первом случае он и не говорил от своего имени, а читал вслух письмо Гоголя), он оказался Другим и с Другими, и ему пришлось в полной мере разделить ответственность за свой выбор. Острота переживаний Достоевского была связана еще и ответственностью за судьбу братьев, Михаила Михайловича и Андрея Михайловича, которые были арестованы и тоже находились в Петропавловской крепости. Неустранимость Другого оказывается одним из центральных

[330] Былое. 1924. № 25. С. 15.

факторов, характеризующих этот этап формирования повседневно-экзистенциального сознания писателя.

Фактически этот этап его жизни начинается с нового слова – экзистенциального по своему характеру, самостоятельного, аксиологически и мировоззренчески зрелого, произнесенного в «пограничной ситуации», но записанного Другим. Показания по делу Петрашевского пишет не сам Достоевский, но формат протокола гарантирует точность формулировок: **он произносит**. Для такой ситуации оказывается жизненно необходимой точность и выверенность каждого слова, которое нельзя «переговорить» или исправить.

Мы располагает тремя документами, в которых отразилось это новое слово Достоевского: «Объяснение Ф.М. Достоевского», тексты формального допроса и отдельных показаний.

В «Объяснении» он вербально оформляет результаты идейного самоопределения, в том числе – через характеристику своего отношения к руководителю кружка Петрашевскому, в котором писателя не устраивало «много эксцентричности и странности»: «я очень часто езжал к нему по пятницам не столько для него и для самих пятниц, сколько для того, что встретить некоторых людей, с которыми я, хотя и был знаком, но виделся чрезвычайно редко, и которые мне нравились. Впрочем, я всегда уважал Петрашевского как человека честного и благородного»[331].

Столкновение в ситуации обвинения и ареста с «пограничной ситуации» с овнешняющей и классифицирующей оценкой Другого заставляет Достоевского самоопределяться: «В сущности, я еще не знаю доселе, в чем меня обвиняют. Мне объявили только, что я брал участие в общих разговорах у Петрашевского, говорил *вольнодумно* и что <…> прочел вслух литературную статью: «Переписку Белинского с Гоголем». Скажу от чистого сердца, что до сих пор для меня было всего на свете труднее – определить

[331] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 95–96.

слово: *вольнодумец, либерал*. Что разуметь под этим словом? Человека, который говорит противузаконно? Но я видел таких людей, для которых признаться в том, что у них болит голова, значит поступить противузаконно, и знаю, что есть и такие, которые готовы говорить на каждом перекрестке все, что только в состоянии перемолоть их язык. Кто видел в моей душе? Кто определил ту степень вероломства, вреда и бунта, в котором меня обвиняют? По какому масштабу сделано это определение?»[332]. Принципиальным для него становится вопрос критериев, по которым выносится обвинение. Понятие законности/противозаконности поступка приобретает в этом контексте два ценностно-смысловых разрешения: как преступления политического и как преступления нравственного, которые по своему содержанию и позиции личности, его совершающей, несопоставимы. Для него в этих критериях приоритетным является стремление разобраться, может ли слово, не нарушающее нравственных норм и социальных устоев, быть преступлением? Если да, то налицо абсурд системы, которая таким образом это слово классифицирует: критерий «вольнодумно» является слишком расплывчатым и нормативно неустойчивым.

Отсутствие четко сформулированных обвинений предполагает, судя по логике текста Достоевского, его самостоятельные рефлексивные усилия. И он дает оценку своей деятельности в кружке через анализ произнесенного им слова: «судят по нескольким словам, сказанным мною у Петрашевского. Я говорил три раза: два раза я говорил о *литературе* и один раз о предмете вовсе не политическом: *об личности* и об *человеческом эгоизме*. Не припомню, чтобы было что-нибудь политического и вольнодумного в словах моих. Не припомню, чтоб я когда-нибудь высказывался *весь, каков я на самом деле,* у Петрашевского. Но я знаю себя, и если основывают обвинения на нескольких словах, схваченных на лету и записанных на клочке бумаги, то я не боюсь и такого обвинения, хотя оно самое опасное,

[332] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 97.

ибо ничего нет губительнее, сбивчивее и несправедливее нескольких слов, вырванных Бог знает откудова, относящихся Бог знает к чему, подслушанных наскоро, понятых наскоро, а всего чаще не понятых, записанных наскоро. Но, повторяю, я знаю себя и не боюсь даже такого обвинения»[333].

«Овнешняющий» взгляд, по мысли Достоевского, не может увидеть главного, ориентируется на искусственное домысливание и достраивание его персональной позиции, поэтому возникает необходимость не просто объяснения, а концептуализации и нравственного обоснования своей позиции. Писатель неоднократно подчеркивает, что интереса к политическим доктринам и их социальному осуществлению у него не было, его задачей были сугубо антропологические наблюдения, поэтому и говорит он «об личности и об человеческом эгоизме», выводя свои размышления на уровень гражданский, а затем – бытийный, общечеловеческий: «Да, если *желать лучшего* есть либерализм, *вольнодумство*, то в этом смысле, может быть, я вольнодумец, в том же смысле, в котором может быть назван вольнодумцем и каждый человек, который в глубине сердца своего чувствует себя вправе быть гражданином, чувствует себя вправе желать добра своему отечеству, потому что находит в сердце своем и любовь к отечеству и сознание, что никогда ничем не повредил ему. <…> Пусть уличат меня, что я желал перемен и переворотов насильственно, революционно, возбуждая желчь и ненависть!»[334].

Чувство гражданской экзальтации соединяется в мировоззрении Достоевского с апелляцией к собственному опыту как единственно возможной «правде», которую сказать о себе может только сам человек. Он демонстрирует мужество не просто в отстаивании своих взглядов, он говорит о себе как о личности, делая публичным достоянием факты внутреннего опыта: «Но я не боюсь улики, ибо никакой донос в свете не отнимет от меня и не прибавит мне ничего, *никакой донос не заставит меня быть дру-*

[333] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 98.
[334] Там же. С. 98.

гим, чем я на самом деле (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.). В том ли проявилось мое вольнодумство, что я *говорил вслух о таких предметах, о которых другие считают долгом молчать* <…>?»[335]. В этом высказывании обнаруживают себя две доминантных особенности экзистенциального сознания Достоевского, которые существуют в неразрывном взаимодействии: диалогическое взаимодействие с сознанием ценностно значимого Другого и публичность персональной позиции и слова. По сути, право на собственное слово для писателя в этот критический момент своей жизни становится способом самоосуществления экзистенции, принятием своего «неалиби в бытии» как нормы существования: «меня всегда даже оскорбляла эта боязнь слова, скорее способная быть обидной правительству, чем быть ему приятною. И в самом деле: зачем правому человеку опасаться за себя и за свое слово? Это значит полагать, что законы недостаточно ограждают личность и что можно погибнуть из-за пустого слова, из-за неосторожной фразы. Но зачем же мы сами так настроили всех, что на громкое откровенное слово, сколько-нибудь похожее на мнение, высказанное прямо, без утайки, смотрят как на эксцентричность?»[336].

Высказанные в официальной ситуации допроса убеждения Достоевского выступают не в качестве спонтанной исповеди, а в форме программного эссе с четко обозначенной мировоззренческой позицией его автора. И тот факт, что текст этот реализован не в письменной, а в устной форме принципиально не меняет его качества, а, напротив, дополняет жесткую жанровую форму новыми возможностями. Он получает возможность прямого диалога с воспринимающем сознанием, который происходит в режиме реального времени и позволяет видеть реакцию собеседника. В данном случает статус этого собеседника как представителя юридической системы не меняет качества слова: полярность коммуникантов делает процесс общения острее, провоцирует на проговаривание системы сознательных

[335] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 98.
[336] Там же. С. 98−99.

убеждений, которые как результат пережитого и отрефлексированного опыта требуют вербализации. Необходимость словесного обозначения экзистенциальных процессов сознания Достоевский формулирует здесь впервые, чтобы потом обращаться к этому принципу в творчестве: «А сознание не высидишь и не выживешь молча. Сами мы бежим общения, дробимся на кружки, или черствеем в уединении. А кто виноват в этом положении? Мы, мы сами и более никто, − я так всегда думал»[337].

Экзистенциальный вектор проблемы вины и ответственности проявляет себя и в оценке писателем ситуации и цели общения: «мне хотелось высказать свое убеждение, а вовсе не защищать себя»[338]. Поэтому и логика его рассуждений направлена не на поиск «смягчающих обстоятельств», а на мотивировку совей позиции, в аргументацию которой входит как личное мнение писателя, так и осмысление болевых точек своей эпохи – Запад, политика, цензура, самолюбие и эгоизм.

В анализе фактов взаимодействия России и Запада Достоевский выделяет не политические, а ценностные смыслы: катастрофичность происходящих на Западе процессов, разрушение «векового порядка вещей», бессмысленность и абсурдность существования («На Западе происходит *зрелище страшное* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), разыгрывается *драма беспримерная*. <…> Самые основные начала общества грозят каждую минуту рухнуть и увлечь в своем падении всю нацию. Тридцать шесть миллионов людей каждый день ставят словно на карту всю свою будущность, имение, *существование свое и детей своих*!»[339]) потрясает душу и позволяет увидеть катастрофические перспективы развития индивидуализма («Такое зрелище – урок! Это, наконец, история, а история – наука будущего»[340]). Этот путь, по мнению писателя, лежит в основе прозападной революционной доктрины и неприемлем для России как опыт «чуждой

[337] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 99.
[338] Там же. С. 100.
[339] Там же. С. 100.
[340] Там же. С. 100.

цивилизации», «насилия» и «притеснения»: «Не думаю, чтобы нашелся в России любитель русского бунта. Примеры известны и до сих пор памятны, хотя случились давно. <…> все, что только было хорошего в России, начиная с Петра Великого, все то постоянно выходило свыше, от престола, а снизу до сих пор ничего не выказывалось, кроме упорства и невежества. Это мое мнение известно многим из тех, кто меня знает»[341].

Программный характер «Объяснения» Достоевского проявляется в высказывании своей позиции о цензуре. Для Достоевского-писателя – это вопрос личностной и профессиональной самоидентификации: «Мне грустно было, что звание писателя унижено в наше время каким-то темным подозрением <…> тяжело до отчаяния видеть свое произведение, которое любил, на которое потратил труд, здоровье, лучшие силы душевные, запрещенным от *недоразумения*, от *подозрения* <…> А написать непременно нужно, потому что нужно *существовать* (курсив мой – А.К.)»[342]. Понятие «существовать» в данном контексте выступает в широком спектре своих смысловых и аксиологических значений, последовательно развиваясь от уровня бытового (литературное творчество как способ зарабатывания денег) до социокультурного (творчество как культурообразующий феномен, как «одно из выражений жизни народа») и сакрально-бытийного: «Точно как будто скрывая порок и мрачную сторону жизни, скроешь от читателя, что есть на свете порок и мрачная сторона жизни. Нет, автор не скроет этой мрачной стороны, систематически опуская ее перед читателем, а только заподозрит себя перед ним в неискренности, в неправдивости. Да и можно ли писать одними светлыми красками? Каким образом светлая сторона картины будет видна без мрачной? Может ли быть картина без света и тени вместе? О свете мы имеем понятие только потому, что есть тень. <…> Но добродетели мы и не узнаем без порока; самые понятия *добра* и *зла* произошли от того, что добро и зло постоянно жили вместе, рядом друг

[341] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 101.
[342] Там же. С. 101−102.

с другом. <…> Я не стою за изображение порока и мрачной стороны жизни: и тот и другая вовсе не милы мне; но я говорю единственно только в интересах искусства»[343].

Способом представления собственных идей в «Объяснении» служит использование программно-монологической формы высказывания от 1 лица с привлечением в качестве аргументационной базы своей персональной позиции, системы рассуждений о бытийных основаниях современной русской цивилизации и четких логических доводов. Фактически, в анализе показаний по дело Петрашевского мы видим целостный комплекс эго-документов, каждый из которых маркирован персональной позицией Достоевского: «Мне хотелось только высказать образ идей моих»[344].

Резюмирует размышления писателя «чисто психологическая» тема о личности и эгоизме: «между нами более амбиции, чем настоящего человеческого достоинства, сто мы сами впадаем в самоумаление, в размельчение личности от мелкого самолюбия, от эгоизма и от бесцельности занятий»[345]. Здесь употребляется местоимение «мы», достаточно редкое для «Объяснения» как текста личности в персональной позиции, как знак универсального смысла процессов обособления и индивидуализации, которые, по мысли Достоевского, симптоматично связаны и во многом определяют все происходящие в России процессы.

Персонально-ответственный характер текста Достоевского проявляется в финале «Объяснения», когда от ответа зависит и его собственная судьба, и судьба других участников кружка: «Теперь мне приходится отвечать на последний вопрос, ответ на который составит заключение *моего оправдания* (курсив мой – А.К.). Это: вредный ли человек сам Петрашевский, и до какой степени он вреден для общества?». И далее: «я могу судить о Петрашевском как о распространителе учения только по одним до-

[343] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 103.
[344] Там же. С. 106.
[345] Там же. С. 107.

гадкам, по соображению. <…> по догадкам я ничего не могу сказать. Я знаю, что мое показание не возьмется за окончательное, за основное, но все-таки оно останется показанием. Что же, если я ошибусь? Ошибка ляжет на моей совести»[346].

Для самого Достоевского этот текст является способом утверждения справедливости: даже если участники кружка и не будут оправданы, справедливость восторжествует в формате утверждения нравственного закона. Поэтому терминологически верным является его самохарактеристика через категорию истины: «Истина всегда наверх всплывет, и здравый смысл одержит победу; так я смотрел на эти собрания и на основании такого взгляда ходил иногда к Петрашевскому. И опыт оправдал меня <…> Я говорю так потому, что уверен в истине слов моих»[347]; «Вот мой ответ. Я передал истину»[348].

Симптоматично, что впоследствии этот опыт текстопорождения будет определять механизм работы сознания, продуцирующего текст в присутствия Другого. В частности, для ускорения работы во время написания романа «Игрок» Достоевский приглашает стенографистку Анну Сниткину, которая впоследствии станет его супругой и со-работником в создании текста. Мысль проживается и вынашивается в уединении, а пишется текст – «на площади» (даже если бы во времена Достоевского было не принято печатать своих произведения поэтапно в толстых литературных журналах, ему бы это было просто необходимо – для него в этот период, когда читатель продолжает знакомиться с его текстом, текст продолжает «рождаться»). Здесь важен первоначальный отклик, и возможность через посредство сознания Другого дистанцироваться от **своего** текста: посмотреть на него как уже выкристаллизованный продукт можно только через такой процесс

[346] Объяснение Ф.М. Достоевского // Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев. М.: «Наука», 1971. С. 108, С. 110.
[347] Там же. С. 108.
[348] Там же. С. 112.

отстранения (запускается механизм диалога с собой как Другим). Пока текст – это факт сознания, это невозможно.

1.4. «Каторжный текст» как форма воплощения повседневно-экзистенциального сознания Достоевского

Анализ эго-текстов периода каторги и после нее позволяет проследить эволюцию повседневно-экзистенциального текста Достоевского.

В письме к брату Михаилу от 22 февраля 1854 года он дает подробное описание того, что было на каторге. Письмо пишется уже после того, как завершается срок наказания, появляется дистанция по отношению к пережитым событиям. Это фиксация уже пережитого опыта, начальный этап осмысления пережитого. Это еще не анализ, это описание фактов, чтобы рассказать об этом «пережитом» Другому. В письме он дает широкий спектр зарисовок сугубо бытовых, чтобы собеседник мог представить реальную картину жизни Достоевского: «Все четыре года я прожил безвыходно в остроге, за стенами, и выходил только на работу. Работа доставалась тяжелая <...>, и я, случалось, выбивался из сил, в ненастье, в мокроту, в слякоть или зимою в нестерпимую стужу» (Т. 28, Кн. 1, С. 170).

В этих бытовых зарисовках, на первый взгляд, нет ничего, кроме натуралистической фиксации быта каторжан: постоянно нахождение среди людей, ужасные условия жизни, тяжелый труд: «Жили мы в куче, все вместе, в одной казарме. Вообрази себе старое, ветхое, деревянное здание, которое давно уже положено сломать и которое уже не может служить. Летом духота нестерпимая, зимою холод невыносимый. Все полы прогнили. Пол грязен на вершок, можно скользить и падать. <…> Тут же в казарме арестанты моют белье и всю маленькую казарму заплескают водой. Поворотиться негде. Выйти за нуждой уже нельзя с сумерек до рассвета, ибо казармы запираются, и ставится в сенях ушат, и потому духота нестерпимая. <…> Блох, вшей и тараканов четвериками» (Т. 28, Кн. 1, С. 170).

Но за этими образами постепенно начинает раскрываться глубинный смысл личностных переживаний: «Прибавь ко всем этим приятностям по-

чти невозможность иметь книгу, что достанешь, то читать украдкой, вечную вражду и ссору кругом себя, брань, крик, шум, гам, всегда под конвоем, никогда один, и это четыре года без перемен» (Т. 28, Кн. 1, С. 171). Для Достоевского важно, чтобы возникла ситуация понимания того, что с ним произошло, и это важнее выяснения причин отстранения: «право, можно простить, если скажешь, что было худо». Это письмо показательно еще и потому, что брат и семья отдалились от Достоевского во время каторги: «Братья, сестры, тетка, друзья – все малодушно покинули его, напуганные совершенным им преступлением и последовавшим наказанием»[349].

Каторжные годы казались Достоевскому страшным сном, который проложил незримую для окружающих, но ощутимую границу между ним «прежним» и «настоящим». Осознавая непоправимость этих изменений, в письме к М.М. Достоевскому от 6 ноября 1854 года он определяет себя как «камень отброшенный», «ломоть отрезанный»: «А те 4 года считаю я за время, в которое я был похоронен живой и закрыт в гробу. Что за ужасное было это время, не в силах я рассказать тебе, друг мой. Это было страдание невыразимое, бесконечное, потому что всякий час, всякая минута тяготела как камень у меня на душе. Во все 4 года не было мгновения, в которое бы я не чувствовал, что я в каторге. <…> Я был как ломоть отрезанный» (Т. 28, Кн. 1, С. 181).

Часто в остроге ему становилось невыносимо тяжело. Вернувшись в обычную жизнь, он не любил вспоминать эти годы. В 1876 году в «Дневнике писателя», Достоевский признавался: «Мне и теперь иногда снится это время по ночам, и у меня нет снов мучительнее» (Т. 22, С. 47). Его собственная жизнь стала для него материалом для исследования. В остроге он вспоминал жизнь предыдущую, после возвращения из Сибири и до конца жизни − анализировал духовный опыт каторги.

Ситуация изгнания, ощущение тотальной оторванности от родных, творчества, культуры, духовной и литературной жизни активизирует ре-

[349] Достоевская Л.Ф. Достоевский в изображении своей дочери. СПб.: «Андреев и сыновья», 1992. С. 57.

флексивные механизмы сознания Достоевского. В этот период писатель «обречен» жить воспоминаниями: «Во все мои четыре года каторги я вспоминал беспрерывно всё мое прошедшее и, кажется, в воспоминаниях пережил всю мою прежнюю жизнь снова. Эти воспоминания вставали сами, я редко вызывал их по своей воле. Начиналось с какой-нибудь точки, черты, иногда неприметной, и потом мало-помалу вырастало в цельную картину, в какое-нибудь сильное и цельное впечатление. Я анализировал эти впечатления, придавал новые черты уже давно прожитому и, главное, поправлял его, поправлял беспрерывно, в этом состояла вся забава моя» (Т. 22, С. 47). В этом сложность и драматизм его судьбы, но одновременно и источник творчества, источник нового слова, которое впервые проявляет себя в показаниях по делу Петрашевского. Не имея возможности устраниться от происходящего вокруг, он ставит перед собой новую экзистенциальную задачу – отыскать смысл и высшие мотивации существования, осознать свое прошлое, не преувеличивая и не искажая его, сохранить себя и свое достоинство.

Позже из этого трагического переживания в сознании Достоевского родится мысль о благотворности каторги для его духовного становления и творчества. Фактически, вся последующая жизнь станет для писателя осмыслением экзистенциального опыта каторги, сформировав своеобразный «каторжный текст» его творчества.

Синхронизировать и парадигматически обозначить весь спектр размышлений Достоевского о каторге возможно толь в аспекте диахронического анализа, соединив в единый текст сознания все свидетельства разных этапов его жизни после каторги. Все вместе они образуют своеобразный «каторжный текст» Достоевского, текст живой памяти, документальный, предельно исповедальный, откровенный и скорбный.

Можно выделить несколько концептуальных идей этого «каторжного текста», который становится формой воплощения повседневно-экзистенциальной ипостаси сознания писателя.

Идейной доминантой является мысль о «перерождении убеждений», которое осмысляется как некий свершившийся факт с неосознаваемым генетическим кодом: в «Дневнике писателя» Достоевский говорит о том, что ему трудно было бы рассказать историю этого «перерождения». Стремление разобраться в причинах приводит писателя к осознанию, что эти четыре года «страдания *невыразимого* (курсив мой – А.К.), бесконечного» стали поворотным этапом в духовной биографии Достоевского. С помощью характеристики «страдания невыразимого» фиксируется сам процесс проживания ситуации, неспособности ее вербализовать в полной мере (даже потом, когда появится необходимая дистанция.

В большей степени Достоевского потрясли не ужасы каторги. Острожники, «народ грубый, раздраженный и озлобленный» (как он характеризует их в письме к брату Михаилу от 22 февраля 1854 года) с ненавистью встретили дворян за атеизм, безверие, за бунт, за стремление свергнуть царя. Они верят в Бога, любят царя и осуждают всякий бунт. Здесь проявляется важная, системообразующая для творчества Достоевского идея о противопоставлении двух разных ценностных стратегий существования личности: индивидуальное начало и начало родовое. в этом противопоставлении и взаимодействии двух начал Достоевский видел возможность преодоления абсурда (через веру в Бога, соединение с целым, с народом, а не через индивидуалистский бунт и отчуждение). Но при этом Достоевский отчетливо видел и бездну, и ее притягательность для личности. Носитель экзистенциального сознания – на одном полюсе, народ как носитель религиозного сознания – на другом. Об этом впоследствии он будет много размышлять в «Дневнике писателя»: эти наблюдения потом кристаллизуются в тексте «Дневника» в виде целостной аксиологической системы.

Симптоматично, что во время пребывания Достоевского на каторге духовный вектор его развития определяет чтение Евангелия. Жены декабристов Ж.А. Муравьева, П.Е. Анненкова с дочерью О.И. Ивановой и

Н.Д. Фонвизина добились («умолили», по словам Достоевского) тайного свидания с петрашевцами на квартире смотрителя пересыльной тюрьмы в Тобольске. В «Дневнике писателя» за 1873 год Достоевский вспоминал: «Мы увидели этих великих страдалиц, добровольно последовавших за своими мужьями в Сибирь. Они благословили нас в новый путь, перекрестили и каждого оделили Евангелием – единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой на каторге» (Т. 21, С.12). Четыре года погружения в текст Евангелия… Это событие, судьбоносное для личности Достоевского, подается в работах о нем как некий биографический и культурологический факт. Но смысл здесь глубже, если принять во внимание экзистенциальный вектор судьбы писателя. Чтение Евангелия, знание его текста практически наизусть – это результат не вынужденной необходимости, а сознательного выбора. В принципе, он мог бы и не обращаться к тексту Священного Писания: тот факт, что Евангелие было единственной разрешенной на каторге книгой не означает автоматической необходимости его чтения. Достоевский и в этой ситуации демонстрирует четкую персональную позицию – выстраивание своей личности не «благодаря», а «вопреки», осуществления собственной экзистенции в предельно сложной, «пограничной» ситуации. Возможно, этим духовным переворотом личности объясняется «перерождение, которое писатель ощущает на каторге и особенно остро – в первые годы после нее.

Этим «перерождением», произошедшим под влиянием Евангелия, объясняется и изменение его отношений к народу: «в каторге между разбойниками в четыре года отличил, наконец, людей» (письмо к брату Михаилу от 30 января – 22 февраля 1854 года): «Поверишь ли: есть характеры глубокие, сильные, прекрасные, и как *весело было под грубой корой отыскать золото* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.). И не один, не два, а несколько. Иных нельзя не уважать, другие решительно прекрасны… Сколько я вынес из каторги народных типов, характеров! *Я сжился с ними* и потому, кажется, знаю их порядочно. Сколько историй бродяг и разбой-

ников и вообще всякого черного, горемычного люда. *На целые темы достанет*. Что за чудный народ. Вообще время для меня не потеряно, если я узнал не Россию, так народ русский хорошо, как, может быть, не многие знают его» (Т. 28, Кн. 1, С. 172–173). Несмотря на то, что на каторге Достоевский как дворянин и политический заключенный долгое время подвергался остракизму, в полной мере пережил ситуацию тотального отчуждения в окружении людей, он открывает для себя народ и народ в определенной степени принимает его. В этом тексте отчетливо обнаруживает себя позиция наблюдателя, которую Достоевский занимает по отношению к собственной судьбе. Мы видим реализацию механизма: проживание–дистанция–осмысление–выражение в слове. Интерес к личности («отличил, наконец, людей» – зафиксирована процессуальность «четыре года», «наконец»), перенесение акцента с мира внешнего на мир внутренний (с «грубой коры» на «золото» – незапрограммированность видения человека, нельзя ничего заранее предугадать по его внешности, «коре»). На этом механизме будет выстраиваться психологический метод Достоевского: в его основе лежит опыт, проживание критических ситуаций, полноценное участие в них. В этом специфика экзистенциального сознания Достоевского и его художественного метода. Его интересует осмысление и описание самого механизма страданий, который, с одной стороны, глубоко индивидуален, а с другой – имеет определенные типологические закономерности: «Сколько историй бродяг и разбойников и вообще всякого черного, горемычного люда» (Т. 28, Кн. 1, С. 172).

«Перерождение» начинается с суда над самим собой и прошлой жизнью, он о котором он скажет устами своего героя в «Записках из Мертвого дома»: «Помню, что все это время, несмотря на сотни товарищей, *я был в страшном уединении* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), и я полюбил, наконец, это *уединение*. *Одинокий душевно*, я *пересматривал* всю прошлую жизнь, *перебирал* все до последних мелочей, *вдумывался* в мое прошлое, *судил себя* неумолимо и строго, и даже в иной час *благослов-*

лял судьбу за то, что она послала мне это *уединение, без которого не состоялись бы ни этот суд над собой, ни этот строгий пересмотр прежней жизни*. И какими надеждами забилось тогда мое сердце! *Я думал, я решил, я клялся* себе, что уже не будет в моей будущей жизни ни тех ошибок, ни тех падений, которые были прежде… *Я ждал, я звал* поскорее свободу, *я хотел* испробовать себя вновь, на новой борьбе» (Т. 4, С. 220). Результатом этого мучительного процесса самоопределения становится выход на новый уровень существования: «Свобода, новая жизнь, *воскресение из мертвых*. Экая славная минута!» (Т. 4, С. 232).

Повтор слова «уединение» обозначает эволюцию понимания этого понятия и его роли в судьбе Достоевского: «страшное уединение» – «полюбил <…> это уединение» – «благословлял судьбу за то, что она послала мне это уединение». Именно это «уединение» является необходимым условием возникновения экзистенциального сознания. В случае Достоевского – это одна из отличительных особенностей, специфическая черта его экзистенциального сознания: уединение вынужденное, не по собственной воле; уединение среди огромного количества людей, когда он, по сути, не остается один ни на минуту; уединение четко разделяет жизнь на «до» и «после», точнее, дает возможность осознания этого разделения, запускает механизм рефлексии. Рождается феномен «уединенного сознания»: акцент мировосприятия переносится с мира внешнего на мир внутренний, открывается духовная вертикаль жизни: Достоевский говорит о «душевном» одиночестве, которое возникает на начальном этапе погружения в себя, но при этом через уединение, «пересмотр прежней жизни» начинает выстраиваться духовный вектор мировоззрения писателя, результатом действия которого становится «свобода» и «воскресение из мертвых» – знак духовно-экзистенциальной эволюция сознания. Одиночество душевное, но не духовное (неразрывная связь с Богом на каторге постоянно поддерживается текстом Евангелия). В этом фрагменте мы видим описание механизма рефлексии, которая становится способом погружения в себя, инструмен-

том самоанализа и качественного пересмотра своей «прежней» мировоззренческой позиции, отход от которой Достоевский отчетливо осознает, разделяя свою жизнь на «прежнюю» и «будущую» («новая борьба», «новая жизнь»). Зафиксирована процессуальность проживания настоящего, что также характерно для экзистенциального сознания Достоевского и является его атрибутивной характеристикой. Этапы эволюции сознания фиксируются писателем с помощью глаголов «перебирал», «вдумывался», «судил себя», «благословлял судьбу». На следующем этапе работы сознания рефлексивный механизм фиксирует деятельные формы реализации нового мироощущения: рефлексия («я думал») – идея («я решил», «я клялся») – действие («я ждал», «я звал», «я хотел»). Использование местоимения «Я» в данном контексте является маркером вхождения в сферу экзистенциального опыта Достоевского.

Направление «перерождения» и его результат Достоевский будет анализировать после появления необходимой временной дистанции, в послекаторжном письме к Н.Д. Фонвизиной: «Я сложил себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост; вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, то мне лучше бы хотелось оставаться с Христом, нежели с истиной» (Т. 28, Кн. 1, С. 176). «Символ веры» – аналогия с Символом веры христианства – подчеркивает принципиальную важность и непогрешимость для Достоевского этого духовного императива. Указание на то, что в этом символе веры для него «ясно» и «свято» важно по нескольким позиция: «для меня» – результат его личного опыта, нет претензий на истину для всех; «ясно» – не противоречиво, нет pro et contra; «свято» – духовный вектор, относительно которого он сам будет в дальнейшем измерять свою судьбу и своих героев. «Мне лучше бы хотелось оставаться

с Христом, нежели с истиной» – значимость для Достоевского личности Христа.

Что касается самого процесса «перерождения», то этот текст позволяет нам сделать два принципиально важных вывода. Л.Ф. Достоевская в своих воспоминаниях говорит о процессе «перерождения убеждений» как уже совершившимся на каторге, но сам Достоевский, как мы можем судить на основе анализа его писем, осознал и вербализовал эти результаты намного позже. По сути, все его творчество после каторги – это напряженная рефлексия произошедшего (как он сам говорил в письме к брату, «на целые темы достанет»). В этом «символе веры» Достоевского на первом месте оказывается Христос как духовный императив, как высший вариант экзистенциального опыта личности (не случайно, А. Камю в «Предисловии» к американскому изданию романа «Посторонний» скажет, что в образе Мерсо он хотел изобразить «единственного Христа, которого мы заслуживаем» – это сниженная модель того понимания, которое открылось Достоевскому, потому что у Камю – не религиозная, а атеистическая версия экзистенциального сознания, лишенного духовной вертикали и замкнутой на эмпирически-бытовом и душевном уровнях), а не самореализация как таковая.

Христос и Его путь для Достоевского – реальный противовес индивидуализму, абсурду и саморазрушению личности. Потом он будет показывать разные пути выхода из абсурда, причем показывать без иллюзий и бездну падения, и «невыход» из нее тех, кто оказался неспособен к открытию и принятию истины в своем сердце. И самому ему эти два полюса видятся абсолютно отчетливо, потому что его «символ веры» – это результат раз и навсегда совершенного выбора, выбора «верить», который впоследствии будет неоднократно проверяться реальной жизненной практикой и опытом, относительного которого постоянно будет проверять себя активно развивающееся экзистенциальное сознание Достоевского. Эта перспективная (возможная в будущем) динамика сознания зафиксирована в финаль-

ной части формулировки «символа веры» – «если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, то мне лучше бы хотелось оставаться с Христом, нежели с истиной». Два полюса: «доказал» и «мне лучше бы хотелось» – диалогичность мышления самого Достоевского (он как будто предвидит и аргументы против его убеждений, и их убедительность, что вполне отчетливо фиксирует в своем содержании слово «доказал»), самоопределение относительно позиции Другого (что принципиально важно для экзистенциального сознания Достоевского). Христианская вера была им глубоко выстрадана. В письме к Фонвизиной замечает: «Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем больше во мне доводов противных» (Т. 28, Кн. 1, С. 176). «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было, стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла» (Т. 27, С. 86), – записывает он в конце жизни по поводу своего последнего романа «Братья Карамазовы» в качестве своеобразного резюме этой важной для себя темы.

Интересна и фигура адресата письма. Н.Д. Фонвизина, одна из женщин, передавших ему Евангелие по дороге на каторгу, на пересыльном пункте в Тобольске. Обращение к ней – это фиксация того результата, который стал возможен благодаря поступку жен декабристов и тексу Евангелия.

С этого момента «сияющая личность» Христа заняла главное место в новом миросозерцании Достоевского. В 1874 году он говорит своему молодому другу Всеволоду Соловьеву о значении каторги для своего духовного развития: «…Мне тогда судьба помогла, *меня спасла каторга* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.)…совсем *новым человеком сделался*…О! это большое для меня было *счастие: Сибирь и каторга*! Говорят: ужас, озлобление, о законности какого-то озлобления говорят ужаснейший вздор! Я только там и жил здоровой, счастливой жизнью, я там себя понял, голубчик… *Христа понял… русского человека понял* и почувствовал, что я

и сам русский, что я один из русского народа. *Все мои самые лучшие мысли приходили тогда в голову, теперь они только возвращаются, да и то не так ясно*…Ах, если бы вас на каторгу!»[350]. Как и в письме к Фонвизиной, здесь мы видим определение своей позиции относительно позиции Другого во взгляде на каторгу: «меня спасла каторга» – «говорят» (те, кто сами не были, судят стереотипно, абстрактно, отстраненно, гипотетически). Для Достоевского каторга, как он будет говорить неоднократно, это пространство и время опыта. Отсюда парадоксальность его суждений: «Я только там и жил здоровой, счастливой жизнью» (что, казалось бы, принципиально невозможно). Достоевский акцентирует, что это его опыт. В реальности, это его видение каторги, потому что с ним произошел этот «переворот» (возможно, сама структура его сознания – экзистенциального, пограничного – требовала именно такого потрясения, такой встряски, была потенциально к нему готова всем предшествующим опытом). Еще неизвестно, как каторга могла бы отразиться на сознании Вс. Соловьева и была ли бы она для него также продуктивна, как для Достоевского. Здесь же Достоевский перечисляет спектр открытий, которые дала ему «пограничная ситуация» каторги: «Христа понял… русского человека понял и почувствовал, что я и сам русский, что я один из русского народа».

Понимание собственной экзистенции у Достоевского происходит через понимание Христа и русского народа и невозможно вне этих абсолютных критериев самоопределения. Это принципиально важно, потому что определяет уникальность развития экзистенциального сознания Достоевского: у западноевропейских писателей путь сознания начинается с индивидуализма и на нем же замыкается («сизифов труд», бессмысленность жизни, непреодолимость абсурда). У Достоевского путь к себе, открытие настоящей правды о себе идет через преодоление «искуса индивидуальности», саморазрушения в открытии «сияющей личности» Христа и духов-

[350] Соловьев Вс.С. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964. Т.1. С. 199–200.

ных императивов русского народа, ориентированных на личное принятие и следование идеалу Христа. Христос для Достоевского – живая Истина, которая может говорить, вступать в отношения, быть милостивой, быть верной. Она проявляется в каждый момент.

На каторге Достоевский только пережил (смыслопорождение, обретение экзистенциального опыта и открытие экзистенциального смысла проживаемых ситуаций и событий), но не вербализовал пережитое, потому что необходима дистанция от эпицентра «пограничной ситуации» для ее осознания и фиксации в слове. По сути, каторга – это молчание, полнота проживания процесса, в который погружено сознание и не может от него дистанцироваться чтобы увидеть себя со стороны и уже тем более описать (для тектопорождения степень дистанции должна быть еще выше). Потом он будет пытаться выразить пережитое как нечто важное, образующее структуру сознания его личности, но мысли, по его собственным словам, «возвращаются» «не так ясно» (появилась дистанция а с нею и слово, но исчезла полнота процесса, самого факта проживания и предельной погруженности в событие).

В письме к Вс. Соловьеву Достоевский раскрывает логику своего духовного переворота (важно, как и в письме Фонвизиной, что он рассказывает о своем сокровенном внутреннем опыте кому-то, а не дневнику, не наедине с собой): «себя понял» – «Христа понял» – «русского человека понял» – «почувствовал, что я и сам русский» – это все нужно выразить – «самые лучшие мысли приходили тогда в голову». По сути, в этом Достоевский раскрывает Вс. Соловьеву логику своего духовного пути.

После каторги и ссылки религиозная тема – центральная у Достоевского. В 1870 г. писал А.Н. Майкову: «Главный вопрос… тот самый, которым *я мучился сознательно и бессознательно* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) всю мою жизнь, – *существование Божие*» (Т. 29, Кн. 1, С. 117). Ответ на этот фундаментальный экзистенциальный вопрос потребовал от Достоевского текстуальной рецепции, художественного осмысле-

ния своего опыта «перерождения» на каторге. Так, эпилог «Преступления и наказания» воплощает ценностные результаты экзистенциального опыта писателя. Раскольников проходит сложную эволюцию от отрицания к вере, хотя результаты этого «перерождения» героя остаются за рамками текста, в пространстве процессуальной незавершенности: «Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новою, доселе совершенно неведомою действительностью. Это могло бы составить тему нового рассказа, – но теперешний рассказ наш окончен» (Т. 6, С. 422).

В литературе о Достоевского логика духовного и мировоззренческого «перерождения» писателя раскрывается преимущественно в одно ключе: ушел на каторгу революционером и атеистом, а вернулся монархистом и верующим человеком. Нам представляется этот процесс гораздо сложнее. Анализ эго-текстов писателя показывает, что на каторге ему открывается, с одной стороны, предельная полярность внутреннего мира человеческой личности, pro et contra, а с другой стороны, система личных духовных императивов, ориентированных на личное следование идеалу Христа.

§2. Я и Другие: к характеристике повседневно-экзистенциального сознания Достоевского

2.1. Диалог через текст: рецепция «ближнего круга»

Достоевский в буквальном смысле оказывается «окружен» текстами воспоминаний близких ему людей – брата Андрея Михайловича Достоевского и супруги Анны Григорьевны Достоевской. Интересен сам факт, что в окружении Достоевского складывается такой своеобразный круг воспоминаний – биографических и личностных оценок писателя, но сам он при этом такого текста своего сознания не оставляет.

Воспоминания брата писателя, Андрея Михайловича Достоевского, выполняют особую смысловую функцию в диалогическом взаимодействии

с повседневно-экзистенциальным текстом Ф.М. Достоевского: это первоисточник для суждения о том, что могло повлиять в детские годы на психику будущего писателя. Патриархальная жизнь в родительском доме, отношения между родителями и детьми. Обособленность давала А.М. Достоевскому, который был младше его на 3,5 года, возможность наблюдать за братом вполне объективно. Воспоминания А.М. Достоевского нас интересуют, в первую очередь, как текст человека максимально близкого писателю, зафиксировавший важные этапы становления личности Достоевского.

Описывая быт своей семьи, ближайших родственников и знакомых, он очень мало говорит об особенностях характера брата Федора, свойственных ему в детстве, хотя жизнь двух старших братьев прошла у него на глазах: «Все занятия и все их разговоры были при мне; они не стеснялись моим присутствием, а разве только в редких случаях отгоняли меня от себя, называя своим ″хвостиком″. Оба были чрезвычайно дружны между собою. Но, несмотря на эту дружбу, они были совершенно различных характеров. Старший брат Михаил был в детстве менее резв, менее энергичен и менее горяч в разговорах, чем брат Федор, который был во всех проявлениях своих настоящий огонь, как выражались наши родители». Но примеров проявления живости и горячности, свидетельств живого поведения, реакций на окружающую действительность он почти не приводит. Возможно, это связано тем, что воспоминания пишутся уже в зрелом возрасте и А.М. Достоевский не считает нужным искусственно реконструировать, домысливать произошедшее в детстве. Тем более, что в конце жизни, когда он через 20 лет возвращается к работе над воспоминаниями, он решает оставить материалы о детстве без изменений.

Некоторые факты, запомнившиеся брату писателя, он изложил в том варианте своих воспоминаний, которым поделился с Орестом Миллером, и они вошли в составленную последним биографию писателя[351]. В «Воспо-

[351] Миллер О.Ф. Материалы для жизнеописания Ф.М. Достоевского // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т.1. Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883.

минаниях» А.М. Достоевского, изданных его сыном в 1930 г., эти отрывки или отсутствовали, или были значительно сокращены. Можно выделить следующие наиболее значимые свидетельства о детстве Ф.М. Достоевского и особенностях его характера, которыми мы располагаем благодаря устным свидетельствам брата писателя, не вошедшими в «Воспоминания»:

1. А.М. Достоевский упоминает, что брат любил в детстве демонстрировать свои способности, ловкость и силу;

2. В больничном саду, где прогуливались больные, «Федор очень любил как-нибудь украдкою вступать в разговоры с этими больными, в особенности ежели попадались мальчики; но это строго преследовалось, и отец был весьма недоволен, ежели до него доходили об этом слухи»[352];

3. Описание поведения Федора во время поездок в Даровое: «Поездка в деревню для нас, детей, составляла эпоху, которой мы дожидались с нетерпением. Ездили обыкновенно на своих деревенских же лошадях, которые нарочно приезжали за нами с крестьянином Семеном Широким. Совершали эту поездку обыкновенно в двое суток – на третьи. Во время поездок этих брат Федор бывал в каком-то лихорадочном настроении. Он всегда избирал место сидения на облучке. Не бывало ни одной остановки, хотя бы на минуту, при которой брат не соскочил бы с брички, не обегал бы близ лежащей местности или не повертелся бы с Семеном Широким около лошадей»[353];

4. Рассказ об отношениях брата к другим людям, который в окончательном тексте «Воспоминаний» А.М. Достоевского был существенно сокращен: «В деревне мы постоянно почти были на воздухе, а исключая игр, проводили целые дни на полях, присутствуя и приглядываясь к трудным полевым работам. Все крестьяне любили нас очень и в особенности брата Федора. Он по своему живому характеру брался за все, то просит водить лошадь с бороной, то погоняет лошадь, идущую в сохе, и т.п. Любил он

[352] Там же. С. 12.
[353] Там же. С. 13.

также вступать в разговоры с крестьянами, которые всегда охотно с ним говорили; но верхом удовольствия его было исполнять какое-либо поручение или сделать одолжение и быть чем-нибудь полезным. Я помню, что одна крестьянка, вышедшая в поле жать месте с маленьким ребенком в люльке, пролила нечаянно жбанчик воды, и бедного ребенка нечем было напоить. Брат сейчас же взял жбанчик, сбегал в деревню (версты 1 1/2) за водою и принес к радости матери полный жбан воды. Он сам знал, что его любили»[354].

Эти зарисовки свидетельствуют о живости и подвижности мальчика, о его интересе к окружающей жизни и людям, о стремлении общаться с ними, действовать. Через несколько лет его характер существенно изменится: в воспоминаниях о Достоевском в пансионе Чермака, в Инженерном училище мы не встретим упоминаний об этих свойствах. С точностью до наоборот: мы встретим свидетельства о его изолированности от сверстников и от общих с ними интересов, его замкнутости в маленьком кружке избранных друзей.

По мнению В.С. Нечаевой, «это направление в развитии характера юноши было результатом того метода воспитания, которым систематически с ранних лет руководил отец»[355]. По воспоминаниям А.М. Достоевского, каждый день в их семействе проходил «по раз заведенному порядку, один как другой, очень однообразно». Детские игры в комнатах «в жмурки, в горелки» происходили лишь в отсутствие родителей и не со сверстниками, а с крепостной прислугой. «Но, впрочем, отсутствие родителей никогда не было продолжительным: в 9–10 часов вечера они непременно уже возвращались… мы же постоянно на другой день сообщали маменьке, с которою конечно были более откровенны, о вчерашних играх во время их отсутствия». Если в Даровом, где дети два–три месяца жили с матерью, а отец наезжал не более как на две недели, мальчики могли играть в любые

[354] Миллер О.Ф. Материалы для жизнеописания Ф.М. Достоевского // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т.1. Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883. С. 15.
[355] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 34.

игры и общаться с крестьянами, то в Москве «прогулки происходили весьма чинно, и дети даже за городом, в Марьиной роще, не позволяли себе поразвлечься, побегать. Это считалось неприличным и допускалось только в домашнем саду». Но и в больничном саду дети были всегда под контролем, и игры в мяч, с палками также запрещались как «опасные и неприличные»: «В больнице, кроме нас, было много жильцов, т.е. докторов и прочих служащих. Но замечательно, что детей, нам сверстников, ни у кого не было… А потому мы поневоле должны были довольствоваться только играми между собою, которые и были очень однообразны. Присутствие больных нисколько не стесняло наших прогулок, так как больные вели себя очень чинно. Нам же, равно как и няне, строго было запрещено приближаться к ним и вступать с ними в какие-либо разговоры»[356].

Отсутствие товарищей, сверстников в семейном, домашнем кругу продолжалось и после поступления старших братьев в пансион: «Из товарищей к братьям не ходил никто. Раз только к старшему брату приезжал из пансионских товарищей некто Кудрявцев. Брату позволено было отдать ему визит, но тем знакомство и кончилось». А.М. Достоевский в своих «Воспоминаниях» раскрывает, в какие условия были поставлены отцом Михаил и Федор, чтобы изолировать их от нежелательных знакомств и впечатлений: «Отец наш был чрезвычайно внимателен в наблюдении за нравственностью детей, и в особенности относительно старших братьев, когда они сделались юношами. Я не помню ни одного случая, когда бы братья вышли куда-нибудь одни; это считалось отцом за неприличное, между тем как к концу пребывания братьев в родительском доме старшему было почти уже 17, а брату Федору почти 16. В пансион они всегда ездили на своих лошадях и точно так же и возвращались. Родители наши были отнюдь не скупы, скорее даже тароваты; но, вероятно, по тогдашним понятиям считалось тоже за неприличное, чтобы молодые люди имели свои хотя

[356] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А. А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 50.

бы маленькие карманные деньги. Я не помню такого случая. И, вероятно, они познакомились с деньгами только тогда, когда отец оставил их в Петербурге»[357].

Опираясь на воспоминания А.М. Достоевского, можно предположить, что в системе воспитания детей отцом руководила постоянная мысль о «приличии» их поведения, которая заключалась, преимущественно, в охране от духа «вольнодумства» (отцу были известны факты о подобных «делах», виновники которых отправлялись в тюрьмы, в Сибирь, в действующую армию на Кавказ). Младший брат писателя «припомнил слова отца, которые служили не нравоучением, а скорее остановкою и предостережением»: «Я уже говорил неоднократно, что брат Федор был довольно резок на слова. При таких проявлениях со стороны брата папенька неоднократно говаривал: ″Эй, Федя, уймись, несдобровать тебе… быть тебе под красной шапкой!″». И далее Андрей Михайлович дает свое объяснение этой записи: «Я привожу слова эти, вовсе не стая их как пророческие, − пророчество есть следствие предвидения; отец же никогда предположить не хотел и не мог, чтобы дети его учинили что-нибудь худое, так как он был в детях своих уверен. Привел же я слова эти в удостоверение пылкости братнина характера во время его юности». Предостережение отца, не имея пророческого характера, диктовалось конкретными условиями своего исторического времени.

До 12−13 лет старшие братья были лишены общения со сверстниками и возможности знакомства с окружающей их действительностью вне родной семьи: «Деятельный живой ум и характер Федора был искусственно замкнут в узко ограниченные рамки, которые ставил болезненно мнительный отец под видом соблюдения порядка и ″приличий″. Результатом созданного режима были два фактора, определившие направленность духовных сил мальчиков: глубокая обоюдная дружба, заменившая им круг

[357] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А. А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 71.

товарищей-сверстников и протянувшаяся на десятки лет вплоть до смерти старшего из братьев, и раннее, страстное увлечение книгой, чтением, дававшее пищу их уму и воображению, лишенным впечатлений реальной жизни»[358].

Среди широкого спектра биографических источников особое место занимают «Воспоминания» А.Г. Достоевской, которые представляют очень своеобразный источник наблюдений[359]. Это эстетизированный вариант воспоминаний, художественно обработанные свидетельства о реально произошедших событиях (в отличие, скажем, от ее стенографического дневника, который отражает реальную картину). Текст дневника супруги писателя реализует не только задачу дать объективное свидетельство о фактах биографии Достоевского, но и создает, если можно так выразиться, облик писателя как творца, издателя, публициста, мужа, отца, друга, человека. Несмотря на то, что «Воспоминания» – это не собственно биография, не документальные материалы, тем не менее, мы можем принимать свидетельства А.Г. Достоевской, поскольку она довольно точно описывает факты, характеризующие отношение Достоевского к своей болезни и достаточно много внимания в тексте уделяет припадкам, их влиянию на психоэмоциональное состояние писателя и творческий процесс.

Показательна в «Воспоминаниях» первая встреча Анны Григорьевны с Достоевским, в описании которой предельно остро проявляет себя позиция внимательного наблюдателя, стремящегося зафиксировать все детали первого впечатления: «…что меня поразило, так это его глаза; они были разные: один – карий, в другом зрачок расширен во весь глаз и радужины незаметно. Эта двойственность глаз придавала взгляду Достоевского какое-то загадочное выражение»[360]. Эта особенность глаз является свидетельством недуга Достоевского, оставившего в его внешнем облике не-

[358] Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849. М.: «Наука», 1979. С. 37.
[359] См.: Кошечко А.Н. «Воспоминания» А.Г. Достоевской: к вопросу о генезисе экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского // Славянский мир. Диалог культур: Сборник научных статей: в 2 ч. Омск; Кемерово: КемГУКИ, 2011. Ч. 2. С. 160–169.
[360] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 68–69.

оспоримое доказательство своего постоянного присутствия: «Во время приступа эпилепсии Федор Михайлович, падая, наткнулся на какой-то острый предмет и сильно поранил свой правый глаз. Он стал лечиться у профессора Юнге, и тот предписал впускать в глаз капли атропина, благодаря чему зрачок сильно расширился»[361]. Интересно, что при первой встрече с абсолютно незнакомым ему человеком Достоевский сразу же обозначает себя эпилептиком: «Он имел разбитый и больной вид. Чуть ли не с первых фраз заявил он, что у него эпилепсия и на днях был припадок, и эта откровенность меня удивила»[362].

Особенности речи («Разговор шел отрывочный, причем Достоевский то и дело переходил на новую тему»[363]), забывчивость, раздражительность, нарушение концентрации внимания, впечатлительность, открытая демонстрация своего физического и эмоционального состояния («Просматривая переписанное, Достоевский нашел, что я пропустила точку и неясно поставила твердый знак, и резко мне об этом заметил. Он был видимо раздражен и не мог собраться с мыслями. То спрашивал, как меня зовут, и тотчас забывал, то принимался ходить по комнате, ходил долго, как бы забыв о моем присутствии. Я сидела не шевелясь, боясь нарушить его раздумье»[364]) являются подтверждением того, что сам Достоевский не просто не делал тайны из своей болезни, а постоянно, каждое мгновение своей жизни осознавал себя больным, причем это осознание было не констатацией факта, не элементом манипуляции другими людьми (что достаточно часто наблюдается у больных, страдающих серьезными хроническими заболеваниями), а сознательной экзистенциальной позицией, способом обнаружения своего Я во внешнем мире.

---

[361] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 68.
[362] Там же. С. 69.
[363] Там же. С. 69.
[364] Там же. С. 70.

Вязкость сознания, фиксированность на мелочах, «прилипчивость» к деталям, – эти черты, свойственные людям с эпилептической конституцией психики, проявляют себя в рассказах Достоевского тем людям, «в которых ему чудилось доброе и внимательное отношение»[365]. Но, думается, что эти психофизиологические особенности, предельно точно зафиксированные Анной Григорьевной, отражают не столько последствия болезни, сколько специфику проживания Достоевским целого ряда «пограничных ситуаций», среди которых эпилепсия занимает одну из центральных, но не единственную позицию. Подробный рассказ о «печальных картинах своей жизни» – это органическая потребность сознания Достоевского как рефлектирующей личности, для которой анализ болезни и рассказ о ней является своеобразной формой терапии: перевод ситуации из плана реального, бытового в плана эстетический (даже устный рассказ о своей собственной судьбе у Достоевского становится эстетизированным вариантом действительности) позволяет выстроить дистанцию по отношению к происходящему или произошедшему, причем давность событий для экзистенциального сознания не имеет значения, если событие продолжает оставаться таковым и активно переживаться личностью. Эта дистанция необходима ей для *осознания*, поскольку позволяет образоваться некому промежутку между собственно жизнью и ее пониманием, дает Достоевскому возможность стать наблюдателем по отношению к собственной судьбе, к собственному экзистенциальному опыту, открывает, соответственно, возможность преодоления болезни, пусть не физического излечения, но возможность сопротивления разрушительным, в первую очередь, для сознания и самосознания последствиям.

Показательным является тот факт, что для сознания Достоевского эстетизация «пограничных ситуаций» является атрибутивным свойством. Об этом свидетельствует целый ряд фактов его биографии. Например, Сибирские тетради фиксируют опыт проживания «пограничной ситуации»

[365] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 73.

каторги, которая дробится на целый ряд локальных ситуаций экзистенциального выбора и ценностного самоопределения. Предложение, которое писатель делает Анне Григорьевне, оформляется в виде «замысла» будущего романа: «И вот в ответ на мою просьбу полилась блестящая импровизация. Никогда, ни прежде, ни после, не слыхала я от Федора Михайловича такого вдохновенного рассказа, как в этот раз. <…> В новом романе было тоже суровое детство, ранняя потеря любимого отца, какие-то роковые обстоятельства (тяжкая болезнь), которые оторвали художника на десяток лет от жизни и любимого искусства. Тут было и возвращение к жизни (выздоровление художника), встреча с женщиною, которую он полюбил: муки, доставленные ему этою любовью, смерть жены и близких людей (любимой сестры), бедность, долги... <…> На обрисовку своего героя Федор Михайлович не пожалел темных красок. По его словам, герой был преждевременно состарившийся человек, больной неизлечимой болезнью (паралич руки), хмурый, подозрительный; правда, с нежным сердцем, но не умеющий высказывать свои чувства; художник, может быть, и талантливый, но неудачник, не успевший ни разу в жизни воплотить свои идеи в тех формах, о которых мечтал, и этим всегда мучающийся»[366].

Специфика этой «импровизации» заключается в том, что Достоевский не искажает и не приукрашивает фактов своего прошлого: «суровое детство», «бедность», «долги», «состарившийся человек», «больной неизлечимой болезнью» и т.д. Заметим, что и здесь факт болезни акцентируется как значимый для определения характера «художника» за счет повторного словоупотребления: в первый раз болезнь определяется как «роковое обстоятельство», возникшее в раннем возрасте (показательно, что в перечислительном ряду болезнь идет после упоминания о смерти отца!) и отнявшее «десяток лет жизни», во втором случае – как паралич руки. Интересно, что в этой «импровизации» Достоевский только два раза допускает отход от реальной биографической канвы своей жизни: в первый раз, когда

[366] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 95.

говорит о смерти «близких людей», выделяя особо смерть «любимой сестры», и второй раз, когда говорит о «параличе руки». Но этот отход только видимый. Традиционно принято считать, что из всех детей в семье Достоевский был близок только с братом Михаилом, в то время как в воспоминаниях А.Г. Достоевской зафиксирован факт внутренней близости писателя со старшей сестрой Варенькой[367]. Необходимости в обозначении реального диагноза нет, поскольку, как уже говорилось выше, Достоевский не делал тайны из своей болезни, и, желая понять отношение к нему Анны Григорьевны, он намеренно опускает указание на эпилепсию. В то же время, поскольку мы имеем дело с эстетизированным вариантом реальности, паралич руки для «художника» – это предельное заострение «пограничной ситуации», лишающее его возможности творить, реализовывать свою личность. Чуть позже, когда Анна Григорьевна озвучивает свое решение, он уже говорит от себя, от имени своего Я, которому не нужна защитная маска «импровизации». Достоевский поступает в этой ситуации как личность экзистенциальной мироориентации – он не лжет, не приукрашивает свое физическое и эмоциональное состояние, давая своей избраннице возможность выбора: «Знаешь, голубчик мой Аня, – говорил растроганным голосом Федор Михайлович, – когда я почувствовал, что ты для меня значишь, то пришел в отчаяние, и намерение жениться на тебе показалось мне чистым безумием! Подумай только, какие мы с тобою разные люди! Одно неравенство лет чего стоит! Ведь я почти старик, а ты – чуть не ребенок. *Я болен неизлечимою болезнью, угрюм и раздражителен* (курсив мой – А.К.); ты же здорова, бодра и жизнерадостна. Я почти прожил свой век, и в моей жизни много было горя. Тебе же всегда жилось хорошо, и вся твоя жизнь еще впереди. Наконец, я беден и обременен долгами. Чего же можно ожидать при всем этом неравенстве? Или мы будем несчастны и, промучив-

[367] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 107.

шись несколько лет, разойдемся, или же сойдемся на всю остальную жизнь и будем счастливы»[368].

В «Воспоминаниях» А.Г. Достоевской представлен и подробный анализ припадков, внешний взгляд на то, что Достоевский *переживал*, но не мог *наблюдать* со стороны.

Интересен первый опыт, когда Анна Григорьевна присутствует при всех стадиях болезни, фиксируя их с тщательностью профессионального психоаналитика: «Федор Михайлович был чрезвычайно оживлен и что-то интересное рассказывал моей сестре. Вдруг он прервал на полуслове свою речь, побледнел, привстал с дивана и начал наклоняться в мою сторону. Я с изумлением смотрела на его изменившееся лицо. Но вдруг раздался ужасный, нечеловеческий крик, вернее, вопль, и Федор Михайлович начал склоняться вперед. <…> Впоследствии мне десятки раз приходилось слышать этот "нечеловеческий" вопль, обычный у эпилептика в начале приступа. И этот вопль меня всегда потрясал и пугал. Но тогда, к моему удивлению, я в эту минуту нисколько не испугалась, хотя видела припадок эпилепсии в первый раз в жизни. Я обхватила Федора Михайловича за плечи и силою посадила на диван. Но каков же был мой ужас, когда я увидела, что бесчувственное тело моего мужа сползает с дивана, а у меня нет сил его удержать. Отодвинув стул сгоревшей лампой, я дала возможность Федору Михайловичу опуститься на пол; сама я тоже опустилась и все время судорог держала его голову на своих коленях. <…> Мало-помалу судороги прекратились, и Федор Михайлович стал приходить в себя; но сначала он не сознавал, где находится, и даже потерял свободу речи: он все хотел что-то сказать, но вместо одного слова произносил другое, и понять его было невозможно. Только, может быть, через полчаса нам удалось поднять Федора Михайловича и уложить его на диван. Решено было дать ему успокоиться, прежде чем нам ехать домой. Но, к моему чрезвычайному горю, припадок повторился через час после первого, и на этот раз с та-

[368] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 113.

кой силою, что Федор Михайлович более двух часов, уже придя в сознание, в голос кричал от боли. Это было что-то ужасное! <…> Тут я впервые увидела, какою страшною болезнью страдает Федор Михайлович»[369].

Детальное описание припадков, анализ эмоционального состояния Достоевского после них («Мысли о том, что с Федором Михайловичем случится припадок, что он, еще не придя в себя, пойдет по гостинице отыскивать меня [Еще не вполне придя в себя от приступа эпилепсии, всегда шел ко мне, так как в эти минуты испытывал мистический ужас и присутствие близкого лица приносило ему успокоение. (Прим. А.Г. Достоевской.)], что там его примут за помешанного и ославят по Москве, как сумасшедшего; что некому будет оберегать его спокойствие после припадка, что его могут раздражить, довести его до какого-нибудь безумного поступка, – все эти мысли бесконечно меня мучили»[370]), хотя и является косвенным свидетельством, сообщающим факты и наблюдения не от имени Я Достоевского, тем не менее, дает ценный материал, позволяющий увидеть ту глубину, непреодолимость и повторяемость страданий, которые был вынужден в силу болезни переносить писатель. Глубокое сострадание к боли любимого человека делают припадки не посторонним фактом, а знаком экзистенциального опыта уже самой Анны Григорьевны, проживающей вместе с мужем каждый приступ как собственную «пограничную ситуацию».

На самом отдаленном от Я писателя уровне находятся свидетельства его современников, поскольку каждое из них, независимо от того, как человек относился к Достоевскому, является внешним взглядом, отношением к болезни, а не фактическим свидетельством. В то же время воспоминания современников являются дополнительными аргументами, подтверждающими достоверность свидетельств писателя о своей болезни.

---

[369] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 131–133.
[370] Там же. С. 383.

Центральное место в воспоминаниях современников занимает полемика об истоках болезни Достоевского[371], которая обнаруживает две полярные точки зрения по этой проблеме. Официально первый приступ болезни был зафиксирован в свидетельстве о состоянии здоровья Достоевского в 1850 г., в период ссылки. Андрей Михайлович Достоевский отрицает раннее проявление эпилепсии у своего брата («падучую болезнь брат Федор приобрел не в отцовском доме, а в Сибири»), но в то же время сообщает о фобии преждевременного погребения (которая мучила Н.В. Гоголя, Э. По) и связанной с нею «какою-то нервною болезнью». Доктор Ризенкампф, наблюдавший Достоевского до 1845 г., в письме к А.М. Достоевскому от 16 февраля 1881 г. соглашается с версией возникновения у писателя эпилепсии в Омске из-за телесного наказания, которому он подвергся в остроге: «Вы не представляете себе ужас друзей покойного, бывших свидетелями, как, вследствие экзекуции в присутствии личного его врага Кривцова, Федор Михайлович, при его нервном темпераменте, при его самолюбии, в 1851 году в первый раз поражен был припадком эпилепсии, повторявшимся потом ежемесячно»[372].

Альтернативную точку зрения высказывает дочь писателя Любовь Федоровна Достоевская в своей книге «Достоевский в изображении своей дочери». Она говорит о семейном предании, согласно которому припадки у писателя начались с момента получения писателем известия о смерти отца летом 1839 года[373]. Первый посмертный биограф Достоевского Орест Миллер считал, что причины эпилепсии кроются в детстве Достоевского (в частности, он говорит о событии в личной жизни родителей, которое стало толчком к первым припадкам)[374]. Д.В. Григорович описывает в своих ме-

---

[371] Необходимо отметить, что проблема этиологии эпилепсии Достоевского не решена до настоящего времени. Полемика в современном достоевсковедении ведется относительно того, страдал ли Достоевский эпилепсией или особым типом нервного расстройства.

[372] Ланской Л.Р. Достоевский в неизданной переписке современников // Литературное наследство. М.: «Наука», 1973. Т. 86. С. 548–549.

[373] Достоевская Л.Ф. Достоевский в изображении своей дочери. СПб.: «Андреев и сыновья», 1992.

[374] Миллер О.Ф. Материалы для жизнеописания Ф.М. Достоевского // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т.1. Биография, письма и заметки из записной книжки. СПб., 1883.

муарах один из ранних припадков писателя, случившийся с ним в 1844 г., отмечая при этом, что подобные припадки случались с ним и раньше: «Усиленная работа и упорное сиденье дома крайне вредно действовали на его здоровье; они усиливали его болезнь, проявлявшуюся несколько раз еще в юности, в бытность его в училище. Несколько раз во время наших редких прогулок с ним случались припадки. Раз, проходя вместе с ним по Троицкому переулку, мы встретили похоронную процессию. Достоевский быстро отвернулся, хотел вернуться назад, но прежде чем успели мы отойти несколько шагов, с ним сделался припадок настолько сильный, что я с помощью прохожих принужден был перенести его в ближайшую мелочную лавку; насилу могли привести его в чувство. После таких припадков наступало обыкновенно угнетенное состояние духа, продолжавшееся дня два или три»[375]. После смерти Достоевского в «Новом времени» появилась статья А. Суворина «О покойном», который утверждал, что Достоевский страдал эпилепсией еще в детстве: «Нечто страшное, незабываемое, мучающее случилось с ним в детстве, результатом чего явилась падучая болезнь»[376]. Доктор Яновский в своей заметке «Болезнь Достоевского», опубликованной в «Новом времени», отмечает, что его пациент страдал эпилепсией еще до ареста и ссылки, но припадки, за исключением отдельных случаев, были легкими[377].

В воспоминаниях современников неоднократно поднимается проблема взаимоотношений Достоевского с незнакомыми или малознакомыми людьми. Типографский наборщик М.А. Александров отмечает, что «<…> Федор Михайлович перед незнакомыми ему людьми любил выказать себя бодрым, физически здоровым человеком, напрягая для этого звучность и

[375] Григорович Д.В. Из «Литературных воспоминаний» // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М.: «Художественная литература», 1990. Т.1. С. 207.
[376] Суворин А.С. О покойном// Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М.: «Художественная литература», 1990. Т.2. С. 465.
[377] Яновский С.Д. Болезнь Достоевского // Новое время. 1881. № 1793.

выразительность своего голоса»[378]. Можно с уверенностью говорить о том, что для Достоевского проблема взаимоотношения Я с чужими сознаниями, с внешним взглядом является проблемой экзистенциальной: «…Федор Михайлович считал нужным быть строго-серьезным в обращении с субъектами, *образ мыслей которых был ему совершенно неизвестен* (курсив мой – А.К.), и только уже потом, вполне убедившись в отсутствии грубого предубеждения к себе, начинал относиться к исследованному таким образом субъекту с доверием, степени которого бывали, однако ж, различны»[379].

Как и Анна Григорьевна, современники обращают внимание на особенности взгляда Достоевского: «Между прочим, *под влиянием первых впечатлений* (курсив мой – А.К.), я находил, что Федор Михайлович был человек *мнительный*, недоверчивый. Так, например, я заметил, что он, говоря со мною, пытливо смотрел мне прямо в глаза или вообще в физиономию и, нисколько нес стесняясь встречных взглядов, не спешил отрывать своего взгляда или переводить его на что-либо другое; становилось неловко под влиянием этого спокойно-пытливого взгляда. Впоследствии, когда Федор Михайлович узнал меня короче, он уже не употреблял этого приема в разговоре со мною, и хотя по-прежнему смотрел прямо в лицо, но это уже был взгляд просто спокойный, а отнюдь не испытующий»[380].

Аналогичными впечатлениями о специфике взгляда Достоевского делится в своих воспоминаниях и Х.Д. Алчевская: «Он <…> все время разговора так же пристально, точно какой-то неодушевленный предмет, рассматривал меня, но вот какая разница была в моем и в его пристальном взгляде: в моем – было благоговение и поклонение, он же, вероятно, *при-*

[378] Александров М.А. Федор Михайлович Достоевский в воспоминаниях типографского наборщика в 1872-1881 годах // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М.: «Художественная литература», 1990. Т.2. С. 252.
[379] Там же. С. 257.
[380] Там же. С. 256.

вык на каждого человека смотреть как на материал, пригодный для изучения»[381].

Л.Х Симонова-Хохрякова говорит о полярности эмоциональных реакций Достоевского («Федор Михайлович был человек до чрезвычайности впечатлительный, нервный, крайне раздражительный, но добрый, чистосердечный и отзывчивый на каждое искреннее чувство. Быстрые переходы от чрезвычайной ласковости и дружелюбия к взрывам раздражения объясняются его болезненно-потрясенным организмом (вследствие каторги и припадков падучей болезни)»[382]), его доверчивости к «лицам, искренне преданным ему», откровенности, но доминантным и поражающим воображение собеседника являлось, по ее мнению, отношение писателя к своей болезни. Во время одной из встреч он предельно четко формулирует свое отношение к болезни как форме жизни, способу преодоления себя, страха смерти: «Пусть борьба. Мне трудно взбираться, а я нарочно буду – значит, я борюсь. Мне вот нынче трудно выходить, да я почт никуда и не хожу, а вот что – это, должно быть, годы старости подходят – все хочется прилечь, отдохнуть, а после обеда и соснуть, а я борюсь и нарочно, в это-то самое время, вот эти самые ноги, которые не хотят двигаться, заставляю ходить <…> Эти фразы звучали болезненно-раздражительно и производили тяжкое впечатление. <…> Я поняла, что, идя таким путем, он мучает себя, издевается»[383].

2.2. Достоевский и Страхов: опыт экзистенциальной коммуникации

Взаимоотношения Достоевского и Страхова как пример экзистенциальной коммуникации[384] стали фактом истории русской

---

[381] Алчевская Х.Д. Достоевский // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М.: «Художественная литература», 1990. Т.2. С. 335.
[382] Симонова-Хохрякова Л.Х. Из воспоминаний о Федоре Михайловиче Достоевском// Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. М.: «Художественная литература», 1990. Т.2. С. 343.
[383] Там же. С. 347.
[384] См.: Кошечко А.Н. Достоевский и Страхов: опыт экзистенциальной коммуникации // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). 2014. № 4. URL: http://www.science-education.ru/118-14365 (дата обращения: 20.08.2014).

литературы, к которому вплоть до настоящего времени сохраняется неоднозначное отношение. Эволюционный характер этих отношений репрезентативен: близость в период существования журналов «Время» и «Эпоха» в начале 1860-х годов и полное духовное расхождение в 1870-х. Несмотря на то, что характер этих личностно-профессиональных отношений остается до конца не выясненным, для настоящей статьи они важны как прецедент внешней интерпретирующей позиции по отношению к ценностно значимому Другому, которую реализуют оба коммуниканта.

В конце 1860-х годов Достоевский дает высокую оценку таланта Страхова как критика и ставит его в один ряд с такими фигурами, как В.Г. Белинский, Ап. Григорьев и др.: «Ясно, логично, твердо сознанная мысль, написанная изящно до последней степени <…> В конце концов, я считаю Вас за единственного представителя нашей теперешней критики, которому принадлежит будущее» (Т. 29, Кн. 1, С. 17). Важно в этой характеристике и то, что все упомянутые писателем критики, будучи личностями с уникальной мировоззренческой позицией, состоялись и реализовались в современном литературном процессе относительно фигуры значимого Другого: «Каждый замечательный критик наш <…> выходил на поприще непременно как бы опираясь на передового писателя, т.е. как бы посвящал всю свою карьеру разъяснению этого писателя <…> Белинский заявил себя ведь не пересмотром литературы и имен, даже не статьею о Пушкине, а именно опираясь на Гоголя, которому он поклонялся еще в юношестве. Григорьев вышел, разъясняя Островского и сражаясь за него. У вас бесконечная, непосредственная симпатия к Льву Толстому с тех самых пор, как я вас знаю» (Т. 29, Кн. 1, С. 16). Несмотря на то, что идейные расхождения между Достоевским и Страховым были в это период уже достаточно острыми, писатель в своих оценках старается быть объективным, не переходить на уровень эмоциональной рефлексии. В письмах из Флоренции, адресованных Страхову, Достоевский говорит о достоинствах его критических работ, не завидует и не «ревнует», его по-

настоящему привлекает «ясность» и «последовательность» изложения. Он оценивает не личность, а профессиональные качества своего адресата, его способность работать со словом, что для текстоцентрического сознания писателя является фактом высокой оценки Страхова как активного участника литературной жизни эпохи.

Разобраться в том, что является главной причиной этой «дружбы-вражды», нам помогает незаконченная рукопись статьи Страхова «Наблюдения. Посвящается Ф.М. Достоевскому» по поводу одной из флорентийских бесед 1862 года. Текст был написан в эпистолярном жанре, подвергся нескольким редакциям, но так и не был опубликован. Страхов предлагает свое видение этого события, ставшего точкой невозврата в идейно-мировоззренческом конфликте двух личностей: «В одну из наших прогулок по Флоренции, когда мы дошли до площади, называемой Piazza della Signoria, и вы остановились, потому что нам приходилось идти в разные стороны, – вы объявили мне с величайшим жаром, что *есть в направлении моих мыслей недостаток, который вы ненавидите, презираете и будете преследовать всю свою жизнь*. Затем мы крепко пожали друг другу руку и расстались»[385]. Этот острый момент не войдет в опубликованные после смерти Достоевского «Воспоминания» Страхова, который будет говорить об их долгих беседах за границей комплиментарно, подчеркивая их приятную и мирную тональность: «…всего приятнее были вечерние разговоры на сон грядущий за стаканом красного местного вина»[386]. Но в программной по своему характеру статье «Наблюдения. Посвящается Ф.М. Достоевскому» Страхов «высказался весь»: в ней представлена подробная аналитика мировоззренческих позиций оппонентов, исходным пунктом которой является принципиально разное отношение к человеку.

---

[385] Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л.Р. Ланского // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: «Наука», 1973. С. 506.

[386] Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 2. М.: «Художественная литература», 1990. С. 444.

Смысловым стержнем концепции Страхова является представление о «гнусности» человека: «Разве хорош человек? Разве мы можем смело отвергать его гнусность? Едва ли! <…> Идеал прекрасного человека, указанный христианством, не умер и не может умереть в нашей душе; он навсегда сросся с нею. И потому, когда перед нами развернут картину современного человечества и спросят нас, хорош ли человек, мы найдем в себе тотчас решительный ответ: "Нет, гнусен до последней степени!" <…> Остается сказать еще одно: я не верю ни в философию, ни в экономию, и вообще ни в одну сторону цивилизации, потому что я не верю в *человека*»[387].

Подобное отношение к человеку для Достоевского было категорически неприемлемым. В своих произведениях Достоевский представлял «картину современного человечества», ставил своей главной «целью и забавой» изучать человека. И даже он при своей «высокой художественной прозорливости» (М.Е. Салтыков-Щедрин) не смог бы ответить на вопрос «хорош ли человек» «тотчас» и однозначно, как Страхов. Для Достоевского вера в человека – незыблемое условие существования, основа его аксиологической системы, духовная причина сопротивления абсурду, при отсутствии которой человек неминуемо бы «истребил себя». Вера в человека неотделима для Достоевского от веры в Бога и следования идеалам русского народа. Воспитание «на Библии» и живая жизнь в поисках Истины, самоосуществление высшего идеала в пределах собственной экзистенции для Достоевского – диаметрально противоположные позиции. Поэтому Страхов, не верящий в человека, не верящий в русский народ, доходящий в своих рассуждениях до прямого и откровенного презрения, становится для писателя идейным антагонистом, причем их мировоззренческий конфликт разворачивается более остро, чем противостояние Достоевского и революционных демократов. Происходит

[387] Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л.Р. Ланского // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: «Наука», 1973. С. 562.

это во многом потому, что Страхов в своих рассуждениях проявляет схематизм отвлеченной мысли и пренебрежение к живым интересам человеческой экзистенции.

В поздней редакции «Наблюдений» Страхов прямо обращается к писателю, обозначая еще одну причину их принципиальных разногласий: «…в умственной сфере мы чем дальше, тем больше превращаемся в <…> в простых наблюдателей, которые сами не могут, не имеют достаточно повода принять участие в том, что делается, а только созерцают и стараются понять сущую жизнь. <…> Наблюдательное настроение противоположно *деятельному*. Наблюдатель есть зритель, со стороны смотрящий на драму; деятель есть один из участников драмы, один из действующих лиц. <…> Мы верим в таинственные и неодолимые силы жизни, мы убедились до конца, что история совершается с *необходимостью*, что все в ней тесно связано и неизбежно развивается, растет и умирает, падает и возвышается. Если же так, если раз мы с полной ясностию сознали это взгляд, то спрашивается, у кого же достанет охоты участвовать в этой слепой, неумолимой драме? Естественно, что каждый, кто ее понял, постарается стать в сторону, постарается уклониться от нее и сохранить свободный взгляд, свободное присутствие духа»[388]. Себя Страхов видит наблюдателем-аналитиком драмы пореформенной эпохи. Историческая ситуация в силу своей острой катастрофичности оставляет мыслящей личности единственный выход из ситуации абсурда: сохранить себя можно только устранившись от нравственных и социальных катаклизмов на безопасное расстояние. В мире абсурда любое действие обречено на провал, поэтому для конкретной исторической эпохи закономерно возникает потребность в «зрителях», а не в «участниках».

Позиции Достоевского и Страхова совпадают только в исходном тезисе о закономерности исторического развития человечества. Но само

[388] Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л.Р. Ланского // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: «Наука», 1973. С. 563.

понимание логики этого развития и роли в нем личности у писателя другое – экзистенциальное: он ощущает свою персональную ответственность за то, что происходит в мире, а потому единственно возможной для себя считает позицию активного участника, а не пассивного наблюдателя. Достоевский в своих эго-документах неоднократно говорит о необходимости активного вторжения в жизнь как обязательного условия сохранения «свободного присутствия духа».

Флорентийские беседы 1862 года, получившие спустя несколько лет осмысление в «Наблюдениях», точно и определенно обозначили еще одну причину идейных разногласий Достоевского и Страхова, которая, по нашему убеждению, связана с двумя предыдущими позициями (представлением о природе человека и противопоставлением наблюдательного и деятельного «настроения»): «Мы нашли точку, на которой расходимся»[389]. Этой точкой расхождения становится отношение к Истине. Для Страхова личности, высказывающие заведомо ошибочные идеи, заслуживают осуждения. В особенности это касается современной ситуации, в которой через журнальные публикации многие «псевдо-идеологи» настойчиво провозглашают свои «идеи»: «Часто возбуждала неудовольствие и недоумение ожесточенная полемика, которую у нас так охотно ведут журналы. Одна из самых чистых и явственных струй в том мутном потоке, без сомнения, та, которую я указываю, то есть, с одной стороны, увлечение до *дважды два – пять*, а с другой стороны, –вражда против всякого *дважды два – не четыре*»[390]. Для Достоевского не существует людей, которые сознательно стремятся к ошибке, а потому заблуждения – достаточно распространенный случай неверных выводов на пути поиска Истины. В изложении Страхова эта идея выглядит следующим образом: «По самой сущности дела всякая мысль имеет свой повод и свое основание, всякая мысль, как широкая и глубокая, так и

[389] Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л.Р. Ланского // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: «Наука», 1973. С. 560.
[390] Там же. С. 561.

мелкая и узкая, движется по одним и тем же логическим законам, и следовательно, самое грубое заблуждение носит в себе элементы истины. Следовательно, обвинять кого бы то ни было в абсолютной нелепости совершенно несправедливо»[391]. Структура и содержание приведенного высказывания демонстрирует признаки полемического искажения мыслей оппонента, доведение их до абсурда с целью аксиологической дискредитации. По сути, Страхов дает свою интерпретацию идеи Достоевского, чтобы сделать более весомым собственный контраргумент: «И в самом деле, посмотрите, кого вы против меня защищаете? Ведь вы защищаете решительно всех; вы приносите меня в жертву каждому, кто только не вздумает открыть рот, потому что бы он ни сказал и как бы он ни сказал, по-вашему, я обязан непременно понять, что он *хочет* сказать, и не имеет ли этот желаемый смысл какого-нибудь тайного основания»[392]. Здесь важно не то, во что верит Достоевский и кого он, по словам Страхова, «защищает», а то, что писатель выступает против него лично, делает его «жертвой», «навязывает» свою позицию.

Понятен в этой ситуации и полемический азарт Достоевского: было затронуто одно из фундаментальных оснований его мировоззренческой позиции, а следовательно, и его эстетики. В этом смысле произошло высвечивание точки синтеза повседневно-экзистенциальной и художественной ипостаси его сознания до того, как появились романы Великого Пятикнижия, «Дневник писателя» и Пушкинская речь как программные манифесты его уникальной поведенческой и творческой позиции. В споре со Страховым он озвучивает «исходный код» экзистенциального универсума своей личности: «нельзя судить идеолога, да и вообще человека по одним лишь выводам, к которым он пришел, необходимо понять человека в целом, почувствовать его пафос, внутренний смысл его исканий, найти их "тайное основание". <…>

[391] Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л.Р. Ланского // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: «Наука», 1973. С. 561.
[392] Там же. С. 561.

Достоевский стремился отыскать "зерно истины", некую субъективную правду в жизненной позиции героев, выступающих идейными противниками»[393].

Ситуация домысливания, характерная для разных этапов идеологической полемики Достоевского и Страхова, репрезентативна в своем аксиологическом основании. Для перманентно сомневающейся, ищущей личности Достоевского невозможно «застревание», остановка на какой-либо одной точке существования. Он отстаивает право личности на свою, субъективную правду, на право быть выше социальных установлений и стереотипных представлений Других, поэтому и моделирует в своих текстах, поведенческих и художественных, подобные ситуации. Пример тому – активное участие в журнальной полемике, которую Достоевский вел в «тоне» Добролюбова, отличавшемся от «тона» Антоновича и Страхова, готовность к диалогу и обсуждению своей субъективной правды.

Несколько лет спустя, когда духовное общение со Страховым фактически сводится к нулю и возникает необходимая для рефлексии дистанция, оценка его личности Достоевским меняется, выходит на уровень мировоззренческий, экзистенциальный. На этом этапе начинает работать характерный для сознания писателя закон универсализации: личная полемика становится результатом неприятия типологических черт личностей, подобных Страхову, из-за их душевной успокоенности и экзистенциальной несамоопределенности, которые обозначаются пластически-бытописательной формулой «кушать сладко и сидеть на мягком». В очерке «Голословные утверждения» декабрьского выпуска «Дневника писателя» за 1876 год Достоевский использует эту формулу для обозначения не одного конкретного человека, а целой категории людей, жизненные интересы которых ограничиваются бытовыми потребностями: «О, жрать, да спать, да гадить, да сидеть на мягком – еще слишком долго будут привлекать человека к земле,

[393] Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского. М.: «Наука», 1981. С. 33.

но не в высших типах его» (Т. 24, С. 47). Механизм универсализации рефлексивных наблюдений за собственным взаимодействием с Другим, ситуацией притяжения-отталкивания позволяет Достоевскому концептуально осмыслить специфику характера Страхова. «Семинарист» в понимании писателя – это не просто обладатель спектра отрицательных качеств (честолюбия, завистливости, поклонения славе), это определение человека, стремящегося в любых ситуациях избегать нравственного дискомфорта, а потому ориентированного на конформизм как образ жизни в любых ситуациях (личных, профессиональных, духовных). С экзистенциальной точки зрения, подобная установка формирует ложные основания мировоззрения личности и не позволяет ей занять персонально-ответственную позицию в бытии[394]. В этом смысле активная персональная позиция Достоевского противостоит пассивной позиции Страхова, который не только не испытывает интереса к литературной полемике, но и не способен, с точки зрения Достоевского, на какую-либо самостоятельную ценностную позицию.

Подводя своеобразный итог этой многолетней полемике, в тетради 1877 г. писатель делает резюмирующую запись о Страхове: «Чистейшая семинарская черта. Происхождение никуда не спрячешь. Никакого гражданского чувства и долга, никакого негодования к какой-нибудь гадости; он и сам делает гадости; несмотря на свой строго нравственный вид, втайне сладострастен и за какую-нибудь жирную грубо-сладострастную пакость готов продать всех и все, и гражданский долг, которого не ощущает, и работу, до которой ему все равно, и идеал, которого у него не бывает, и не потому, что он не верит в идеал, а из-за грубой коры жира, из-за которой не может ничего чувствовать. Я еще больше потом поговорю об этих литературных типах наших, их надо обличать и обнаруживать неустанно» (Т. 24, С. 239–240). Центральной, на наш взгляд, в этой характеристике яв-

[394] Например, заявляя о неверии в человека в «Наблюдениях», Страхов в другой своей статье «Тяжелое время» («Время», 1862, №10) высказывает совершенно противоположные идеи: «Тот оскорбляет человеческую природу, кто воображает, что можно устроить благополучное человеческое общество без содействия его сознания и свободы». Страхов Н.Н. Из истории литературного нигилизма. 1861–1865. СПб., 1890. С. 167.

ляется формула «все равно» как симптоматическое проявления равнодушия, отсутствия четкой мировоззренческой позиции, определяющей отсутствие высоких человеческих качеств, и гражданской позиции. Эта запись свидетельствует о готовности Достоевского посвятить исследованию подобных личностей и разговору о них специальные разделы «Дневника писателя». И дело здесь не во враждебном отношении и готовности зачеркнуть все, что было в прошлом. Слова Достоевского можно рассматривать как предостережение тем, кто захочет довериться Страхову. Писатель произносит прямое и непосредственное слово, которое он адресует самому себе и потому допустить возможность какой-либо неискренности или неправды он не может. В этом слове о Страхове – его взгляд, его персональная позиция, его видение.

Свою решающую реплику в адрес Достоевского Страхов произносит уже после смерти писателя, познакомившись с его записями, сделанными в последние годы «для себя». 28 ноября 1883 года пишет письмо Толстому. Это письмо достаточно симптоматично для взаимоотношений Достоевского и Страхова. Биографические источники и воспоминания А.Г. Достоевской подтверждают, что Страхов познакомился с записными тетрадями, с записями, сделанными им для себя в период работы над первым томом посмертного собрания сочинений Достоевского. Интересно, что личные записи Достоевского находились у Страхова достаточно долго, поэтому Анна Григорьевна Достоевская была вынуждена напомнить о необходимости их возвращения в письме от 11 декабря 1884 года: «Убедительнейшее прошу вас, глубокоуважаемый Николай Николаевич, поискать у себя тетрадь (заметки и планы романов, писанные рукою Федора Михайловича), о которой я говорила вам в последний раз. Я перерыла весь дом и ничего не нашла; а так как я никому, кроме вас, этих тетрадей не давала, то она непременно должна быть у вас»[395]. Но тетради

[395] Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л. Р. Ланского // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: Наука, 1973. С. 552.

не были возвращены, и А.Г. Достоевская пишет Страхову еще одно письмо, 2 августа 1885 г., поясняя, что речь идет о тетради с материалами для романа «Идиот».

Это письмо не останется фактом частной переписки и будет опубликовано в журнале «Современный мир» в октябре 1913 года с целью поставить окончательную точку в незавершенном споре, в котором ответное слово Достоевского уже прозвучать не может и читатель будет вынужден доверять тому, что говорит о писателе человек из его «ближнего круга». Стратегическая установка Страхова на формирование определенной реакции потенциального читателя определяется несколькими моментами. Во-первых, характером адресата: он пишет именно Толстому, одной из творческих величин «пореформенной» эпохи, чей статус равновелик статусу Достоевского. Велика вероятность, что в перспективе это письмо станет достоянием общественности как факт переписки писателя, и тогда обнародованным окажется «истинный» облик Достоевского. Во-вторых, письмо Страхова к Толстому – это еще и опережающий жест, который необходимо было сделать до публикации личных записей Достоевского, который достаточно резко и нелицеприятно о нем отзывается. Благодаря этому из ситуации оправдания Страхов стремился вывести свои размышления на уровень констатации факта изначально несправедливого отношения к нему писателя, отличавшегося целым спектром отрицательных человеческих качеств: «Я не могу считать Достоевского ни хорошим, ни счастливым человеком (что, в сущности, совпадает). Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. <…> Это был истинно несчастный и дурной человек, который воображал себя счастливцем, героем и нежно любил одного себя. <...> Я бы мог записать и рассказать и эту сторону в Достоевском, много случаев рисуются мне гораздо живее, чем то, что мною описано, и рассказ вышел бы гораздо правдивее, но пусть

эта правда погибнет, будем щеголять одною лицевою стороною жизни, как мы это делаем везде и во всем»[396].

Это не был спонтанный, вызванный горьким разочарованием, а продуманный и подготовленный поступок, проявляющий личность Страхова гораздо больше, чем, вероятно, ему самому хотелось бы. В отдельной записи, обозначенной «Для себя» и почти дословно совпадающей с началом письма Толстому, Страхов говорит о цели своего высказывания: «*Для себя* мне хочется однако формулировать ясно и точно это отвращение и стать выше его ясным сознанием»[397]. Однако нравственная сторона поступка очевидна и не может быть приукрашена какими-либо «добрыми чувствами»: «отвращение», о котором говорит Страхов, преследовавшее его «при жизни и по смерти» Достоевского, является фактом самосознания, измерения масштаба своей личности, литературных амбиций и дарования относительно индивидуальности, перманентно находящейся в персональной позиции и экзистенциально встроенной в бытие.

По сравнению с текстом Достоевского, слово Страхова о писателе качественно иное: он обращается не к самому себе и не к писателю, у которого он мог бы, пусть даже заочно, потребовать сатисфакции путем опровержения несправедливых, с его точки зрения, высказываний, а к авторитетной личности Толстого, которого, по сути, он просит о внешней, незаинтересованной оценке и своего труда («Биографии» Достоевского), и своего «настоящего» к нему отношения. Через такое опосредованное высказывание Страхов предпринимает попытку пропедевтической самореабилитации, которую он считает необходимым сделать до того момента, когда материалы Достоевского будут опубликованы и слово писателя как этически более значимое определит личностную и

[396] Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. 1870–1894. Т. 2. СПб.: О-во Толстовского музея,1914. С. 307–309.
[397] Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л.Р. Ланского // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. Т. 86. М.: «Наука», 1973. С. 564.

профессиональную репутацию его оппонента окончательно. Подобный характер слова является отражением мировоззренческой позиции Страхова, которая вызывала резкое неприятие Достоевского: стремление говорить «обиняком» является признаком отсутствия четких нравственных принципов, стихийного проживания собственной экзистенции, которая не осознает саму себя и свое «не-алиби» в бытии.

Этот «овнешняющий» взгляд и вызывает справедливое негодование А.Г. Достоевской, которая летом 1914 года принимает решение бороться с несправедливыми, порочащими честь ее мужа, а главное, нивелирующими его духовно-нравственные открытия, утверждениями Страхова. Она понимает, что доверять писателю, который существует совершенно не по тем принципам, которые утверждает в своем творчестве, не будет даже наивный и неподготовленный читатель, хотя, справедливости ради, нужно сказать, что во время опубликования письма Страхова и знакомства с ним читательской общественности, таких было немного.

А.Г. Достоевская выступает с ответом на «гнусную клевету» не просто как супруга, заботящаяся о светлой памяти мужа, не просто как представитель «ближнего круга», а как экзистенциально близкая писателю личность, понимающая катастрофичность последствий публичного молчания. Установка Достоевского на диалогическое взаимодействие с читателем предполагала «активное взаимопроникновение сознаний» (М.М. Бахтин), которое возможно только при условии искренности коммуникантов, их откровенности и честности в разговоре о «последних вопросах». И если уничтожить хотя бы один из этих компонентов, рушится все, в том числе ставится под сомнение и абсолютность Истины, о которой непрестанно говорит писатель. Письмо Страхова Толстому было направлено на одновременное уничтожение всех этих условий: «все его романы составляют *самооправдание* (выделено в первоисточнике – А.К.), доказывают, что в человеке могут ужиться с благородством всякие

мерзости»[398]. И действенность его высказывания подкреплялась максимально эффективными в подобной ситуации позициями: во-первых, тем, что для всего внешнего мира он – человек, близкий Достоевскому, написавший блестящие воспоминания о писателе, пользующийся абсолютным доверием его супруги; во-вторых, установкой на исповедальный характер текста, о котором он сам заявляет Толстому: «хочу исповедаться перед Вами». Как можно сомневаться в правдивости его слов и фактов, которыми он «подтверждает» свои размышления? Приведем только один, но очень показательный пример разрушения аксиологических оснований доверия читателя: «В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: "Я ведь тоже человек!" Помню, как тогда же мне было поразительно, что это было сказано проповеднику *гуманности* (выделено в первоисточнике – А.К.) и что тут отозвались понятия вольной Швейцарии *о правах человека*»[399]. От этого вполне бытового наблюдения Страхов переходит к универсальному обобщению: «одно возведение себя в прекрасного человека, одна головная и литературная гуманность – Боже, как это противно!»[400].

Осложняли ситуацию ответа на «гнусную клевету» два непреодолимых, на первый взгляд, фактора: смерть Страхова и невозможность прямого опровержения, с одной стороны, и достаточно большой временной промежуток с момента опубликования текста письма, о котором Анна Григорьевна узнала практически год спустя. В подобных условиях любое публичное заявление вдовы писателя либо рассматривалось бы как запоздалое оправдание, либо просто потерялось в череде текущих новостей и осталось бы незамеченным.

Стремясь к восстановлению справедливости, А.Г. Достоевская проявляет свою экзистенциальную позицию (о ее способности к подобного

---

[398] Цит. по: Достоевская А.Г. Ответ Страхову // Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 418.
[399] Там же. С. 417.
[400] Там же. С. 418.

рода персоналистическим поступкам мы говорили выше) и принимает единственно верное решение. Она создает ситуацию общественного резонанса и обращается к людям «ближнего круга» Достоевского (академику М.А. Рыкачеву, юристу А.А. Штакеншнейдеру, актрисе С.В. Аверкиевой и другим) с просьбой подписать протест против письма Н.Н. Страхова.

Главным аргументом против утверждений Страхова был акцент на том, что все они были людьми, «лично знавшими покойного писателя», а потому имеющими право говорить если и не прямо от его имени (что в принципе невозможно), то опираясь на печатные и устные «свидетельства многих лиц» и факты его жизни, которые не требуют какой-либо дополнительной аргументации и свидетельствуют о четкой нравственно-мировоззренческой позиции Достоевского. Начинается письмо-протест с констатации фактов, которые противопоставляются ничем не подтвержденным инвективам Страхова.

Эта фактическая аргументации последовательно раскрывается на четырех уровнях.

Первый уровень – свидетельства о неравнодушии Достоевского и его добровольной помощи разным людям: «взял на себя, после смерти своего брата, М.М. Достоевского, все долги по журналу ″Время″, в количестве более 20 тысяч рублей, и выплачивал их до самой своей смерти»; «сам больной и необеспеченный, помогал своему пасынку П.А. Исаеву, больному брату Николаю и семье умершего М.М. Достоевского»; «никто из обращавшихся к нему *незнакомых ему людей* (курсив мой – А.К.) не уходил от него без дружеского совета, указания, помощи в той или другой форме». Человек, который, по мнению Страхова, «нежно любил одного себя»[401], не мог совершать подобные поступки, поскольку у него отсут-

[401] Цит. по: Достоевская А.Г. Ответ Страхову // Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: Правда, 1987. С. 418–419.

ствовало нравственное основание личности и готовность к самопожертвованию.

Уровень второй – свидетельства, опровергающие «завистливость» Достоевского, которые вначале раскрывают профессиональную репутацию писателя («лица, интересующиеся русскою литературой, помнят и знаменитую его ″Пушкинскую речь″, и восторженные защитительные статьи и отзывы его в ″Дневнике писателя″ о Некрасове, гр. Л. Толстом, Викторе Гюго, Бальзаке, Диккенсе, Жорж Занде, которым он, очевидно, не ″завидовал″»), а потом выходят на уровень обобщения о ценностных приоритетах его личности, которым, кстати говоря, он никогда не изменял: «Подозревать Федора Михайловича в зависти к чинам, карьере или богатству других людей было бы странно, когда он сам, во всю свою жизнь, ничего для себя не искал и добровольно раздавал нуждающимся все, что имел». Интересно, что на этом этапе опровержения речь идет уже об аксиологических доминантах Достоевского, которые реализованы в его программных, наиболее личностных в плане проявления своей этико-мировоззренческой программы текстах – «Пушкинская речь» и «Дневник писателя». И неслучайно в контексте фамилий писателей, которым Достоевский давал высокую оценку, назван и Толстой. Само упоминание его, даже без развернутого комментария, имплицитно заостряет важную идею: Толстой не мог не знать об этой характеристике, а, соответственно, не мог быть абсолютно согласен с мнением Страхова по этому пункту. Этим фактом ставится под сомнение не просто объективность оценки личности Достоевского, а компетентность того, кто эту оценку высказывает.

Уровень третий – свидетельства, опровергающие обвинение Достоевского в «разврате». По своей нравственной сути, это ядро обвинения Страхова, поверив которому, читатель не просто окончательно утратит доверие к этическим откровениям писателя, а получит код к негативной интерпретации его личности и, соответственно, его текстов:

они будут восприниматься как акт больного, развращенного, лицемерного сознания, заслуживающего не диалога, а отвращения и порицания. Парадокс в том, что если бы этой интерпретации суждено было осуществиться «окончательно», никакими «обеляющими» фактами восстановить ее было бы уже нельзя[402]. Поэтому здесь мнению одного человека (Страхова) противопоставляется мнение множества уважаемых людей, которые были знакомы с Достоевским в разные периоды его жизни. «Лица, близко знавшие его в молодости в Петербурге и в Сибири» (А.П. Милюков, С.Д. Яновский, доктор Ризенкампф, барон А.Е. Врангель и др.) и «знавшие Федора Мих<айловича> в последние два десятилетия его жизни» не идеализируют человеческий облик Достоевского и дают в целом объективную характеристику его характера и манеры поведения, которую мы находим в воспоминаниях многих современников писателя: «Мы <…> можем засвидетельствовать, что знали его как человека, больного тяжкою болезнию (эпилепсией) и впоследствии ее *иногда* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) раздражительного и неприветливого, <…> *часто* удрученного житейскими невзгодами». Но этим «иногда» и «часто» противопоставляется другая, глубинная сторона нравственного облика писателя, способного экзистенциально выстаивать в таких непростых личных и социальных обстоятельствах: «*всегда* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.) поглощенного в свои литературные труды, <…> *всегда* доброго, серьезного и сдержанного в выражении своих мнений». И вновь решающим аргументом становится собственное слово Достоевского «о себе и о мире» – его «литературные труды» и эго-документы, которые к тому моменту уже были доступны для читателей и могли безоговорочно подтвердить справедливость высказываний авторов письма: «Многие из нас знают Федора Михайловича и как прекрасного семьянина, нежно

[402] Необходимо заметить, что мысль о «развратности» Достоевского настойчиво поддерживается многими современными исследователями, использующими в качестве подтверждающего биографического свидетельства письмо Страхова к Толстому.

любившего свою жену и детей, о чем свидетельствуют и его *напечатанные* (курсив мой – А.К.) письма».

Уровень четвертый – формы обращения и именования. В письме Страхова к Толстому преобладает только обращение по фамилии «Достоевский» или «он», что в смысловом и ценностном отношении раскрывает специфическую личностную позицию пишущего: он, вопреки утверждениям, не человек «ближнего круга» писателя, поскольку близость отношений подтверждается формами обращения по имени. В письме-протесте используется ценностно иная форма обращения к писателю – «Федор Михайлович», которая является маркером близких контактов и доверительных отношений. К полной форме «Федор Михайлович Достоевский», «Ф.М. Достоевский» обращение в тексте происходит только три раза и при этом достаточно симптоматично: в начале письма сразу задается высокий уровень уважения к личности «покойного писателя», контрастирующий «с чувством искреннего негодования» по отношению к письму Страхова; в характеристике этого письма и позиции его автора; в финале текста: «Все сказанное Н.Н. Страховым в вышеупомянутом письме до того противоречит тому представлению, которое мы вынесли о нравственном облике Ф.М. Достоевского, из более или менее близкого с ним знакомства, что мы считаем нравственным долгом своим протестовать против этих ни на чем не основанных и голословных обвинений Н.Н. Страхова». В этом высказывания заключается принципиально важный смысл, раскрывающий и особенности наименования, и цель письма, и прогнозирование его потенциального общественного резонанса: авторы, «лично знавшие покойного писателя», обращаются непосредственно к тем, кто лично не знал Достоевского, но в силу специфики человеческого сознания к домысливанию (причем, как правило, в сторону акцентуации отрицательных черт характера) мог увлечься интерпретацией из письма Страхова. Их задача – противопоставить «голословным обвинениям» представление о подлинном

нравственном облике писателя, который он выстраивал годами и вне которого не мыслил свое существование как личности.

Таким образом, экзистенциальный характер взаимоотношений Достоевского и Страхова выстраивается по модели коммуникации с ценностно значимым Другим, относительно которого происходит определение собственной позиции и собственного слова как способа реализации «не-алиби» личности в бытии. Острое неприятие писателем определенных духовно-нравственных качеств своего оппонента – знак напряженного всматривания в окружающую реальность, в мировоззренческие позиции других людей, благодаря которым становится возможным настоящее самоопределение, поиск своего Я в бытии, знак повышенной нравственной требовательности к своему поступку и к поступку Другого. Говоря о Страхове, писатель совершает бытийный, экзистенциальный жест, с общечеловеческой семантикой этической реакции на распад смыслового поля личности. В противоположность этому реакция Страхова – это реакция частного, обиженного человека, в рассуждениях которого проявляется психологический механизм проекции: говоря о Достоевском и давая ему оценку, он характеризует себя, высказывает свою мировоззренческую позицию. И дело здесь не в «развратности» Страхова или его злости. Дело здесь в ценностном отношении к личности человека, относительно которого есть возможность добавить значимости своему существованию. Если Достоевский говорит от имени своего Я, дает видение изнутри, закрепляя уникальность своей экзистенции в слове, то Страхов занимает внешнюю, оценивающую, интерпретирующую, а потому искаженную его субъективным видением внутреннего мира Другого, позицию.

ГЛАВА III

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ СЛОВО Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Существует аксиоматическое утверждение о диалектическом соотношении формы и содержания в художественном произведении. Неоспоримый факт, требующий конкретизации в связи с разговором об экзистенциальном сознании. В какой форме оно существует? Нужна ли ему словесная оболочка для продуцирования и «овеществления» смыслов? Способно ли слово «оформить» содержание сознания? По этому поводу С.С. Аверинцев в своей работе «Ритм как теодицея» замечает следующее: «Так называемая форма существует не для того, чтобы вмещать так называемое содержание, как сосуд вмещает содержимое, и не для того, чтобы отражать его, как зеркало отражает предмет. *"Форма" контрапунктически спорит с "содержанием", дает ему противовес, в самом своем принципе содержательный* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.); ибо "содержание" – это каждый раз *человеческая жизнь*, а "форма" – *напоминание обо "всем"*, об "универсуме", о "Божьем мире"; "содержание" – это *человеческий голос*, а "форма" – все время наличный *органный фон для этого голоса*, "музыка сфер"»[403].

Это контрапунктическое взаимодействие формы и содержания отражает сущностную природу экзистенциального сознания Достоевского и определяет специфику его текстуальной репрезентации в слове как особом эквиваленте человеческой экзистенции. Слово Достоевского реализует свой экзистенциальный потенциал в эстетической реальности и стремится к новому художественному методу, к преодолению инерции жанрового мышления, к «пограничным» жанрам, которые благодаря своей структурно-смысловой полярности соприродны pro et contra человеческого

[403] Аверинцев С.С. Ритм как теодицея // Аверинцев С.С. Собрание сочинений. Связь времен. Киев, 2005. С. 410.

сознания и обладают уникальными ресурсами для раскрытия внутреннего мира личности в ситуации «не-алиби» в бытии.

§1. Формы повседневно-экзистенциального сознания в творчестве Достоевского

1.1. Ранние эго-тексты. Текстуальное становление повседневно-экзистенциального сознания Достоевского

Эго-тексты Достоевского свидетельствуют о раннем пробуждении творческого таланта, потребности словесно переживать открывающийся опыт экзистенции. Причем изначально мальчик, а потом юноша Достоевский стремится к разговору не о бытовых, повседневных вещах, а к оценке фактов и событий, аксиологической рефлексии, в которой процессуально подвижный мир его собственного сознания становится объектом наблюдения и выводов о типологических свойствах человеческой природы.

По сути, эти материалы – единственные более или менее достоверные источники о детстве Достоевского и его родителях. Серьезную исследовательскую проблему представляет ограниченность биографических материалов этого периода, играющего, как нам представляется, ключевую роль в генезисе повседневно-экзистенциального сознания Достоевского.

Эго-тексты позволяют прояснить не только факторы, определившие векторы развития сознания Ф.М. Достоевского, но и внести существенные коррективы в понимание фигуры и роли отца в становлении личности писателя.

Одним из штампов современного достоевсковедения является мысль о том, что характер писателя, особенности его мышления, «мрачность» и «жестокость» его литературного таланта объясняются влиянием на него свойств отца и созданной им тяжелой семейной обстановкой, «безрадостной атмосферой» детства писателя. Но объяснять характер писателя наследственностью и первыми тяжелыми впечатлениями детства совершенно естественно и очень легко, но для этого у нас нет никаких конкрет-

ных материалов, а все основывается на каких-то преданиях, неизвестно откуда идущих. Биографы принимают на веру эти предания, давая личности М.А. Достоевского исключительно отрицательные характеристики, приписывают ему чуть ли не демоническую мрачность, болезненную скупость, жестокость. Эта достаточно мифологизированная область современного достоевсковедения нуждается в конкретизации не с целью реабилитации отца писателя, а для выявления глубинной мировоззренческой связи между ними, нашедшей отчетливое воплощение в структурах сознания личности Достоевского и его текстах.

Основными текстами, в которых Достоевский в этот период говорит от своего имени, являются его письма к родителям и родителей к нему. Сохранилось 6 писем писателя к отцу и 8 писем, написанных Достоевским совместно с братьями (1832−1839). Из писем отца писателя сохранилось только одно. Разные по характеру письма к матери и к отцу. По одной из версий, от детей в семье Достоевских требовалась «тягостная почтительность», которая и проявляет себя чисто стилистически в письмах к отцу, написанных в соответствии со всеми требованиями эпистолярного этикета того времени. При этом письма к матери отличаются эмоциональностью, открытостью, экспрессивностью. Письма демонстрируют полярность натуры Ф.М. Достоевского, дают разный его образ, реализованный текстуально в разном стиле письма: подчеркнуто вежливый, этикетный и эмоционально-восторженный, экзальтированный, искренний, неформальный. Разные темы обсуждаются в этих письмах. Разный метод письма: реализм (к отцу) и романтизм (к матери). Здесь есть несколько важных моментов: чувство адресата (будущий писатель, как и его братья, хорошо понимал, кому и зачем он пишет); разница подходов (дело даже не в близости или отдаленности взглядов с матерью или отцом, здесь важно, что доверии есть и тому, и другому, близость им обоим, только каждому – своя). В предисловии к «Воспоминаниям А.М. Достоевского», А.А. Достоевский замечает принципиально важную, на наш взгляд, особенность: «Андрей Ми-

хайлович рисует своего отца как человека доброго и только лишь очень вспыльчивого. Отец строг, но отнюдь не внушает детям панического страха перед собой. Они охотно, без всякого стеснения, делятся с ним своими детскими впечатлениями и наблюдениями и абсолютно ничего не скрывают от него. *В юношеском возрасте они относятся к нему как к другу и в письмах своих беседуют с ним совершенно откровенно на разные темы, их волнующие* (курсив мой – А.К.). Старший сын Михаил Михайлович даже пересылает ему для одобрения образцы своих юношеских литературных упражнений, и это именно дружеское отношение к отцу, а не какое-либо неприязненное, или даже просто официальное, проглядывает и в письмах старших братьев между собою»[404].

Это объясняется спецификой характера Достоевского: «его болезненная застенчивость и скрытность, нежелание доверять самое сокровенное даже бумаге, его *способность отдаваться волнениям жизни целиком* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), до предела, до полного изнеможения, так что *на записывание впечатлений недоставало ни времени, ни душевных сил*, наконец, его преимущественный *интерес к событиям исключительным*, к впечатлениям настолько ярким, что они *и без этого оставались в памяти навсегда* вместе *с надеждой когда-нибудь рассказать о них читателю*»[405]. Отсюда, по мнению Л.М. Розенблюм, особая зашифрованность текстов, «тайнопись» Достоевского: «не вел дневников в обычном смысле <…> он *почти не испытывал потребности изо дня в день записывать пережитое и перечувствованное, заниматься самоанализом с пером в руке* (курсив мой – А.К.)»[406]; «Записи биографические, особенно те, что касаются душевной жизни Достоевского, делаются, как правило, очень кратко, здесь есть своя

[404] Достоевский А.М. Воспоминания / Ред., вступ. ст. А.А. Достоевского. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. С. 5–6.
[405] Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского. М.: «Наука», 1981. С. 14.
[406] Там же. С. 14.

"тайнопись"»[407]. Эти воспоминания – основа биографических глав «Дневника писателя» 1873,1876 и 1877 гг.

Думается, что столь категоричные выводы производят впечатление искусственности и не отражают специфику мировоззрения Достоевского. Возникает необходимость объяснения столь специфического явления – интровертности писателя, который в эпоху бытования дневниковой культуры **сознательно** отказывается ей следовать. Здесь важными являются следующие принципиальные моменты. Чтобы писать, Достоевскому необходимо **прожить** то или иное **событие**, сделать факт жизни частью своего **персонального опыта**, а затем **перевести** этот опыт **в слово**. Но в момент «перевода» события с «языка души» в другую систему знаков неизбежны потери смысла, того непосредственного ощущения, которое сопровождает момент проживания в бытии, реакцию субъекта. Поэтому задача Достоевского – соединить свое, уникальное и общечеловеческое, универсальное. И не только потому, что из-за «скрытности» он не хочет говорить о себе. Нужно сказать, что персональной позиции и своего слова Достоевский никогда не боялся – в качестве убедительного аргумента достаточно вспомнить его показания по делу Петрашевского, в которых личностно-ответственная позиция не просто отчетливо маркирована использованием местоимения «Я», но и является отправной точкой построения текста как репрезентанта «не-алиби в бытии» (М.М. Бахтин). Он хочет перевести свой опыт на язык, понятный не только ему, сделать факт своего опыта фактом сверхличным, общечеловеческим. В работе со словом писатель идет от уровня социально-бытового к бытийному, духовному, выстраивая систему «синтеза в Высшем смысле», проходящую через его реальную, отдельно взятую человеческую судьбу.

Письма отца и матери, как и письма к родителям самого Достоевского, традиционно рассматривались как сугубо биографический

[407] Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского. М.: «Наука», 1981. С. 16.

источник. Не отменяя и не оспаривая их важность в изучении фактической стороны жизни писателя, мы предлагаем в настоящей работе качественно иной взгляд на эти тексты: мы рассматриваем их в аспекте процессов текстопорождения повседневно-экзистенциального сознания Достоевского. Смысл подобного подхода в том, что он позволяет увидеть начальный этап формирования мировоззрения, закрепление ценностных установок, самоопределения в жизни и в слове, что для Достоевского всегда будет равнозначно самоосуществлению экзистенции в бытии.

Вторая ценностно-смысловая составляющая работы с этими источниками определяется особым характером рефлексии молодого Достоевского, который находится в ситуации ученичества: открытие самого себя, постепенное формирование устойчивого навыка самонаблюдения уже на начальном этапе приводит к необходимости тщательного отбора форм и средств выражения, соответствующих конкретной ситуации, с одной стороны, и универсальному содержанию, которое через нее осмысляется, с другой.

У Ф.М. Достоевского нет в чистом виде сугубо бытовых писем: любой факт жизни, попадающий в текст, всегда становится у него ценностно маркированным, встраивается в систему мировоззренческих коллизий перманентно становящейся экзистенции. Говоря о себе, о своих вполне бытовых иногда потребностях и нуждах, Достоевский ставит вопросы, напрямую связанные с идентификацией границ своей личности.

Письмо к отцу о *своем чае* – это и своеобразный социальный маркер, и оценка с позиции «могу себе позволить/не могу себе позволить», и форма самооценки, которая не удовлетворяет и которую личность стремится преодолеть через обращение к социально и ценностно значимому Другому – отцу. В этой потребности иметь «свой чай» есть и еще одна важная составляющая: молодому Достоевскому важно обозначить себя как личность самостоятельную, независимую, доказать не самому себе (потому что даже в на этом раннем этапе самоопределения

многое про себя ему уже понятно), а Другим свою значимость. Показательно, что в романе «Бедные люди» и в «Записках из подполья» оба героя будут говорить о необходимости человека «пить чай» именно в этом аспекте. Примеры, анализ

Показательным в плане раскрытия уникальности повседневно-экзистенциального сознания Достоевского является тот факт, что писатель на протяжении всей своей жизни предельно бережно относится ко всему, что связано с его отцом. Он мало о нем говорит напрямую и мало пишет, став взрослым. Это знак абсолютно отчетливой мировоззренческой позиции. Он не пишет об отце, не раскрывает семейных «тайн» (которые вызывают иногда повышенный интерес исследователей), но тема отца и сына, их непростых взаимоотношений – одна из магистральных в его творчестве. На самом деле, здесь нет никакого противоречия. Писатель выводит проблему своих персональных взаимоотношений с отцом на универсальный уровень, к проблем Отцовства в его абсолютном варианте. Достоевский много размышляет об отцах и вопросах воспитания в «Дневнике писателя», причем основная часть этих размышлений носит критический, негативно-оценочный характер.

Система воспитания в семье Достоевских впоследствии найдет свое отражение в одной из глав «Дневника писателя», в противопоставлении разных принципов формирования сознания личности. На одном полюсе – отец, на другом – няня (интересны образы нянь в семье Достоевских). Отец развивает ум, приводит в результате все свои воспитательные усилия к развитию в ребенке цинизма и полного презрения к авторитетам. Няня развивает душу ребенка через чтение молитв, колыбельные песни. Эти размышления Достоевского, организующие одну из лейтмотивных линий «Дневника писателя», могут рассматриваться как своеобразная, так сказать, post scriptum, претензия к отцу, который в качестве главного результата своей педагогической деятельности предполагал развитие ума у своих детей, способного в будущем обеспечить им достойную карьеру и

финансовое благополучие, а не души и уж тем более духа (что, по мысли самого писателя), важнее.

Письмо для Достоевского – это всегда «критерий трудности»: он неоднократно говорил о трудностях, которые связаны для него с процессом письма. Эти трудности максимально усиливались в тех случаях, когда речь шла о вопросам мировоззренческих, нравственно-идеологических, провокационных. Сложность заключалась именно в том, что коммуникация в этом случае происходила в ситуации персональной позиции, требовала раскрытия **своего** душевного состояния, **своих** убеждений. Так, во вступлении к «Дневнику писателя» 1876 г. он дает себе следующую характеристику: «Я вижу, что я не мастер писать предисловия. Предисловие, может быть, так же трудно написать, как и письмо» (Т. 22, С. 6). В письме к В.В. Михайлову от 16 марта 1878 года он высказывается более конкретно, обосновывая спецификой коммуникации с Другим свое нежелание писать письма: «Вторая причина – мое страшное, непобедимое, невозможное отвращение писать письма. Сам люблю получать письма, но писать самому письма считаю почти невозможным и даже нелепым: *я не умею положительно высказываться в письме* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.). Напишешь иное письмо, и *вдруг* вам присылают *мнение* или *возражение* на такие мысли, будто бы мною в нем написанные, *о которых я никогда и думать не мог*. И если я попаду в ад, то мне, конечно, присуждено будет за грехи мои писать по десятку писем в день, не меньше <…> *просто – не умею писать писем*» (Т. 30, Кн. 1, С. 11–12).

Это высказывание (одно из многих) о «неспособности» писать письма обнаруживает ряд парадоксальных моментов в сознании Достоевского. В течение своей жизни он писал письма достаточно регулярно. Причем в письмах к родителям, брату Михаилу, супруге Анне Григорьевне он не высказывает подобных идей о неумении «положительно высказываться в письме», то есть так, чтобы его поняли адекватно, а не приписывали ему мысли, о которых он «никогда и думать не мог». Почему

это происходит? Для Достоевского письма – это не просто дань эпистолярной культуре как особой форме межличностной коммуникации своего времени. Дело здесь в самом характере эпистолярного текста Достоевского: для него письмо – своеобразный «заменитель» дневника, который он никогда не вел, но имел потребность в фиксации и рефлексии событий и своих переживаний. Процесс понимания в ситуации эпистолярного взаимодействия двух личностей осложнятся генетическими особенностями жанра: письмо изначально рассчитано на чужое восприятие, дневник пишется для самого себя. По мнению Л.М. Розенблюм, Достоевского «более всего затрудняло не то, чем письмо отличалось от дневника, а то, в чем они были сходны: трудна была необходимость прямого монологического выражения своих мыслей и чувств»[408]. Возможно, но для писателя, мастерски выстраивающего взаимодействие диалогического (уровень идеологических героев) и монологического (уровень Истины) начал в своих произведениях, это вряд ли вызвало бы серьезные затруднения. Проблема здесь скорее во внутреннем барьере, боязни, что слова исказят, упростят мысль и чувства, которые не всегда могут быть точно переведены в формат слова. О невозможности адекватного «перевода» процессов внутреннего мира личности на бытовой язык эпистолярия писатель говорит в письме Е.А. Штакеншнейдер от 15 июня 1879 года: «Ну, вот и все обо мне, кроме внутреннего, душевного, но ведь этого в письме не опишешь, потому-то и ненавижу писать письма» (Т. 30, Кн. 1, С. 72).

Письма Достоевского созданы с изначальной установкой на внешнее прочтение, причем не только непосредственным адресатом, потому что логика вербального взаимодействия направлена значительно дальше того субъекта, к которому непосредственно обращается автор письма. Это уже собственно текст писателя, а не частного человека, поэтому впоследствии, по мере все большей экзистенциализации сознания, выход к форме

[408] Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского. М.: «Наука», 1981. С. 15.

«Дневника писателя» является вполне закономерным.

Решающую роль в процессе создания текста письма у Достоевского играет специфика адресата: «ближний круг» – «другие». В письмах он специально оговаривает этот момент потенциально возможного несовпадения экзистансов автора письма и его адресата, дистанцируясь от собственного текста через утверждения отвращения к «писанию» писем: «Но если б Вы знали, до какой степени я не умею писать писем и тягочусь писать их» (Т. 30, Кн. 1, С. 149). В письмах к «другим» вполне возможно сомневаться в адекватности прочтения потому, что их взгляд насыщен субъективными смыслами и в силу удаленности от писателя, незнания его как личности не способен на диалогическое «активное взаимопроникновение сознаний» (М.М. Бахтин). Даже слово самого Достоевского о самом себе становится непреодолимой экзистенциальной преградой для подобных адресантов: в тексте им открывает не сам автор, а его образ, наполненный собственными интерпретациями читающего. Именно эта манипуляция смыслом и не устраивает Достоевского. Совершенно по-другому выстраиваются письма, адресованные близким людям, близким именно по духу, «таким же, как я». Близость здесь определяется близостью экзистенциального опыта, способностью и себя, и другого воспринимать в персональной позиции, **не интерпретировать, а понимать**.

1.2. «Письменная книга»

«Письменные книги» − это записные тетради Достоевского, которые он вел регулярно в течение последних двадцати лет своей жизни, дневник для себя, прообраз «Дневника писателя», важнейший источник для изучения его жизни и мировоззрения, творческого процесса. Эти тексты – способ диалога писателя с самим собой, способ фиксации и рефлексивного осмысления событий, оптимальная форма для самоопределения в слове, которое свободно от выхода на уровень публичности и потому дающее возможность быть самим собой. Эти тексты – своеобразная ситуация

встречи Достоевского с различными ипостасями своего собственного Я, с противоречивостью внутренних переживаний. Фактически, в случае Достоевского, это опыт словесного проживания реальности, сознательно выведенной на другой уровень и наполненной персональным видением различных ситуаций. В «Письменных книгах» Достоевский находится в ситуации поиска своего слова по поводу различных ситуаций своей жизни, жизни современного ему общества, литературного процесса. Здесь он совершает свои эксперименты со словом, обнаруживающие уникальность его творческой индивидуальности.

Подготовительный период работы над текстом сам Достоевский называл «выдумыванием планов». На этом этапе мы можем наблюдать сам процесс синтезирования повседневно-экзистенциального и художественного типов сознания. На этом этапе писатель пользовался несколькими тетрадями одновременно, делал заметки на отдельных листах.

Анализ рабочих тетрадей Достоевского фиксирует технологию создания текста совершенно особой структурно-смысловой природы: открытого, интерактивного, доступного для многоуровневого прочтения, текста нелинейной структуры, гипертекста. Несмотря на то, что феномен гипертекста станет открытием литературы постмодернизма, которая наполнит его особым содержанием, связанным с децентрацией, разрушением целостной структуры мира и сознания, иронией, игрой с ценностями и смыслами. Но в «письменных тетрадях» Достоевского гипертекст имеет особую функцию и смысл. К тому же, постмодернизм, по мысли Эко, не закреплен за какой-то конкретной эпохой и характерные для него особенности могут проявляться в любой исторический период.

Способ заполнения «Письменных тетрадей» далек от традиционного линейного записывания творческих идей, проработки образов, поиска необходимых слов и грамматических конструкций. Эти тексты фиксируют попытку писателя зафиксировать мысль, обозначить словом то, что

рождается в сознании в виде образов и ассоциаций. В этом процессе Достоевского меньше всего заботит хронологическая последовательность записей, простраивание зримой эволюции замысла, поэтому способ расположения записей демонстрирует реализацию принципа – писать на свободных местах: на полях, между ранее написанных строк, в отдельных случаях – поперек текста, слева направо, с обратной стороны тетради. Эта торопливость, хаотичность словесной фиксации является отражением контрапунктически нелинейной природы экзистенциального сознания Достоевского, для которого записи становится способом поиска формы, «музыки сфер», созвучной сложной диалектике его мировосприятия. Во многом эти структуры письма становятся прообразом постмодернистского гипертекста с поправкой на специфические для эпохи способы текстопорождения.

Работа с творческими рукописями Достоевского представляет значительные текстологические трудности. Записи редко датированы. Сложность для исследователя представляет установление последовательности записей даже на одной странице: текст может быть написан в середине, сбоку, в верхнем углу и т.д. Между записями встречаются невербальные образы и мысли – рисунки и «пробы пера». Логика изучения текстологии Достоевского, различные подходы – отражение интертекстуальной природы эго-документов Достоевского и, в частности, его «письменных книг». Важно, что речь в данном случае идет о текстологии экзистенциального сознания в его исходном, повседневно-экзистенциальном варианте. Это тексты не были рассчитаны на опубликование (в отличие от «Дневника писателя», публичность которого была одним из организующих принципов текста), на литературную обработку, на жесткую универсализацию смысла высказывания и логики развития персонажей и сюжета. Именно в этих «книгах» обнажаются швы, обнаруживается как таковая техника письма.

В записях, которые вызывают затруднения у специалистов-

текстологов, сам Достоевские ориентировался абсолютно свободно: для самого себя он оставлял специальные знаки (цифры, стрелки, кружочки, крестики), ссылки на те страницы, которые могли ему понадобиться при написании определенной главы или сцены, которые могли служить ему точками опоры при работе с достаточно массивным корпусом разновременных записей. Думается, что функция этих элементов графики, характера почерка, цвета чернил и т.д. значительно шире, чем чисто утилитарная – помочь исследователю читать тетради Достоевского в хронологическом порядке их заполнения. Эти ссылки, по нашему убеждению, выполняют две важных задачи: во-первых, они структурируют пространство текста, который в силу своей стихийной природы не может быть структурирован стандартными средствами (хронологически последовательным ведением записей, разбивкой по датам); во-вторых, отсылочные знаки фиксируют «точки роста» сознания автора, который в процессе работы со словом «дорастает», дописывает, «дорабатывает» опытом те смыслы и записи, к которым он обращался ранее. Изменение стиля – один из характерных признаков эволюции сознания, «дорастания» до необходимого уровня, адекватного авторским ценностно-мировоззренческим и художественным установкам. Наделяя эти знаки подобными функциями, Достоевский последовательно соблюдает придуманное им правило: он следит, чтобы нужные фрагменты «книги» в нужных местах пересекались.

Эти особенности позволяют нам говорить, что в случае «письменных книг» Достоевского мы имеем дело с самоосознаваемым гипертекстом. Знаки в нем – попытки структурирования сознания, одна из форм авторского самоанализа, визуализирующая рефлексивные процессы. Пиктограммы, рисунки, «пробы пера» – все это специфические для Достоевского формы работы сознания, поиска своего экзистенциального слова, равновеликого масштабу его уникальной экзистенции. Почему сложно делать то же самое в письме (к вопросу о «неспособности»

Достоевского писать письма)? Потому что письмо рассчитано на воспринимающего, который не может быть твоим alter ego, абсолютно «совпадать» с механизмами работы твоего сознания, адекватно «достроить» в своем восприятии то, что невербализовано, не выражено в слове. Динамический характер письма как жанра требовал особой работы со словом, своеобразного перевода языка души конкретной индивидуальности на общедоступный и общепонятный, а потому лишенный всякой исключительности и индивидуальности, язык. Этот перевод и представлял для Достоевского, как нам кажется, серьезные трудности, потому что его механизмы писатель мог применить только к понятийной части сознания, но не к эмоционально-чувственной, душевной и уж тем более духовной. Отсюда появляется характерный для творчества Достоевского стиль торможения, фиксирующий процесс поиска нужного слова.

Показательно в этом отношении замечание Л.М. Розенблюм о логике исследования эго-текстов Достоевского, в том числе, и его «письменных книг»: «Понимание специфики творческого процесса данного писателя, характера его художественного мышления, самое детальное знание общественных и личных обстоятельств, при которых создавалось произведение, – вот *единственно верный компас* (здесь и далее в цитате курсив мой – А.К.), помогающий текстологу восстановить всю последовательность работы романиста, весь пройденный им путь, от первой до последний записи. Остальные (внешние) особенности текста могут служить лишь *дополнительными ориентирами*»[409].

Это утверждение, на наш взгляд, справедливо только отчасти. Оно представляется нам шаблонным (оговаривается стандартный набор параметров исследования развития авторской идеи, замысла произведения) и схематичным, существенно суживающим границы сознания экзистенциальной личности Достоевского, который даже при условии

[409] Розенблюм Л.М. Творческие дневники Достоевского. М.: «Наука», 1981. С. 7–8.

отчетливого осознания себя писателем всегда больше какой-то одной сферы локализации. Достоевский одновременно осознает себя и человеком, и писателем, и обе эти ипостаси обнаруживают себя в феноменологической природе его экзистенциального сознания, они со-существуют в сложном мировоззренчески-эстетическом синтезе. Поэтому «письменные тетради» Достоевского, как и черновые редакции и подготовительные материалы к его произведениям, – это не только творческая лаборатория, в которой интересно посмотреть развитие идеи и системы образов. Это особый текст сознания, в котором доминирует не только логика художественного процесса, но и логика внутренней жизни человека, душевного и духовного уровней существования, которые значительно шире и масштабнее в онтологическом смысле «общественных и личных обстоятельств». Поэтому в случае Достоевского гипертекст – это вполне реальный и действенный способ синтезирования сложной, текстоцентрической, многослойной, поливалентной реальности экзистенциального сознания. Это интерактивная модель работы собственного сознания, а не игра, не примета децентрированного сознания, как в литературе постмодернизма. Гипертекст – это произведение, напечатанное классическим способом, но его художественная ткань обладает особыми свойствами. Лабиринт гиперпространства дает ему более адекватную возможность раскрытия всех слове и всех смыслов. Указатели в «письменных книгах» Достоевского – узловые точки, которые писатель определил, прокладывая свое прочтение, сделали бы возможным движение с разными входами и выходами, началами и концами. Отсылочные знаки дают возможность переходов и создания читательских вариантов.

«Письменные книги» позволяют отчетливо увидеть феномен гипертекстуальности эго-документов Достоевского, которые позволяют писателю как носителю экзистенциального сознания реализовать свое «не-алиби» в бытии через сохранения своей персональной идентичности в

слове, в свободном языковом эксперименте со способами выражения мыслей, идей и образов Гипертекст «письменных книг» Достоевского порождает ассоциации со свободой выражения мысли, но при этом сохраняет основные элементы традиционной книжной культуры, сохраняет слово как инструмент и ресурс воплощения ментального содержания. У Достоевского важен статус этого слова, который обозначается самим автором с помощью двух принципиально важных понятий – «письменная» и «книга». Термин «письменная» акцентирует личностный, персоналистический характер текста, но при этом «книга» – то, что рассчитано на некое обобщение, опубликование, внешнюю реакцию. Избыточное содержание этих текстов так велико, что у сознания воспринимающего (в данном случае – исследователя, потому что «наивный читатель» или просто любитель творчества Достоевского с этими текстами не взаимодействует) возникают серьезные трудности и в плане собственно прочтения, и в плане «удержания» целостности читаемого и прочитанного. Давая определение «книга», автор предлагает самому себе (в перспективе – и тому, кто будет, кроме него, с этим текстами работать) некую кристаллическую решетку в виде системы ссылок, иерархически структурирующих пространство текста. Эта структура со своей особой внутренней логикой позволяет автору «вогнать» материал в жесткие рамки, не выстраивая при этом четкого линейного сюжета, которого в этих текстах просто не может быть. Специфика текстологии «письменных книг» Достоевского указывает на то, что мы имеем дело не с классическим линейным повествованием, с однонаправленным развитием сюжета. Изложение событий, повинуясь логике работы авторского сознания, может устремляться вспять, к началу; фрагменты, поменявшись местами, не утрачивают смысловую связь, но вместе с тем образуют совершенно новую целостность, с другим началом и концом, с другим ходом событий. Это сюжет, построенный на парадигмах, – можно говорить об особом сюжете «письменных книг»

Достоевского. Текст складывается из отдельных микрофрагментов (микрорассказов), составляющих генеральный сюжет, который не поддается пересказу, а рассчитан на целостное переживание. «Письменные книги» многосюжетны и многоплановы, это и собственно текст, и текст о том как пишется текст, и саморефлексия по поводу созданного и прочитанного. Композиция «книги» задана не динамикой сюжетного действия, а логикой развертывания сознания Достоевского, которое, с одной стороны, не дает выстроить текст в линейное повествование, с другой стороны, синтезирует этот текст в сложное контрапунктическое целое.

В «Письменных книгах» Достоевского отчетливо проявляет себя сложный баланс формы и содержания. Писатель стремится к преодолению к инерции жанрового мышления, к освобождению от литературных форм, не способных зафиксировать экзальтированную динамику реальности сознания. Жесткая организационная структура парадоксальным образом способствует максимальному проявлению авторской свободы.

«Письменная книга» – это не просто смысловая и стратегическая установка, это жанровое обозначение, которое в дальнейшем определит специфику жанровой системы всего творчества писателя. Великое Пятикнижие романов Достоевского – это осознанный факт ориентации на письменную и культурную традицию (Библия – «книга»). Обращение к подобной «пограничной» жанровой форме – симптом тяготения автора к литературе, которая была до книг, в дописьменную эпоху (рапсоды, аэды, Гомер), поэтому название «письменная книга» – это тоже знак pro et contra, ориентация на письменную культуру и полемика с ней в плане возможностей изображения и передачи сознания человека. близость «Одиссее» Гомера. Можно говорить об экзистенциальной «Одиссее» Достоевского: человек в пути, в поисках самого себя, в поисках общечеловеческих смыслов. Возможность нелинейного и нехронологического рассказа – это свойственно повествованию в

архаических текстах устного народного творчества.

«Письменная книга» – это новая система циклизации материала, новый метод «сцепления» текстов. В Великом Пятикнижии мы видим подобную логику внутри- и межтекстовой взаимосвязи: вопрос, поставленный в финале первого романа, получает ответ вол втором и т.д., а соединенные вместе, они образуют уже третий, совершенно новый текст. Текстовые блоки, казалось бы, стабильные, раз и навсегда занявшие определенное место в целостной структуре, в логике гипертекстового взаимодействия расходятся (отсюда кажущаяся стихийность творческих записей, подчиняющихся, тем не менее, глубинной внутренней логике работы сознания и вербализации смыслов), чтобы снова соединиться друг с другом, установить новую связь между собой и изменившим свое значение целым.

«Письменные книги» – это своеобразные эпохальные тексты, которые могли родиться только в период кризисного мироощущения «пореформенной эпохи», являются словесным отражением динамики социокультурных, духовно-нравственных и экзистенциальных процессов: «Лучшие сочинения рождаются в момент кризиса. Самое интересное в культуре происходит на сломе традиционного сознания, когда органика мира уже пошла трещинами, но еще держит форму: уже не глина, еще не черепки. Большую литературу создают те, кто попал в зазор между естественным и противоестественным»[410].Достоевский работал с тем материалом, с которым жила современная ему Россия, но выявил в нем те универсальные закономерности, с которыми живет и Россия сегодняшняя. Мироощущение «пореформенной» эпохи не просто определяет тематическое наполнение и повествовательную структуру произведений Достоевского, придавая им неотъемлемые и легко узнаваемые черты (психологизм, субъективизм, историко-политические экскурсы), оно диктовало Достоевскому **особую**

[410] Генис А. Последний византиец // Новая газета. Выпуск 134 от 2 декабря 2009 г. Электронный ресурс: http://www.novayagazeta.ru/arts/42401.html

концепцию реальности. И она существовала в двух ипостасях (хотя зарождается в повседневно-экзистенциальной) экзистенциального, текстоцентрического сознания писателя.

Достоевский подвергает рефлексии ээкзистенциальные смыслы реальности, выводя их на уровень универсального осмысления. Признак перенапряжения семантического поля симптоматично указывает на переживаемое человеком «пореформенной эпохи» ощущение искусственности существования. Отсюда – пристальное, даже порой болезненное внимание писателя к деталям повседневности, к случайным лицам, фактам и событиям. Сама повседневность переживается как нестабильное, неустойчивое состояние мира. Уровень развития современной Достоевскому философии не позволял выдвинуть решение «кризиса реальности», в который погрузился с разной степенью осознания этого процесса каждый человек и вся страна в целом. Необходим был творческий метод, который позволил бы собрать разбитое зеркало «пореформенной» эпохи, причем «книга» – это и способ собирания реальности и текста как реальности. Главное для писателя – процессуальность переживания мира и себя в мире: необходимо создать напряжение, поставить «болевые» вопросы, но не дать на них ответы. Это является доминантной особенностью «пограничного» экзистенциального сознания, для которого проживание и осмысление этих прожитых ситуаций всегда личностно и бытийно заострено. Текст становится для Достоевского событием или, в терминологии М.М. Бахтина, «событием бытия», а в случае «Письменных книг» – «ансамблем событий» (М. Фуко), который в романном универсуме писателя станет определяющей смысловой тенденцией организации поэтики художественного произведения.

«Письменные книги» позволяют поставить главную проблему в исследовании форм экзистенциального сознания Достоевского и его экзистенциального слова: **как** это написано, как организован этот текст, как его можно и как его нельзя читать. Текст с его уникальной жанровой и

смысловой спецификой фиксирует процесс стирания-переписывания, симптоматичный поискам выхода из стандартной формы вербализации смыслов. Сам текст «письменной книги» фиксирует (в том числе и на уровне графической организации) радикальное изменение самого процесса написания, публикации, чтения и критической оценки текста. Следовательно, «Письменные книги» Достоевского становятся метатекстом и демонстрируют качественно новую модель коммуникации[411], которая диалогически связывает и при этом сохраняет независимость субъектов текстовой деятельности: «Первой стороной выступает здесь автор, пребывающий в своей элитарной эстетико-интеллектуальной среда, второй – светский читатель, достаточно компетентный, но лишенный внутренней сосредоточенности, навыков целенаправленной умственной деятельности. У каждого из них <…> свои преимущества, у первого – обширный духовно-интеллектуальный опыт, у второго – знание практической жизни и тонкостей общения, отсюда желательность более тесных контактов, в процессе которых обрабатывается вкус, приобретаются новые коммуникативные навыки, углубляется представление о действительности, в одном случае лишаясь абстрактности, в другом – излишней эмпиричности»[412].

Рискнем предположить, что технология интерактивного чтения – это идеальный вариант взаимодействия с сознанием читателя, к которому стремился Достоевский. Диалог, отказ от монологического начала в чистом виде, монопольного права на истину. По сути, это признак соборного/сетевого мышления – ситуация диалога, прямой коммуникации, которая в эпоху Достоевского могла быть реализована только в таком формате взаимодействия с эффектом отсроченного восприятия, когда и сам автор начинает диалогизировать с самим собой, своим собственным текстом, который в каждый последующий момент времени не равен

[411] Эта коммуникационная модель впервые проявила себя метатекстах русской литературе 1800–1810-х годов.

[412] Киселев В.С. Метатекстовые повествовательные структуры в русской прозе конца XVIII – первой трети XIX века. Томск: ТГУ, 2006. С. 191.

самому себе. Но это пространство абсолютной свободы у Достоевского ограничено: когда речь идет о Христе, истине «в высшем смысле», диалог прекращается. Идет живой поиск Истины, интеллектуальный и интуитивный, житейский и поэтический. Все одновременно. Иногда находимые истины не уживаются друг с другом. Это делает тексты Достоевского более сложными и емкими (2х2=5). Синтетически организованные в гипертексте уровни смысла находят разный резонанс у разных групп читателей. Для того, чтобы этот процесс стал эффективным, необходимо вывести текст из временной плоскости за счет экзистенциализации и универсализации смыслов.

Достоевский предпринимает попытку сделать литературу интерактивной, диалогически «обратимым» видом словесного искусства с активной позицией трех субъектов текстовой деятельности – автора, текста и читателя. В «Письменных книгах» изменяются сами границы дискурсивного бытия. Что такое автор в этом тексте? Где заканчивается текст и начинается комментарий? Проблема: автор прекращает существовать как некое непроницаемое и самодостаточное единство; автор сознательно недовыполняет свою функцию, предоставляя поле деятельности читателю, который **волен** изменить его замысел. Для этого он использует систему приемов, чтобы затормозить читателя и сломать автоматизм чтения. Личное время читателя включено во время текста, с автора его соединяет идеологическое поле, «общий корень мысли» (А. Генис). Даже если человек не верит написанному, над его словами приходится размышлять. Это чтение для парадоксального ума и потрясенного сознания. Текст идет небольшими смысловыми порциями, чтобы сам автор (и читатель – в перспективе осуществления данного текста как книги) смог усвоить–осознать–дорасти до озвученных в ней экзистенциальных смыслов: «Федор Михайлович был человек сосредоточенный, мыслитель глубокий, наблюдатель или, лучше сказать, нравственный химик-аналитик неудовлетворимый, писатель самолюбия большого и в то же время патриот из пат-

риотов и верующий. Ему нужен был человек, который понимал бы его вечно роющийся в анализе ум и, сочувствуя его неутомимой работе, ценил бы ее по достоинству»[413]. Вне фактов «дорастания» понимание экзистенциального текста Достоевского оказывается невозможным. «Кризис чтения» в современной культуре делает труднодоступными для современного читателя многие смыслы произведений и эго-текстов Достоевского. Максимум, что остается, – социально-бытовой срез текста, в котором непонятными, а потому невостребованными, остаются глубинные смыслы. Соответственно, и изменений в сознании воспринимающего субъекта не происходит.

Нелинейная проза «Письменных книг» Достоевского – признак рождения нового творческого метода, освобождения от презумпции реализма, которая создает из книги иллюзию мирового порядка с началом, серединой и концом и навязывает автору роль всемогущего творца. По аналогии, реализму «в высшем смысле» Достоевского можно противопоставить реализм примитивный, натуралистически копирующий действительность. «Фантастический реализм» – эти тексты являются примером творческого метода Достоевского, наиболее органичны и соприродны ему в плане синтеза. Различные элементы – реализм и фантастика, натурализм и сентиментализм, романтизм – перемешиваются в мучительной для жизни, но созидательной для литературы пропорции.

§2. Экзистенциальная парадигма художественного творчества Ф.М. Достоевского

Анализ словесно-философской фактуры художественных текстов Достоевского позволяет нам увидеть, как сознание становится нарративом, как оно парадигматически входит в творческое мышление писателя, образуя и определяя собой уровни и содержание этой ценностно-

[413] Яновский С.Д. Воспоминания о Достоевском // Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. 1. М.: «Художественная литература», 1990. С. 233.

мировоззренческой системы. Экзистенциальный характер слова Достоевского приводит к изменению способов взаимодействия с предшествующими литературными традициями осмысления и изображения сознания человека (сентиментализм, романтизм), с преодолению инерции жанрового мышления и тяготению к «пограничным» жанрам, к диалогическому взаимопроникновению в словесную культуру других стран и эпох (в частности, к взаимодействию через текст с литературой и философией западноевропейского экзистенциализма).

Безусловно, что ведущей доминантой в структуре творческого мышления Достоевского является собственно эстетическое, творческое, а не философское начало, и было бы методологически неправомерно рассматривать Достоевского как философа, для которого романы служат только специфической формой представления философских идей, альтернативной трактатам, манифестам и т.д. (как это было в случае Сартра, который, в первую очередь, был философом, а не писателем и использовал форму художественного произведения для иллюстрации своих философских идей). При этом неверным было бы и обратное, поскольку Достоевский органично сочетает в себе и писателя, и психолога, и метафизика. Владимир Соловьев, который близко знал Достоевского, отмечал, что основная исходная позиция отечественной философствования – русская идея – сформулирована именно им. Достоевским впервые в истории мировой литературы поставлена проблема духовно-нравственного идеала. Никто так точно не выразил идею сочетания в структуре личности человека свободы воли с абстрактно-моральным законом (эта идея получает последовательное осмысление во всех романах писателя – от «Преступления и наказания» до «Братьев Карамазовых»).

Разумеется, мы не найдем в произведениях Достоевского универсального системного изложения его философии, но, вероятно, для него была важнее не та строго морализирующая с кафедр философия, абстрактно-отвлеченная и безжизненно-холодная, застывшая в раз и навсегда данной

форме, а философия, воплощенная в непревзойденных по силе и драматизму художественных образах, которая проникает в сердце, задевая все наиболее чувствительные стороны его, не давая остаться равнодушным. Именно такая философия выводит человека на путь нравственного самосовершенствования, который в итоге приведет его к духовному и физическому перерождению. Эти черты позволяют нам приблизиться к пониманию специфики экзистенциального сознания Достоевского, проявляющей себя, в первую очередь, в понимании человека и, как следствие, в особой системе принципов характерологии, ценностных антропологических доминантах и системе духовно-нравственных императивов личности, которые обнаруживаются в его произведениях.

2.1. Ценностные парадигмы сентиментализма и романтизма в генезисе экзистенциального сознания Достоевского: к вопросу о становлении метода

Важность русской и европейской литературной традиции в формировании экзистенциального сознания Достоевского представляет собой своеобразный фундамент, основу творчества писателя. В данном случае речь идет не о проблеме контекста формирования творческого метода писателя как некой самодостаточной литературоведческой величины, а о целой системе аксиологических взаимодействия сознания писателя с ценностными мирами своих предшественников, для которых рассмотрение вопроса о человеке, его судьбе, борении чувств (по сути, pro et contra) обретало свои способы анализа и текстуальной репрезентации.

Особое значение в процессе генезиса экзистенциального сознания Достоевского имеет литература двух направлений, предельно близких писателю по духовным и мировоззренческим смыслам (на это указывают рефлексии Достоевского в письмах, «Дневнике писателя», публичных выступлениях, цитаты и аллюзии на произведения Жуковского и др.,

символические и образные параллели в романах), – сентиментализма и романтизма[414].

Близость творческих исканий Достоевского с литературой первой трети XIX века обусловлена особенностью литературного процесса в России: «В истории русской литературы и культуры закономерно встречались сходные, повторяющиеся (по своему нравственно-философскому содержанию) периоды. Первую и последнюю треть XIX века объединяла необычайно возросшая потребность в процессе, интегрирующем, восстанавливающем органическую целостность бытия, потребность осуществить то, чего не могли достичь ни немецкая классическая философия, ни материализм Фейербаха»[415]. В то же время контекст современной писателю пореформенной эпохи, времени кризиса, социальных катаклизмов делали поиск интегрирующего начала нации более напряженным, идеологически заостренным.

«Повышенный интерес к проблеме нравственного самоопределения человека», «активная авторская позиция, выразившаяся в сложном тоне повествования», «тонкий и тщательный психологический анализ, развернутый на самом обыденном материале»[416] – эти качества таланта Достоевского, обозначенные Белинским и Майковым в критических отзывах о романе «Бедные люди», актуализируют постановку вопроса о генезисе экзистенциального сознания Достоевского как феномена эстетической реальности, который формировался в контексте «сентиментального натурализма» (А.А. Григорьев) и уникальной модели русского романтизма, которые в период формирования творческой индивидуальности писателя активно взаимодействовали в литературном процессе эпохи. Сближало их, при всей

---

[414] См.: Кошечко А.Н. Ценностные парадигмы романтизма в генезисе экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2014. Вып. 7 (148). С. 150–156.

[415] Канунова Ф.З., Айзикова И.А. О соотношении религиозного и художественного сознания в русской литературе 30-40-х годов (Жуковский и Гоголь) // Канунова Ф.З., Айзикова И.А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е гг.). Новосибирск: «Сибирский хронограф», 2001. С. 21.

[416] Жилякова Э.М. Традиции сентиментализма в творчестве раннего Достоевского. Томск: Издательство ТГУ, 1989. С. 7.

разности философско-идеологических и программно-эстетических оснований, внимание к духовной жизни человека, динамике его внутреннего мира, раскрывающейся в опыте повседневного существования. Общечеловеческий характер поставленных проблем обеспечивался исследованием аксиологических оснований человеческой личности (чувствительность, жизнь сердца – в сентиментализме, свобода и устремление в сферу идеала – в романтизме).

Закономерно, что в своих поисках адекватных форм воплощения сложной динамической природы экзистенциального сознания в слове Достоевский в своем художественном методе синтетически соединяет традиции сентиментализма, романтизма, «натуральной школы», причем процесс синтеза эстетических установок именно этих направлений обусловлен переходной спецификой «пореформенной эпохи» 1830-м – началу 1840-х годов «от идеализма, через постижение диалектики, к материализму, от романтического художественного мышления к реалистическому»[417].

Особую роль в исследовании вопроса о генезисе форм экзистенциального сознания играет изучение связей творчества Достоевского и Жуковского, которые все чаще оказываются в фокусе исследовательского интереса[418]. Как показывает анализ работ ученых, их интересовал преимущественно содержательный и эстетико-философский аспекты взаимодействия (цитаты, текстовые параллели, нравственно-философские проблемы и т.д.), в то время как вопросы влияния фундаментальных

---

[417] Жилякова Э.М. Традиции сентиментализма в творчестве раннего Достоевского. Томск: Издательство ТГУ, 1989. С. 16.

[418] Канунова Ф.З. Некоторые проблемы преподавания творчества Ф.М. Достоевского (общий курс по истории русской литературы XIX в. /III часть/) // Достоевский и время: Сб. статей. / Ред. Е.Г. Новиковой, А.А. Казакова. Томск: Издательство ТГУ, 2004. С. 9–16; Янушкевич А.С. В.А. Жуковский в мире Достоевского // Достоевский и время: Сб. статей. / Ред. Е.Г. Новиковой, А.А. Казакова. Томск: Издательство ТГУ, 2004. С. 74–80; Жилякова Э.М. Поэтика «невыразимого» в романе «Идиот»: Ф.М. Достоевский и В. А. Жуковский// Роман Достоевского «Идиот»: Раздумья, проблемы. Межвузовский сборник научных трудов. Иваново, 1999. С. 47–59; Новикова Е.Г. «Все такой же последний из романтиков»: статья М.М. Достоевского «Жуковский и романтизм» // Жуковский: Исследования и материалы / гл. ред. А.С. Янушкевич. Томск: Издательство Томского университета, 2013. Вып. 2. С. 262–290; Кунильский А.Е. Отражение творчества и личности В.А. Жуковского в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» // Вестник Балтийского Федерального университета им. И. Канта. 2008. Вып. 8. Филологические науки. С. 68–71.

движений русской литературы на формирование экзистенциального сознания Достоевского, на поиск форм его художественного воплощения до настоящего момента остается неизученным.

Все творчество Ф.М. Достоевского отмечено глубоким интересом к личности и поэзии Жуковского[419]. Настойчивое обращение романиста к сюжетам, мотивам и образам баллад Жуковского являлось следствием близости нравственно-философских и эстетических позиций писателей. «В основе близости лежала необычайно чуткая художественная восприимчивость Достоевского к особому качеству романтизма Жуковского, сочетавшего в себе глубочайшую заинтересованность в индивидуальной, неповторимой природе каждой личности и одновременно обостренное ощущение причастности этой личности к общему миру людей. Достоевского притягивала к Жуковскому ярко выраженная концепция двоемирия, глубина нравственно-религиозного осмысления мира, роднившая поэта с европейскими и отечественными романтиками»[420].

В статье «Жуковский и романтизм» (1852 г.) М.М. Достоевский, говоря о влиянии поэзии Жуковского на образованное сословие целого поколения, к которому принадлежали братья Достоевские, отмечает как важнейшую черту поэта его «сильную любовь к жизни»: «<…> При всем своем мистицизме, при всей неопределенности стремлений от всего земного, материального к чему-то высшему и лучшему, при всем недовольстве земными благами, тщетою величия, славы и счастия, при постоянном оплакивании несовершенств сей жизни, в поэзии Жуковского везде видна сильная любовь к этой самой жизни <…>»[421].

---

[419] Манн Ю.В. «Боль о человеке» // Достоевский Ф.М. Белые ночи. М., 1986. С. 8–13; Фомичев С.А. «Рыцарь бедный» в романе «Идиот» // Пушкин и Достоевский. Новгород Великий; Старая Русса, 1998. С. 101–103; Жилякова Э.М. Поэтика «невыразимого» в романе «Идиот» Ф.М. Достоевского и В.А. Жуковский // Жилякова Э.М. Традиции сентиментализма в творчестве раннего Ф.М. Достоевского. Томск, 1989. С. 131–143.

[420] Жилякова Э.М. «Светлана» В.А. Жуковского в художественном мире Ф.М. Достоевского // Достоевский и время: Сб. статей. / Ред. Е.Г. Новиковой, А.А. Казакова. Томск: Издательство ТГУ, 2004. С. 81.

[421] Достоевский М.М. Жуковский и романтизм // Пантеон. СПб., 1852. Т. 3, кн. 6. С. 36. Подробнее об этом см.: Новикова Е.Г. «Все такой же последний из романтиков»: статья М.М. Достоевского

В рамках настоящего исследования мы не претендуем на исчерпывающее описание всех возможных способов взаимодействия творческого сознания Достоевского с произведениями Жуковского и других представителей русского романтизма, поскольку для нас важен вполне конкретный ракурс этой проблемы: какие содержательные и художественные потенции русской литературы первой трети XIX века стали катализатором экзистенциальных поисков Достоевского как в плане проблемного содержания, так и в плане творческого инструментария, позволяющего моделировать принципиально новую, динамичную, меняющуюся на глазах реальность, осмыслять принципы поведения личности в пограничной ситуации и описывать адекватным для этих индивидуально-психологических состояний языком.

Анализ проблемного поля показывает целый спектр экзистенциальной проблематики, намеченной в литературе романтизма и получающей целостное развертывание в художественной практике Достоевского:

1. **Проблема красоты**, которая рассматривается Достоевским как нравственная категория, гармоничное равновесие pro et contra, высшая мотивация жизни, определяющая вектор духовного развития человека. В своих эстетических манифестах, начиная с Жуковского, русские поэты и писатели определяли красоту как универсальную категорию, лежащую в основе мироздания, высший идеал, постоянное стремление к которому определяет жизненный путь человека. Отсюда в русской литературе типы «положительно прекрасных» людей, которые «взяты всецело из народного духа»[422];

«Жуковский и романтизм» // Жуковский: Исследования и материалы / гл. ред. А.С. Янушкевич. Томск: Издательство Томского университета, 2013. Вып. 2. С. 262–290.

[422] Достоевский Ф.М. Пушкин // А.С. Пушкин: путь к Православию. М.: «Отчий дом», 1999. С. 87.

2. **Мотив обретения души**[423] как цель осуществления экзистенции личности сближает романы Достоевского с творчеством Жуковского, являющегося основоположником данной проблемы на русской почве. Внимание поэта-романтика к исследованию таинственных сторон души[424] является основой его творческого метода, в котором очевиден «примат интуиции над рациональными методами постижения человека»[425]. Выход за пределы эмпирической реальности определяется универсальность образов, которые становятся символическим выражением стихии души (море – у Жуковского, огонь – у Достоевского). Мотив обретения души в творчестве Достоевского неразрывно связан с процессами становления сознания личности, развития ее рефлексивных способностей, которые проявляются в появлении собственного слова «о себе и о мире» как симптоме персональной позиции. Невозможность бытия вне слова обозначает герой первого романа Достоевского «Бедные люди» Макар Девушкин: «Да нет же, я буду писать, да и вы-то пишите…А то у меня и слог теперь формируется…» (Т.1, С. 108). Созидательная природа слова обнаруживает себя и в «Записках и Мертвого Дома», в которой описано событие обретения души героем, которое переживается им как воскресение из мертвых, восстановление утраченной свободы: «Свобода, новая жизнь, воскресение из мертвых…Экая славная минута!» (Т. 4, С. 232). Однако Достоевский не идеализирует этот процесс, который может завершиться не обретением сверхмотиваций жизни, а погружением в абсурд и саморазрушение. Так, в «Двойнике» он показывает трагический финал судьбы человека, в котором стремление к обретению души

[423] См.: Кошечко А.Н. Поэтика художественного пространства Ф.М. Достоевского 1860-х годов («Преступление и наказание», «Идиот»): Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Томск, 2003. 250 с.

[424] «Главное в духовном созерцании романтического поэта – это процесс проникновения в тайны души, связанный с Божественным откровением. Этому служат значительно усилившиеся религиозно-мифологические мотивы, особая пространственно-временная организация поздних произведений Жуковского с их проникновением в «миры иные». Канунова Ф.З., Айзикова И.А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е гг.). Новосибирск: «Сибирский хронограф», 2001. С. 15.

[425] Там же. С.14.

оборачивается безумием. Пространство Петербурга, «фантастический город» вызывает к жизни alter-ego героя – двойника, живое воплощение анти-ценностей. Смыслом существования для Голядкина становится борьба с этим воплощением бездуховности и деструктивных начал бытия. Несмотря на то, что герой погибает, его гибель фиксирует завершение процесса обретения души: легче уничтожить разум человека, чем его душу (в экзистенциальном смысле герой до последнего мгновения остается верен своим убеждениям, ради которых он готов пожертвовать физическим существованием). В «Преступлении и наказании» каждый из героев проходит свой путь к обретению подлинного существования: Раскольников – через опытно-экспериментальное воплощение совей теории и разочарование в ней, Соня – через подвиг веры и христианской жертвенности[426], Катерина Ивановна – через сумасшествие как способом противостояния миру оправдывающего беззаконие разума, превращения человека в «ветошку», Мармеладов – через путь скитания и смирения со своей участью «образа звериного и печати его», Свидригайлов – через самоубийство как способ преодоления неразрешимых покаянием страданий. Путь Мармеладова и Свидригайлова – это вариант последнего, кардинального выхода из ситуации абсурда. Монолог Мармеладова в трактире является симптомом «живой души»: при всей внешней, социальной униженности, он осознает себя личностью. Трагическая гибель Мармеладова – способ выхода в сферу чистого духа, вариант высокого мученического ухода как способа созидания себя в иной, высшей реальности. Свидригайлов совершает самоубийство, не имея возможности для покаяния и восстановления себя через опыт страдания. Самоубийство – акт своеволия, в котором утверждается индивидуализм, добровольный отказ от обретенной души как желанного, но мучительного дара;

[426] Свою позицию в диалоге с Раскольниковым она определяет краткой репликой, в которой в логике «от противного» происходит утверждение ценностно-мировоззренческой позиции: «Что ж бы я без Бога-то была?» (Т. 6, С. 248).

3. **Особый статус слова**, «драгоценной сакральной субстанции»[427], которое выполняет не только функцию передачи информации, участвуя в коммуникации сознаний, их напряженном диалоге, но и является эквивалентом человеческой экзистенции, способом самоосуществления себя в бытии.

4. **Проблема человека**, которая находит свое воплощение в новой эстетической системе писателя. Основным вектором этой проблемы является поиск способов изображения природы человека в искусстве, характера его детерминированности, уникальных антропологических моделей, отражающих специфику экзистенциального сознания как самого автора, так и его героев.

Молодой Достоевский, стремящийся к преодолению стереотипов в осмыслении возможностей человеческой личности через собственный «прожект» «сделаться сумасшедшим», утверждающий, что «человек есть тайна, и ее нужно разгадывать», начинает свой путь в литературе с заявки на эксперимент. Он, используя опыт литературы романтизма, ищет формы изображения динамической, напряженной, «невыразимой» в слове жизни души: «У нас забывают тот простой факт, что крупнейшие поэты мира были образованнейшими людьми своего времени; художник и писатель (в частности поэт) не исчерпывается определением его как сновидца; ведь наиболее яркие образы видят медиумы, духовидцы; и они, однако, еще не поэты. Кроме тонко развитого зрения, дающего возможность глубоко проницать всякую действительность (ту и эту), поэт есть прежде всего художник формы; для этого он должен быть еще и опытным экспериментатором; многие черты художественного эксперимента странным образом напоминают эксперимент научный, хотя методы экспериментирования здесь sui generis»[428].

---

[427] Аверинцев С.С. Крещение Руси и путь русской культуры // Контекст: Литературно-критические исследования. М., 1990. С.68.
[428] Белый А. Лирика и эксперимент // Белый А. Символизм. М., 1910. С. 597.

Опираясь на литературный опыт предшественников (воплощение идеи «невыразимого» в «Ундине» В.А. Жуковского), Достоевский ставит перед собой вопрос о возможности поэтическим языком выразить отношение человека к высшему наличному Божественному началу: «Сие к далекому стремленье», «Сия сходящая святыня с вышины, // Сие присутствие Создателя в сознанье – // *Какой для них язык?* (курсив мой – А.К.)». Фактически, в этом размышлении мы видим постановку проблемы слова, способного выразить во временном, человеческом вечное, надличное, трансперсональное. В.Н. Топоров, говоря о высочайшей миссии Слова в русской культуре, говорит об уникальной способности текстов русских писателей передавать высшие смыслы, отсылать к премудрости Божией, которая «узревается скорее чувством или душой, сердцем – органом для восприятия горнего мира»[429]. Источником этой способности является фундаментальная духовная ориентация на ценности православной культуры в ее отношении к Слову как проявлению премудрости Божией; пониманию сердца человеческого как духовного феномена, своеобразного инструмента духовного постижения Истины через Слово. Эта способность может служить и комментарием к «Невыразимому» Жуковского. Главная сложность поэтического творчества, по Жуковскому, – потребность выразить присутствие Бога в слове-откровении («Сие присутствие Создателя в сознанье»).

Это определило основу поэтики Жуковского и в полной мере проявилось в «Ундине», отмеченной Достоевским как одно из самых любимых им произведений русского романтика. Бытовая прозаическая повесть Ф. де Ламот-Фуке под пером Жуковского превращается в философскую повесть с ярко выраженным притчево-символическим началом. Воплощение характера Ундины с момента ее прихода к людям дается через этапы жизни ее души. Душа здесь – это мифологема, символ невыразимого настроения, созданный особой системой интонирования. Поэт окружает Ундину таинственным, Божественным ореолом. Он возводит сказочное

[429] Топоров В.Н. Святость и русские святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 66.

начало к мифопоэтическому архетипу спасения Божественного младенца. Раскрытие глубин человеческой души, пафос жизнестроительства – главное в «Ундине», – и, нужно полагать, именно это было принципиально дорого Достоевскому. Не случайно тексты Достоевского буквально напитаны поэтическими образами и реминисценциями из стихотворений Жуковского.

Глубинная связь творчества Достоевского с романтизмом проявляется в том, что при всем энциклопедизме своих познаний о текущей действительности, при всей тщательности исследования человека в «пограничной ситуации», величайшего нравственного и экономического потрясения в России и Европе, главный акцент писатель ставит на абсолютных вневременных ценностях. Не отрицая причинно-следственного метода познания человека, но решительно отталкиваясь от него, Достоевский приходит к пониманию той доминанты личности, которая проявляется через непосредственное общение человека с трансцендентным миром (у Достоевского это прежде всего Бог). Глубоко трактует в этом смысле понимание Бога как универсальную структуру сознания М. Мамардашвили: «Это некая точка непосредственного поверх и поперек линейно протянутого мира, замкнутая на индивида. Связь между Богом и человеком устанавливается через внутреннее Слово»[430].

Преодоление причинно-следственных путей в объяснении человека, которое пришло вместе с религией, сулило искусству и науке о литературе радикальное обновление поэтики, новые открытия, особую пространственно-временную организацию произведения, когда линейное, циклическое, дискретное время синтезируется в универсальное художественное время, сакральное в своей сущности. Это определило новый психологизм с его

[430] Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 56.

ориентацией на внутреннее слово, предельно расширяя этическое пространство образа и произведения в целом[431].

Глубинная суть поэтики романов Пятикнижия – опровержение принципа абсолютизации социально-исторической детерминированности человека, опровержения теории «среды» как решающего фактора становления и развития сознания человека. В этом главная эстетическая идея образов всех важнейших героев романов Пятикнижия. В «Преступлении и наказании» эта фундаментальная идея реализма Достоевского выражена предельно четко. Например, в словах Разумихина: «<…> все у них потому, что "среда заела", – и ничего больше! <…> Натура не берется в расчет, натура изгоняется, натуры не полагается! <…> Живая душа жизни потребует, <…> живая душа подозрительна <…> С одной логикой нельзя через натуру перескочить! Логика предугадывает три случая, а их миллион» (Т. 6, С. 196–197). Самая главная эстетическая идея образа Дмитрия Карамазова в отказе от главенствующей роли «логики обстоятельств» и утверждении логики преображенной (под влиянием «чуда») души героя. Этому подчинены сюжет, композиция образа Дмитрия, особый психологизм героя, расширяющий этическое пространство образа.

Понять логику «фантастического» реализма Достоевского невозможно вне его христианских воззрений. Настойчивое выдвижение в науке о Достоевском метафизического поля творчества (на всех уровнях поэтики). Активное исследование соотношения художественного и религиозного сознания в эстетике писателя. Принцип софийности в литературе – эстетико-нормативная установка на выражение идей религиозного преображения мира[432].

Черты национальной ментальности, отраженной в творчестве Достоевского, позволяют поставить вопрос об уникально-авторской черте экзи-

---

[431] Канунова Ф.З. О соотношении религиозного и художественного сознания в русской литературе 1830–1840-х годов (Жуковский и Гоголь) // Канунова Ф.З., Айзикова И.А. Нравственно-этические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е гг.). Новосибирск: «Сибирский хронограф», 2001. С. 38.

[432] Новикова Е.Г. Софийность русской прозы второй половины XIX века. Томск: Издательство ТГУ, 1999. 254 с.

стенциального сознания писателя, проявляющей себя в метафизическом поле его произведений через синтез религиозного и экзистенциального начал. Г.К. Щенников в книге «Целостность Достоевского»[433] говорит о метафизическом поле художественного мира писателя, но не склонен сужать его только христианством. По его мнению, попытки прочесть произведения Достоевского только через призму евангельского текста сужают метафизические основы его художественного мира. Мировоззренческая и художественная система Достоевского была христоцентрической и человекоцентрической одновременно. А человек у Достоевского определяется и сознает себя не только в отношении к Богу, но и к Бытию как к всеобщему процессу существования.

2.2. Проблема преступления и наказания в романах Ф.М. Достоевского и А. Камю («Преступление и наказание» и «Посторонний»)

Категории преступления и наказания в современной культурно-философской парадигме занимают совершенно особое место, поскольку определяют не только этические принципы существования общества как такового, но и становятся основой эстетических и религиозных рефлексий писателей, формируют представление о мире и человеке. Особенно показательны в этом отношении кризисные, переломные эпохи, заставляющие каждый раз заново определять значение известных категорий и понятий. Думается, что для русской литературы таким периодом стала пореформенная эпоха 1860-х годов, определившая специфику нравственно-философской проблематики романов Ф.М. Достоевского, потребовавшая качественно нового подхода к решению фундаментальных проблем человеческого существования. Для западноевропейской литературы XX века временем своеобразного культурного слома становится эпоха 1930–1940-х годов – эпоха экзистенциализма в философии и литературе, для которой фигура Достоевского и его творчество становятся объектом напряженных

[433] Щенников Г.К. Целостность Достоевского. Екатеринбург, 2001. С. 16–18.

раздумий, катализатором философско-теоретических работ и творческих поисков.

В свете всего вышесказанного становится особенно актуальным исследование нравственно-философской проблематики романов Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» и А. Камю «Посторонний» для решения вопроса о взаимодействии русской и западноевропейской культур в осмыслении универсальных проблем (жизни и смерти, вины и ответственности и т.д.) и шире – о генезисе экзистенциального романа[434].

Анализ подготовительных материалов и черновых редакций романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» позволяет проследить эволюцию замысла в плане осмысления автором понятий «преступление» и «наказание», открывает ориентацию на ценности христианского вероучения, которые стали доминантами поэтики романа. В письме к М.Н. Каткову от 10(22) – 15(27) сентября 1856 года из Висбадена писатель говорит об «идее» повести, которая представляет собой «психологический отчет одного преступления»: «Законы правды и человеческая природа взяли свое, убеждение даже без сопротивления. Преступник сам решает принять муки, чтоб искупить свое дело. <…> В повести моей есть, кроме того, намек на ту мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти и потому, что он сам его нравственно требует» (Т. 28, Кн. 2, С. 137). Следовательно, при работе над романом Достоевским изначально предполагалась антиномичность и сопряженность реального и сакрального начал в трактовке вышеуказанных понятий. В реально-бытовом, юридическом плане наказание – это исключительно юридическая ответственность за совершенный поступок со всеми возможными «внешними» правовыми

[434] См.: Кошечко А.Н. Проблема преступления и наказания в романах Ф.М. Достоевского и А. Камю («Преступление и наказание» и «Посторонний») // Русская литература в современном культурном пространстве: Материалы IV Международной научной конференции (2–3 ноября 2006 г.) / Под ред. Н.Е. Разумовой, В.Е. Головчинер, Т.Т. Уразаевой, Е.Н. Ковалевской: В 3 т. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2007. Т.1. С. 170–176.

последствиями (заключение в тюрьму, ссылка и т.д.). Этот план, по мнению писателя, менее действенен, чем план наказания внутреннего, духовного. Достоевский, полагая преступление как зло, которое таится в душе человека и не исчезает ни при каком устройстве общества, отмечает в «Дневнике писателя»: «законы духа человеческого столь еще неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть еще ни лекарей, ни даже судей окончательных, а есть тот, который говорит: "Мне отмщение, и Аз воздам". Ему одному лишь известна вся тайна мира сего и окончательная судьба человека» (Т. 25, С. 210–202).

Уникальность позиции Достоевского в трактовке проблемы преступления и наказания неоднократно привлекала к себе внимание, вызывая как одобрительные, так и полемические отклики. Первыми, кто во многом определили зарождение науки о Достоевском, обозначили ключевые идеи его произведений (в том числе и специфику решения заявленной проблемы), были религиозные философы рубежа XIX–XX веков (Н.Бердяев, Вл. Соловьев, С.Франк, Л.Шестов, К.Леонтьев, В. Розанов и др.). В частности, Н.И. Соловьев в письме к Достоевскому от 4(16) апреля 1871 года говорит: «Вы раскрыли перед читателем тот ад, ужаснейший всякого другого ада, который зарождается в душе человека чуткого, развитого образованием… Вы, значит, показали муки не внешние, не дантовские, а внутренние и глубоко закрытые»[435]. В этой характеристике обращает на себя внимание принципиально важная для писателя расстановка акцентов: в романах Достоевского представлен процесс «переступания», нарушения не бытовых, а бытийных норм, катализатором которого становится идея героя. Опираясь на наблюдения религиозных философов, можно говорить о сопряженности в трактовке проблемы преступления и наказания целого комплекса фило-

[435] Цит. по изданию Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского: В 3 томах (1821–1881) / Сост. И.А. Битюгова и др.; Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Ред. Н.Ф. Буданова, Г.М. Фридлендер. Т. 2: 1865–1874. СПб.: Академический проект, 1994. С. 281.

софских проблем: преступление неразрывно связано с решением конфликта между идеей и натурой, причем заранее спрогнозировать развитие данного конфликта невозможно в силу противоречивости, неоднозначности самого героя и авторской установки на своеобразный психологический эксперимент. При этом, по мысли М.М. Бахтина, спор в душе самого автора всегда решается в пользу добра: «В образе идеального человека или в образе Христа представляется ему разрешение идеологических исканий. Этот образ, или этот высший голос должен увенчать мир голосов, организовать и подчинить его»[436].

Анализ работ исследователей творчества Достоевского позволяет говорить о своеобразном «смысловом ядре», которое присутствует практически во всех существующих концепциях и трактовках романов Пятикнижия (Г.К. Щенников, П. Тороп, В.Н. Топоров, А.А. Алексеев, Е.Г. Новикова и др.). «Смысловое ядро» включает в себя комплекс нравственно-философских проблем в бытовой и бытийной проекциях (синтез и взаимовлияние нормативного и релятивного начал), которые создают своеобразную систему координат художественного мира писателя, ориентированную на духовную культуру русского народа, христианские ценности. В частности, на эту особенность указывает Г.К. Щенников в своей работе «Достоевский и русский реализм» отмечает, что диалог равнозначных голосов героев и автора всегда ведётся при наличии авторитетной духовной силы – народного нравственного религиозного сознания: «Достоевский обращался…к народному нравственному идеалу Братства, высокой ответственности и совестливости»[437]. Исходя из всего вышесказанного, любая деталь сюжета, характеристика персонажа или пространственно-временной организации романов Достоевского неизменно проходит через это «смысловое ядро», может быть адекватно интерпретирована только в его контексте. В трактовке заявленной нами проблемы преступления и

[436] Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 164.
[437] Щенников Г.К. Достоевский и русский реализм. Свердловск, 1987. С. 241.

наказания даная установка имеет важное методологическое значение, задает вектор исследования: от физического существования – к духовному бытию человека («идея»), от сугубо рациональных выкладок – к глубинным основам человеческой природы («натура»), от реального преступления с окровавленным топором и мертвым телом – к преступлению бытийному (нарушение законов мироздания, которое с катастрофической быстротой оборачивается против преступника), от преступления как самоизоляции, одиночества – к искупление и воссоединению с людьми, от героя – к автору, от текста – к миру. Показывая противоречивый, разрозненный, абсурдный мир, Достоевский, тем не менее, предлагает и путь выхода из него. В романе «Преступление и наказание» писатель наглядно демонстрирует нам, что переживание человеком своей изоляции, связанное с преступлением, и желание ее преодолеть, могут вступать мощным стимулом человеческих поступков. Убийство, совершенное Родионом Раскольниковым, проложило между ним и другими людьми непреодолимую черту. Отчуждение от людей, разъединение – вот необходимое условие и результат преступления. Максимального эффекта Достоевский достигает в эпилоге романа: грандиозное видение гибнущего мира символизирует трагический итог, к которому с роковой неизбежностью придут люди, если ими овладеет идея крайнего индивидуализма. Раскольников не выдерживает казни одиночества и отчуждения, он идет к Мармеладовым, к Соне. Оказалось, что действовать, жить и любить можно только с людьми. Соне, в отличие от Раскольникова, доступно понимание высшего смысла бытия, который открылся ей через страдания, через «переступание» ради других. Выход из абсурда заключается в простой формуле: «Что ж бы я без Бога-то была?» (Т. 6, С. 248) Она чувствует не отвращение к себе самой, а утверждение своего подлинного «Я», созданного по образу и подобию Бога. Соне открыт выход к сакральным ценностям, вопреки социальному статусу и материальному положению. При этом Соня понимает, что Божественный промысел намного шире того, что представляется «слепым иудеям». Он

позволяет преодолеть абсурд, но для этого требует от людей глубоко выстраданного процесса самопознания и перерождения.

В этой связи возникает еще один аспект проблемы преступления и наказания: кто вправе судить и осуждать преступника? В «Дневнике писателя» Достоевский ставит вопрос о «суде людском» и «суде Божьем». «Не убий» – одна из главных заповедей христианства, нарушение ее ведет не только к преумножению зла на земле, но и к саморазрушению личности преступника. Здесь наиболее очевидная разница сугубо юридической и нравственной трактовок категории наказания. С точки зрения закона, важно формально привлечь преступника к ответственности, при этом речь не идет не о человеке как личности, а о человеке как пассивном объекте воздействия судебной системы, которая тоже состоит из людей. От него не требуется усилий для рефлексии, самосовершенствования, не требуется страдать. Для Достоевского гораздо важнее оказывается идея очищающего нравственного страдания, которое он полагал коренной духовной потребностью русского народа, ведущей духовной свободе. Поэтому следствие и суд, приговоривший Родиона Раскольникова к каторге, – лишь ступени, которые ведут к возрождению человека через нравственные страдания. В этом аспекте справедливым может быть лишь Божий суд, который в отличие от человеческого, абсолютен в своей правоте. Возрождение человека, с точки зрения писателя, начинается с восстановления нарушенных человеческих связей, возврата к народу, к его морали.

Следовательно, проблема преступления и наказания в одноименном романе Достоевского, как и в других романах Великого Пятикнижия, реализуется в двух смысловых проекциях – бытовой и бытийной, ориентированной на христианские ценности, которые в свою очередь предполагают систему внутренних оппозиций (юридическое – нравственное, временное – вечное, профанное – сакральное и т.д.) и оказываются связанными с целым комплексом нравственно-философских проблем (проблема абсурда, проблема существования человека в мире, проблема суда и др.), образующих

«смысловое ядро» художественного текста. По мысли писателя, преодоление абсурда существования возможно через со-единение с людьми (полифония в данном случае не только способ построения романа, но скорее способ построения гармоничного мира), преодоление ограниченности собственного «Я», через веру в Бога.

Для русской литературной традиции второй половины XIX категории преступления и наказания и их осмысление в бытовой и бытийной проекциях оказываются максимально востребованными в силу переломности, кризисности самой эпохи, причем вопрос о преодолении кризиса, абсурда действительности стоит максимально остро, но представляется как разрешимый. В то же время в западноевропейской литературе многие идеи Достоевского вызывают полемический отклик. В частности, в произведениях французских писателей-экзистенциалистов XX века (Ж.-П. Сартр, А. Камю) при частичном совпадении исходных посылок мы находим иной вариант осмысления проблемы преступления и наказания.

А. Камю, как и другие писатели-экзистенциалисты, говорит об особой роли Достоевского в формировании ключевых идей культуры и философии XX века. Подробный анализ образов и идей писателя, которым Камю уделяет пристальное внимание в своих эссе, позволяет сделать вывод о доминировании категории абсурда на всех уровнях поэтики романов Пятикнижия. Главная мысль, из которой исходит Камю в своих размышлениях о Достоевском, заключается в антиномичности сознания и действий абсурдного человека: «Абсурдность заключается в том, что сам по себе человек искренен, правдив, чист и добродетелен, но в его связи с другими людьми и всем миром он все это теряет и получает взамен бессмысленность и абсурд»[438].

В трактовке проблемы преступления и наказания Камю акцентирует особую роль категории абсурда, который не означает, что

[438] Спыну Л.М. Феноменология абсурдного сознания в творчестве А. Камю. Автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. филос. наук. М., 2001. С. 19.

«все дозволено», а демонстрирует равнозначность последствий любых действий. Человек вправе выбирать, но его выбор ничего принципиально не меняет, финал будет один и тот же – смерть. В ситуации экзистенциального выбора для Камю важен путь, который ведет к максимальной концентрации идеологических усилий, позволяет личности ощутить свою исключительность, свое «Я» в оппозиции к «Другим», свою свободу от общественных стереотипов и норм, т.е. путь, который требует от личности жить вопреки абсурду. Поэтому Камю категорически не приемлет пути, который был предложен Достоевским: выход в вертикаль, вера в Бога, в бессмертие души снимает напряжение, драматизм ситуации, становится не борьбой с абсурдом, а бегством от него. При всей открытости эпилогов романы Достоевского, с точки зрения Камю, дают ответ на сокровенный вопрос о смысле и цели бытия в мире – это «смирение», в то время как абсурдное произведение не дает никакого ответа, потому что в мире абсурда его нет и быть не может. Фактически Камю ставит в связи с Достоевским проблему «философского самоубийства»: он обладает колоссальными знаниями о мире абсурда, об абсурдном человеке, делает потрясающие по глубине наблюдения, ставит психологический эксперимент, но в конце концов своими поисками будущего, надежды, утешения в Боге в один момент снимает все антиномии абсурда и примиряет человека с бессмыслицей существования, страданиями и смертью.

В этом отношении особо показательным оказывается сравнение центральных героев романов «Преступление и наказание» и «Посторонний» – Раскольникова и Мерсо. Если первый ощущает внутреннюю потребность к общению с людьми, остро переживает отпадение от мира, духовных ценностей, до последнего момента не готов «пре-ступить», то второй обозначает свое отношение к миру других с помощью формулы «мне все равно» (быть другом Раймону Синтесу, жениться на Мари и т.д.). Раскольников в романе неоднократно видит

сны, которые становятся знаком выхода в сферу надличностного, в сферу идеала, восстанавливают разорванный контакт с родом, проецируя тем самым реальные события в универсальную, сакральную плоскость. Мерсо сосредоточен исключительно в плоскости реального, зримого, конкретного бытия, у него нет снов, раскаяния или сомнения в своих поступках; он соотносит свои действия не с каким-либо идеалом, одинаковым для всех, а со своими собственными представлениями о мире, добре и зле: «Абсурдный человек – полная противоположность христианину…не боится ада…не нуждается в Спасителе, так как освобождает себя сам…проживает жизнь через «временность». Свободный и ответственный, он принимает неизбежную виновность и действует вне морали»[439].

В подобной системе координат меняется представление о границах дозволенного, о том, что считать преступлением. Абсурд, по мнению Камю, запрещает убийство, поскольку уничтожение себе подобного означает покушение на уникальный источник смысла в лице конкретного человека, нарушение прав другой личности. По сути, один из ключевых тезисов экзистенциализма можно сформулировать так: «Свобода одного заканчивается там, где начинается свобода другого». Отсюда преступлением считается нарушение границ другой личности, ее права на существование, на свое видение мира. Следовательно, преступление Мерсо рассматривается в романе в двух плоскостях: с точки зрения общественной морали и с экзистенциальной точки зрения. Его судят не столько за убийство араба, сколько за то, что он не плакал на похоронах матери. В Предисловии к американскому изданию «Постороннего» Камю определяет суть своего романа парадоксальным, на первый взгляд, высказыванием: «В нашем обществе всякий, кто не плачет на похоронах своей матери, рискует быть приговоренным к смертной казни»…герой

[439] Спыну Л.М. Феноменология абсурдного сознания в творчестве А. Камю. Автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. филос. наук. М., 2001. С. 25.

моего романа осужден за то, что не претворяется. В этом смысле он чужд обществу, в котором живет»[440]. Здесь, по нашему мнению, кроется ключ к проблеме преступления и наказания: для общества независимая личность представляет большую опасность, чем человек, совершивший правонарушение. Убийство араба в процессе следствия и суда над героем не играет главной роли. Вина Мерсо, с точки зрения общества, заключается в том, что он отдал мать в дом призрения и не плакал на ее похоронах, то есть общество определяет, как должен вести себя человек в определенной ситуации, что должно являться показателем его страданий. Обществу неважно, страдает ли человек на самом деле, важно, что соблюдается ритуал, достигается формальное соответствие норме. С экзистенциальной точки зрения, и смерть матери в доме призрения, и убийство араба объединяет одна общая черта. Мерсо нарушил один из исходных постулатов экзистенциализма: он «пре-ступил» границы свободы другой личности, он решил, что маме будет лучше в доме призрения (а не она сама попросила об этом), он убил другого человека, своей воле забрав у него право на жизнь.

Можно говорить об определенных чертах сходства в трактовке преступления Раскольникова и преступления Мерсо, которые по сути своей являются экзистенциальными. Принципиальная разница заключается в том, что Раскольников осознает, что он нарушил некий нравственный закон, одинаковый для всех людей, и общество, «другие» (Соня, мещанин) вправе требовать от него восстановления разрушенной гармонии, он должен преодолеть абсурд, пройти путь покаяния и искупления, чтобы вновь приобщиться к миру, к другим людям. Мерсо, напротив, не считает себя виновным, ни в чем не раскаивается, он не нарушал никакого данного свыше нравственного закона, потому что его для экзистенциалистов нет по определению, а подлинная нравственность

[440] Камю А. Посторонний. Чума: Романы: Пер. с фр./А. Камю. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. С.7.

интуитивна; он живет вопреки абсурду, вопреки «другим»; его не пугает мысль о предстоящей смерти, потому что ему удалось сохранить себя как личность. Следовательно, не общество, не «другие», а сам герой определяет меру вины и ответственности, живет вопреки абсурду, а не бежит из него, как делают, по мысли Камю, герои Достоевского.

Следовательно, в творчестве А. Камю мы видим полемическое переосмысление проблемы преступления и наказания и идей Достоевского. В «Преступлении и наказании» убийство старухи оборачивается духовной смертью героя, выход из которой возможен только через покаяние и смирение, через приобщение к общеродовым духовным ценностям. Для Камю как писателя-экзистенциалиста подобный выход неприемлем, так как предполагает бегство от абсурда, дает ответ на вопрос, на который нет и не может быть одного ответа. Центральная тема Камю – индивидуализм человека, переходящий в трагическое одиночество. Экзистенциалисты ценили саму возможность выбора, не задумываясь о его вариантах. Эта идея позволяет нам говорить о том, что разграничение «экзистенциального» и «экзистенциалистского» феноменов сознания – не терминологическое излишество, а способ анализа и описания качественно разных по своей структуре и аксиологическому потенциалу феноменах. Несмотря на то, что Достоевский традиционно называется в числе предтеч западноевропейского экзистенциализма, его влияние на это литературно-философское направление выстраивается скорее в формате полемической коммуникации: идеи писателя выступают своеобразной точкой отсчета на шкале координат собственной мировоззренческой и эстетической систем.

2.3. Виктимологический[441] дискурс в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского как опыт экзистенциальной рефлексии

«Дневник писателя» – уникальное по политической и идеологической структуре гражданское периодическое издание, в котором отразились доминанты мировоззрения Достоевского. В сложной синтетической форме этот текст зафиксировал размышления писателя о философских и эстетических проблемах, результатах собственного жизненного пути и пути русской нации в целом, актуальных вопросах современности и путях преодоления глубочайшего нравственного кризиса, результаты которого становятся ощутимыми в конце 1860–1870-х годов.

Достоевский получает не только возможность непосредственного видения «пограничной ситуации», но он и возможность ее осмысления из эпицентра чувств, событий, трагедии. Причем авторское сознание проявляет себя в тексте «Дневника писателя» в двух доминантных ипостасях: как человек и как писатель, публицист. Результаты личного экзистенциального опыта в «Дневнике писателя» отражают «вихревую, экстатическую» (Н. Бердяев) атмосферу времени, характер пореформенной эпохи, воплощают «формулу» художественного сознания, для которого характерна острая антиномичность, система смысловых и ценностных оппозиций (прощальная жалость по ушедшему и тревога от ожидаемого будущего, правда жизни и правда смерти, тяга к Другим и отчуждение от Других, идея непрерывности и утрата религиозного сознания).

Проявление экзистенциального сознания маркируется в тексте «Дневника писателя» использованием личного местоимения «Я» как знака вхождения в сферу экзистенциального опыта автора, не претендующего при этом на сообщение одной, одинаковой для всех, истины: «Я заговорил теперь про себя, чтоб иметь право говорить о других. Тем не менее буду

[441] Впервые термин «виктимологический дискурс» применительно к анализу творчества писателя был введен в статье Кошечко А.Н. Виктимологический дискурс в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского как опыт экзистенциальной рефлексии // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2010. Вып. 8 (98). С. 86–93. Термин образован от латинского слова «victima» («жертва»).

продолжать только об одном себе, о других же если и упомяну, то вообще, безлично и в смысле совершенно отвлеченном» (Т. 21, С. 129), «…я опять про себя одного говорю… <…> Мне очень трудно было бы рассказать историю перерождения моих убеждений, тем более что это, может быть, и не так любопытно», (Т. 21, С. 134), «если отвечаю теперь и жертвую местом, то отвечаю, так сказать, на свои собственные сомнения и, так сказать, самому себе. <…> По крайней мере, совесть моя будет спокойна, вот что» (Т. 24, С. 46).

Необходимость репрезентации содержательного опыта экзистенциального сознания привела к тому, что «дневниковая проза» Достоевского преодолевает рамки «прямой» публицистики и становится сложным многозначным текстом с устойчивой системой экзистенциально-философских доминант (проблема осмысления бытийных вопросов через призму собственного опыта, осознание эпохи как «пограничной ситуации», представление о человеке как результате собственного выбора, проблема истины и т.д.).

Смысловая и идеологическая многоплановость текста объясняется и особой художественно-публицистической задачей, которую ставил перед собой Достоевский: «Дневник писателя» обращался не к отдельным социальным группам или партиям, а к русским гражданам, ко всему русскому миру. Эта установка позволила автору снять интимную монологичность дневниковой интонации, выстроить индивидуальное и коллективное диалогическое взаимодействие с голосами реальных и гипотетических оппонентов, мотивировать читателей к самостоятельности мышления и ответственности за свои воззрения, расширить временную и пространственную перспективы текста, что позволило перевести осмысление проблем из плана «современного» и «своевременного» в план универсальный, вечный.

Следовательно, «Дневник писателя» представляет собой совокупность вербальных манифестаций, которые отражают особенности

мышления, систему идеологических доминант пореформенной эпохи. Личность автора является «ментальной точкой отсчета», которая обеспечивает цельность и связность текста. То, что являлось содержанием сознания, в тексте «Дневника» объективируется, становится зримым, узнаваем, что позволяло Достоевскому рассчитывать на полноценный диалог с читателями, которые существуют в той же, что и автор, исторической и духовной ситуации. Связь между автором и читателем устанавливается посредством прямого обращения («не слыхали ли вы» и т.д.). Читатель подключается к авторскому монологу в качестве потенциального оппонента и собеседника.

Все вышесказанное позволяет говорить о дискурсивности «Дневника писателя» Достоевского, что, в свою очередь, требует от исследователя особенно внимательного обращения к первооснове – к тексту как самостоятельному объекту исследования, причем «выборочный текстологический анализ» предполагает внимание и к исследованию динамики самого текста, и к динамике идей.

Исследование динамики текста «Дневника писателя» Достоевского позволяет говорить о том, что дискурс реализуется в нем в виде трех структурно-семантических уровней: суперструктура, макроструктура, микроструктура.

1. **Суперструктура** «Дневника писателя» связана жанром дискурса. Следует различать «Дневник писателя» как жанр и как тип издания: жанр возник в 1873 г. на страницах «газеты-журнала» «Гражданин», тип издания сложился в 1876 г. в связи с намерением Достоевского объявить издание «Дневника писателя» по подписке: «По объему "Дневник" напоминал брошюру, по формату – еженедельную газету, по периодичности – ежемесячный журнал, но по признаку авторства – отдельную книгу»[442].

[442] Волгин И.Л. «Дневник писателя»: текст и контекст // Достоевский: материалы и исследования. Л.: Издательство «Наука», 1978. Т. 3. С. 6.

Выявленные нами особенности отчасти объясняют, почему «Дневник писателя» до настоящего времени не получил убедительного жанрового определения. Исследователи говорят о синтезе дневникового, исповедального и публицистического начал, определяя «Дневник» как «жанр публичной исповеди», «публицистический цикл» и т.д. Думается, что методологическая сложность определения жанра объясняется спецификой самого текста: антиномичность эпохи, pro et contra авторского сознания реализуются в синтетическом слиянии противоположных по своей сути логике идей и логике образов.

В этой ситуации более корректным будет определение «Дневника писателя» как «пограничного жанра» (Л.Я. Гинзбург), который открывал для Достоевского уникальную возможность развертывания текста одновременно в нескольких смысловых измерениях: «В промежуточных, например автобиографических и биографических, жанрах в середине и во второй половине XIX века порой особенно обнаженно выступают принципы понимания человека и связь этих принципов с современными политическими, историческими, психологическими, этическими воззрениями»[443]. Поэтому текст «Дневника писателя» невозможно свести к простой сумме отдельных «мыслей», он рассчитан на «целостное переживание»: «Не "сумма идеологии", а единое художественное целое определяет, в конечном счете, и главные идеологические акценты этого моножурнала»[444].

2. **Макроструктура** «Дневника писателя» обнаруживает себя в членении текста на крупные составляющие (эпизоды, абзацы, группы реплик и т.д.), использование вставных текстов. Между крупными фрагментами дискурса «Дневника писателя» наблюдаются границы, которые помечаются графическим выделением или использованием специальных лексических средств – служебных слов или словосочетаний («а», «так», «нако-

[443] Гинзбург Л. О психологической прозе. Л.: «Советский писатель», 1971. С. 8.
[444] Волгин И.Л. «Дневник писателя»: текст и контекст // Достоевский: материалы и исследования. Л.: Издательство «Наука», 1978. Т. 3. С. 158.

нец», «что касается» и т.п.). Макроструктура «Дневника писателя» строится таким образом, чтобы представлять собой полноценный текст.

В большинстве случаев заголовки глав «Дневника писателя» не вводят читателя в содержание последующего текста, а, наоборот, «прикрывают» его. Как правило, заглавие расширено и включает в себя понятия из различных образных рядов, не имеющих никакой видимой связи. Например, глава I январского номера «Дневника писателя» за 1876 г. называется «Вместо предисловия. О Большой и Малой Медведицах, о Молитве великого Гете и вообще о дурных привычках». Сближение названий небесных созвездий с фамилией Гете таит в себе иронический подтекст, ироничность усиливает алогичное окончание заголовка «и вообще о дурных привычках»: «Читатель настраивается на определенный лад. Он уже подготовлен к восприятию последующего текста в ключе заголовка»[445].

В «Дневнике писателя» обнаруживает себя синтез разных типов повествования в пределах одного очерка, статьи, фельетона. В частности, в очерке «Влас» «фантастический рассказ» (Т. 21, С. 33) старца (совпадение с авторским определением жанра «Кроткой», «Бобка», «Сна смешного человека») провоцирует автора на литературно-критический анализ стихотворения Н.А. Некрасова «Влас» и публицистические размышления о национальном характере. Часто Достоевский не просто включает художественный элемент в публицистический контекст, а как бы домысливает, дорисовывает реальные события. Например, автор в рассказе «Мальчик у Христа на елке», обращаясь к читателям, говорит: «Но я романист, и, кажется, одну "историю" сам сочинил. Почему я пишу: "кажется", ведь я сам знаю наверно, что сочинил, но мне всё мерещится, что это где-то и когда-то случилось, именно это случилось как раз накануне рождества, в *каком-то* огромном городе и в ужасный мороз» (Т. 22, С. 14). Художественные

[445] Волгин И.Л. «Дневник писателя»: текст и контекст // Достоевский: материалы и исследования. Л.: Издательство «Наука», 1978. Т. 3. С. 154.

элементы, введенные в публицистический контекст, позволяют Достоевскому не только домыслить, досказать, но и высветить наиболее важное в действительном событии, показать другую точку зрения на это событие.

Синтез собственно публицистического и художественного повествования в «Дневнике писателя» позволяют факту и вымыслу в тексте сосуществовать на равных правах: факт дает почву для создания художественного образа, который, в свою очередь, становится рядом с действительным событием, создает эффект предельной приближенности к реальности, которая, по мнению Достоевского, гораздо фантастичнее любого вымысла. Особая природа синтеза художественности и публицистичности выводит «Дневник писателя» за рамки обычной жанровой формы: «И зачем же я сочинил такую историю, так не идущую в обыкновенный разумный дневник, да еще писателя? А еще обещал рассказы преимущественно о событиях действительных! Но вот в том-то и дело, мне всё кажется и мерещится, что всё это могло случиться действительно… На то я и романист, чтоб выдумывать» (Т. 22, С. 17). Достоевский не раз оговаривает, что «Дневник» создается «романистом». Это принципиально, так как, чаще всего, действительность изображается в тексте посредством образов, приемов и средств, характерных для художественного способа мышления. Целью автора «Дневника писателя» является не воспроизведение объективной реальности, передача событий и фактов общественной жизни России и Европы, а художественное осмысление происходящего и воссоздание уже новой реальности, действительной, но художественно преобразованной авторским отношением.

3. **Микроструктура** «Дневника писателя» реализуется внутри крупных фрагментов дискурса в единство тематическом, референциальном (т.е. единство участников описываемых ситуаций), событийном, временном, пространственном и т.д.

В «Дневнике писателя» эпоха 1860–1870-х гг. осмысляется Достоевским как ситуация кризиса, в которой доминирующими становятся про-

цессы криминализации (превращения человека в преступника) и виктимизации (превращения человека в жертву): «перелом огромный и необыкновенный, почти внезапный, почти невиданный в истории по своей цельности и по своему характеру» (Т. 21, С. 94), «внутренний дух…, внутренняя вековая правда… – пошатнулись вместе с зашатавшимися людьми» (Т. 21, С. 100), «делали подлое, но знали, что делают подлое, а что есть хорошее; теперь же не веруют в хорошее и даже в необходимость его» (Т. 21, С. 101), «Есть исторические моменты в жизни людей, в которые явное, нахальное, грубейшее злодейство может считаться лишь величием души, лишь благородным мужеством человечества, вырывающегося из оков. Неужели нужны примеры, неужели их не тысячи, не десятки, не сотни тысяч?» (Т. 21, С. 133).

Переломные моменты, по мысли Достоевского, провоцируют кризис духовных ценностей, дезориентацию сознания, обессмысливание жизни, которое неминуемо ведет к саморазрушению человека. Цель существования утрачивается, потому что ценностные доминанты оказываются искаженными или полностью уничтоженными. Следовательно, Достоевский в «Дневнике писателя» акцентирует внимание на криминально-виктимологическом характере ситуации и ее влиянии на мировоззрение личности.

Собственный экзистенциальный опыт проживания «пограничных ситуаций» приводит писателя к выводу, что в переломные эпохи человек вынужден самоопределяться относительно двух доминант – преступник или жертва, причем в большинстве случаев это не столько сознательный выбор (хотя и он для Достоевского как личности экзистенциальной мироориентации не исключается), сколько трагические последствия нравственной дезориентации. Нравственность здесь понимается в экзистенциальном смысле: не как «внешний» закон, требующий «внешнего» исполнения, а глубинный, фундаментальный закон личности, «интуитивная нравственность». Особенно остро эта дезориентация переживается молодыми. Мо-

лодежь острее ощущает абсурд и несправедливость. Абсурд ситуации заключается в появлении особого типа преступника-жертвы, который одновременно и виновен в своих действиях, и не виновен. Выбор для личности, которая стремится сохранить себя, выйти из пограничной ситуации, остается только один: чтобы не стать преступником, человек *сознательно* становится жертвой. То есть потенциально в переломный, кризисный момент жертвой может стать абсолютно любой человек: он уже изначально, до ситуации преступления, жертва эпохи, «трагической минуты». Следовательно, для Достоевского быть или не быть жертвой – это экзистенциальный выбор в пограничной ситуации перед лицом смерти.

В связи с этим можно говорить о том, что тематическое содержание дискурса в «Дневнике писателя» концентрируется в основном вокруг опорного концепта «жертва», поэтому целесообразно говорить о виктимологическом дискурсе, который реализуется в системе идеологических доминант текста[446].

Нужно отметить, что Достоевский – не криминалист[447], а писатель, которого в первую очередь интересует психологическая составляющая проблемы – виктимологический аспект личностных отношений. Причем эта проблема рассматривается Достоевским в двух ракурсах – бытовом и бытийном, на что он сам неоднократно указывает: «Знаете ли вы… что истинные происшествия, описанные со всею исключительностию их случайности, почти всегда носят на себе характер фантастический, почти невероятный? Задача искусства – не случайности быта, а общая их идея, зорко угаданная и верно снятая со всего многоразличия жизненных явлений» (Т. 21, С. 82).

---

[446] В рамках данной работы мы остановимся на рассмотрении содержательной стороны виктимологического дискурса.

[447] Хотя попытки взглянуть на творчество Достоевского с позиций юриспруденции, криминологии предпринимались неоднократно. В частности, 2 февраля 1881 г. А. Кони выступил на общем собрании Петербургского юридического общества с докладом «Достоевский как криминалист».

В «Дневнике писателя» Достоевский проводит психологический анализ различных типов жертв, акцентируя внимание, в первую очередь, на личностных качествах человека и мотивах его поведения.

1. **Невиновная жертва** демонстрирует собственно виктимное поведение, предполагающее отсутствие какого-либо сопротивления враждебным обстоятельствам, действиям мучителя и т.д. В основном данный тип поведения характерен для женщин и детей в силу их беззащитности, слабости, жалости жертвы к своему мучителю.

Тип женщины-жертвы является одним из наиболее частотных психологических типов в «Дневнике писателя» Достоевского и предстает в различных модификациях: от пассивной жертвы[448], неспособной на какое-либо сопротивление своему мучителю (в силу особого психологического состояния, чувства вины перед преступником, родственных связей с мучителем) до женщины-страдалицы[449], образца сознательного самопожертвования ради высоких идеалов.

Пристальное внимание Достоевского в «Дневнике писателя» к женским судьбам объясняется не только их психологической неприспособленностью к активному сопротивлению насилию. В большинстве случаев писатель отмечает в женщинах непросветленность индивидуального сознания, неоформленность самоощущения «я», которые и определяют более высокий, по сравнению с мужчинами, уровень развития нравственного

---

[448] Так, в главе «Среда» («Дневник писателя», 1873) Достоевский анализирует историю женщины, покончившей жизнь самоубийством из-за невыносимости страданий, которые она не в силах прекратить другим способом: «Я воображаю и ее наружность: должно быть, очень маленькая, исхудавшая, как щепка, женщина. Иногда это бывает, что очень большие и плотные мужчины, с белым, пухлым телом, женятся на очень маленьких, худеньких женщинах (*даже наклонны к таким выборам* (курсив мой – А.К.), я заметил)… <…> Связав жену или забив ее ноги в отверстие половицы, наш мужичок начинал, должно быть, методически, хладнокровно, сонливо даже, мерными ударами, не слушая криков и молений, то есть *именно слушая их, слушая с наслаждением, а то какое было бы удовольствие ему бить* (курсив мой – А.К.)? <…> …Любящее, даже возвышенное сердце, характер, исполненный оригинальнейшей красоты. Уже одно то, что она столько медлила наложить на себя руки, показывает ее в таком тихом, кротком, терпеливом, любящем свете» (Т. 21, С. 20–21).

[449] Примером высокого страдания становятся жены декабристов, встреча с которыми на пересыльном пункте в Тобольске описана Достоевским в главе «Старые люди» («Дневник писателя», 1873): «Мы увидели этих великих страдалиц, добровольно последовавших за своими мужьями в Сибирь. Они бросили всё: знатность, богатство, связи и родных, всем пожертвовали для высочайшего нравственного долга, самого свободного долга, какой только может быть. Ни в чем неповинные, они в долгие двадцать пять лет перенесли всё, что перенесли их осужденные мужья» (Т. 21, С. 12).

начала[450], саморефлексии: «В нашей женщине всё более и более замечается искренность, настойчивость, серьезность и честь, *искание правды и жертва* (курсив мой – А.К.); да и всегда в русской женщине всё это было выше, чем у мужчин. Это несомненно, несмотря на все даже теперешние уклонения. Женщина меньше лжет, многие даже совсем не лгут, а мужчин почти нет нелгущих, – я говорю про теперешний момент нашего общества. Женщина настойчивее, терпеливее в деле; она *серьезнее*, чем мужчина, хочет дела для самого дела, а не для того лишь, чтоб *казаться*. Уж не в самом ли деле нам отсюда ждать большой помощи?» (Т. 21, С. 125).

2. **Преступник-жертва** – еще один психологический тип, который вызывает интерес Достоевского в «Дневнике писателя». В России под влиянием Европы появляется тип «образованного человека», обладающего такими качествами, как гордость, влечение к славе, честолюбие. Эти качества замыкают человека в себе, пробуждают в нем индивидуальное начало. Личность нового времени, которая в силу социально-психологических потрясений оказывается генетически предрасположенной к криминогенным эксцессам.

Предельное развитие индивидуального начала, отказ от нравственных ориентиров, желание доминировать над другими людьми приводит, по мысли писателя, к тому, что человек становится жертвой самоотрицания и саморазрушения.

К этой категории относятся, по мысли Достоевского, преступники, действия которых направлены на физическое уничтожение самого себя или другого человека. Наиболее репрезентативными в этом отношении оказываются типы **отцеубийц и самоубийц**[451] (как реальные, так и потенциальные – в силу деформированности личности систематическими унижениями).

---

[450] Женщины редко выступают в качестве мучителей, а если и складывается подобная ситуация, то женщина значительно быстрее приходит к необходимости раскаяния и самоосуждения (показательная в данном случае глава «Ряженый» в «Дневнике писателя» 1873 г.).

[451] См. главы «Приговор», «Два самоубийства» («Дневник писателя», 1876).

В исследовании их судеб Достоевского интересует в первую очередь «психологическая часть факта», выявление комплекса психологических оснований совершения преступления, отправной точкой которого является «забвение всякой мерки во всем <…> потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и – в частных случаях, но весьма нередких – броситься в нее как ошалелому вниз головой. Это *потребность отрицания в человеке*, иногда самом неотрицающем и благоговеющем, отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, самого полного идеала своего, всей народной святыни во всей ее полноте» (Т. 21, С. 35).

Показателен в данном случае экзистенциальный опыт самого писателя, связанный с пребыванием на каторге, опыт подследственного и ссыльнокаторжного, который формирует в сознании Достоевского антиномичный образ преступника как человека, преступившего в первую очередь закон нравственный, разрушивший свою собственную личность, сделавший себя жертвой собственного преступления и предельно остро осознающий отпадение от нормы, от идеала: «*Ни один из них не переставал себя считать преступником* (курсив мой – А.К.). С виду это был страшный и жестокий народ. "Куражились", впрочем, только из глупеньких, новенькие, и над ними смеялись. Большею частью народ был мрачный, задумчивый. Про преступления свои никто не говорил. <…> Про *это* не принято было говорить. Но, верно говорю, может, *ни один из них не миновал долгого душевного страдания внутри себя, самого очищающего и укрепляющего. …Никто из них не считал себя правым в душе своей* (курсив мой – А.К.)!» (Т. 21, С. 18–19).

Достоевский говорит о возможности восстановления для экзистенциальной личности: «Но зато… с такою же жаждою самосохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и *спасает себя сам, и обыкновенно, когда дойдет до последней черты, то есть когда уже идти больше некуда* (курсив мой – А.К.). Но особенно характерно то, что обрат-

ный толчок, толчок восстановления и самоспасения, всегда бывает серьезнее прежнего порыва – порыва отрицания и саморазрушения» (Т. 21, С. 35).

Достоевский называет два необходимых условия обратимости «пограничной ситуации»: с одной стороны, безусловное принятие идеи бессмертия души человеческой, которая и есть, по Достоевскому, «сама жизнь, живая жизнь, ее окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества» (Т. 24, С. 49–50); с другой стороны, разделение ответственности, со-виновность с преступником как форма ответственности за происходящее в мире и способ изменения этого мира. Эти особенности являются, по мысли писателя, характерными чертами русской ментальности, в то время как разрушительные идеи обособления, культивирования «Я» как главной ценности были восприняты через общение с западной культурой[452].

Идеал Достоевского – отношение народа к преступникам: «название преступления несчастием, преступников – несчастными», «этим словом "несчастные" народ как бы говорит "несчастным": "Вы согрешили и страдаете, но и мы ведь грешны. Будь мы на вашем месте – может, и хуже бы сделали. Будь мы получше сами, может, и вы не сидели бы по острогам. С возмездием за преступления ваши вы приняли тяготу и за всеобщее беззаконие. Помолитесь об нас, и мы об вас молимся. А пока берите, "несчастные", гроши наши; подаем их, чтобы знали вы, что вас помним и не разорвали с вами братских связей"» (Т. 21, С. 17).

3. От частных образов Достоевский выходит к философским обобщения и обращается к исследованию особого психологического типа, который он сам определяет как **«пожертвованное поколение»** – «лица молодого поколения», «лица, погибшие чуть не с детства», «таких "несчаст-

[452] Западноевропейский экзистенциализм XX века утверждал идею личной ответственности, обособленности личного сознания. Только Камю в позднем творчестве, в романе «Чума», приходит к мысли о необходимости объединения людей в «пограничной ситуации».

ных" на Руси у нас сколько хотите, все деревни полны, бездна. Верность этого изображения заставит человека с сердцем и смотрящего в наше будущее сознательно – ужаснуться» (Т. 21, С. 98).

«Пожертвованное поколение» становится воплощением «эпохального характера» (Л.Я. Гинзбург), потрясенного сознания целой эпохи. Исследуя генезис этого психологического типа, писатель приходит к выводу, что его появление связано с катастрофическими последствиями реформы 1861 года: «эгоизм, цинизм, рабство, разъединение, продажничество – не только не отошли с уничтожением крепостного быта, но как бы усилились, развились и умножились» (Т. 21, С. 96–97), «всё захватила водка, всё отравила и направила к худшему, заполонила и поработила народ» (Т. 21, С. 97), «в первом детстве оно застало семью уже разлагающуюся и циническое, поголовное пьянство, а затем попало прямо на фабрику» (Т. 21, С. 98).

Возникновение «нового рабства» связано с сознательным отказом человека от своей свободы, своей личности ради материальной выгоды, ради простого и удобного существования: «все "ослабели"; ожирели сердца; всем хочется сладенького, материальной выгоды. Все рабы уже по существу своему и даже представить не могут себе, как это можно решить для правды, а не для собственной выгоды» (Т. 21, С. 100–101).

4. Предельным уровнем обобщения выступает представление Достоевского о **народе как жертве пореформенной эпохи**: «Экономическое и нравственное состояние народа по освобождении от крепостного ига – ужасно. <…> Падение нравственности, дешевка, жиды-кабатчики, воровство и дневной разбой – всё это несомненные факты, и всё растет, растет» (Т. 21, С. 30).

«Пограничная ситуация», по мысли Достоевского, проходит через судьбы не только отдельных личностей, но и русской нации в целом: разрушается нравственная система координат, сознательно уничтожается личностное начало, доминанты национального менталитета. Причем катастрофичность и необратимость последствий приобретает зримые черты

социального катаклизма: «Чуть не половину теперешнего бюджета нашего оплачивает водка, то есть по-теперешнему народное пьянство и народный разврат, – стало быть, вся народная будущность. <…> …Народ наш, неопытный в новой жизни и самобытно еще не живший, начинает первые шаги свои на новом пути: перелом огромный и необыкновенный, почти внезапный, почти невиданный в истории по своей цельности и по своему характеру. <…> Народ закутил и запил – сначала с радости, а потом по привычке. Показали ль ему хоть что-нибудь лучше дешевки? Развлекли ли, научили ль чему-нибудь? Теперь в иных местностях, во многих даже местностях, кабаки стоят уже не для сотен жителей, а всего для десятков; мало того – для малых десятков. Есть местности, где на полсотни жителей и кабак, менее даже чем на полсотни. <…> Спросите лишь одну медицину: какое может родиться поколение от таких пьяниц?» (Т. 21, С. 94).

Проблема жертвы у Достоевского неразрывно связана с проблемой Бога как воплощением идеала, возможности преодоления кризиса сознания через со-бытие с Другими, через отказ от разрушительных устремлений собственного Я. Логика духовного пути развития личности выстраивается следующим образом: от самопознания к богопознанию, которое предполагает соблюдение двух важнейших принципов существования личности – человеколюбия и самопожертвования. По Достоевскому, отдача своего «я» «всем и каждому безраздельно и беззаветно» – единственно допустимый вариант жертвы, «высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности». Способность на самопожертвование определяется любовью к человечеству, верой в наличие будущей, райской жизни, пониманием страданий других людей и переживанием их как своих собственных. Но возможно все это только при условии веры в Бога, в бессмертие человеческой души, эта вера придает особый смысл переживанию «пограничных ситуаций» как ситуаций самоопределения и саморазвития, обретения экзистенциального опыта, необходимости и даже оправданности страданий. В то же время для представителей западноевропейского экзистен-

циализма XX века (Ж.-П. Сартр, А. Камю) характерно ощущение необратимости «пограничной ситуации» – трагическое ощущение необратимого приближения к смерти, необратимости погружения в абсурд: «ощущение отсутствия Бога не только развязывает руки для совершения любого действия, но одновременно и связывает их, ибо лишает это действие смысла, значения, необходимости»[453].

Проблема выбора человеком пути преступника и жертвы связана, по мысли Достоевского, с сопряженностью и антиномичностью в человеке двух начал – личностного и родового.

Таким образом, «Дневник писателя» является уникальным примером репрезентации экзистенциального опыта Достоевского. События личной жизни автора, осмысление обширных пластов человеческого опыта, социального, психологического, приобретают универсальный характер, становятся частью «сверхличного целого». Содержание «Дневника писателя» концентрируется преимущественно вокруг опорного концепта «жертва», что позволяет говорить о виктимологическом дискурсе данного текста. Правомерность выделения в «Дневнике писателя» Достоевского виктимологического дискурса подтверждается анализом жанровых особенностей (синтез дневникового, исповедального и публицистического начал, «жанр публичной исповеди», «публицистический цикл»), макроструктуры текста (деление на главы, использование вставных текстов), аспективным рассмотрением тематического единства глав.

§3. Экзистенциальные способы текстопорождения в творчестве Достоевского: поиск слова «о себе» и «о мире»

Выявленные нами атрибутивные характеристики и аксиологические доминанты экзистенциального сознания позволяют поставить вопрос о способах его воплощения в художественном мышлении Достоевского, ко-

[453] Ерофеев В. Найти в человеке человека (Достоевский и экзистенциализм). М.: «Зебра Е»; «Эксмо», 2003. С. 96.

торое как по содержательным, так и по структурным особенностям является экзистенциальным. Аргументом в пользу данного утверждения служит специфика самих текстов Достоевского (и художественных, и публицистических), которые не сводятся к сумме тех или иных мыслей, а существуют одновременно в нескольких смысловых измерениях. Экзистенциальная традиция предполагает использование слова многозначного, поливалентного, «не равного себе». Для понимания важен не только сам текст, как таковой, но и смысловые обрывы, пропуски, пробелы – «значимое отсутствие». Текст экзистенциального сознания рассчитан не на поверхностное формальное прочтение, а на целостное переживание. В процессе чтения происходит «дешифровка чувств»: человеку необходимо ощутить чувства (радость, печаль, отчаяние, восторг и т.д.), понять, что они означают. Человеку необходимо занять определенную позицию по отношению к самому себе и к окружающему миру. Поэтому тексты Достоевского представляют собой не «сумму идеологии», а единое художественное целое, что определяет главные идеологические акценты произведений. Рождение смысла и его обретение через рефлексию происходит в процессе «переживания» текста и поставленных в нем «болевых» вопросов о смысле его личной жизни, о ценностях мира, в котором ему приходится жить, о духовном выживании человека, о смерти души человека через «обезбоживание мира», о поиске смысла жизни. Реальные жизненные впечатления писателя, его индивидуальная экзистенциальная практика реализует себя в производстве смыслов, апеллирует к опыту конкретного субъекта, воспринимающего текст. Нравственный вывод выявляется опосредованно через ситуацию выбора, вытекает из поведения персонажей, а не дается в виде готовой сентенции: «Для творчества Ф.М. Достоевского нередки случаи, когда его герои находят для себя то "слово", которое становится отправной точкой их погружения в свою сокровенную глубину. Причем это движение

к себе накладывается на движение внутри найденного слова, на путь к его первоначальному, незамутненному смыслу и значению»[454].

Анализ экзистенциальных смыслов творчества писателя и соответствующих им экзистенциальных в своей первооснове способов текстопорождения позволяет нам поставить вопрос об индивидуально-авторских особенностях экзистенциального слова Достоевского, которое определяет экзистенциальную онтопоэтику Достоевского.

Специфический характер слова писателя определяется его ориентацией на проживание и фиксацию опыта. В предыдущем разделе мы достаточно подробно говорили об этом, сейчас остановимся только на том, что непосредственно определяет процесс текстопорождения, соединяет в тексте повседневно-экзистенциальную и художественную ипостаси экзистенциального сознания писателя.

Стремление Достоевского вживаться в опыт других людей, им лично не пережитый, «подражать» им является отражением одной из характерных особенностей его личности. Интересно, что писателя во всем многообразии активно осваиваемого им через газеты, общение с разными людьми эмпирического материала привлекают острые, критические, «пограничные» ситуации других судеб, поступки, интересные, в первую очередь, с позиции нравственной составляющей. Его волнует не результат, а сам процесс проживания, ответ на вопрос «как?». Он подвергает исследованию то, что стало основанием запуска волевого механизма сознания, что обусловило выбор персональной позиции, что сопровождало само проживание ситуации и ее последующую рефлексию как необходимую часть Со-бытия. Достоевский не может без этого, ему необходим опыт, который можно реализовать в слове.

Слово в мире Достоевского – это форма осмысления человеком самого себя и мира как единственно возможного осуществления собственной

[454] Башкиров Д.Л. Евангельский текст в произведениях Ф.М. Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сборник научных трудов. Вып. 5 / Отв. ред В.Н. Захаров. Петрозаводск, 2008. С. 398.

экзистенции. Поэтому экзистенциальное сознание писателя реализует себя через слово и только через него, что обусловливает одну из его атрибутивных характеристик – текстоцентричность, знаками которой являются концепты, восходящие к константам русской культуры в варианте ее индивидуального осмысления в персональном человеческом опыте. Поэтому в произведениях Достоевского – сама жизнь, увиденная через призму экзистенциального опыта. Отсюда – «нереальность» лиц, «неправдоподобность» фабул, «невозможная натяжка» конклавных сцен[455].

Одной из базовых аксиом достоевсковедения является утверждение, что правом на свое слово обладает каждый герой писателя. И это так. Но наша цель – не повторить уже известный факт, а посмотреть на него с позиции структурообразующего элемента. Разноголосица, соединяющая разные «свои» позиции, определяет, как ни парадоксально это звучит, художественное единство произведений писателя: чем больше голосов и позиций (полярных, диаметрально противоположных в ценностном отношении), тем целостнее становится текст.

Этот феномен объясняется во многом образной, синтетической природой экзистенциального слова, преодолевающего рамки вульгарной однозначности. Через образ слово понимается и принимается, провоцируя работу не столько ума с его критически-аналитическими установками, сколько «сердца», высших уровней сознания личности, способных сопереживать, со-относить себя с тем, что подразумевает под собой слово.

Калейдоскопичность слов-образов в мире Достоевского является отражением разноголосицы «своих» слов героев, автора, читателя, сознание которого диалогически вовлекается в орбиту обсуждения, сложности «пореформенной эпохи», о которой они (слова-образы) стремятся оставить максимально достоверное и объективное (если это понятие можно применить к сфере индивидуального сознания, которое субъективно по своей

[455] Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. М.: «Книга», 1990. С. 216.

природе) свидетельство, отразив не просто социальный вектор развития человека и мира и перечень внешних процессов, но саму суть, самое ядро эпохи – эпохальный тип сознания, сознания экзистенциального. Для этого и необходима его фиксация в слове, провоцирующем, созидающем специфический образный ряд, где каждый образ целостен и полярен, одновременно принадлежит одному человеку и всем людям в силу своего глубинного универсального потенциала, обнаруживающегося в «пограничной» ситуации.

Совпадая или не совпадая с текстом Достоевского через словесно-образные ряды мы оказываемся способными видеть его ценностно-смысловое содержание, через которое нам открывается не только «пореформенная» эпоха, но и наша собственная, наше собственное сознание, которое не просто «диалогизирует с…», а «самоопределяется относительно…». И самоопределение это многопланово: оно затрагивает и уровень повседневно-экзистенциального сознания личности, и ее духовно-нравственный опыт, и ее творческий потенциал к самосозиданию.

Главная установка, которая всегда абсолютно точно считывает сознанием в текстах Достоевского, – это то, что текст никогда не переживается как «свой» опыт, читатель постоянно ощущает экспериментальный характер бытия, зафиксированного в одной из своих потенциально возможных ипостасей. Слово у Достоевского становится лицом (отсюда его формула – «лицо идеи»), которое выступает прямым собеседником или оппонентом и автора, и читателя. В определенной степени такой характер слова позволяет преодолеть рамки конечной земной жизни, является универсальным способом сохранения сознания, фиксацией самим Достоевским и его читателями определенного момента собственной экзистенции.

Обращает на себя внимание и особый характер работы Достоевского со словом. Стиль писателя создает иллюзию словесной небрежности, невыправленности, неотшлифованности, но на самом деле перед нами единственно возможная форма представления того содержания сознания, с

которым работает Достоевский. Его слово концептуально, поэтому сам факт его продуцирования является результатом длительной мыслительной обработки и доведения до нужного уровня. «Необработанность» стиля Достоевского концептуально обусловлена, потому что сам характер слова как продукта сознания, передающего бытийные смыслы, просто не может быть иным. Любая его корректировка приведет к утрате исходного содержания и феноменологической структур экзистенциального слова. У Достоевского слово живое, подвижное, творимое здесь и сейчас. Поэтому подготовительные материалы и черновые редакции его романов, эго-тексты – это самостоятельные продукты текстоцентрического экзистенциального сознания Достоевского, которые еще ждут целостного описания и исследования именно в этом статусе.

Экзистенциальное слово Достоевского не информативно: это особый способ проявления внутреннего состояния человека, различных уровней сознания. Оно выступает как средство воплощения духовной реальности, поэтому в нем органично соединяются экзистенциальная и религиозная составляющие. По сути, они неразделимы, так как являются фактами духовной реальности. Слово, не равное себе, и при этом буквальное. Подобного феномена мы не наблюдаем в западноевропейском экзистенциализме, даже в его религиозном варианте. Во-первых, потому что нет опытного поля культуры (католическая словесная культура иная, по сравнению с православной, иной опыт словесного и ценностного освоения). Во-вторых, идея обезбоженного мира, в котором просто по факту не может быть этого высшего духовного смысла (в силу отрицания самого факта этой духовной реальности), в лучшем случае – уровень душевный, причем с поправкой на степень развития этой души (которая во многом так и остается «духовно недоразвитой» в силу отсутствия вектора этого развития): «Принцип обратной перспективы мы наблюдаем на всех уровнях христианской культуры. Его проявления встречаются и в творчестве Достоевского. Им и стоящими за ним аспектами духовного бытия обусловлено иногда использова-

ние определенных лексических средств в его произведениях, когда на первый план выступает отношение к слову как способу выражения не информации, а духовного, действительного состояния мира и человека»[456].

Идея воплощения образа Божия в человеке реализуется на уровне словесной организации произведений Достоевского («образ», «образить», «безобразие», «благообразие», «веселие», «умиление»). Здесь можно развести понятия «безобразие» – мир без Бога, экзистенциалистский, и «благообразие» – мир с Богом, экзистенциальный. Две бездны для героев – «безобразие» и «благообразие», антроподицея и теодицея.

Принцип действия экзистенциального слова Достоевского – «стремление обратить "взгляд" в "слух"» – переориентация акцентов со взгляда во вне на взгляд внутрь, на запуск механизмов погружения в рефлексию. Эту технологию словесного моделирования Достоевский использует, чтобы «достучаться» до сознания читателей. Причем «слышать» это слово его герои и читатели могут только тогда, когда уже наработан, обретен именно отрицательный опыт проживания реальности, когда личность прошла через «пограничную ситуацию» и научилась отделять главное от второстепенного.

Это важно для ценностных установок текстов Достоевского (и «Дневника писателя» в первую очередь) – не приспособиться к существующей реальности, а изменить ее, ценностно переориентировать, направить по другому вектору с помощью слова. Поэтому и ориентация «Дневника» не интимно-исповедальная, а публичная. Поэтому – буквальность, стремление к предельной точности слов в выражении смыслом, не допускающих двойственного, искаженного прочтения. При этом не исключается глубина смыслов при подобном принципе словесного употребления, это не отменяет многозначность, поливалентность слова – поскольку само описываемое

[456] Башкиров Д.Л. Евангельский текст в произведениях Ф.М. Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сборник научных трудов. Вып. 5 / Отв. ред В.Н. Захаров. Петрозаводск, 2008. С. 401–402.

явление многоуровнево, и в зависимости от уровня развития сознания читателя он может проникать на разную глубину понимания.

Эта уникальная природа русского двуязычия воплощает себя в экзистенциальном слове Достоевского, в синтезе бытового и бытийного пластов. Причем бытовой уровень в данном случае тоже достаточно сложная смысловая структура, которая предполагает не только поверхностно-предметный уровень мышления, но и определенную ценностную, духовную несформированность сознания, когда выход в сферу абсолюта затруднен и ключевые переживания личности ограничены уровнем души. В этом аспекте вновь возникает вопрос о роли собственно экзистенциального и бытийного пластов в структуре личности Достоевского. Если рассматривать в этом ключе, то экзистенциальное – это уровень души, религиозное – уровень духа. Соответственно, экзистенциальное слово синтезирует в себе возможность выхода и к сфере души, и к сфере духа в зависимости от сформированности сознания.

Такое понимание структуры экзистенциального сознания, реализующего себя в особом слове, дает новый взгляд на проблему соотношения в текстах Достоевского бытового и бытийного, сакрального аспектов. Заявленный принцип наследуется Достоевским (может быть, и не вполне осознанно, интуитивно, но верно – гениальность писательской и человеческой интуиции) из православной традиции перевода книг духовного содержания. Специфика Слова в русской культуре кардинально отличает его от западноевропейского экзистенциализма: «Слово "воплощающее", слово романа всегда в своем истоке предполагает Слово воплотившееся. И смысл "воплощающего" слова, его полнота заключается в движении к своему Началу. Сам принцип "воплощения", "изображения", "выражения" несет на себе отблеск Божественного кенозиса. <…> Художественное слово может восприниматься только как "слово множественное", но в самом принципе

претворения "слова разговорного" в "художественное" заключено стремление подчинить эту множественность единой природе слова»[457].

Использование писателем принципа буквальности с целью духовного проникновения в текст позволяет избежать поверхностного прочтения и осмысления, позволяет «достучаться» до сознания читателя. Достоевский использует этот принцип в качестве ведущего для вербального оформления своих размышлений и для взаимодействия с читателями (например, цель «Дневника писателя»), его усилия направлены на поиск в языке специфических способов и средств воплощения духовного содержания, онтологизации слова, от которого требуется выход не только за пределы бытового значения, но и особый побудительный потенциал, позволяющий человеку преодолеть инертность своего существования.

Вторая отличительная особенность экзистенциального слова Достоевского – его проповеднический характер. Разговор о сущностных проблемах в произведениях писателя всегда происходит при непосредственном участии аксиологической иерархии, вертикали ценностных смыслов, определенной системы устойчивых идей и представлений. Характер сознания определяет характер слова (и уровень его восприятия – рецептивная проблема). Речь идет об особом развитии сознания Достоевского (если писатель оперирует таким уровнем значения слова, это результат опыта, ставшего частью его сознания) и его героев. Вопрос в том, что это за истина. Для экзистенциализма не существует самого понятия истины, поэтому и нечего выражать в слове. Этой особенностью экзистенциального слова Достоевского многоуровневость смыслов, в нем заложенных, и способность читающего воспринимать тот или иной уровень смысла, в том числе и высший (в зависимости от уровня развития сознания). Текстуально эта установка на проверку высшей Идеей проявляется через включение в ткань повествования евангельского текста, который играет определяющую

[457] Башкиров Д.Л. Евангельский текст в произведениях Ф.М. Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сборник научных трудов. Вып. 5 / Отв. ред В.Н. Захаров. Петрозаводск, 2008. С. 412.

роль в содержании произведения, точно вписан в жизненные коллизии, ситуации и реалии, при которых происходит обращение к нему автора или героев. Каждый жизненный факт воспринимается сознанием и воплощается через соотнесение с вечной Истиной. Этим объясняется особое, сакрально ориентированное, качество текстов Достоевского. В западноевропейском экзистенциализме нет духовного абсолюта, соответственно, нет абсолютных значений, нет выхода на этот высший уровень смысла слова, нет выхода к сакральной «полноте слова». Этим «полным Абсолюта» словом Достоевский принципиально отличается от писателей-экзистенциалистов. Благодаря этому потенциалу слова в романах Достоевского и открывается возможность преодоления абсурда, чего нет у экзистенциалистов.

Специфика проповеди Достоевского заключает в установке писателя не на декларацию абстрактных идей, а на понимание (важно понять, что происходит в эпохе, что происходит с другими людьми и с ним самим как непосредственным участником событий, закрепленным в современности самим фактом существования в ней). Эта установка оказывается эффективной для осмысления предельно подвижной пореформенной эпохи, потому что провоцирует работу трех важнейших механизмов текстопорождения: проживание ситуации как личностно значимого события, «взгляд изнутри»; рефлексия происходящего через ситуации отстранения от субъективного опыта и его перевод в сферу объективных значений, «взгляд извне»; фиксация в слове как способе закрепления обретенного через личностный опыт и философское обобщение универсального содержания.

Цель земной жизни человека – обретение святости, «чистоты сердца» (примеры – Макар Иванович, старец Зосима и др.), для героев Достоевского и читателей – это восстановление нравственного вектора существования (только в «пограничной ситуации» осознается его ценность, потому что именно он удерживает от окончательного падения, от невозвратного погружения в абсурд, пусть даже это и является результатом личного

выбора человека); восстановление системы духовных императивов. Евангельский текст в романах писателя выступает в своем исходном, богодухновенном, значении Слова Божия, обращенного непосредственно к человеку и преображающего его природу, преодолевающего конечность существования. И пусть этот путь показывается только как программа духовного преображения, достигнуть которого герой в пределах текстового пространства просто не в состоянии (это выносится за рамки произведения), но к которому он стремится как к норме, Истине, абсолюту.

При этом Достоевский оставляет за героем возможность выбора, и многие, даже имея перед глазами этот вектор, идут по другому пути – индивидуализма, субъективной правды и распада личности. Именно этот вектор – существования вне ценностного укоренения – выберет западноевропейский экзистенциализм, для которого нет такого вектора смысловой и духовной направленности слова, нет движения по вертикали – от Бога к человеку. Есть только слово, направленное от человека к человеку.

Установка на проповеднический характер слова предполагает прямое обращение к читателю, непосредственный диалог с ним. Текст должен всецело переживаться читателем, оказывать живое действие на его душу, на образ его мыслей и чувств, на его ценностную ориентацию и реализовываться в поступках.

Чтобы воспринимать экзистенциальное слово, сознание должно быть экзистенциальным, иначе ему этот уровень недоступен и, даже находясь в пространстве экзистенциального текста, оно будет видеть только поверхностно-бытовые уровни смысла. Поэтому Достоевский и вступает в диалог, пытаясь помочь сознанию своих читателей «вырасти» экзистенциально. Вихревая, экстатическая атмосфера романов, держащая читателя в постоянном напряжении и требующая активного «проживания» заложенных в тексте экзистенциальных смыслов.

Высшим уровнем воплощения в тексте онтологического характера экзистенциального слова Достоевского является онтопоэтика его произве-

дений. В первую очередь это касается принципов характерологии писателя, которые основываются на его представлениях о человеке. В отличие от экзистенциализма, в котором духовная составляющая утрачена и нет возможности к восстановлению целостности сознания и, соответственно, целостности языка, в русском экзистенциальном сознании религиозная доминанта принципиально неуничтожима, поскольку специфика самого языка содержит эту идею. Целостность может быть уничтожена через уничтожение языка, неминуемого влияющего на ценностную перестройку и последующую деградацию сознания. Герои Достоевского проходят сложную эволюцию в своих взаимоотношениях с бытием. Логика развития сознания личности, по Достоевскому, предполагает движение от возможности писать и говорить до возможности слышать, то есть от внешней коммуникации с бытием к сосредоточенности на динамике своего внутреннего мира и диалогического «слышания» Другого. Этот же путь проходит и слово героев: от слова, обращенного вовне, до «внутреннего слова», от множественности, плюральности идей к единственности Истины, от героя, который определяется и исчерпывается словом «о себе и о мире», к герою, который становится выражением Слова в «высшем смысле», от «многоглаголания» (героям Достоевского, как и ему самому, принципиально важно говорение как реализация себя в слове) к «полноте слова», молчанию как высшему достижению личности, которая выходит на уровень Абсолюта, где слова уже не нужны и бытие определяется Абсолютом. В самом характере экзистенциального слова – уникальность Достоевского по сравнению с другими авторами экзистенциальной мироориентации. И сама судьба, и характер словесной репрезентации сознания в текстах писателя – экзистенциальны по сути, а не по художественной задаче. Не играть, а быть – принцип Достоевского. И реакции его и его героев на мир – глубоко экзистенциальны.

Слово у Достоевского предстает как способ противостояния абсурду, как способ преодоления трагизма человеческого существования, потому

что его нельзя уничтожить, оно вечно, как и всякая ценность (это потом возьмет на вооружение Сартр в «Тошноте»): слово способно передать различные состояния человеческой души и изобразиться в ней в своей высшей, идеальной ипостаси.

Экзистенциальное слово писателя – онтологическая, ценностно-ориентированная категория, способ выражения особого типа духовности. Достоевский первоначально договаривается с читателем о системе понятий, потому что в кризисных, катастрофических условиях пореформенной эпохи в первую очередь происходит утрата понятийной составляющей ценности. Через слово в текстах писателя происходит возвращение ценностных смыслов на исходную позицию через восстановление в сознании читателя ценностных ориентиров, которые ложатся уже на совершенно иную мировоззренческую почву и качественно новый опыт экзистенции.

Следовательно, способы онтологизации слова в текстах Достоевского отражают структуру ценности, логику развертывания ценностного содержания:

1. объективные значения (общекультурный, номологический уровень текста) читатель получает посредством изучения определений и дефиниций, выявления наиболее существенных признаков понятия. Объективные значения концентрируют в себе результат многовекового опыта, накопленного человечеством за время своего существования. Определения можно найти в словарях, учебниках, энциклопедиях и т.д. Содержательная работа с ценностями подразумевает не только определение, но и оценку, которая отвечает на следующие вопросы: «Что значит для меня, моего внутреннего мира данное понятие? В какие моменты происходит его актуализация? Что данное понятие помогает мне осмыслить?»;

2. объективные смыслы (социально-бытовой уровень текста) читатель выявляет в ходе изучения понятия и применения его в различных контекстах. Слово «объективные» говорит о том, что воспринимающее текст Достоевского сознание адекватно, продуктивно и эффективно использует

понятие, четко чувствуя его природу. Каждая ценность самодостаточна, но при этом они способны интегрироваться.

3. субъективные смыслы (внутренний, ценностно-психологический уровень текста) читатель открывает в ходе рефлексии, оценки понятия-ценности, выявления его значимости для своего внутреннего мира. Ценности всегда насыщены индивидуальными смыслами, носителем ценностей всегда является живой, конкретный человек. Достоевский учитывает фундаментальную особенность работы с понятиями духовно-нравственной сферы: понятие становится ценностью, если личность генерирует субъективные смыслы. Ценности органично интегрируются в сознании человека и являются основой его субъектного отношения к миру. Поскольку при работе с ценностями привлекается субъектный опыт личности, происходит освоение («сделать своим», возникновение во внутреннем мире читателя индивидуальных смыслов) не только содержания как такового, а освоение опыта практического использования полученных знаний в реальной повседневной практике в виде осознанного нравственного поведения. Ценность осуществляет преображающую миссию: она выводит субъект на новую метапозицию по отношению к самому себе. В ней заключена некоторая история развития внутреннего мира данного субъекта и результаты прорыва в новое качество. При этом необходимо следить за тем, чтобы субъективные смыслы не перерастали в субъективизм, то есть в такие точки зрения, при которых происходит деформация, искажение объективных смыслов. Насыщение знаний ценностями и смыслами происходит в ходе погружения в историю, культуру, в жизнь творцов. Требуется работа по реконструкции знаний в контексте науки, истории, культуры и религии. Необходимо учиться вновь и вновь находить в каждом объекте изучения изюминку, яркую деталь, точку роста и т.д. Загадочное, удивительное и тайное образуют своеобразный котел, в котором рождаются смыслы. Безликое знание никогда не сможет стать значимым для внутреннего мира че-

ловека. Субъективность культивируется в экзистенциализме и не дает выхода к объективности, то есть Истине, Абсолюту.

4. объективированные смыслы (высший, бытийный, аксиологический уровень текста) возникают в процессе объективации, «материализации» индивидуальных взглядов в ходе создания творческих продуктов (поэтому Достоевскому всегда был предельно важен отклик на его тексты, поэтому «Дневник писателя» отражал установку на ответную реакцию, диалог в буквальном, текстуально выраженном смысле этого слова). Для Достоевского важно, чтобы обретенные в ходе освоения содержания смыслы воплощались в реальные дела, утверждая практическую значимость усваиваемой ценности и тем самым влияя на потребности, интересы, цели, установки и другие элементы ценностных ориентаций личности, а не просто разговор о них. Для Достоевского принципиально важно в тексте выход на аксиологический уровень изложения фактов и осмысления событий. Достижение этого уровня говорит о том, что между ценностными мирами встретившихся людей, которые являются носителями различных культур и мировоззрений, наступило взаимопонимание. Но ценностная интеграция возможна только тогда, когда различные ценности уже отчасти стали общими.

Индивидуально-авторские особенности экзистенциального слова Достоевского, которое, системно реализуясь через повседневно-экзистенциальную и художественную ипостась сознания, образуют экзистенциальный персонотекст писателя, характеризующийся следующими особенностями:

1. характер словоупотребления является «способом языкового самораскрытия»[458] личности;

2. слово выступает как доказательство факта существования личности (это еще и один из параметров значимости творчества для Достоевского);

[458] Горшков А.И. Язык предпушкинской прозы. М., 1982. С. 127–128.

3. парадоксальность слова, «парадокс разоблачений и сокрытий»: «он раскрывает читателю то, что тот уже знает, но при этом не делает для него явным сам процесс раскрытия»[459];

4. совмещение нормативного и релятивного начал;

5. экзистенциальное сознание проявляет себя через текст, который можно рассматривать многоуровнево;

6. дихотомия диалог/монолог, принятая в достоевсковедении как одна из доминантных аксиом, неинформативна и неэффективна с точки зрения стратегий анализа экзистенциального сознания и форм его репрезентации.

Анализ системообразующих начал экзистенциального сознания показывает, что психогенетические особенности личности Достоевского играют ведущую роль в генезисе экзистенциального персонотекста писателя. Предельно точно эту глубинную взаимосвязь выразил А. Белый в своей работе «Трагедия творчества. Достоевский и Толстой»: «Достоевский, если бы не страдал эпилепсией, не был бы Достоевским»[460].

Эпилептоидный тип патологии характера вносит в структуру сознания личности Достоевского крайнюю раздражительность с приступами тоски, гнева и страха, нетерпеливость и упрямство, обидчивость и склонность к скандалам, резкая смена настроения от сентиментальности до немотивированной злобности, аффективную «вязкость» мышления с застреванием на деталях и фиксацией «сверхценных идей»[461]. Нам думается, что в этом случае будет более правильно говорить о так называемом «тоннельном сознании», зафиксированном на одной идее, которая в определенный момент времени определяет мысли, поступки, переживания человека. В контексте творчества Достоевского эта особенность становится фундаментом по-

[459] Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ: четыре способа взаимосвязи // Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. М.: «Ладомир», 2004. С. 132.
[460] Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. М.: Издательство «Мусагет», 1911. С. 14.
[461] Этот термин обозначает суждения и мысли, занимающие в сознании больных не соответствующее их значению преобладающее положение и являющиеся патологической трансформацией естественной реакции на реальные события.

строения образов героев-идеологов, «мучеников идеи», делает «мучеником идеи» самого Достоевского (об этом свидетельствуют подготовительные материалы и черновые редакции романов, «Дневник писателя» как текст «пограничного жанра», подвергавшийся тщательной редакторской правке самим автором).

Достоевский как человек с эпилептической конституцией психики (и его герои-эпилептики, в частности, князь Мышкин) в создании своего экзистенциального персонотекста руководствуется, прежде всего, субъективными переживаниями и настроением, нежели критическим, разумным сознанием объективно воспринимаемой действительности, более проблесками выявляющихся из подсознательной сферы его внутреннего мира оригинальных, часто глубоких и верных, идей, нежели из обдуманных и сколько-нибудь обоснованных убеждений. Писателя, как и его героев, отличает полярность аффектов, при которой наблюдается резкая перемена настроения от оптимизма, жизнелюбия, радости и воодушевления к мрачности, пессимизму, скрытой или явной агрессии: «Такое совершенно неконтролируемое раздвоение чувств, раздвоение, при котором «изменяются все впечатления» – сладость на боль, сопричастность на отчуждение, смех на слезы, радость на уныние – преследовало Достоевского всю жизнь»[462].

«Выстраданность» каждого утверждения, являющегося результатом экзистенциального опыта автора: «Душевное состояние героя, его одиночество, разочарование в близких людях, жажда новой жизни, потребность любить, страстное желание вновь найти счастье были так живо и талантливо обрисованы, что, видимо, были выстраданы самим автором, а не были одним лишь плодом его художественной фантазии»[463].

---

[462] Накамура К. Восприятие природы в «Преступлении и наказании» // Накамура К. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: «Дмитрий Буланин», 1997. С. 32.
[463] Достоевская А.Г. Воспоминания. М.: «Правда», 1987. С. 95.

Специфический для Достоевского стиль торможения реализует основную задачу – детально, с разных сторон обрисовать ситуацию, дать ее целостную картину и тем самым достучаться до сознания собеседника.

Для Достоевского характерна постоянна проверка истинности и бесспорности своих убеждений, рассматривает возможности воплощения идеала. Для этих целей он, как правило, использует метод доказательства от противного, ставя в своих произведениях (и художественных, и публицистических, и в «эго-текстах») психологические и философские эксперименты. Эта установка проявляет себя на содержательном уровне обилием неразрешенных вопросов, на которые не может быть дано однозначного ответа. Повествование исполнено сомнение, текст вербально фиксирует процесс мучительной рефлексии, напряженного поиска смысла в «пограничной ситуации». Этот «экспериментальный» метод письма Достоевского и создал условия для сужения или искажения не только фундаментальных смыслов его произведений, но и для идентификации позиции самого Достоевского с позициями участников этих экспериментов в эстетической реальности. Поэтому часто за «истину в конечной инстанции» принимают «не подлинные взгляды Достоевского на личность, не его веру в человеческое богатство и счастье, а лишь то, что противоречит этим идеям, - возражения, сомнения, доводы против них, высказываемые героями романов в страстных, мучительных спорах…»[464]. Это утверждение может стать отправным началом размышлений в главе, стать одним из объяснений ее задач и смысловым вектором развертывания.

Достоевский не относится к числу писателей, из творчества которого можно извлечь «истину в конечной инстанции». Односторонним будет и взгляд на его творчество только как сумму положительных идей. Для мышления писателя и его творчества характерна диалектика идей, которая допускает возражения и сомнения и самому себе, и свои реальным и гипотетическим оппонентам (особенно зрима эта особенность реализует себя в

[464] Гус М. Рок и воля // Знамя. 1968. №7. С. 232.

«Дневнике писателя»). Достоевский системно ставит вопрос об ответственности человечества за индивидуальную судьбу личности, провозглашает значение личной судьбы выше значения судьбы всего человечества.

Для писателя важным является как вера в возможность братского единения людей, так и сомнение в возможности достижения такого идеального состояния общества, понимание абсурда человеческого существования и вера в возможность преодоления абсурда через открытие духовно-нравственной вертикали существования, вера в Бога и сомнение в Нем. А.Н. Латынина совершенно справедливо замечает по этому поводу: «Ни одну идею, содержащуюся у Достоевского, нельзя рассматривать как окончательную. Она не существует в некоей изолированности. Достоевский – своего рода диалектик, и он показывает взаимодействие идей, их неотрывность друг от друга, их борьбу»[465]. И далее: «Писатель ищет истину, но он не обладает ею. В поисках истины он исследует столкновение идей, причудливый переход каждой из них в противоположную»[466]. Можно сказать, что каждая идея Достоевского представляет собой определенный момент непознанной истины, а все вместе они образуют своеобразное идейное целое, в котором все элементы, pro et contra, связаны неразрывной связью, взаимодополняют друг друга.

Вариативность жизни души одного человека требует проверки иерархической вертикалью абсолютной Истины. Поэтому Достоевский ищет такие формы письма, которые позволяют соединить горизонталь отдельной человеческой жизни и вертикаль Истины. И именно поэтому «записывание впечатлений» изо дня в день не имеет смысла: необходимо их концептуальное закрепление в слове качественно иной природы. А утверждение о скрытности Достоевского и его «нежелании доверять самое сокровенное даже бумаге» можно применить к совершенно другому типу людей, для которых дистанция между проживанием и рефлексией

[465] Латынина А.Н. Достоевский и экзистенциализм // Достоевский – художник и мыслитель: Сборник статей. М.: «Художественная литература», 1972. С. 225.
[466] Там же. С. 225.

проживания непреодолима в силу неспособности вербально закрепить обретенный опыт экзистенции.

Человек такого типа сознания, как Достоевский, должен был вести дневники (по логике), но он их не вел. И дело здесь не в скрытности. Свою экзистенцию как человека и писателя он реализовывал в творчестве. У Достоевского писание – перерыв внутренней работы, изложение того, что еще может развиваться до окончательной законченности образов. Самоосуществление в слове, «кардинальная» потребность в нем – это знак текстоцентричности экзистенциального сознания Достоевского. В этом его уникальность.

Постоянное нахождение по причине болезни в «пограничной ситуации» требует поиска и оптимальной жанровой структуры репрезентации экзистенциального сознания в творчестве Достоевского. Этой структурой являются «пограничные жанры», лежащие за пределами традиционной эстетики: «В промежуточных, например автобиографических и биографических, жанрах в середине и во второй половине XIX века порой особенно обнаженно выступают принципы понимания человека и связь этих принципов с современными политическими, историческими, психологическими, этическими воззрениями»[467]. «Пограничный жанр» представляет собой полифункциональную структуру, синтезирующую как собственно художественные, так и публицистические, философские, нехудожественные элементы. Несмотря на то, что в творчестве Достоевского представлены художественная и нехудожественная формы рефлексии, Достоевский в первую очередь писатель, а не философ. Идеология в произведениях Достоевского не существует в чистом виде. Целевая установка произведений Достоевского актуализируется исключительно в собственной художественной стихии и не может быть воспринята и интерпретирована вне ее. В то же время синтез

[467] Гинзбург Л. О психологической прозе. Л.: «Советский писатель», 1971. С. 8.

художественного и философского начал обнаруживает перед исследователем методологические трудности: логика понятий, суждений и логика образов – противоположны по своей сути. Строгие логические категории наполняются в текстах Достоевского (особенно репрезентативен в этом отношении «Дневник писателя») живым образным смыслом.

Воплощением доминант экзистенциального сознания является и художественный метод Достоевского, предполагающий установку на экзистенциальный диалог с читателем: писатель ставит перед собой задачу привести личность читателя на те позиции, где она сможет самостоятельно переоценить личностную картину мира, отрефлексировать собственные духовные потребности и стремления, сможет сформулировать уникальный смысл собственной жизни, то есть в результате экзистенциального диалога происходит развитие смысловой сферы личности как самого автора, так и читателя. Писатель стремился к живому диалогу, направленному на индивидуальный и коллективный поиск истины, пытался научить своих читателей самостоятельности мышления и ответственности за свои воззрения, услышать их живые голоса и замечания по поводу поставленных проблем. Экзистенциальный диалог Достоевского предполагает взаимопроникновение субъектов, «со-бытие бытия» (М.М. Бахтин); открытость новому содержанию без однозначной, заранее определенной установки; проявление эмпатических реакций (поддержка, сочувствие, сопереживание) к идеологическим моделям собеседника (собеседников); допустимость альтернативных авторской идеологических позиций; двунаправленность – обращенность на себя и вовне одновременно; момент полемики; в отдельных случаях – переход к прямой авторской оценке.

Экзистенциальное сознание Достоевского обладает специфическими чертами собственно языкового воплощения. Параметр языка при анализе феномена экзистенциального сознания и форм его воплощения в тексте привлекался не достаточно активно, а точнее, не привлекался в той степени, в которой он может быть результативен как способ непосредственно

воплощения работы сознания по оформлению себя в слове. Важность языкового аспекта усиливается спецификой текстоцентрической модели личности Достоевского, для которого принципиально самоосуществление в слове, отчетливо рефлексируется процесс текстопорождения.

Поскольку сознание, в первую очередь, оформляется в слове, через собственно языковые средства становится зримым для самого автора.

С точки зрения лингвоперсонологической характеристики, Достоевского можно отнести субъектный эмоциональный тип языковой личности, для которой характерна повышенная экспрессивность и эмоциональность,

Достоевский – субъективный эмоциональный тип личности, поэтому его тексты максимально персонифицированы и экспрессивны. Для писателя принципиально важной является акцентуация своей персональной позиции, которая реализуется в языке его произведений в виде грамматической выраженности субъекта речи: личные местоимения и глаголы 1 л. ед.ч. последовательно используются им в различных контекстах. Кроме того, маркером субъективного эмоционального типа является экспрессивность, реализующаяся посредством сугубой экспликации собственно авторского субъективного начала. Это проявляется в приемах интимизации, прерывистости повествования, в которое вторгается прямое авторское отношение к изображаемым событиям в виде вопросительных и отрицательных конструкций, прямых обращений к читателю, в выборе средств эмоционально-экспрессивного синтаксиса.

Приоритетными для писателя являются агентивные конструкции (я хочу, я думаю, я вижу и т.д.), которые синтетически соединяют описание внутреннего состояния субъекта и способ активного действия личности, занимающей персональную позицию и реализующую ее в бытии. Использование подобных конструкций для Достоевского – реакция активного аналитика на собственный внутренний импульс, собственный «темперамент» мысли, готовность действовать.

Текстовые особенности экзистенциальных текстов Достоевского отражают способы реализации коммуникативной стратегии и тактики автора, проявляющихся на уровне композиции, интертекстуальности и вариативных авторских стратегий. Достоевский всегда ориентирован на создание ситуации диалога, поэтому в его произведениях обнаруживает себя форма диалогической организации информации. Причем установка на диалог в экзистенциальном мирообразе Достоевского имеет вполне конкретную задачу – транслирование ценностных смыслов, которые подвергаются процедуре оценки как самим автором, так и его коммуникантами. Следовательно, мы можем говорить о проповедническом методе Достоевского (и в целом творческого метода писателя), одной из отличительных форм которого является открытость текстовой формы, отражающей неисчерпаемость, невыразимость содержания сознания, потребность поиска новых форм выражения одной и той же мысли. Поскольку массив содержания не вмещается в рамки формата проповеди, часть актуальной для автора информации выносится за пределы текста, границы которого раздвигаются, по сути, до становится бесконечности. Повторы у Достоевского, «зацикленность» (то, за что его упрекали, называли письмом человека с эпилептической конституцией психики) – это поиск точного выражения мысли, желание донести до сознания не только то, что можно выразить словом, но и то, что словами не выражается – сакральное содержание.

Достоевский как субъективный эмоциональный тип в качестве исходного пункта своих текстов ориентируется на синхронический срез реальности, делает объектом эстетической рефлексии явления современной действительности. Слово автора, сближаясь с современной действительностью во всех ее проявлениях, ставит прямой своей задачей разоблачить несостоятельность и ненормальность господствующего образа мысли и деятельности, указать и научить, как должно жить и действовать в конкретных условиях (влияние традиции проповеди на Достоевского). Реализация этого типа связана с авторской модальностью, эксплицирующей позицию

автора, выражающего свое отношение к повествуемому (представление результатов работы сознания).

Активная авторская позиция, индивидуальная стратегия смыслосозидания Достоевского проявляется на следующих уровнях:

1. на уровне слова, воплощающего результаты авторской рефлексии. Рефлексии в текстах Достоевского подвергаются не только нравственно значимые ситуации, но и сам процесс творчества, который активно обсуждается с читателем и по логике этих обсуждений, прямых авторских высказываний можно понять, какие идеи доминируют в сознании писателя в тот или иной период его жизни. Все творчество Достоевского можно рассматривать как единый рефлексивный текст, выстраивающийся вокруг четко определенного корпуса ценностно-смысловых структур – рефлексем, словесно репрезентирующих процессуальную и смысловую стороны экзистенциального сознания. Рефлексема является минимальной формально-содержательной единицей текстуального проявления экзистенциального сознания, репрезентирует в тексте его амбивалентную сущность (и как повседневно-экзистенциального сознания, и как типа художественного мышления). Содержательные рефлексемы в творчестве Достоевского соответствуют атрибутивным характеристикам экзистенциального сознания и проявляют себя в тематически-проблемном поле текстов, в деонтологических и аксиологических парадигмах художественного мышления писателя (проблема должного и недолжного существования, проблема выбора, проблема ценностного самоопределения в «пограничной ситуации» и т.д.). Формальные рефлексемы обнаруживают себя в выборе приемов, которые делают зримой методологию описания внутренней жизни человека, философско-эстетическую стратегию автора: использование личного местоимения «Я» как знака вхождения в сферу экзистенциального опыта экзистенциальной личности, не претендующей на сообщение одной, одинаковой для всех, Истины;

2. на уровне организации целого, «макроконтекста» – в форме диалогической организации информации, открытости текстовой формы как попытки преодоления любого рода границ, параллелизме текстовых фрагментов, структурных анафорических повторы. Эти приемы проявляют реализовать авторскую интенцию, направленную на стимулирование активной воспринимающей позиции адресата;

3. на уровне «микроконтекстов» – в эмоциональной акцентуализации. Экспрессивность часто проявляется в текстах писателя в использовании приема контраста как способа активизации сознания читателя, опровержения аксиом, игры альтернативы и тождества, настойчивого повторения либо полного отказа от слова. В последнем случае назначение авторского слова представляется парадоксальным, поскольку оно ориентировано на создание всеобщего безмолвия как высшей формы самоосуществления экзистенции личности;

4. на уровне аксиологии – в оценочности и экспрессивности, объединяющих различные стратегии и тактики автора и его ценностных позиций и проявляющих себя на разных уровнях организации текстов. Достоевский формулирует собственный «символ веры» как способ самоидентификации, в котором он реализовал экзистенциальную модель поведения и стиль мышления, используя метод фронтальной семантической атаки;

5. на уровне сюжета – парадоксальная логика развертывания событий, являющаяся константой вербального поведения Достоевского как в повседневно-экзистенциальной, так и в художественной макроформах экзистенциального сознания писателя.

6. на уровне жанра – в преодолении жестких жанровых границ и канонов, в тяготении к «пограничным» жанрам;

7. на уровне творческого метода – в выборе специфических стратегий собственного представления об истине. «Фантастический реализм» как творческий метод Достоевского является свидетельством того, что жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула

не может вместить всей ее полноты, а границы (в том числе жанровые) не могут заменить самой жизни в ее творчестве, в ее ежемоментном созидании нового. Особенно актуальным это становится в пореформенную эпоху, когда «смещаются межевые знаки», жизнь приходит в состояние сверхподвижности и сверхизменчивости.

Интертекстуальные стратегии и тактики автора как способы функционирования межтекстовых взаимодействий являются в творчестве Достоевского своеобразной формой диалога с Другим через текст (проблема отношения к чужому тексту – это принципиально важно для текстоцентрического сознания Достоевского, это диалог с другим сознанием через текст). Важно, что у Достоевского сочетается и стимулирование активной собеседнической позиции адресата, и обращение к обобщенно-абстрактному, собирательному воспринимающему субъекту. Адресат его обращения – любой человек.

Можно выделить две наиболее распространенные формы реализации межтекстовых взаимодействий у Достоевского:

1. Цитация – цитаты могут быть представлены в виде «чужого» текста эксплицитно. Фрагменты текстов включаются в структуру теста Достоевского в неизменном обособленном виде и характеризуются наличием ссылочной части (по нашему предположению, это тексты Священного писания и тексты других авторов – Некрасов, Чернышевский и другие в «Дневнике писателя»). В данном случае текст привлекается как отправная точка собственного текста (например, стихотворение Некрасова «Влас» в одноименном очерке «Дневника писателя»). Нужно сказать, что цитация превалирует у Достоевского в «Дневнике писателя», что ориентирует нас на аналитический, объективно-рассудочный характер этого «моножурнала» (или отдельных его очерков), поскольку цитация характерна в большей степени для объективного рационального типа личности.

2. Аллюзивность – опирается на экстралингвистические пресуппозиции (смысловой компонент высказывания, аксиоматические убеждения)

адресата и адресанта, на религиозно-культурный компонент их знаний. Транспонирование фрагментов (Священное Писание, художественные тексты) других текстов в авторский текст или транспонированием речи автора в другой текст. Аллюзивность вводится в текст Достоевского с установкой на воспроизведение текста, послужившим источником «цитаты без кавычек», в памяти адресата и ориентирована на его фоновые знания. По сути, это форма «отбора» тех, с кем возможен диалог. Эта форма реализации межтекстовых взаимодействий предполагает пересказ текстов, обязательным условием которого является адаптация к конкретным условиям.

Еще одна особенность стилистического аспекта функционирования экзистенциального сознания Достоевского – это комбинация разностилевых языковых средств, позволяющих реализовать установку на передачу целостного представление о мире через полярную калейдоскопичность образов. В этом отношении мы можем выделить две наиболее распространенные группы текстов писателя:

1. тексты, иллюстрирующие тенденцию к повествованию о современных злободневных событиях (что для Достоевского принципиально важно) сквозь призму ценностной парадигмы. События излагаются современным языком, репрезентация современных событий происходит посредством активного использования церковнославянской лексики. Возможно, этим определяется специфика стиля Достоевского, идущая от эпистолярного общения с отцом;

2. резкая стилистическая контрастность. Установка на проповедь, реализацию своего слова о мире вовне принципиально важна для Достоевского. В этом проявляется гражданская составляющая сознания Достоевского. Специфика обращения «ко всем русским гражданам», «ко всему русскому миру» определяет еще одну специфическую особенность экзистенциального сознания Достоевского – гражданский пафос, гражданскую направленность творчества. Сознание Достоевского «направлено» не только вовнутрь, на созидание самого себя и саморефлексию, но отчетливо

устремлено во внешний мир. В этом проявляется ориентация на традицию проповедей, проповеднический характер слова, для которого возможна и принципиально важна возможность социального переустройства через изменение сознания людей. В этом и состоит принципиальное отличие Достоевского от западноевропейских писателей-экзистенциалистов, для которых работа человеческого сознания концентрировалась внутри личности, не стремящейся изменить окружающий мир и занимающейся исключительно самосозиданием для преодоления абсурда собственного существования.

Экзистенциальный персонотекст Достоевского реализует в тексте определенные целевые и ценностные установки автора, которые отражают отчетливую установку на проповеднический характер словесной организации и определяют принципы изложения материала. В его текстах выстраивается система образов, разработка которой осуществляется в соответствии с единой стратегией автора.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Феноменологическая природа экзистенциального сознания Достоевского делает актуальной для исследователя задачу не отстраненного наблюдения, а активного, диалогического понимания. Успешность реализации этой стратегии, преодолевающей рамки рационально-аналитического отстраненного наблюдения, требует конкретизации биографического контекста с опорой на свидетельства самого субъекта как единственно достоверные прецеденты самонаблюдения и самоописания.

Симптоматично, что Достоевский неоднократно становился мифопорождающим объектом именно в анализе и интерпретации фактов частной жизни писателя, о которой он говорил очень редко, сохраняя закрытыми и неприкосновенными для внешнего наблюдения сокровенные размышления о взаимоотношениях с отцом и его трагический гибели, любовных переживаниях, духовных кризисах, семейной жизни и т.д. Мифология возникает при жизни Достоевского и становится такой же реальной, как и исторические факты. Фактически, его реальная и мифологическая биографии как человека и писателя сосуществуют на равных позициях, что, безусловно, является серьезным препятствием понимания, в котором писатель – личность, субъект экзистенциальной коммуникации, а не музейный экспонат во вневременном континууме.

Анализ повседневно-экзистенциального сознания Достоевского как текста его персональной судьбы говорит о необходимости преодоления действия мифопорождающих механизмов. Для этого исследователю необходимо учитывать весь спектр фактов биографии, избегая при этом позиции абсолютного всеведения и всезнания об авторе, логике его поступков и духовных поисков. Понимание всегда происходит в ситуации диалога культур писателя и его исследователя, диалога ценностных и мировоззренческих позиций. Поэтому, преодолевая мифологические

тенденции, можно впасть в другую крайность – создание идеального образа автора как агиографического объекта.

Для повседневно-экзистенциального текста Достоевского характерно осознание трагичности собственного бытия. Нужно сказать, что это универсальное качество биографий русских писателей, которые, в отличие от западных, не являются биографиями мгновенного успеха и стабильности. Принцип «Поэт в России – больше, чем поэт» становится культурной вертикалью судеб всех русских писателей, которая скрепляет русскую историю. Текст экзистенциальной судьбы Достоевского, реализуя в своем уникальном варианте этот принцип, фиксирует универсальные национально-культурные доминанты, одной из которых является пограничность как некое перманентное состояние бытия России. «Пореформенная» эпоха, зона исторического риска и колоссального цивилизационного сдвига, с которой неразрывно связана судьба писателя, – это квинтэссенция экзистенциальной судьбы России, которая не только в этот период, но и на всех этапах своей истории стояла «на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездной» (Т. 30, Кн. 1, С. 23). Именно эту всемирную, бытийную пограничность воплощает повседневно-экзистенциальный текст Достоевского как факт личного, непосредственного проживания этих колебаний и закрепления в слове как рефлексивно-отстраненном способе осмысления.

Пограничность, полярность российской культуры определяет специфику личной и писательской судьбы Достоевского, которая является своеобразной моделью России, воплотившей pro et contra, весь спектр идейных, нравственных и духовных исканий. Достоевский – это экзистенциальный инвариант русской трагедии и русской судьбы в плане полноты проживания, мужества быть, и ментальных открытий о человеке, его «подполье» и величии.

Повседневно-экзистенциальный текст Достоевского обнаруживает ценность его личности, которая, несмотря на трагические рубежи,

прецеденты «перемены судьбы» сохраняет неизменным свое нравственное ядро. Писатель всегда выстраивает свою жизнь по абсолютным критериям. В этом смысле его эго-документы, посвященные анализу опыта болезни, – это тоже нравственный поступок, факт проявления героической позиции, в которой личность стоит лицом к лицу с собственной судьбой, собственной экзистенцией, принимает ее отрицательный опыт не как неизбежность, а как способ самосозидания и выстаивания в бытии.

Жизнь Достоевского – это экзистенциальный текст, живущий по своим законам и активно диалогизирующий с читателем, «работающий» в диахронической перспективе с разными этапами развитиями российской истории и российского сознания как интегративной структуры.

Экзистенциальная судьба Достоевского обнаруживает отчетливую сценарность как форму выражения бытийных противоречий, внутренней трагедийности. Синтез интимно-исповедального и драматургического формата репрезентирует способ «перевода» языка души, языка частной биографии на уровень слова. Неслучайно ранние литературные опыты Достоевского, в период поиска собственного самостоятельного слова, – это драма, действие которой разворачивается в широком историческом контексте («Мария Стюарт», «Жид Янкель»).

Динамической пружиной действия в судьбе Достоевского становится идея – слово, равное действию. Писатель сам оказывается героем-идеологом своего повседневно-экзистенциального текста. Его эго-документальная проза – не каталог фактов биографии, а возможность видения изнутри, опыт саморефлексии и саморепрезентации, поскольку единственную правду о человеке знает он сам и только сам может о ней рассказать.

Диалектика повседневно-экзистенциального и художественного в структуре экзистенциального сознания Достоевского позволяет воплотить все возможные варианты кризиса, реализовать колоссальные исторические возможности в пределах одной судьбы, сделав ее судьбой Человека в

Бытии, который перманентно находится в ситуации пре-одоления, пере-лома, пере-хода из одной крайности в другую. В персональной судьбе Достоевского отчетливо прослеживается это стремление «переломить судьбу». Ранняя и мгновенная известность после выхода в свет романов «Бедные люди» и «Белые ночи», повести «Двойник» приводит к осознанию исчерпанности своих личностных и художественных возможностей из-за завершенности, исчерпанности призвания. Формат «все состоялось» не совпадает с текущей процессуальностью сознания Достоевского. Внутренняя точка перелома реализуется в подсознательном стремлении к катастрофе как бытийному эксперименту, акту самопознания, испытания своих возможностей. Ему необходим новый «внешний» опыт, который потом трансформируется во «внутренний», осознанно-ценностный, экзистенциальный. Фактически, вся жизнь писателя это постоянное движение через умирание и воскресение к созиданию себя как личности. Эпиграф, которым писатель предваряет свой последний роман «Братья Карамазовы», – это квинтэссенция духовной логики его собственной судьбы: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. (Евангелие от Иоанна, гл. XII , ст. 24)) (Т. 14, С. 5). Вот она – видимая точка синтеза, в которой повседневно-экзистенциальное, опытно-пережитое содержание выходит на уровень художественного осмысления, а процессы универсализации смыслов достигают предельного уровня.

Стремлением к выходу за любые переделы и рубежи объясняется и преодоление Достоевским инерции жанрового мышления и границ писательских возможностей. Соотношение биографического и творческого опыта, преобразование фактов личной судьбы в непосредственное обращение к сознанию читателей – специфические элементы структуры экзистенциального сознания человека, который каждую минуту своего бытия осознает себя писателем, в котором всегда отчетливо проявляется

«отблеск» художественной ипостаси, остро нуждающейся в идейной коммуникации. Так рождается уникальная форма публицистики Достоевского, цель которой – жизнестроительство, изменение ценностного состава жизни и сознания Других (особенно отчетливо эта цель реализуется в «Дневнике писателя»).

Активность персональной позиции проявляется в отношении Достоевского с властью. Логика жизненного пути писателя парадоксальным образом движется от статуса политического преступника, эшафота и каторги до нравственного опекунства над властью, с которой он говорит на равных, дает представление о должном. Достоевский стремится внести в историческую практику созидательный вектор развития: «мир с Богом» позволяет преодолевать стремительно набирающие силу процессы апостасии, строить государство на нравственных основаниях, уничтожить разрыв между частной моралью, субъективной правдой и духовно-нравственными ценностями русской культуры.

Экзистенциальное сознание Достоевского, реализованное в повседневно-экзистенциальной и художественной формах, – часть национальной истории и культуры в ее наивысшем, духовном варианте, выражение предельных возможностей человеческой личности, высшая граница бытия, доступная человеческому сознанию. Экзистенциальное сознание писателя, продуцируясь в слове, создает тексты последних рубежей. Ценность их в том, что Достоевский не абстрактен: он не занимается отвлеченным теоретизированием и морализаторством. Его слово, выстраданное опытом личной экзистенции, мучает и будоражит, попадая в цель и делая зримыми скрытые болевые точки эпохи – богооставленность, одиночество и абсурд человеческого существования. Ставя неразрешимые вопросы, Достоевский всегда оставляет человеку ориентир, показывает возможный нравственный вектор развития ситуации. Тексты Достоевского для читателей – это тоже акт самопознания: понимая его, мы понимаем себя. Через непосредственное обращение к сознанию

воспринимающего субъекта, писатель не просто проповедует, он открывает личности путь к самой себе, к обретению «не-алиби» в бытии, к мужеству быть. В этом отношении биография Достоевского – это целостный текст, точка в духовном развитии, вертикаль, с опытом которой вступает в диалог сознание читателя. Эго-документы, в которым достаточно активно осмысляются ситуации болезни, финансовых трудностей, нравственных переживаний, – это реальный опыт проживания «пограничной ситуации», опыт преодоления, «перемены судьбы».

Заявленная в названии настоящего диссертационного исследования научная проблема – «Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского» – предполагает обращение к изучению генезиса, жанровых форм репрезентации феномена, способам диалогического взаимодействия с литературой русского и европейского вариантов сентиментализма и романтизма как литературной и культурной первооснов изучаемого явления. Несмотря на то, что в нашей работе мы уделяли этому вопросу специальное внимание, он нуждается в дальнейшем системном изучении. Актуальным нам представляется исследование форм экзистенциального сознания в творчестве других русских писателей (Ф.И. Тютчева, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова и др.) для выявления уникально авторских и национально-культурных особенностей, изучения вопроса об эволюции на уровне жанровых особенностей, художественного метода в истории русской и зарубежной литературы XIX–XX веков. Научным потенциалом обладает использование в изучении творчества русских и зарубежных писателей выработанного нами синтетического номолого-аксиологического подхода к исследованию форм экзистенциального сознания как наиболее адекватного специфике изучаемого феномена в системе современного литературоведения и методологическая рефлексия результатов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

I. Произведения Ф.М. Достоевского

1. Достоевский Ф.М. Бедные люди. Роман / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 1. – С. 13–108.

2. Достоевский Ф.М. Двойник. Петербургская поэма / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 1. – С. 109–229.

3. Достоевский Ф.М. Белые ночи. Сентиментальный роман / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 2. – С. 102–141.

4. Достоевский Ф.М. Записки из Мертвого дома / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 4. – С.5–232.

5. Достоевский Ф.М. Записная книжка (1862–1864) / Ф.М. Достоевский // Литературное наследство. Т. 83. Неизданный Достоевский: Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. – М.: Наука, 1971. – С. 171–188.

6. Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 5. – С.46–98.

7. Достоевский Ф.М. Записки из подполья / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 5. – С. 99–179.

8. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Роман / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 6.

9. Достоевский Ф.М. Идиот. Роман / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30т. – Л., 1972–1990. –Т. 8.

10. Достоевский Ф.М. Бесы. Роман / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30т. – Л., 1972–1990. – Т. 10.

11. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. – Т.14–15.

12. Достоевский Ф.М. Дневник писателя / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. –Т. 21–27.

13. Достоевский Ф.М. Письма 1832–1859 / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. –Т. 28. Кн. 1.

14. Достоевский Ф.М. Письма 1860–1868 / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. –Т. 28. Кн. 2.

15. Достоевский Ф.М. Письма 1869–1874 / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. –Т. 29. Кн. 1.

16. Достоевский Ф.М. Письма 1875–1877 / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. –Т. 29. Кн. 2.

17. Достоевский Ф.М. Письма 1878–1881 / Ф.М. Достоевский // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. – Л., 1972–1990. –Т. 30. Кн. 1.

18. Достоевский Ф.М. Пушкин / Ф.М. Достоевский // А.С. Пушкин: путь к Православию. – М.: Отчий дом, 1999. – С. 86–87.

II. Литература, посвященная биографии и творчеству Ф.М. Достоевского

1. Александров М.А. Федор Михайлович Достоевский в воспоминаниях типографского наборщика в 1872-1881 годах / М.А. Александров //

Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. – М.: Художественная литература, 1990. – Т.2. – С. 251–324.

2. Алексеев А.А. Эстетическая многоплановость творчества Ф.М. Достоевского (1866–1881): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук / А.А. Алексеев. – Екатеринбург,1993. – 19 с.

3. Алексеев Н.Н. Основы философии права / Н.Н. Алексеев. –СПб., 1998. – 216 с.

4. Аллен Л. Достоевский и Бог / Л. Аллен. – СПб., 1993. – 160 с.

5. Аллен Л. О пушкинских корнях романов Достоевского / Л. Аллен // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т. 12. – С. 43–48.

6. Алчевская Х.Д. Достоевский / Х.Д. Алчевская // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. – М.: Художественная литература, 1990. – Т.2. – С. 325–342.

7. Альми И.Л. К вопросу о психологизме Достоевского («Преступление и наказание») / И.Л. Альми // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 3–15.

8. Альми И.Л. О романтическом «пласте» в романе «Преступление и наказание» / И.Л. Альми // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1991. – Т. 9. – С. 66–76.

9. Альтман М.С. Из арсенала имен и прототипов литературных героев Достоевского / М.С. Альтман // Достоевский и его время. – М.,1971. – С. 196–217.

10. Альтман М.С. Топонимика Достоевского / М.С. Альтман // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. –Т. 2. – С. 51–56.

11. Альштуллер А. Достоевский и русский театр его времени / А. Альштуллер // Достоевский и театр. – Л.: Искусство, 1983. – С. 54–67.

12. Андерсон Р. О визуальной композиции «Преступления и наказания» / Р. Андерсон // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1994. – Т. 11. – С.89–95.

13. Аношкина-Касаткина В.Н. Православные основы русской литературы XIX века / В.Н. Аношкина-Касаткина. – Москва: Пашков дом, 2011. – 383 с.

14. Анциферов Н.П. «Непостижимый город»… Душа Петербурга. Петербург Достоевского. Петербург Пушкина / Н.П. Анциферов. – СПб.: Лениздат, 1991. – 335 с.

15. Арбан Д. «Порог» у Достоевского / Д. Арбан // Достоевский. Материалы и исследования. – Л.,1976. – Т.2. – С.19–30.

16. Ахипова А.В. Достоевский и эстетика безобразного / А.В. Архипова // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т.12. – С.49–66.

17. Ахундов М.Д. Концепции пространства и времени. Истоки, эволюция, перспективы / М.Д. Ахундов. – М.: Наука, 1982. – 224 с.

18. Ахундова И.Р. «Хозяйка» и «Идиот» Ф.М. Достоевского / И.Р. Ахундова // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 15–21.

19. Бакунин М.А. Письма к Герцену и Огареву / М.А. Бакунин. – Женева, 1896.

20. Бакус Л.В. Народность как философская, эстетическая и художественная проблема на рубеже XIX–XX веков: Достоевский, Л.Толстой, Блок, Есенин) / Л.В. Бакус. – Тверь: Изд-во Твер. ун-та, 1991. – 101 с.

21. Банах-Маникина А.В. Тема «случайного семейства» в творчестве Ф.М. Достоевского и ее рецепция в США: дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук / А.В. Банах-Маникина. – Томск, 2006. – 253 с.

22. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.

23. Бачинин В.А. Экзистенциальный след «приглашения на казнь» / А.В. Бачинин // Бачинин В.А. Достоевский: метафизика преступления (Художественная феноменология русского протомодерна). – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2001. – 407 с.

24. Башкиров Д.Л. Евангельский текст в произведениях Ф.М. Достоевского / Д.Л. Башкиров // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сборник научных трудов / Отв. ред. В.Н. Захаров. – Петрозаводск, 2008. – Вып. 5. – С. 398–413.

25. Бекедин П.В. Из первых откликов не роман «Преступление и наказание» (По страницам газеты «Голос») / П.В. Бекедин // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1985. – Т. 6. – С. 232–238.

26. Белов С.В. Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»: комментарий / С.В. Белов. – Л.: Просвещение, 1979. – 240 с.

27. Белый А. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой / А. Белый. – М.: Издательство «Мусагет», 1911.

28. Белопольский В.Н. Достоевский и философия: Связи и параллели / В.Н. Белопольский. – Ростов на Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1998. – 100 с.

29. Белопольский В.Н. Достоевский и философская мысль его эпохи: концепция человека / В.Н. Белопольский. – Ростов на Дону: Изд-во Рост. ун-та, 1987. – 206, [1] с.

30. Бельчиков Н.Ф. Достоевский в процессе петрашевцев / Н.Ф. Бельчиков. – М.: Наука, 1971. – 296 с.

31. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. О русских классиках. – М.: Высшая школа, 1993. – С. 107–223.

32. Бердяев Н.А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского / Н.А. Бердяев // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 215–233.

33. Бехтерев В.М. О Достоевском / В.М. Бехтерев // Русская литература. – 1962. – № 4. – С. 131–141.

34. Библиотека Ф.М. Достоевского. Опыт реконструкции. Научное описание / Сост. Н.Ф. Буданова, Л.Г. Мироненко и др.; отв. ред. Н.Ф. Буданова. – СПб.: Наука, 2005. – 338 с.

35. Билинкис Я.С. Ф.М. Достоевский / Я.С. Билинкис. – Л., 1960. – 56 с.

36. Бодрийяр Ж. Город и ненависть / Ж. Бодрийяр // Логос. – 1997. – №9. – С. 107–116.

37. Бодров Е.Н. Об отношении Ф.М. Достоевского к чудесам / Е.Н. Бодров // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 50–55.

38. Борисова В.В. Национальное и религиозное в творчестве Ф.М. Достоевского: Проблема этно-конфессионального синтеза / В.В. Борисова. – Уфа, 1997. – 97 с.

39. Бочаров С. Парадокс «бессмысленной вечности». От «недоноска» к «Идиоту» / С. Бочаров // Парадоксы русской литературы: Сб. статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 193–218.

40. Буданова Н.Ф. Достоевский о Христе и истине / Н.Ф. Буданова // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1992. – Т. 10. – С. 21–38.

41. Буданова Н.Ф. Заметки о Достоевском и Пушкине / Н.Ф. Буданова // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 15. – С. 214–227.

42. Бузина Т.В. Народная эсхатология в «Преступлении и наказании» / Т.В. Бузина // Достоевский и современность. Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 175-летию со дня рождения Ф.М. Достоевского. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1996. – С. 47–55.

43. Булгаков С.Н. Русская трагедия / С.Н. Булгаков // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 193–214.

44. Быков П. Выдержки из автобиографии Ф.М. Достоевского / П. Быков //Красная газета. – 1925. – № 47. – 24 февраля.

45.Былое. – 1924. – №25.

46. Великовский С.И. В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции / С.И. Великовский. – М.: Художественная литература, 1979. – 293 с.

47. Вересаев В.В. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Аполлон и Дионис (О Ницше) / В.В. Вересаев. – М.: Политиздат, 1991. – 336 с.

48. Ветловская В.Е. Анализ эпического произведения. Логика положений («Тот свет» в «Преступлении и наказании») / В.Е. Ветловская // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 14. – С. 117–129.

49. Ветловская В.Е. Логическое опровержение противника в «Преступлении и наказании» Достоевского / В.Е. Ветловская // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 13. – С. 74–82.

50. Ветловская В.Е. Приемы идеологической полемики в «Преступлении и наказании» Достоевского / В.Е. Ветловская // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1996. – Т. 12. – С. 78–98.

51. Ветловская В.Е. Роман Ф.М. Достоевского «Бедные люди» / В.Е. Ветловская. – Л.: Художественная литератур, 1988. – 208 с.

52. Викторович В.А. Гоголь в творческом сознании Достоевского / В.А. Викторович // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 14. – С. 216–230.

53. Вильмонт Н.Н. Достоевский и Шиллер: Заметки русского германиста / Н.Н. Вильмонт. – М.: Советский писатель, 1984. – 280 с.

54. Виноградов В.В. Проблема авторства и теория стилей / В.В. Виноградов. – М.: Гослитиздат, 1961. – 616 с.

55. Владимирцев В.П. К типологии мотивов сердца в фольклоре и этнографии / В.П. Владимирцев // Фольклор и этнография: Сб. науч. трудов / Под ред. Б.Н. Путилова. – Л.: Наука, 1984. – С. 204–211.

56. Владимирцев В.П. Мотив «горячее-горящее сердце» у Ф.М. Достоевского (в срезах исторической поэтики, культурологии и этнографии) / В.П. Владимирцев // Проблемы исторической поэтики. – Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1992. – Вып. 2. – С. 137–144.

57. Владимирцев В.П. Поэтика «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского: этнографическое впечатление и авторская мысль : Учеб. пособие / В.П. Владимирцев. – Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1998. – 83 с.

58. Владимирцев В.П. Фольклорные «словечки» у Достоевского / В.П. Владимирцев // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 75–78.

59. Волгин И. Хомо субститутус: человек подмененный. Достоевский и языческий миф / И. Волгин // Октябрь. – 1996. – №3. – С. 24–36.

60. Волгин И.Л. «Дневник писателя»: текст и контекст / И.Л. Волгин // Достоевский. Материалы и исследования. – Л.: Издательство «Наука», 1978. – Т. 3. – С. 151–158.

61. Волгин И.Л. Последний год Достоевского / И.Л. Волгин. – М., 1986. – 544 с.

62. Волгин И.Л. Родиться в России: Достоевский и современники: жизнь в документах / И.Л. Волгин. – М.: Книга, 1991. – 606 с.

63. Володин Э.Ф. Пети-же в «Идиоте» / Э.Ф. Володин // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1985. – Т. 6. – С. 73–78.

64. Воропаев В.А. «Нет другой двери…» Евангелие в жизни Гоголя / В.А. Воропаев // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 2001. – Вып.3. – С. 179–197.

65. Достоевский А.М. Воспоминания / А. М. Достоевский; ред., вступ. ст. А. А. Достоевского. – Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. – 427 с.: портр.

66. Вышеславцев Б. Сердце в христианской и индийской мистике / Б. Вышеславцев. – Париж, 1929. – 77 с.

67. Габдуллина В.И. «Блудные дети, двести лет не бывшие дома»: Евангельская притча в авторском дискурсе Ф.М. Достоевского / В.И. Габдуллина. – Барнаул: БПГУ, 2008. – 303 с.

68. Габдуллина В.И. «Блудный сын» как модель поведения: евангельский мотив в контексте биографии и творчества Ф.М. Достоевского / В.И. Габдуллина // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2005. – Вып. 6 (50). – С. 16–22.

69. Галкин А.Б. Пространство и время в произведениях Ф.М. Достоевского / А.Б. Галкин // Вопросы литературы. – 1996. – №1. – С. 37–50.

70. Гачев Г.Д. Космос Достоевского / Г.Д. Гачев // Проблемы поэтики и истории литературы (сборник статей). – Саранск, 1973. – С. 110–125.

71. Гессен С.И. Трагедия зла (философский образ Ставрогина) / С.И. Гессен // Путь. – №36. – Париж, 1932. – С. 44–74.

72. Гиголов М.Г. Лермонтовские мотивы в творчестве Достоевского / М.Г. Гиголов // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1985. – Т. 6. – С. 64–69.

73. Гин М.М. Достоевский и Некрасов: два мировосприятия / М.М. Гин. – Петрозаводск: Карелия, 1985. – 184 с.

74. Гини Д. Русская «фигура» (к постановке вопроса) / Д. Гини // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 1998. – Вып. 2. – С. 54–60.

75. Горичева Т. Достоевский – русская «феноменология духа» / Т. Горичева // Достоевский в конце XX века. – М.: Классика плюс, 1996. – С. 31–47.

76. Григорович Д.В. Из «Литературных воспоминаний» / Д.В. Григорович // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. – М.: Художественная литература, 1990. – Т.1. – С. 192–213.

77. Григорович Д. В. Литературные воспоминания / Д.В. Григорович. – М., 1961. – 215 с.

78. Гроссман Л.П. Достоевский / Л.П. Гроссман. – М.: Молодая гвардия, 1965. – 608 с.

79. Гроссман Л.П. Поэтика Достоевского / Л.П. Гроссман. – М.: Государственная Академия художественных наук, 1925. – 188 с.

80. Гроссман Л.П. Семинарий по Достоевскому / Л.П. Гроссман. – М., 1986.

81. Груздев В.Ф. Русские рукописные лечебники / В.Ф. Груздев. – Л., 1946.

82. Грякалов А.А. Достоевский и метафизика / А.А. Грякалов // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 94–100.

83. Губман Б.Л. Символическое воображение и творчество / Б.Л. Губман // Культура и творчество: Сб. научных трудов. – Тверь, 1995. – С. 10–19.

84. Джексон Р.Л. Диалоги с Достоевским: насущные вопросы / Р.Л. Джексон. – М., 1993.

85. Джоунс М. К пониманию образа князя Мышкина / М. Джоунс // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т. 2. – С. 106–123.

86. Днепров В. Черты романа 20 века / В. Днепров. – М., Л., 1965. – 548 с.

87. Днепров В.Д. Идеи, страсти, поступки: Из художественного опыта Достоевского / В.Д. Днепров. – Л.: Советский писатель, 1978. – 382 с.

88. Добролюбов Н.А. Забитые люди / Н.А. Добролюбов // Добролюбов Н.А. Русские классики. Избранные литературно-критические статьи. – М.: Наука, 1970. – С. 301–348.

89. Долинин А.С. Достоевский и другие: Статьи и исследования о русской классической литературе / А.С. Долинин. – Л.: Художественная литература, 1989. – 480 с.

90. Достоевская А.Г. Воспоминания / А.Г. Достоевская. – М.: Правда, 1987. – 560 с.

91. Достоевская А.Г. Дневник, 1867 / А.Г. Достоевская. – М., 1923. – 390 с.

92. Достоевский А.М. Воспоминания / А.М. Достоевский. – Л., 1999.

93. Достоевская Л.Ф. Достоевский в изображении своей дочери / Л.Ф. Достоевская. – СПб.: Андреев и сыновья, 1992. – 248 с.

94. Достоевский в современном литературоведении США. – М., 1980. – 167 с.

95. Дунаев М.М. Русская литература конца XX столетия / М.М. Дунаев // Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 6-ти частях. Издание второе, исправленное, дополненное. – М.: Христианская литература, 2004. – Ч. VI/1. – 512 с.

96. Ермилова Г.Г. Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: Поэтика, контекст: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филол. наук / Г.Г. Ермилова. – Иваново, 1999. – 52 с.

97. Ермилова Г.Г. Тайна князя Мышкина: О романе Ф.М. Достоевского «Идиот» / Г.Г. Ермилова. – Иваново, 1993. – 129 с.

98. Ерофеев В. Найти в человеке человека (Достоевский и экзистенциализм) / В. Ерофеев. – М.: Зебра Е, Эксмо, 2003. – 286 с.

99. Ерофеев В. Проза Сартра / В. Ерофеев // [Электронный ресурс]. URL: http://noblit.ru/node/1225 (дата обращения: 22.03.2012).

100. Ерофеев В.В. В лабиринте проклятых вопросов / В.В. Ерофеева. – М.: Советский писатель, 1990. – 624 с.

101. Есаулов И.А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука / И.А. Есаулов // Евангельский текст в русской

литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – СПб.: Алетейя, 2011. – Вып. 6. – С. 5–23.

102. Есаулов И.А. Проблема визуальной доминанты русской словесности / И.А. Есаулов // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 1998. – Вып. 2. – С. 42–53.

103. Жилякова Э. М. Поэтика «невыразимого» в романе «Идиот»: Ф.М. Достоевский и В. А. Жуковский / Э.М. Жилякова // Роман Достоевского «Идиот»: Раздумья, проблемы. Межвузовский сборник научных трудов. – Иваново, 1999. – С. 47–59.

104. Жилякова Э.М. Традиции сентиментализма в творчестве раннего Достоевского / Э.М. Жилякова. – Томск: Издательство ТГУ, 1989. – 272 с.

105. Жолковский А. Быть или не быть Богом: К одному парадоксу авторской власти у Достоевского / А. Жолковский // Парадоксы русской литературы: Сб статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 234–247.

106. Закс Л.А. Художественное сознание / Л.А. Закс. – Свердловск, 1990. – 210 с.

107. Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на страницах столетий: Учебное пособие / В.В. Заманская. – М.: Флинта: Наука, 2002. – 302 с.

108. Захаров В.Н. Канонический текст Достоевского / В.Н. Захаров // Новые аспекты в изучении Достоевского. – Петрозаводск, 1994. – С. 355–359.

109. Захаров В.Н. Система жанров Достоевского: Типология и поэтика / В.Н. Захаров. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. – 209 с.

110. Захаров В.Н. Текстология как технология / В. Н. Захаров, М. В. Заваркина, Т. А. Радченко, А. И. Солопова, Н. А. Тарасова // Проблемы текстологии Ф. М. Достоевского. Выпуск 1: Проблемы текстологии рома-

нов «Преступление и Наказание», «Идиот», «Бесы». – Петрозаводск, 2009. – С. 3–26.

111. Захаров В.Н. Подлинный Достоевский / В.Н. Захаров // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: Канонические тексты / Под ред. проф. В. Н. Захарова. – Петрозаводск, 1995. – Т. I. С. 5–13.

112. Захаров В.Н. Православные аспекты этнопоэтики русской литературы / В.Н. Захаров // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 1998. – Вып. 2. – С. 5–30.

113. Захаров В.Н. Примечания / В.Н. Захаров // Достоевский Ф.М. Бесы: Роман в трех частях. – Петрозаводск, 1990. – С. 680–682.

114. Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) / В.Н. Захаров // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 2001. – Вып. 3. – С. 5–20.

115. Звозников А.А. Достоевский и православие: предварительные заметки / А.А. Звозников // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 1994. – Вып.1. – С. 179–192.

116. Зеньковский В., протопресвитер. Проблема красоты в миросозерцании Достоевского / В. Зеньковский // Зеньковский В., протопресвитер. Смысл православной культуры / Сост., предисл. В.Л. Шленова. – М.: Изд-во Стретенского монастыря, 2007. – С. 136–164.

117. Иванов В.В. О евангельском смысле метафоры сна в оде А.С. Пушкина «Пророк» и романах Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание», «Идиот» / В.В. Иванов // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 2001. – Вып. 3. – С. 346–359.

118. Иванов В.В. Приемы включения в «Большой диалог» персонажей косноязычия и молчания у Достоевского / В.В. Иванов // Достоевский и

современность. Материалы IX «Старорусских чтений». – Новгород, 1995. – С. 93–99.

119. Иванов В.В. Юродивый герой в диалоге иерархий Достоевского / В.В. Иванов // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 1994. – Вып.1. – С. 201–210.

120. Иванов Вяч. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические / В. Иванов. – М., 1916. – 351 с.

121. Иванова А.А. Философские открытия Достоевского / А.А. Иванов. – М., 1995. – 195 с.

122. Иванова Р.А. Сакральный текст как особый тип специального текста / Р.А. Иванова // Linqua mobilis: Научный журнал. / Гл. ред. А.А. Селютин. – Челябинск: Челябинский государственный университет, 2009. – Вып. 1 (15). – С. 51–55.

123. Иванчикова Е.А. Как говорят герои Достоевского / Е.А. Иванчикова // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 143–152.

124. Иванчикова Е.А. Рассказчик в повествовательной структуре произведений Достоевского / Е.А. Иванчикова // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1994. – Т. 11. – С. 41–50.

125. Иванчикова Е.А. Синтаксис художественной прозы Достоевского / Е.А. Иванчикова. – М.: Наука, 1997. – 288 с.

126. История императорской Военно-медицинской академии (бывшей Медико-хирургической) за сто лет. СПб., 1898.

127. Йенсен П.А. Парадоксальность авторства (у) Достоевского / П.А. Йенсен // Парадоксы русской литературы: Сб. статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 219–233.

128. Казаков А.А. О природе полифонии в романах Достоевского: структура диалогического и сюжетного события: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук / А.А. Казаков. – Томск, 2000. – 18 с.

129. Казаков А.А. Русская литература третьей трети XIX века (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, А.П. Чехов): Учебное пособие / А.А. Казаков. – Томск: Издательство ТГУ, 2010. – 141 с.

130. Казаков А.А. Ценностная архитектоника произведений Ф.М. Достоевского / А.А. Казаков. – Томск: Издательство Томского университета, 2012. – 254 с.

131. Казари Р. Купеческий дом: Историческая действительность и символ у Достоевского и Лескова / Р. Казари // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1988. – Т. 8. – С. 87–96.

132. Кайгородов В.И. Принципы пространственно-временной организации художественного мира у позднего Достоевского / В.И. Кайгородов // Художественное пространство и время. Межвузовский сборник научных трудов. – Даугавпилс, 1986. – С. 84–92.

133. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990. – С. 24–100.

134. Камю А. Предисловие к американскому изданию «Постороннего» / А. Камю // Камю А. Чума. Посторонний: Романы: Пер. с фр. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2003. – С. 7–8.

135. Кантор В.К. Русская классика, или Бытие России / В. Кантор. – М.: РОССПЭН, 2005. – 767 с.

136. Канунова Ф.З. Некоторые проблемы преподавания творчества Ф.М. Достоевского (общий курс по истории русской литературы XIX в. /III часть/) / Ф.З. Канунова // Достоевский и время: Сб. статей. / Ред. Е.Г. Новиковой, А.А. Казакова. – Томск: Издательство ТГУ, 2004. – С. 9–17.

137. Карлова Т.С. О структурном значении образа «мертвого дома» / Т.С. Карлова // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1974. – Т. 1. – С. 135–144.

138. Карякин Ю.Ф. Достоевский и Апокалипсис / Ю.Ф. Карякин. –М.: Фолио, 2009. – 704 с.

139. Карякин Ю.Ф. О философско-этической проблематике романа «Преступление и наказание» / Ю.Ф. Карякин // Достоевский и его время. – Л., 1971. – С. 166–196.

140. Касаткина Т.А. Категория пространства в восприятии личности трагической мироориентации (Раскольников) / Т.А. Касаткина // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1994. – Т. 11. – С. 81–88.

141. Касаткина Т. А. О творящей природе слова: Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «Реализма в высшем смысле» / Т. Касаткина. – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – 479 с.

142. Касаткина Т.А. Характерология Достоевского: Типология эмоционально-ценностных ориентаций / Т.А. Касаткина. – М.: Наследие, 1996. – 336 с.

143. Катто Ж. Пространство и время в романах Достоевского / Ж. Катто // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1978. – Т. 3. – С. 41–54.

144. Кашина Н.В. Эстетика Ф.М. Достоевского. 2-е изд., испр. и доп. / Н.В. Кашина. – М.: Высшая школа, 1989. – 286 с.

145. Киносита Т. Понятие «красоты» в свете идей эстетики Достоевского / Т. Киносита // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1994. – Т. 11. – С. 96–101.

146. Кирпотин В.Я. Мир Достоевского: Статьи, исследования / В.Я. Кирпотин. – М.: Советский писатель, 1983. – 472 с.

147. Кирпотин В.Я. Разочарование и крушение Родиона Раскольникова (о романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»). 4-е изд. / В.Я. Кирпотин. – М.: Художественная литература, 1986. – 412 с.

148. Клейман Р.Я. Вселенная и человек в художественном мире Достоевского / Р.Я. Клейман // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1978. – Т. 3. – С. 21–41.

149. Клейман Р.Я. Лейтмотивная вариативность времени-пространства в поэтике Достоевского / Р.Я. Клейман // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1988. – Т. 8. – С.72–84.

150. Клейман Р.Я. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе / Р.Я. Клейман. – Кишинев: «Штиинца», 1985. – 201 с.

151. Ковалев О.А. Нарративные стратегии в литературе (на материале творчества Ф.М. Достоевского) / О.А. Ковалев. – Барнаул: Издательство Алтайского университета, 2009. – 198 с.

152. Ковсан М.Л. «Преступление и наказание»: «Все» и «он» / М.Л. Ковсан // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 15. – С. 72–80.

153. Коган Г.В. Евангельские мотивы и современность в творчестве Достоевского («Преступление и наказание. Некоторые наблюдения») / Г.В. Коган // Достоевский и современность. Материалы IX «Старорусских чтений». – Новгород, 1995. – С. 117–119.

154. Кондаков В.Н. Христианская парадигма текста Ф.М. Достоевского / В.Н. Кондаков // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 168–172.

155. Кони А.Ф. Воспоминания о писателях / А.Ф. Кони. – М.: Правда, 1989. – 656 с.

156. Константинова Н.В. «Незаконченное письмо» в нарративных стратегиях Н.В. Гоголя и Ф.М. Достоевского / Н.В. Константинова // Поэтика финала. – Новосибирск, 2009. – С. 167–171.

157. Косяков С.А. Трансформации характера мечтателя в «Преступлении и наказании» Достоевского // Аспекты литературной антропологии и характерологии. – Воронеж, 2009. – С. 225–229.

158. Кори С. Смерть в сюжетном построении романа «Идиот» / С. Кори // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1999. – Т. 14. – С. 130–145.

159. Коробова М.М. Место цитаты в романном тексте / М.М. Коробова // Достоевский и современность. Материалы IX «Старорусских чтений». – Новгород, 1995. – С. 119–122.

160. Кошемчук Т.А. Человек самосознающий в романах Ф.М. Достоевского (Раскольников и князь Мышкин) / Т.А. Кошемчук // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. – Петрозаводск, 2008. – №4 (97). С. 84–93.

161. Кошечко А.Н. Поэтика художественного пространства Ф.М. Достоевского 1860-х годов («Преступление и наказание», «Идиот»): Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук / А.Н. Кошечко. – Томск, 2003. – 250 с.

162. Кошечко А.Н. Пространство как Событие и пространство как Текст в романах Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Актуальные проблемы лингвистики, литературоведения и журналистики: Материалы III научно-методической конференции молодых ученых 12–13 апреля 2002 г. / Под ред. А.А. Казакова. Часть 1. Лингвистика и литературоведение. – Томск: Издательство Томского государственного университета, 2003. – С. 95–99.

163. Криницын А.Б. Исповедь подпольного человека: К антропологии Ф.М. Достоевского / А.Б. Криницын. – М.: МАКС Пресс, 2001. – 371 с.

164. Криницын А.Б. Формы исповеди в романах Достоевского. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – М., 1995. – 24 с.

165. Кузнецов О.Н. Психиатрические реалии в творчестве Достоевского и поэтика русского народного православия / О.Н. Кузнецов // Достоевский и современность. Материалы IX «Старорусских чтений». – Новгород, 1995. – С. 123–127.

166. Кунильский А.Е. Отражение творчества и личности В.А. Жуковского в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» / А.Е. Кунильский // Вестник Балтийского Федерального Университета им. И. Канта. – 2008. Вып. 8. Филологические науки. – С. 68–71.

167. Кунильский А.Е. Ценностный анализ литературного произведения (Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»): Учебное пособие / А.Е. Кунильский. – Петрозаводск, 1988. – 317 с.

168. Куплевацкая Л.А. Символика хронотопа и духовное движение героев в романе «Братья Карамазовы» / Л.А. Куплевацкая // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1992. – Т. 10. – С. 90–101.

169. Курляндская Г.Б. Нравственный идеал героев Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского / Г.Б. Курляндская. – М.: Просвещение, 1988. – 255 с.

170. Латынина А.Н. Достоевский и экзистенциализм / А.Н. Латынина // Достоевский – художник и мыслитель: Сборник статей. – М.: Художественная литература, 1972. – С. 210–259.

171. Латынина А.Н. Критика экзистенциалистской интерпретации Достоевского (марксистско-ленинская эстетика): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук / А.Н. Латынина. – М.: МГУ, 1969. – 17 с.

172. Лахманн Р. Парадокс и фантазм – заметки к истории понятий / Р. Лахманн // Парадоксы русской литературы: Сб. статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 17–41.

173. Левин Ю.Д. Достоевский и Шекспир / Ю.Д. Левин // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1974. – Т. 1. – С.108–117.

174. Левина Л.А. Роковая ошибка князя Мышкина / Л.А. Левина // Достоевский и современность. Материалы IX «Старорусских чтений». – Новгород, 1995. – С. 132–138.

175. Лель Н.И. Настасья Филипповна и Аглая: антиподы или двойники? (К вопросу о типологии женских характеров в романе Ф.М. Достоевского «Идиот») / Н.И. Левина // Творчество Ф.М. Достоевского: проблемы, жанры, интерпретации. Тезисы III Межрегиональной научно-

практической конференции. – Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 1998. – С. 25–27.

176. Леонтьев К. О всемирной любви, по поводу речи Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике / К. Леонтьев // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской 1881–1931 годов. – М.: Книга, 1990. – С. 9–31.

177. Лепахин В. Икона в творчестве Достоевского («Братья Карамазовы», «Кроткая», «Бесы», «Подросток», «Идиот») / В. Лепахин // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 15. – С. 237–263.

178. Лепахин В.В. Исихазм: содержание понятия и его границы / В.В. Лепахин // Лепахин В.В. Икона и иконичность. Издание 2-е, переработанное и дополненное. – СПб., 2002. – С. 360–383.

179. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского: В 3 томах (1821–1881) / Сост. И.Д. Якубович, Т.И. Орнатская; Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Под ред. Н.Ф. Будановой, Г.М. Фридлендера. – Т. 1: 1821–1864. – СПб.: Академический проект, 1993. – 530 с.

180. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского: В 3 томах (1821–1881) / Сост. И.А. Битюгова и др.; Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Ред. Н.Ф. Буданова, Г.М. Фридлендер. – Т. 2: 1865–1874. – СПб.: Академический проект, 1994. – 588 с.

181. Летопись жизни и творчества Ф.М. Достоевского: В 3 томах (1821–1881) / Сост. И.Д. Якубович и др.; Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Под ред. Н.Ф. Будановой, Г.М. Фридлендера. – Т. 3: 1875–1881. – СПб.: Академический проект, 1995. – 614 с.

182. Лихачев Д.С. «Летописное время» У Достоевского / Д.С. Лихачев // Лихачев Д.С. Литература – реальность – литература. – Л.: Советский писатель, 1981. – С. 97–117.

183. Лихачев Д.С. «Небрежение словом» у Достоевского / Д.С. Лихачев // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т. 2. – С. 30–41.

184. Лихачев Д.С. Достоевский в поисках реального и достоверного / Д.С. Лихачев // Лихачев Д.С. Литература – реальность – литература. – Л.: Советский писатель, 1981. – С. 53–73.

185. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание / Н.О. Лосский. – Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953.

186. Лосский Н.О. О природе сатанинского (По Достоевскому) / Н.О. Лосский // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 294–315.

187. Луначарский А.В. О многоголосности у Достоевского (по поводу книги М.М. Бахтина) / А.В. Луначарский // Достоевский в русской критике. – М., 1966. – С. 403–428.

188. Маркович В. Парадокс как принцип построения характера в русском романе XIX века. К постановке вопроса / В. Маркович // Парадоксы русской литературы: Сб статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 158–173.

189. Мармеладов Ю.И. Тайный код Достоевского: Илья-пророк в русской литературе / Ю.И. Мармеладов. – СПб.: Петровская Академия наук и искусств, 1992. – 144 с.

190. Мартинсен Д. Настигнутые стыдом : Исследование проблемы стыда в романах Ф.М. Достоевского «Идиот», «Бесы», «Братья Карамазовы» / Д. Мартинсен. – Москва: Изд-во Рос. гос. гуманит. ун-та, 2011. – 326, [3] с.

191. Меерсон О. Христос или «Князь-Христос»? Свидетельство генерала Иволгина / О. Меерсон // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. Сборник работ отечественных и зарубежных ученых под ред. Т.А. Касаткиной. – М., 2001. – С. 42–59.

192. Мережковский Д. Лев Толстой и Достоевский. Вечные спутники / Д. Мережковский. – М.: Республика, 1995. – 623 с.

193. Мережковский Д.С. Пророк русской революции / Д.С. Мережковский // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 86–119.

194. Миджиферджян Т.Ф. Раскольников – Свидригайлов –Порфирий Петрович: Поединок сознаний / Т.Ф. Миджиферджян // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1987. – Т. 7. – С. 65–78.

195. Миллер О.Ф. Материалы для жизнеописания Ф.М. Достоевского / О.Ф. Миллер // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Т.1. Биография, письма и заметки из записной книжки. – СПб., 1883.

196. Михнюкевич В.А. Достоевский и «народное» христианство / В.А. Михнюкевич // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 178–183.

197. Михнюкевич В.А. Духовные стихи в системе поэтики Достоевского / В.А. Михнюкевич // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1992. – Т. 10. – С. 77–84.

198. Михнюкевич В.А. Русский фольклор в художественной системе Достоевского / В.А. Михнюкевич. – Челябинск, 1994. – 319 с.

199. Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский / К.В. Мочульский. – М.: Республика, 1995. – 608 с.

200. Мысляков В.А. Как рассказана «История» Родиона Раскольникова (к вопросу о субъективно-авторском начале у Достоевского) / В.А. Мысляков // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1974. – Т. 1. – С. 147–156.

201. Назиров Р.Г. Реминисценция и парафраз у Достоевского / Р.Г. Назиров // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т.2. – С. 13–29.

202. Назиров Р.Г. Социальная и эстетическая проблематика произведений Достоевского 1859–1866 гг.: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук / Р.Г. Назиров. – М. , 1966.

203. Назиров Р.Г. Творческие принципы Достоевского / Р.Г. Назиров. – Саратов: Издательство Саратовского университета, 1982. – 160 с.

204. Накамура К. Чувство жизни и смерти у Достоевского / К. Накамура. – СПб: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1997. – 334 с.

205. Натарзан Е.В. Мотив прозорливости в романах Ф.М. Достоевского («Преступление и наказание», «Братья Карамазовы») / Е.В. Натарзан // Творчество Ф.М. Достоевского: проблемы, жанры, интерпретации. Тезисы III Межрегиональной научно-практической конференции. – Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 1998. – С. 47–51.

206. Невзоров А. Мертвые мальчики как старинная духовная «скрепа» / А. Невзоров // [Электронный ресурс]. URL: http://www.mk.ru/specprojects/free-theme/article/2013/02/25/817538-mertvyie-malchiki-kak-starinnaya-duhovnaya-skrepa.html (дата обращения: 30.06.2013).

207. Нечаева В.С. В семье и усадьбе Достоевских (Письма М.А. и М.Ф. Достоевских) / В.С. Нечаева. – М.: Соцэкгиз, 1939. – 158 с.

208. Нечаева В.С. Ранний Достоевский. 1821–1849 / В.С. Нечаева. – М.: Наука, 1979. – 288 с.

209. Новикова Е.Г. «Все такой же последний из романтиков»: статья М.М. Достоевского «Жуковский и романтизм» / Е.Г. Новикова // Жуковский: Исследования и материалы / гл. ред. А.С. Янушкевич. – Томск: Издательство Томского университета, 2013. – Вып. 2. – С. 262–290.

210. Новикова Е.Г. Софийность русской прозы второй половины XIX века / Е.Г. Новикова. – Томск: Издательство ТГУ, 1999. – 254 с.

211. Нурмухаметов Е.Н. Роль акцентного выделения в пространственно-временной организации художественного текста / Е.Н. Нурмухаметов // Пространственно-временная и ритмическая организация текста: Сб. научных трудов. – М., 1986. – Вып. 265. – С.16–32.

212. Одиноков В.Г. Об одной литературной реминисценции в «Записках из подполья» / В.Г. Одиноков // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т. 2. – С. 82–89.

213. Одиноков В.Г. Типология образов в художественной системе Достоевского / В.Г. Одиноков. – Новосибирск: Наука, 1981. – 145 с.

214. Опитц Р. Человечность Достоевского (роман «Идиот») / Р. Опитц // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1980. – Т. 4. – С. 75–84.

215. Орнатская Т.И. К истории создания романа «Преступление и наказание» / Т.И. Орнатская // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1987. – Т. 7. – С. 48–54.

216. Осмоловский О.Н.Гносеология Ф.М. Достоевского / О.Н. Осмоловский // Вестник Ставропольского государственного педагогического университета. – Ставрополь, 2000. – Вып. 24. – С. 56–68.

217. Осмоловский О.Н. Достоевский и русский психологический роман / О.Н. Осмоловский. – Кишинев, 1981. – 167 с.

218. Осмоловский О.Н. Из наблюдений над символической типизацией в романе «Преступление и наказание» / О.Н. Осмоловский // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1987. – Т. 7. – С. 81–86.

219. Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Р. Пиккио. – М., 2003. – 703 с.

220. Поддубная Р.Н. «Какие сны приснятся в смертном сне…?» (Отражение поэзии Лермонтова в художественной прозе «Дневника писателя») / Р.Н. Поддубная // Достоевский. Материалы и исследования. – СПБ., 1992. – Т. 10. – С. 101–123.

221. Поддубная Р.Н. Герой и его литературное развитие (Отражение «Выстрела» Пушкина в творчестве Достоевского) / Р.Н. Поддубная // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1978. – Т. 3. – С. 54–59.

222. Поддубная Р.Н. Двойничество и самозванство / Р.Н. Поддубная // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1994. – Т. 11. – С. 28–40.

223. Поддубная Р.Н. О проблеме наказания в романе «Преступление и наказание» / Р.Н. Поддубная // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т. 2. – С. 96–105.

224. Поддубная Р.Н. Особенности художественной структуры романа Достоевского «Преступление и наказание» / Р.Н. Поддубная // Метод и мастерство. – М., 1970. – Вып. 1. – С. 178–194.

225. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 340 с.

226. Подорога В. Человек без кожи. Материалы к исследованию Достоевского / В. Подорога // Ad Marginem`93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 71–115.

227. Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским / Г.С. Померанц. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2003. – 352 с.

228. Проскурина Ю.М. Типология образа автора в творчестве Ф.М. Достоевского / Ю.М. Проскурина. – Екатеринбург, 1992. – 56 с.

229. Пруцков Н.И. Утопия или антиутопия / Н.И. Пруцков // Достоевский и его время. – М., 1971. – С. 88–108.

230. Родина Т.М. Достоевский: Повествование и драма / Т.М. Родина. – М.: Наука, 1984. – 245 с.

231. Розанов В.В. О Достоевском / В.В. Розанов // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 64–73.

232. Сальвестрони С. Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского / С. Сальвестрони. – СПб.: Академический проект, 2001. – 187 с.

233. Сараскина Л.И. «Бесы»: роман-предупреждение / Л.И. Сараскина. – М.: Советский писатель, 1990. – 480 с.

234. Сараскина Л.И. Достоевский: одоление демонов / Л.И. Сараскина. – М.: Согласие, 1996. – 462 с.

235. Сараскина Л.И. Испытание будущим. Ф.М. Достоевский как участник современной культуры / Л.И. Сараскина. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 600 с., ил.

236. Сафронова Е.Ю. Правовой дискурс биографии Ф.М. Достоевского / Е.Ю. Сафронова // Филология и культура. – Барнаул, 2005. – Вып. 2. – С. 158–171.

237. Свеченовская И. Достоевский. Поединок со страстью / И. Свеченовская. – М., СПб.: Издательский дом «Нева», 2006. – 288 с.

238. Свинцов В. Вера и неверие: Достоевский, Толстой, Чехов и др. / В. Свинцов // Вопросы литературы. – 1998. – №5. – С. 34–41.

239. Свительский В.А. Композиция как одно из средств выражения авторской оценки в произведениях Достоевского / В.А. Свительский // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т.2. – С. 11–19.

240. Седельникова О.В. Ф.М. Достоевский и кружок Майковых / О.В. Седельникова; отв. ред. Э.М. Жилякова. – Томск: Изд-во Том. политехн. ун-та, 2006. – 274 с.

241. Селезнев Ю. В мире Достоевского / Ю. Селезнев. – М., 1980. – 375 с.

242. Семенов Е.И. Роман Достоевского «Подросток» (проблематика и жанр) / Е.И. Семенов. – Л.: Наука, 1979. – 167 с.

243. Симонова-Хохрякова Л.Х. Из воспоминаний о Федоре Михайловиче Достоевском / Л.Х. Симонова-Хохрякова //

Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. – М.: Художественная литература, 1990. – Т.2. – С. 343–355.

244. Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве / В.С. Соловьев // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 55–58.

245. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского / В.С. Соловьев // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 32–54.

246. Соловьев Вс.В. Воспоминания о Ф.М. Достоевском / Вс.В. Соловьев // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. – М.: Художественная литература, 1990. – Т. 2. – С. 197–230.

247. Степанян К.А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского / К.А. Степанян. – М.: Раритет, 2005. – 507 с.

248. Страхов Н.Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском / Н.Н. Страхов // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. – М.: Художественная литература, 1990. – Т. 2. – С. 375–532.

249. Страхов Н.Н. Из истории литературного нигилизма. 1861–1865 / Н.Н. Страхов. – СПб., 1890.

250. Н.Н. Страхов о Достоевском. Статьи, публикации и комментарии Л.Р. Ланского / Н.Н. Страхов // Литературное наследство. Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. – М.: Наука, 1973. – Т. 86. – С. 560–564.

251. Страхов Н.Н. Письма о нигилизме (1881) / Н.Н. Страхов // Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе: Исторические и критические очерки. В 2 кн. 2-е изд. – СПб., 1890. – Кн. 2.

252. Тамарченко Н.Д. Случай и необходимость в «Преступлении и наказании» и «Войне и мире» (к типологии реалистического романа) /

Н.Д. Тамарченко // Проблемы творчества Ф.М. Достоевского. Поэтика и традиции. – Тюмень, 1982. – С. 237–239.

253. Тарасов Б.Н. Непрочитанный Чаадаев. Неуслышанный Достоевский / Б.Н. Тарасов. – М., 1999. – 288 с.

254. Тарасова Н.А. Проблемы текстологии Ф.М. Достоевского: роман «Подросток» и «Дневник писателя» за 1876–1877 гг.: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филол. наук / Н.А. Тарасова. – М., 2011. – 48 с.

255. Тарасов Ф.Б. Пушкин и Достоевский: евангельское слово в литературной традиции: автореф. дис. на соиск. учен. степ. д-ра филол. наук / Ф.Б. Тарасов. – Москва, 2011. – 48 с.

256. Телегин С.М. Жизнь мифа в художественном мире Достоевского и Лескова / С.М. Телегин. – М.: Карьера, 1995. – 96 с.

257. Тихомиров Б.Н. Достоевский цитирует Евангелие (Заметки текстолога) / Б.Н. Тихомиров // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1997. – Т. 13. – С. 189–203.

258. Тихомиров Б.Н. Из наблюдений над романом «Преступление и наказание» / Б.Н. Тихомиров // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1997. – Т. 13. – С. 232–239.

259. Тихомиров Б.Н. О «христологии» Достоевского / Б.Н. Тихомиров // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1994. – Т. 11. – С. 102–131.

260. Тихомиров Б.Н. Религиозные аспекты творчества Ф.М. Достоевского. Проблемы интерпретации, комментирования, текстологии: Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / Б.Н. Тихомиров. – СПб., 2006. – 567 с.

261. Тоичкина А.В. Пути решения проблемы идеала в художественном творчестве Ф.М. Достоевского 60-х гг. XIX века (от «Записок из подполья» к роману «Идиот»): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук / А.В. Тоичкина. – СПб., 2000. – 21 с.

262. Топоров В.Н. О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание») / В.Н. Топоров // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. – М., 1995. – С. 193–259.

263. Топоров В.Н. Об индивидуальных образах пространства («Феномен» Батенькова) / В.Н. Топоров // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. – М., 1995. – С. 446–475.

264. Тороп П. Перевоплощение в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» / П. Тороп // Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1988. – Вып. 831. – С. 85–97.

265. Тороп П.Х. Достоевский: История и идеология / П.Х. Тороп. – Тарту: KIRJASTUS, 1997. – 179 с.

266. Тороп П.Х. Симультанность и диалогизм в поэтике Достоевского / П.Х. Тороп // Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. – Тарту, 1984. – Вып. 641. – С. 138–158.

267. Торопова Л.А. «Не то» как категория поэтики Достоевского / Л.А. Торопова // Вопросы онтологической поэтики. – Иваново, 1998. – С. 57–63.

268. Трифонов Ю.В. *Нечаев, Верховенский* и другие… / Ю.В. Трифонов // Вестник Уральского отделения РАН. – 2009. – №1 (27). – С. 169–175.

269. Трофимов Е.А. Творчество Достоевского 1860-х гг. (онтопоэтический аспект): автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук / Е.А. Трофимов. – Иваново, 1995.

270. Трофимов Е.А. Художественное мышление Достоевского и традиции древнехристианской мистики / Е.А. Трофимов // Достоевский и современность. Материалы VIII Международных «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 237–239.

271. Туниманов В.А. Достоевский и Салтыков-Щедрин (1856–1863) / В.А. Туниманов // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1978. – Т. 3. – С. 92–98.

272. Туниманов В.А. Творчество Достоевского, 1854–1862 / В.А. Туниманов. – Л.: Наука, 1980. – 294 с.

273. Тухарели М. О своеобразии подтекста произведений Ф.М. Достоевского / М. Тухарели // Проблемы творчества Ф.М. Достоевского в контексте современности. Сб. научных статей. – Тбилиси, 2000. – С. 22–24.

274. Тюпа В. Парадоксы уединенного сознания – ключ к русской классической литературе / В. Тюпа // Парадоксы русской литературы. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 174–192.

275. Флоровский Г.В. Религиозные темы Достоевского / Г.В. Флоровский // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 386–390.

276. Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма / С.Л. Франк // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 391–397.

277. Федор Михайлович Достоевский в портретах, иллюстрациях, документах / Под ред. В.С. Нечаевой. – М.: Просвещение, 1972. – 447 с.

278. Фридлендер Г.М. Достоевский и Гоголь / Г.М. Фридлендер // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1987. – Т.7. – С. 3–28.

279. Фридлендер Г.М. Достоевский и мировая литература / Г.М. Фридлендер. – Л.: Советский писатель, 1985. – 456 с.

280. Фридлендер Г.М. От «Мертвых душ» к «Братьям Карамазовым» / Г.М. Фридлендер // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1997. – Т. 13. – С. 16–30.

281. Фридлендер Г.М. Путь Достоевского к роману-эпопее / Г.М. Фридлендер // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1988. – Т. 8. – С. 159–172.

282. Фридлендер Г.М. Реализм Достоевского / Г.М. Фридлендер. –М.–Л., 1964. – 404 с.

283. Фридлендер Г.М. Творческий процесс Достоевского / Г.М. Фридлендер // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1996. – Т. 12. – С. 5–42.

284. Фюллоп-Мюллер Р. Достоевский за рулеткой / Р. Фюллоп-Мюллер. – 1925.

285. Ходель Р. Парадокс как реализованная метафора / Р. Ходель // Парадоксы русской литературы: Сб. статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 54–55.

286. Хоц А.Н. Пределы авторской оценочной активности в полифоническом «самосознании» героев Достоевского / А.Н. Хоц // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1991. – Т. 9. – С. 22–38.

287. Хоц А.Н. Структурные особенности пространства в прозе Достоевского / А.Н. Хоц // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб, 1994. – Т.11. – С. 51–81.

288. Хоц А.Н. Типология «странного» в системе «Преступления и наказания» / А.Н. Хоц // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб., 1992. – Т. 10. – С. 30–41.

289. Цой Л.Н. Раскол и народные ереси в мировоззрении и творчестве Достоевского / Л.Н. Цой // Достоевский и современность. Материалы VIII «Старорусских чтений». – Новгород, 1994. – С. 251–254.

290. Черюкина Г.Л. Романы «Пятикнижия» Ф.М. Достоевского и Откровение святого Иоанна Богослова: Автореф. дис. … канд. филол.н. / Г.Л. Черюкина. – Волгоград, 2001. – 24 с.

291. Чинкова А.И. О некоторых элементах художественной картины мира романов Достоевского: оппозиция «земля-небо» у Достоевского и Тютчева / А.И. Чинкова // Достоевский и современность. Материалы XII «Старорусских чтений». – Новгород, 1998. – С. 152–157.

292. Чирков Н.М. О стиле Достоевского / Н.М. Чирков. – М.: Наука, 1963. – 304 с.

293. Чирков Н.М. Черты романа XX века / Н.М. Чирков. – М., 1983.

294. Чудаков А.П. Предметный мир Достоевского / А.П. Чудаков // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1980. – Т. 4. – С. 96–112.

295. Чулков Г. Как работал Достоевский / Г. Чулков. – М., 1939. – 340 с.

296. Шестов Л. Пророческий дар / Л. Шестов // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Сост. В.М. Борисов, А.Б. Рогинский. – М.: Книга, 1990. – С. 119–127.

297. Шестопалова Г.А. Библейская тема в романе Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» / Г.А. Шестопалова // Достоевский и современность. Материалы IX «Старорусских чтений». – Новгород, 1995. – С. 219–221.

298. Шмид В. Заметки о парадоксе / В. Шмид // Парадоксы русской литературы: Сб. статей под ред. В. Марковича и В. Шмида. – СПб.: ИНАПРЕСС, 2001. – С. 9–16.

299. Шульц О. фон Русский Христос / О. фон Шульц // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 1998. – Вып. 2. – С. 31–41.

300. Щенников Г.К. Достоевский и русский реализм / Г.К. Щенников. – Свердловск: Издательство Уральского государственного университета, 1987. – 352 с.

301. Щенников Г.К. Достоевсковедение сегодня: смена исследовательской парадигмы / Г.К. Щенников // Дергачевские чтения. 2000: Русская литература: национальное развитие и региональные особенности. – Екатеринбург, 2001. – 4.1. – С. 254–257.

302. Щенников Г.К. Мысль о человеке и структуре характера у Достоевского / Г.К. Щенников // Достоевский. Материалы и исследования. – Л., 1976. – Т.2. – С. 3–10.

303. Щенников Г.К. «Русская идея» Ф.М. Достоевского в интерпретации Н.А. Бердяева / Г.К. Щенников // Достоевский в культурном контексте XX века: Материалы научной конференции. – Омск, 1995. – С. 11–20.

304. Щенников Г.К. Художественное мышление Достоевского / Г.К. Щенников. – Свердловск: Средне-Уральское книжное издательство, 1978. – 176 с.

305. Щенников Г.К. Целостность Достоевского / Г.К. Щенников. – Екатеринбург: Издательство Уральского государственного университета, 2001. – 440 с.

306. Якубова Р.Х. Сюжетно-композиционное единство романов Достоевского / Р.Х. Якубова // Творчество Достоевского: искусство синтеза. – Екатеринбург, 1991. – С. 157–182.

307. Янг С. Библейские архетипы в романе Ф.М. Достоевского «Идиот» / С. Янг // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск, 2001. – Вып.3. – С. 282–390.

308. Яновский С.Д. Воспоминания о Достоевском / С.Д. Яновский // Достоевский в воспоминаниях современников. В 2-х т. – М.: Художественная литература, 1990. – Т. 1. – С. 230–251.

309. Ясенский С.Ю. Искусство психологического анализа в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Андреева / С.Ю. Ясенский // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 1994. – Т. 11. – С. 156–187.

310. Ясенский С.Ю. О некоторых особенностях литературного и культурологического контекста романа «Преступление и наказание» / С.Ю. Ясенский // Достоевский. Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2000. – Т. 15. – С. 372–381.

III. Работы по теории и истории литературы

311. Абрамов С.Р. Сакральный поэтический текст как предмет филологической герменевтики (на материале германских языков): дис. на соиск. учен. степ. д-ра филол. наук / С.Р. Абрамов. – СПб., 2006. – 515 с.

312. Аверинцев С.С. Крещение Руси и путь русской культуры / С.С. Аверинцев // Контекст: Литературно-критические исследования. – М., 1990. – С.64–72.

313. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья / С.С. Аверинцев // Античность и Византия. – М., 1975. – С. 266–285.

314. Аверинцев С.С. Ритм как теодицея / С.С. Аверинцев // Аверинцев С.С. Собрание сочинений. Связь времен. Киев, 2005.

315. Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат / К. Айдукевич // Философия науки. Гносеологические и логико-методологические проблемы. – М., 1996. – Вып. 2. – С. 231–254.

316. Аймермахер К. Знак. Текст. Культура (Труды Института европейских культур) / К. Аймермахер. – М.: Российский гуманитарный университет, 2001. – 394 с.

317. Анисимов К.В. «Библиотечный» сюжет прозы И.А. Бунина в свете проблемы империи и нации / К.В. Анисимов // Ab Imperio. – 2011. – №3. – С. 331–369.

318. Анисимов К.В. Книга И.А. Бунина «Воспоминания» как цикл: опыт реконструкции автобиографического сюжета // Критика и семиотика. – 2011. – Вып. 15. – С. 143–163.

319. Бальбуров Э. Фабула, сюжет, нарратив как художественная рефлексия событий / Э. Бальбуров // Критика и семиотика. – Новосибирск, 2002. – Вып. 5. – С. 71–78.

320. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 423 с.

321. Бахтин М.М. Из записей 1970 –71 годов / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 336–360.

322. Бахтин М.М. Из предыстории романного слова / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. – М., 1986. – С. 353–391.

323. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Собрание сочинений. – М.: Русские словари, 1996. – Т.5. – С. 159–206.

324. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975. – С. 234–408.

325. Бахтин М.М. Эпос и роман (О методологии исследования романа) / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эпос и роман. – СПб.: Издательство «Азбука», 2000. – С. 194–232.

326. Бахтин М. М. Смелее пользоваться возможностями / М.М. Бахтин // Новый мир. – 1970. – № 11. – С. 237–240.

327. Белый А. Лирика и эксперимент / А. Белый // Белый А. Символизм. – М., 1910.

328. Гаспаров Б.М. Литературные лейтмотивы / Б.М. Гаспаров. – М., 1994. – 304 с.

329. Гаспаров М.Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина / М.Л. Гаспаров // Русская литература XX–XXI веков: Проблемы теории и методологии изучения. – М., 2004. – С. 8–10.

330. Гаспаров М.Л. Предисловие к «Лекциям по структуральной поэтике» Ю.М. Лотмана / М.Л. Гаспаров // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа / сост. А.Д. Кошелев. – М.: Гнозис, 1994. – С. 11–16.

331. Генис А. Последний византиец / А. Генис // Новая газета. Выпуск 134 от 2 декабря 2009 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.novayagazeta.ru/arts/42401.html (дата обращения: 15.05.2011).

332. Горшков А.И. Язык предпушкинской прозы / А.И. Горшков. М., 1982. – 240 с.

333. Деррида Ж. Подпись – Событие – Контекст / Ж. Деррида // Дискурс. – 1996. – №1. – С. 23–36.

334. Дугин А. Литература как зло / А. Дугин // [Электронный ресурс]. URL: http://www.arctogaia.com/public/txt-liter.htm (дата обращения: 10.07.2013).

335. Евзлин М. Космогония и ритуал / М. Евзлин. – М., 1993. – 337 с.

336. Канунова Ф.З., Айзикова И.А. Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е гг.) / Ф.З. Канунова, И.А. Айзикова. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. – 304 с.

337. Киселев В.С. Метатекстовые повествовательные структуры в русской прозе конца XVIII – первой трети XIX века / В.С. Киселев. – Томск: ТГУ, 2006. – 544 с.

338. Краус В. Нигилизм и идеалы. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах / В. Краус. – М., 1994. – 253 с.

339. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Ю. Кристева // Вестник Московского университета. – Сер.9. Филология. – 1995. – №1. – С. 102–117.

340. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка / Д.С. Лихачев // Известия Академии наук. Сер. литературы и языка. – 1993. – Т. 52. – № 1. – С. 3–9.

341. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачев. – Л.: Наука, 1979.

342. Лотман Ю.М. О семиосфере / Ю.М. Лотман // Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. – Тарту, 1984. – Вып. 641. – С. 5–23.

343. Лотман Ю.М. Риторика / Ю.М. Лотман // Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам. Структура и семиотика художественного текста. – Тарту, 1981. – Вып. 515. – С. 8–28.

344. Лотман Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство–СПб., 2000. – 704 с.

345. Лотман Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста / Ю.М. Лотман // Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам. Структура и семиотика художественного текста. – Тарту, 1981. – Вып. 515. – С. 3–7.

346. Лотман Ю.М. Семиотическое пространство / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. История. – М., 1996.

347. Лотман Ю.М. Текст в тексте / Ю.М. Лотман // Ученые записки Тартусского университета. Труды по знаковым системам. Текст в тексте. – Тарту, 1981. – Вып. 567. – С. 3–18.

348. Любомудров А.М. Православная традиция русского зарубежья / А.М. Любомудров // Литература в школе. – 2010. – №1. – С. 176–185.

349. Макаренко Е.К. Экзистенциальное и религиозное переживание жизни в духовных автобиографиях христианских подвижников / Е.К. Макаренко // Эволюция форм экзистенциального сознания в культуре: синхрония и диахрония: Материалы I Молодежной научной школы с международным участием «Синхрония и диахрония: современные парадигмы и современные концепции» (13–14 июня 2012 года) / Отв. ред. А.Н. Кошечко. – Томск: Издательство ТГПУ, 2012. – С. 19–24.

350. Манн Ю.В. Русская философская эстетика / Ю.В. Манн. – М.: МАЛП, 1998. – 381 с.

351. Москва – Петербург: pro et contra. Диалог культур в истории национального самосознания. – СПб.: РХГИ, 2000. – 712 с.

352. Нестеров А.Ю. Проблема символа в литературном произведении: текст и читатель в акте моделирования эстетического объекта: автореф.

дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук / А.Ю. Нестеров. – Самара, 2002. – 23 с.

353. Николаенко Н.Н., Деглин В.Л. Семиотика пространства и функциональная асимметрия мозга / Н.Н. Николаенко, В.Л. Деглин // Ученые записки Тартуского университета. Труды по знаковым системам. Структура диалога как принцип работы семиотического механизма. – Тарту, 1984. – Вып. 641. – С. 48–67.

354. Реизов Б. Г. Сравнительное изучение литературы // Вопросы методологии литературоведения / Б.Г. Реизов. – М., Л.: Наука, 1966. – С. 170–217.

355. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / П. Рикер. – М., 1995. – 240 с.

356. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М.: Республика, 1998. – 393 с.

357. Созина Е.К. Сознание и письмо в русской литературе / Е.К. Созина. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. – 549 с.

358. Тюпа В. Модусы сознания и школа коммуникативной дидактики / В. Тюпа // Дискурс. – 1996. – №1. – С. 14–29.

359. Тюпа В. Очерк современной нарратологии / В. Тюпа // Критика и семиотика. – Новосибирск, 2002. – №5. – С. 5–31.

360. Тюпа В. Три стратегии нарративного дискурса / В. Тюпа // Дискурс. – 1997. – №3–4. – С. 38–45.

361. Успенский Б.А. Поэтика композиции / Б.А. Успенский. – СПб.: Издательство «Азбука», 2000. – 348 с.

362. Фатеева Н.А. Контрапункт интертекстуальности, или интертекст в мире текстов / Н.А. Фатеева. – М.: Агар, 2000. – 280 с.

363. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия / Е. Финк // Феномен смерти в художественном изображении: сборник научных статей. – Кемерово, 2012. – С. 69–129.

364. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / О.М. Фрейденберг. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.

365. Хейзинга Й. Homo Ludens / Й. Хейзинга. – М., 1992. – 461 с.

366. Цилевич Л.М. Событие как пространственно-временная категория драматического сюжета / Л.М. Цилевич // Художественное пространство и время. Межвузовский сборник научных трудов. – Даугавпилс, 1986. – С. 3–12.

367. Шатин Ю.В. Медиатекст vs художественный текст / Ю.В. Шатин // Вестник Новосибирского государственного университета. – Вып.6. – Т. 13. – С. 82–87.

368. Шатин Ю.В. Риторика публицистического дискурса: между правдой и ложью // Вестник Новосибирского государственного университета. – Вып.6. – Т. 11. – С. 95–98.

369. Шатин Ю.В. Художественная целостность и жанрообразовательные процессы. – Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1991. – 192 с.

370. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. – М.: Языки славянской культуры, 2008. – 302 с.

371. Эко У. Заметки на полях «Имени Розы» / У. Эко // Эко У. Имя Розы: Роман. Заметки на полях «Имени Розы». Эссе / Пер. с итал. Е. Костюкович; Послеслов. Е. Костюкович, Ю. Лотмана. – СПб.: Симпозиум, 1998.

IV. Философские трактаты и исследования

372. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 361–373.

373. Бахтин М.М. Философия поступка / М.М. Бахтин // [Электронный ресурс]. URL:

http://sr.fondedin.ru/new/admin/print.php?id=1158656522&archive=1158663274 (дата обращения: 02.04.2013).

374. Бердяев Н.А. Творчество и объективация / Н.А. Бердяев. – Мн.: Экономпресс, 2000. – 178 с.

375. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства / Н.А. Бердяев. – М.: Искусство, 1994. – Т. 2. – 509 с.

376. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М.: Наука, 1990. – 224 с.

377. Бердяев Н.А. Кризис искусства / Н.А. Бердяев. – М.: Изд-во Лемана и С.И. Сахарова, 1918. – 47 с.

378. Бердяев Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. – Париж, 1946.

379. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер. – М.: Политиздат, 1990. – 413 с.

380. Бор Н. Квант действия и описание природы / Н. Бор // Бор Н. Избранные труды. В 2 т. – М.: Наука, 1971. – Т. 2. – С. 56–62.

381. Бор Н. О понятиях причинности и дополнительности / Н. Бор // Бор Н. Избранные труды. В 2 т. – М.: Наука, 1971. – Т. 2. – С. 391–398.

382. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 16–92.

383. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения: пер. с нем.; сост., общ. Ред и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 547–600.

384. Ворожко Ю.Н. Значимость философско-антропологического подхода в исследовании проблемы самореализации личности / Ю.Н. Ворожко // Гуманитарные и социальные науки. – Философия. – 2013. – №4. – С. 76–88.

385. Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Пер с нем. – М.: Искусство, 1991. – С. 15–26.

386. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. / Э. Кассирер. – М., СПб.: Университетская книга, 2002. – Т. 1. – 272 с.

387. Любак А. де. Драма атеистического гуманизма / А. де Любак. – М.-Милан: Христианская Россия, 1997. – 300 с.

388. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике, языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М.: Школа Языки русской культуры, 1997. – 224 с.

389. Платон. Кратил / Платон // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Под общ. Ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; Издательство Олега Абышко, 2006. – С. 421–502.

390. Полосухин Б.М. Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания / Б.М. Полосухин. – М.: Наука, 1993. – 176 с.

391. Поппер К. Логика социальных наук / К. Поппер // Вопросы философии. – 1992. – №10. – С. 65 –75.

392. Руднев В. Прочь от реальности: Исследования по философии текста / В. Руднев. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.

393. Руднев В. Феноменология события / В. Руднев // Логос. – 1993. – №4. – С. 226–238.

394. Федулов И.Н. Соотношение номологического и аксиологического содержания в структуре гуманитарного теоретического знания / И.Н. Федулов // Вестник Волгоградского государственного университета. – 2011. – №1 (13). – С. 17–24.

395. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / С.Л. Франк. – М., 1990 // [Электронный ресурс]. URL: http://www.vehi.net/frank/nepost/06.html (дата обращения: 10.06.2013).

396. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

397. Шелер М. Ordo amoris / М. Шелер // Избранные произведения: пер с нем.; сост., науч. Ред., предисл. А.В. Денежкина; послесл. Л.А. Чухиной. – М.: Гнозис, 1994. – С. 339–377.

398. Шестов Л. Умозрение и откровение / Л. Шестов. – Париж, 1964.

399. Шюц А. Формирование понятия и теории в социальных науках / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 51–68.

V. Работы по экзистенциализму

400. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1998. – 507 с.

401. Бачинин В.А. Синергетика Достоевского / В.А. Бачинин // Бачинин В.А. Достоевский: метафизика преступления. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2001. – 407 с.

402. Вейдле В. Умирание искусства / В. Вейдле. – М.: Республика, 2001. – 448 с.

403. Евлампиев И.И. Великий Инквизитор, Христос и дьявол / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С.144–154.

404. Левинас Э. Время и другой = Le temps et l’autre; Гуманизм другого человека = Humanisme de l’autre homme / Э. Левинас. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.

405. Левинас Э. От существования к существующему / Э. Левинас // Культурология XX века. – М.,1998. – № 11. – С.185–204.

406. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.

407. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.

408. Левинас Э. Путь к Другому / Э. Левинас. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2007. – 240 с.

409. Лесевицкий А.В. Анализ теории межклассового отчуждения в творчестве Ф.М. Достоевского / А.В. Лесевицкий // Антро. – 2012. – № 1. – С. 50–65.

410. Лесевицкий А.В. Антиэкзистенциализм как фундаментальный дискурс творчества Ф.М. Достоевского / А.В. Лесевицкий // Гуманитарные научные исследования. – Июль 2013. – № 7 [Электронный ресурс]. URL: http://human.snauka.ru/2013/07/3588 (дата обращения: 04.02.2014).

411. Лесевицкий А.В. Достоевский и экзистенциальная философия / А.В. Лесевицкий // Вестник Новосибирского государственного университета. – 2011. – Т. 9. – № 1. – С. 120–124.

412. Лесевицкий А.В. Исследование сущности «объемной теории отчуждения» в творчестве Ф.М. Достоевского / А.В. Лесевицкий // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. – 2012. – № 27. – С. 311–315.

413. Лесевицкий А.В. Исследование сущности соборной феноменологии в творчестве Ф.М. Достоевского / А.В. Лесевицкий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 1–2. – С. 135–138.

414. Лесевицкий А.В. Психоаналитические интерпретации экзистенциальных смыслов жизни героев произведений Ф.М.Достоевского / А.В. Лесевицкий // Политика, государство и право. – Сентябрь 2013. – № 9 [Электронный ресурс]. URL: http://politika.snauka.ru/2013/09/960 (дата обращения: 21.01.2014).

415. Лесевицкий А.В. Психосоциологический дискурс Ф.М. Достоевского в повести «Записки из подполья» / А.В. Лесевицкий // Политика,

государство и право. – Июль 2013. – № 7 [Электронный ресурс]. URL: http://politika.snauka.ru/2013/07/873 (дата обращения: 19.02.2014).

416. Лесевицкий А.В. Ф.М. Достоевский и метафизика «пограничной ситуации» / А.В. Лесевицкий // Гуманитарные научные исследования. – Ноябрь 2013. – № 11 [Электронный ресурс]. URL: http://human.snauka.ru/2013/11/3674 (дата обращения: 04.02.2014).

417. Морозов М.А. Бремя свободы. Предэкзистенцализм Достоевского / М.А. Морозов // [Электронный ресурс]. URL: http://www.arcto.ru/article/1290 (дата обращения: 10.06.2013).

418. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.

419. Слободянюк Н.Л. Проблема «Я» и «Другой» с точки зрения русского экзистенциализма / Н.Л. Слободянюк // Вестник КРСУ. – 2002. – №4. – С. 32–41.

420. Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.

VI. Святоотеческое наследие, труды православных мыслителей

421. Брянчанинов Игнатий, святитель. Аскетические опыты / свт. И. Брянчанинов // Брянчанинов Игнатий, святитель. Собрание творений. В 6 т. – М.: Издательство «Правило веры», 2004. – Т. 1.

422. Брянчанинов Игнатий, святитель. Собрание писем / свт. И. Брянчанинов. – М.: Правило веры, 2002. – 880 с.

423. Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. Дух, душа, тело / архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). – Брюссель, 1978.

424. Добротолюбие. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – Т. 5.

425. Константин (Зайцев), архимандрит. Апостасийное сознание / архимандрит Константин (Зайцев) // Православная Русь. – 1/14 сентября 1972 года. – №17. – С. 1–2.

426. Иоанн Лествичник, преподобный. Лествица. – Сергиев Посад, 1894.

427. Иоанн (Максимович), архиепископ. Россия / архиепископ Иоанн Максимович // «Слова иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Шанхайскаго и Сан-Францисскаго Чудотворца»: Сборник проповедей, поучений, посланий, наставлений и указов – составлен протоиереем Петром Перекрестовым к прославлению святителя Иоанна. – Сан-Франциско, 1994.

428. Мелехов Д.Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни / Д.Е. Мелехов // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 2003. С. 12–61.

429. Сазонова Н.И. Структурализм и герменевтика в анализе сакрального текста: к постановке проблемы / Н.И. Сазонова // Вестник ТГПУ. – 2011. – №11. – С. 199–202.

430. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть / архимандрит Софроний (Сахаров). – Изд. 3-е, справленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.

431. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви / Л.А. Успенский. – М.: Паломник, 2001. – 272 с.

432. Флоренский П., священник. Столп и утверждение Истины / священник П. Флоренский. – М., 1914. – С. 535–539.

433. Флоренский П.А. Об одной предпосылке мировоззрения / П.А. Флоренский // Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах. – М.: Мысль, 1994. – Т. 1. [Электронный ресурс]. URL: http://viktr.narod.ru/select/florensk/1/predpos.htm (дата обращения: 21.05.2012).

434. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия / П.Д. Юркевич // Труды Киевской Духовной Академии. – 1860. – Кн. 1.

435. Игумен Георгий (Шестун). Православная семья. – Самара: ОАО «Издательство "Самарский Дом печати"», 2007. – 272 с.

VII. Работы по психоанализу

436. Аверинцев С.С. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии / С.С. Аверинцев // Вопросы литературы. – 1970. – №3. – С.113–143.

437. Адлер А. Достоевский / А. Адлер // Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии: Лекции по введению в психотерапию для врачей, психологов и учителей. – М.: Изд-во Института Психотерапии, 2002. – С. 202–214.

438. Бем А.Л. Достоевский. Психоаналитические этюды / А.Л. Бем. Берлин, 1938. – 192 с.

439. Бем А.Л. У истоков творчества Достоевского / А.Л. Бем. –Прага, 1936. – 214 с.

440. Борев Ю.Б. Психоаналитическая литературная критика / Ю.Б. Борев // Борев Ю. Эстетика. Теория литературы: энциклопедический словарь терминов. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.

441. Ермаков И.Д. Психоанализ литературы. Пушкин. Гоголь. Достоевский / И.Д. Ермаков. – М.: НЛО, 1999. – 512 с.

442. Кантор В.К. Фрейд versus Достоевский / В.К. Кантор // Кантор В.К. «Судить божью тварь». Пророческий пафос Достоевского. – М.: РОССПЕН, 2010. – 422 с.

443. Кузнецов О.Н., Лебедев В.И. Достоевский о тайнах психического здоровья. М.: Изд. Российского открытого университета, 1994. 163 с.

444. Ленг Р.Д. Расколотое «Я»: пер. с англ./ Р.Д. Ленг. – СПБ.: Белый Кролик, 1995. – 352 с.

445. Нейфельд И. Достоевский / И. Нейфельд. – Л-М.: Издательство «Петроград-Москва», 1925. – 96 с.

446. Нейфельд И. Достоевский. Психоаналитический очерк / И. Нейфельд // Классический психоанализ и художественная литература / Сост. и общая редакция В.М. Лейбина. – СПб.: Питер, 2002. – С. 162–216.

447. Попов Ю.В., Вид В.Д. Современная клиническая психиатрия / Ю.В. Попов, В.Д. Вид. – СПб.: Речь, 2000. – 491 с.

448. Осипов Н.Е. Страшное у Гоголя и Достоевского / Н.Е. Осипов // Жизнь и смерть. Памяти доктора Н.Е. Осипова. – Прага, 1935. – Т. 1.

449. Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ: четыре способа взаимосвязи / Д. Ранкур-Лаферьер // Ранкур-Лаферьер Д. Русская литература и психоанализ. – М.: Ладомир, 2004. – С. 128–160.

450. Розенталь Т.К. Страдание и творчество Достоевского: психогенетическое исследование / Т.К. Розенталь // Вопросы изучения и воспитания личности. – Прага, 1920. – С. 88–107.

451. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство / З. Фрейд // Фрейд З. Художник и фантазирование / Под ред. Р.Ф. Додельцева и К.М. Долгова. – М.: Республика, 1995. – С. 284–293.

452. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд // Фрейд З. Художник и фантазирование / Под ред. Р.Ф. Додельцева, К.М. Долгова. – М.: Республика, 1995.

453. Фромм Э. Потребность в уверенности / Э. Фромм // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика,1993. – 415 с.

454. Фромм Э. Психодуховное обновление / Э. Фром // Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика,1993. – 415 с.

455. Юнг К.Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.

VIII. Лингвистика

456. Барышева Е.Л. Русская православная проповедь: соотношение канонического и вариативного (лингвоперсонологический аспект): Автореф. дис. … канд.филол.н. / Е.Л. Барышева. – Кемерово, 2012. – 19 с.

457. Голев Н.Д., Сергеев А.В. Вариативность реализации интерпретационного потенциала текста: экспериментальное исследование / Н.Д. Голев // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2008. – №4. – С. 126–129.

458. Голев Н.Д. Некоторые аспекты типологии языковой личности (к проблеме взаимоотношения языкового и персонного пространства) / Н.Д. Голев // Коммуникация. Мышление. Личность: Материалы международной научной конференции, посвященной памяти профессоров И.Н. Горелова и К.Ф. Седова. – Саратов, 2012. – С. 499–516.

459. Караулов Ю.Н. Русская языковая личность и задачи ее изучения / Ю.Н. Караулов // Язык и личность. – М., 1989. – С. 3–8.

460. Маслова В.А. Когнитивная лингвистика / В.А. Маслова. –Минск, 2004. – 256 с.

461. Мечковская Н.Б. Язык и религия: лекции по филологии и истории религий: учебное пособие для вузов / Н.Б. Мечковская. – М., 1998. – 352 с.

462. Нечаева Е.Ф. Оппозиция «Я–Другой» как лингвофилософская проблема / Е.Ф. Нечаева // Филология и человек. – 2012. – №1. – С. 63–71.

463. Снитко Т.Н. Предельные понятия в Западной и Восточной лингвокультурах / Т.Н. Снитко. – Пятигорск, 1999. – 156 с.

IX. Работы по естествознанию

464. Засов А.В., Постнов К.А. Общая астрофизика / А.В. Засов, К.А. Постнов. – Фрязино: Век 2, 2011. – 573 с.

X. Словари, справочные и энциклопедические издания

465. Белов С.В. Энциклопедический словарь «Ф.М. Достоевский и его окружение»: В 2 т. / С.В. Белов ; Рос. нац. б-ка. – СПб.: Алетейя, 2001. – Т. 1. [А–М]. – 573 с.

466. Белов С.В. Энциклопедический словарь «Ф.М. Достоевский и его окружение»: В 2 т. / С.В. Белов ; Рос. нац. б-ка. – СПб.: Алетейя, 2001. – Т. 2. [Н–Я]. – 541 с.

467. Аксиология // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 5-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – С. 9.

468. Достоевский // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 5-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – С. 85.

469. Козлов А.С., Цурганова Е.А. Психоаналитическая критика / А.С. Козлов, Е.А. Цурганова // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А.Н. Николюкина. – М.: НПК «Интелвак», 2001.

470. Концепт // Краткий словарь когнитивных терминов / Под ред. Е.С. Кубряковой. – М., 1997. – С. 90.

471. Крюкова Г.А. Концепт. Определение объема содержания понятия / Г.А. Крюкова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 59. – С. 128–135.

472. Николаева Т.М. Текст / Т.М. Николаева // Лингвистический энциклопедический словарь. – М., 1990. – С. 505.

473. Шайкевич А.Я., Андрющенко В.М., Ребецкая Н.А. Статистический словарь языка Достоевского / А.Я. Шайкевич, В.М. Андрющенко, Н.А. Ребецкая. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 880 с.

474. Эгоизм // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 5-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – С. 411.

475. Эпштейн М.Н. Психоанализ / М.Н. Эпштейн // Литературный энциклопедический словарь / Под ред. М.В. Кожевникова, П.А. Николаева. – М.: Советская энциклопедия, 1987.

XI. Иностранные исследования

1. Breisach E. Introduction to modern existentialism. – N.Y., 1962.

2. Brown W.E. A History of Russian Literature of the Romantic period. – Ann Arbor : Ardis, 1986.

Caskardi J. Antony. The Bound of Reason: Cervantes. Dostoevsky. Flaubert. – New York, 1986.

3. Existentialism from Dostoevsky to Sartre, Ed. By Walter Kaufmann. – N.Y., 1957.

4. Fusso Susanne. Maidens in Childbirth: the Sistine Madonna in Dostoevsky Devils// Slavik Review. – 1995. – №2 (54). – P. 261–276.

5. Heidegger M. Der Europäishe Nihilismus. – Pfulingen, 1967.

6. Kemp P. The Art of Conrad// Times Literary Supplement. – 1991. – №3.

7. Oates J.C. Tragic and Comic Vision in «The Brothers Karamazov»// The Journal of Aesthetics and Art Criticism. – Winter 1968–69.

8. Poster M. The Mode of Information: Post-Structuralism & Social Context. – Cambridge, 1996. – P. 136.

9. Power A. Conversations with Joyce, ed Clive Hart. – London: Millington, 1974.

XII. Работы автора диссертации по теме исследования

1. Кошечко А.Н. Экзистенциальная судьба Ф.М. Достоевского: способы отражения в слове / А.Н. Кошечко. – Томск: Изд-во ТГПУ, 2014. – 160 с.

2. Кошечко А.Н. Виктимологический дискурс в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского как опыт экзистенциальной рефлексии / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2010. – Вып. 8 (98). – С. 86–93.

3. Кошечко А.Н. Формы экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского (к постановке проблемы) / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2011. – Вып. 7 (109). – С. 192–199.

4. Кошечко А.Н. Эпилептические припадки в мировоззренческой и художественной системе Ф.М. Достоевского: к постановке вопроса о генезисе экзистенциального сознания / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2011. – Вып. 11 (113). – С. 112–118.

5. Кошечко А.Н. Психофизиологические особенности личности как основа формирования экзистенциального мирообраза в творчестве Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного университета. Филология. – 2011. – Вып. 4 (16). – С. 93–110.

6. Кошечко А.Н. Научный проект «Парадигмы художественного сознания в словесной культуре»: итоги и перспективы / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2012. – Выпуск 3 (118). – С. 106–109.

7. Кошечко А.Н. Восприятие Христа и ситуация духовно-нравственного выбора в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: к вопросу об интеграции религиозного и экзистенциального типов сознания / А.Н. Кошечко // Сибирский филологический журнал. – 2012. – Вып. 3. – С. 62–71.

8. Кошечко А.Н. Болезнь как экзистенциальный феномен в творческом сознании Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2012. – Т.3. – Вып. 4 (52). – С. 274–279.

9. Кошечко А.Н. Научные инновации: об итогах работы I Молодежной научной школы с международным участием «Синхрония и диахрония: современные парадигмы и современные концепции» / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2012. – Вып. 9 (124). – С. 207–209.

10. Кошечко А.Н. Достоевский и апостасия: к вопросу об атрибутивных характеристиках экзистенциального сознания / А.Н. Кошечко // Вест-

ник Томского государственного педагогического университета. – 2013. – Вып. 11 (139). – С. 23–31.

11. Кошечко А.Н. Ценностные парадигмы романтизма в генезисе экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2014. –Вып. 7 (148). – С. 150–156.

12. Кошечко А.Н. Достоевский и Страхов: опыт экзистенциальной коммуникации / А.Н. Кошечко // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). – 2014. – № 4. URL: http://www.science-education.ru/118-14365 (дата обращения: 20.08.2014).

13. Кошечко А.Н. Номолого-аксиологический подход в исследовании экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского как литературоведческой категории / А.Н. Кошечко // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). – 2014. – № 5. URL:http://www.science-education.ru/119-14387 (дата обращения: 22.08.2014).

14. Кошечко А.Н. Творчество Ф.М. Достоевского в идейном пространстве гуманистической антропологии русского экзистенциализма / А.Н. Кошечко // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2014. – Вып. 9 (150). – С. 96–103.

15. Кошечко А.Н. «Мир с Богом» и «мир без Бога»: религиозный и атеистический типы духовности в экзистенциальной аксиологии романа Ф.М. Достоевского «Бесы» / А.Н. Кошечко // Сибирский филологический журнал. – 2014. – Вып 3. – С. 94–104.

16. Янушкевич А.С., Кошечко А.Н. Психоаналитический подход к изучению форм экзистенциального сознания в творчестве Ф.М. Достоевского / А.С. Янушкевич, А.Н. Кошечко // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). – 2014. – № 5. URL:http://www.science-education.ru/119-14627 (дата обращения: 25.09.2014).

17. Кошечко А.Н. Ценность как системообразующая категория экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Современные проблемы науки и образования (Электронный журнал). – 2014. – № 5. URL: http://www.science-education.ru/119-14825 (дата обращения: 09.10.2014).

18. Кошечко А.Н. Семья в экзистенциальной парадигме «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Wychowanie w Rodzinie. Воспитание в семье. Исторический и современный контекст. – 2013. – Вып. 1. – Т. VII. – С. 59–69.

19. Кошечко А.Н. Проблема преступления и наказания в романах Ф.М. Достоевского и А. Камю («Преступление и наказание» и «Посторонний») / А.Н. Кошечко // Русская литература в современном культурном пространстве: Материалы IV Международной научной конференции (2–3 ноября 2006 г.) / Под ред. Н.Е. Разумовой, В.Е. Головчинер, Т.Т. Уразаевой, Е.Н. Ковалевской: В 3 т. – Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2007. – Т.1. – С. 170–176.

20. Кошечко А.Н. Традиции жанров античной литературы в поэтике романов Пятикнижия Ф.М. Достоевского (теоретический аспект) / А.Н. Кошечко // Художественный текст: варианты интерпретации: Труды XII Всероссийской научно-практической конференции (Бийск, 18–19 мая 2007 г.): В 2 частях. – Бийск: Издательство Бийского педагогического государственного университета им. В.М. Шукшина, 2007. – Ч. 2. – С. 3–9.

21. Кошечко А.Н. Традиции русской литературы и культуры в пространственной поэтике романов Пятикнижия Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Развитие русского национального мирообраза в пространстве межкультурного диалога: Материалы Международной научной конференции (15–16 мая 2008 г.) / Под ред. Т.Т. Уразаевой, Н.Е. Разумовой, А.Н. Кошечко, С.В. Татаркиной. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2008. – С. 64–67.

22. Кошечко А.Н. Экзистенциальная саморефлексия в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Русская литература в современном культурном пространстве. Литература о литературе: Проблема литературной саморефлексии: Материалы V Всероссийской научной конференции (2–3 ноября 2009 г.) / Под ред. Н.Е. Разумовой, М.А. Хатямовой. – Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2009. – С. 72–83.

23. Кошечко А.Н. Преодоление инерции жанрового мышления в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского: к проблеме выражения экзистенциального сознания / А.Н. Кошечко // Ф.М. Достоевский в смене эпох и поколений: сборник материалов Международной научной конференции (Омск, 13–15 октября 2011) / Отв. ред. О.С. Иссерс, Е.А. Акелькина. – Омск: Образование Информ, 2011. – С. 276–283.

24. Кошечко А.Н. «Воспоминания» А.Г. Достоевской: к вопросу о генезисе экзистенциального сознания Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Славянский мир. Диалог культур: Сборник научных статей: в 2 ч. – Омск; Кемерово: КемГУКИ, 2011. – Ч. 2. – С. 160–169.

25. Кошечко А.Н. Ценности православной культуры в системе мировоззрения и творчестве Ф.М. Достоевского: проблема жертвы/жертвенности в «Дневнике писателя» / А.Н. Кошечко // Православные традиции в современном российском обществе: Материалы XXI духовно-исторических чтений памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия / Под ред. иерея Андрея Носкова. – Томск: Изд-во Томского ЦНТИ, 2012. – С. 39–46.

26. Кошечко А.Н. Духовные ценности и их роль в самоопределении личности (на материале «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского) / А.Н. Кошечко // Православное наследие как источник духовного и общественного развития России: Материалы XXII духовно-исторических чтений памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия / Под ред. иерея Андрея Носкова. – Томск: Изд-во Томского ЦНТИ, 2013. – С. 34–41.

27. Кошечко А.Н. Проблема созидания семьи в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского / А.Н. Кошечко // Русская литература в современном культурном пространстве: Концепции семьи в парадигмах художественного сознания и авторских моделях : материалы VI Всероссийской с международным участием научной конференции (13–14 сентября 2012 г.) / Гл. ред.: Е. А. Полева, О. Н. Русанова. – Томск : Издательство Томского государственного педагогического университета, 2012. – С. 46–58.

28. Кошечко А.Н. Экзистенциальное сознание в формах художественного письма (на материале творчества Ф.М. Достоевского) / А.Н. Кошечко // «Эволюция форм экзистенциального сознания в культуре: синхрония и диахрония»: Материалы I Молодежной научной школы с международным участием «Синхрония и диахрония: современные парадигмы и современные концепции» (13 – 14 июня 2012 года) / Отв. ред. А.Н. Кошечко. – Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2012. – С. 7–19.

29. Кошечко А.Н. Духовные императивы русской литературы в системе ценностно-ориентированного обучения и воспитания школьников / А.Н. Кошечко // Из опыта работы педагогов-инноваторов Томской области (по результатам работы VII областного Форума инноваторов. Сост. Казакова И.И., Крупская О.А., Лыба А.А. и др. – Томск, 2013. – С.161–168.

30. Кошечко А.Н. Актуальные аспекты изучения творчества Ф.М. Достоевского в аспекте системно-деятельностного подхода // Проектный метод на уроках русского языка и литературы: Материалы Областной научно-практической конференции (Томск, 22 ноября 2013 г.) / Сост.: С.Г. Малярова. – Томск: ТОИПКРО, 2013. – С. 56–59.

31. Кошечко А.Н. Духовные ценности и их роль в самоопределении личности (на материале «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского) / А.Н. Кошечко // Православное наследие как источник духовного и общественного развития России: Материалы XXII духовно-исторических чте-

ний памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия / Под ред. иерея Андрея Носкова. – Томск: Изд-во Томского ЦНТИ, 2013. – С. 34–41.

32. Кошечко А.Н. Преодоление апостасии: ценностно-мировоззренческая позиция учителя в практике современного духовно-нравственного образования и воспитания / А.Н. Кошечко // Духовно-нравственное воспитание. – 2014. – Вып. 1. – С. 27–35.

33. Кошечко А. Н. «Я ищу святынь…»: Ф.М. Достоевский в ситуации ценностного диалога с читателем / А.Н. Кошечко // Традиционные христианские ценности и современный мир: Материалы XXIII духовно-исторических чтений памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия / Под ред. иерея Андрея Носкова. – Томск: Изд-во Томского ЦНТИ, 2014. – С. 113–117.

34. Кошечко А.Н. История зарубежной литературы (XX век): Учебно-методическое пособие / А.Н. Кошечко. – Томск: Издательство ТГПУ, 2008. – 135 с.

35. Разумова Н.Е., Кошечко А.Н. Драматургия А.П. Чехова: Учебно-методическое пособие / Н.Е. Разумова, А.Н. Кошечко. – Томск: Издательство ТГПУ, 2008. – 112 с.