

О Т З Ы В

о диссертации С. Л. Шаракова «Символическое мирозерцание Ф. М. Достоевского: истоки и развитие», представленной на соискание ученой степени доктора филологических наук по специальности 10.01.01 – русская литература

Имея в виду направления, в которых сегодня продвигается изучение Достоевского, и полученные литературоведами результаты, исследование, предпринятое Сергеем Леонидовичем Шараковым, нужно считать безусловно актуальным. По проблеме символизма Достоевского (а это одна из капитальных проблем его мирозерцания и поэтики) на протяжении более чем столетия филологами и философами были предложены различные решения. Но соответствие многих из них воззрениям и творчеству писателя вызывает немало вопросов, а подчас и сомнений. По прочтении данного диссертационного сочинения я могу сказать, что Сергею Леонидовичу удалось создать труд, относительно которого у меня (надеюсь, и у других читателей) подобных сомнений не возникло, а появившиеся вопросы вызывают только к уточнению отдельных определений и высказываний. Добавлю также, что диссертант отважно взялся и за обстоятельное рассмотрение весьма сложного теоретического и историко-литературного аспекта темы, именно: природы и функций символизма в мировой словесности. Этому посвящена обширная первая глава. В ней заложен прочный фундамент для аналитической работы с текстами Достоевского.

Разумеется, автор не претендовал закрыть проблему и тактично оставил коллегам если не значительные предметно-тематические поля, то некоторые поляны для дальнейшей ее разработки.

Разберем содержание диссертации по основным узловым пунктам.

В соответствии с логикой исследования автор обращается к вопросу художественной типизации. Решение Г. Г. Ермиловой его не вполне удовлетворяет. «С одной стороны, – пишет он, – здесь очевидна символическая структура – соединение в *типе* мира материально-

чувственного с миром сверхчувственным. С другой стороны, культурно-историческая природа символизма здесь не определена» (с. 111). И дает свое разъяснение, с которым следует согласиться: «У Достоевского также художественная предметность стоит за фактической данностью произведения и задает ее символичность, но находится она не в сфере вечных идей, не в сфере ума-перводвигателя, а во *внутреннем человеке*. В этом смысле понятие *зарождающегося типа* свидетельствует о другом типе символизма, который отличается от структурного символизма Аристотеля. У Достоевского здесь – символизм духовный» (с. 113). Принцип последнего диссертант формулирует кратко и совершенно верно: «События из жизни, по которым угадывается, что *таится в душе* – это главный принцип духовного символизма» (с. 114).

Подробное сопоставление типизации у Гончарова и Достоевского позволяет автору конкретизировать в материале два вида символизации: «естественная символизация» у первого и «духовная символизация» у второго. Что эффективно работает на последующий анализ.

Продолжая двигаться в этом направлении, Сергей Леонидович не обошел вниманием Вяч. Иванова. У него он находит утверждения, которые можно бы счесть формулами духовного символизма. Однако при более пристальном рассмотрении обнаруживает, что Иванову (именно как «представителю Серебряного века», то есть мыслителю и поэту модерна) свойствен преимущественно «реалистический символизм», в котором значительную роль играют гностические представления Иванова, прежде всего в сфере его антропологии (с. 164–165).

Существенное значение в раскрытии истоков и объектов духовной символизации у Достоевского имеет критическое истолкование диссертантом концепции М. М. Бахтина. С ней, по мнению Сергея Леонидовича, не согласуется указание Достоевского на связь «глубины души человеческой», «человека в человеке» с «глубинами христианского духа народного», что «истекает из христианской антропологии, раскрытой в святоотеческом богословии» (с. 172).

В ходе хорошо аргументированной и корректной полемики с Г. Мейером, Н. Нейчевым, Т. А. Касаткиной диссертант показывает случаи не вполне адекватного прочтения учеными Достоевского в аспекте символизма. Он выявляет отличия структурного (в «крайнем» его варианте у Нейчева – с. 183) и естественного вместе со структурным (у Касаткиной – с. 185) символизма от символизма духовного, который специфичен для писателя.

Коснусь еще одного момента: трактовки Сергеем Леонидовичем взглядов Достоевского на каторжников. Как то нередко бывало у писателя, здесь присутствует его двойное зрение, и мне кажется уместным дополнить суждение диссертанта, говорящего о перемене оценки каторжан Достоевским, когда он называет их *несчастными*. Сергей Леонидович делает важное пояснение: «Слово *несчастные* в тезаурусе Достоевского прочно связано со значением покаяния» (с. 222). Всегда ли так?

Перемена оценки, вдруг возникший другой взгляд на человеческий тип связаны здесь со сменой психологической оптики. В отношении Достоевского к преступлению и к каторжным проявляются различные оценки. Да, преступность в его восприятии оказывалась зачастую не главным определением каторжника и не закрывала от наблюдения иные его свойства. Внимательно вглядываясь в убийц, повествователь действительно различал в них такие черты личности и проявления их натуры, которые было трудно совместить с их преступлением. Но дальше наступает различие. Если такие преступники, как Петров, «срываются» почти случайно, под воздействием когда-то запавшей в ум «одной идеи» и вдруг возникших обстоятельств, то у некоторых людей, полагает писатель, – возможно даже, у многих, в том числе и «джентльменов» – со дна их телесно-душевного организма иногда поднимается таившаяся там неудержимая жажда «крови и власти», делающая человека тираном и палачом. А «свойства палача, – утверждает повествователь, – в зародыше находятся почти в каждом современном человеке» (Достоевский. ПСС. Т. 4. С. 155). В каторжных преступниках

раскаяние (и тем более покаяние) были сомнительны для писателя. О последствиях преступлений в убийцах, автор, наблюдавший их в течение нескольких лет, определенно заключает: «Я не видал между этими людьми ни малейшего признака раскаяния, ни малейшей тягостной думы о своем преступлении <...> большая часть из них внутренне считает себя совершенно правыми»; не было заметно никакой черты, «которая бы свидетельствовала о внутренней тоске, о страдании» (Там же. С. 15). И этот трезвый взгляд заключает в себе больше правды, чем слова о «золоте под грубой корой», приводимые далее из письма к брату.

Нужно признать обоснованным возражение Сергея Леонидовича Д. С. Лихачеву, сопоставлявшему рассказчика-хроникера в романе «Бесы» с древнерусским летописцем. По мнению диссертанта, Лихачев не объясняет, как в повествовании «сквозь хаотичность и случайность вещей проступает их сущность», и причину такой «недосказанности» он видит в разведении Лихачевым двух позиций: у древнерусского книжника это христианское видение мира, у Достоевского просто художественный прием. Диссертант усматривает здесь «рассечение метафизических оснований и конкретного коллективного сознания с его художественными формами, что, собственно, демонстрирует позитивистский подход к проблеме». При этом Лихачевым «упускается, что *метафизические основания* у древнерусского летописца и у Достоевского были одни – православная вера» (с. 233–234).

На протяжении всего исследования базовое для автора понятие духовного символизма пополняется содержательно в различных религиозно-философских и литературных контекстах. Так, извлекая из подготовительных материалов к «Братьям Карамазовым» высказывание Достоевского «Все вещи и всё в мире для человека не окончены, а между тем значение всех вещей мира в человеке же и заключается», он называет его «формулой *духовного символизма*, как он был осмыслен в христианской культуре» (с. 237). В творчестве Достоевского духовный символизм утверждается, по мнению

диссертанта, с середины 1860-х годов и впервые проявляется в «Записках из подполья», а полное свое выражение впервые находит в «Преступлении и наказании» (с. 265).

Остановлюсь на той части диссертации, которая посвящена роману «Идиот». Здесь есть о чем поговорить подробнее и, может быть, подискутировать.

Сергей Леонидович в должной мере критичен по отношению к существующим трактовкам романа и убедителен в большинстве трактовок собственных.

Но это такой текст, который (с учетом подготовительных материалов, без коих персонаж необъясним, и диссертант правомерно включает их в анализ) упорно сопротивляется нашим попыткам представить его как цельное и последовательное в развитии исходной идеи произведение. Тут завязываются проблемы, касающиеся и замысла, и исполнения, и, главное, сущности центрального образа.

Мне тоже пришлось разбираться в этом и заниматься «археологией» «Идиота». Позволю себе рядом с суждениями Сергея Леонидовича в связи с названными проблемами выставить несколько своих, если не конкурирующих, то отчасти дополняющих суждения диссертанта. Во всяком случае параллельных линий наших размышлений, в согласии с аксиомой Лобачевского, может быть несколько, и они в перспективе пересекаются.

В апрельском (1868 года) слое записей «3-я и 4-я <части>» обнаруживается знаменитое «КНЯЗЬ ХРИСТОС» (Достоевский. ПСС. Т. 9. С. 246), сокращенно повторенное в записях под «4-й частью». Но мы не обнаруживаем развития высшей христианской темы применительно к чувствам и действиям Князя в последующих слоях подготовительных материалов и в романе. Столь крупно заявленная персонологическая тема осталась без соответствующей разработки в образе Мышкина; преградой к тому стало «человеческое, слишком человеческое» в натуре Князя с его

страстями, хотя и прикрытыми прекрасными нравственными свойствами, но разрушительными по конечному своему действию. Не случайно приведенная запись сделана на полях, задним числом, после заполнения 102-й страницы тетради. Близость Мышкина к «окончательному идеалу» Достоевского остается сомнительной как в подготовительных материалах, так и в романе.

Придание в романе речам и поступкам Мышкина высокого нравственного смысла не приводит и не может привести к моральному (и соответственно – сюжетному) разрешению духовной драмы героя и драмы его положения в современном обществе. Такой смысл передается в романе лишь авторской окраской психологических коллизий и отношений с окружающими. Действительно движет желаниями и поступками князя то его свойство, что страдающая женщина возбуждает в нем не только сострадание, но *страстное* влечение к ней, – вот почему Достоевский приковывает взгляд героя к лицу Настасьи Филипповны, ее страдание выражающему. Ее лицо – *лик* самой женской природы, с ее вакхическими экстазами и болью, образ вечно-женского, таящий *вечное* страдание в глубине *временной* красоты своей, столь влекущей и губительной. Чувственность Идиота страстно отозвалась на эту сторону образа и готова идти за ним до порога смерти.

В спасении же Мышкиным Настасьи Филипповны нет необходимости, оно и не происходит и невозможно, ибо вечное не нуждается в человеческом спасении. Мышкин в действительности испытывает потребность не спасать (от чего он и отказывается наконец), а страстно любить красоту, пронзенную страданием. Поэтому он бессознательно хочет довести и Аглаю до такого страдания и полюбить в ней тот же *лик*, который поразил и увлек его в Настасье Филипповне.

Христианская тема не получает полного развития в романе. При отсутствии соответствующих мотивов, образных и сюжетных выражений ее, есть два знаменательнейших диалога. На вопрос Рогожина «веруешь ли ты в Бога или нет», Мышкин не отвечает (что отмечено в диссертации) и подменяет ответ посторонним замечанием: «Как ты странно спрашиваешь и ... глядишь!»

(Достоевский. ПСС. Т. 8. С. 182). Когда Ипполит спрашивает: «Вы ревностный христианин?», Мышкин *не отвечает ничего*, избегая этой темы (Там же. С. 317). В передаче того же Ипполита, «князь утверждает, что мир спасет красота», но и это остается без ответа (Там же. С. 317). Если Мышкин и говорил так, то имел в виду красоту Настасьи Филипповны, чья «красота – сила <...> с этакою красотой можно и мир перевернуть» (Там же. С. 69). Но это совершенно расходится с фундаментальным убеждением Достоевского: «Мир станет красота Христова» (Там же. Т. 11. С. 188).

В кругозоре Мышкина не появляются Бог Отец и Христос. Зато «странный и ужасный демон привязался к нему окончательно и уже не хотел оставлять его более» (Там же. Т. 8. С. 193). Главное же – его позиция: гуманизм героя находится вне церковного исповедания и вне сферы религиозно-философских идей.

Казус с «Идиотом» показал невозможность достичь «окончательного идеала» без Церкви, без укорененности в христианской почве. Как самая крупная, обобщающая характеристика состояния и возможностей Князя в слое записей под знаменательным названием «*СИНТЕЗ РОМАНА*» выделено столбцом и прописным курсивом: «*ИДИОТ ВИДИТ ВСЕ БЕДСТВИЯ. БЕССИЛИЕ ПОМОЧЬ. ЦЕПЬ И НАДЕЖДА. СДЕЛАТЬ НЕМНОГО. ЯСНАЯ СМЕРТЬ. АГЛАЯ НЕСЧАСТНА*» (Там же. Т. 9. С. 241).

Попутно отмечу удачное обстоятельное соотнесение автором «рыцарской» темы в романе с феноменом западноевропейского рыцарства.

Есть один момент, осложняющий ход рассуждений диссертанта. Он приводит слова Достоевского из письма к А. Н. Майкову (от 16/28 августа 1867 г.): «Но Боже мой: деизм нам дал Христа...» и продолжает о писателе: «он согласен с деистическим (у Ренана прежде всего) пониманием Христа, идеал “прекрасного человека” вызывает в его сознании образы героев европейской, “христианской”, как он пишет, литературы» (с. 300).

Однако сочинения Э. Ренана как историка христианства и автора книги о Христе не связаны с деизмом. Эта доктрина в европейской мысли XVIII –

XIX веков возникла как некий рационалистический компромисс между атеизмом и религией личного Бога. В приведенной «загадочной», как ее называет диссертант, фразе заключена или ошибка Достоевского, или неверное прочтение автографа, или опечатка в издании. Деизм не мог «дать Христа», здесь должно стоять только слово «теизм». Соответственно, не может быть «деистического понимания Христа». Но знал ли вообще это понятие Достоевский?

Не подлежит сомнению утверждение Сергея Леонидовича, что в «Братьях Карамазовых» «духовный символизм выражен наиболее полно и многосторонне» и что «все уровни произведения» «воплощают в себе христианскую идею спасения» (с. 391). Весьма подробно и продуктивно для разработки диссертационной темы рассматривается семантика понятия «спасение» в разных контекстах, в том числе и в контекстах *пререкаемых* (с. 395).

Диссертант указывает на интересную особенность символизма в романе. «За вязью событий в судьбе каждого из братьев символически проступает закономерность, всякий раз воссоздающая в одном случае последовательность элевсинских мистерий, в ином случае подробности католического, ренессансного христианства и, наконец, вехи библейской Священной истории. Такой символизм, по его содержанию, можно назвать историософским» (с. 399). При этом на первый план выдвигается мистериальная линия поведения Дмитрия, которую диссертант сближает с элевсинскими мистериями, и именно в жизни этого героя он верно видит исполнение духовного закона, заключенного в евангельской притче о павшем в землю зерне (с. 428).

Исполняя обязанность официального оппонента, я не могу обойтись без вопросов к диссертанту и некоторых замечаний, как бы незначительны они ни были.

Вопрос по существу у меня один. На с. 45 сказано, что «духовный символизм есть разновидность христианского символизма». Но не находим ли мы духовный символизм (наряду с интеллектуальным) также и в иудаизме?

Автор говорит об «органическом символизме» в Каббале, со ссылкой на Г. Шолема, который, однако, указывает на мнение каббалистов об иврите, отражающем все-таки «духовную природу мира» (с. 66), что бесспорно. Более того, духовный символизм толкований текстов Ветхого Завета присущ не только Каббале, но и иудаистскому преданию в целом. Может быть, правильней было бы выделить духовный символизм христианского (или православного) типа наряду с другими типами религиозного символизма?

Я хотел заметить, что в начале работы есть недостаточно четкие определения «естественного» и «духовного» символизма (с. 8). Но поскольку далее они подробно разъясняются в разных контекстах, то можно считать эти первые определения предварительными.

Укажу также на то, что обиходное название «пятикнижие» последних пяти романов Достоевского не должно писаться с прописной буквы, ибо есть только Пятикнижие ветхозаветное. Затем, несколько раз Катерина Николаевна Ахмакова названа Катериной Ивановной (с. 387 и др.).

Вот все, чем здесь может поживиться оппонентская введливость.

Содержание диссертации с достаточной полнотой отражено в имеющихся публикациях и автореферате.

Диссертация полностью соответствует требованиям Положения о присуждении ученых степеней, утвержденного постановлением Правительства РФ, и ее автор Сергей Леонидович Шараков безусловно заслуживает присуждения ученой степени доктора филологических наук по специальности 10.01.01 – русская литература.

Доктор филологических наук главный научный
сотрудник Института русской литературы
(Пушкинского Дома) Российской Академии наук

15.02.2021



В. А. Котельников