

3. Примечания к роману Ф.М. Достоевского «Игрок» // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Т. 5. Л., 1973.
4. Гениева Е.Ю. Странная судьба Уильяма Теккерея // Уильям Теккерей. Творчество. Воспоминания. Библиографические разыскания. М., 1989.
5. Интересные наблюдения о типологических сближениях Толстого в «Войне и мире» и Теккерея в «Ярмарке тщеславия» сделаны в статьях Н. Чечулина «Основа общего плана романа «Война и мир» // Исторический вестник. 1916. Т. 146. С. 681–691; Нуралиевой С.Э. Теккерей и Толстой // Уильям Теккерей. Творчество. Воспоминания. Библиографические разыскания. М., 1989. С. 425–434.
6. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Т. 3. Письма. М.; Л., 1961.

*И.И. Середенко*

## **МОТИВ ИСКУШЕНИЯ В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО «ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ»**

Томский государственный педагогический университет

История изучения творчества Достоевского изобилует разнообразными подходами, во многом обусловленными и запросами конкретно-исторического времени. Современная историко-культурная ситуация актуализировала внимание исследователей к проблеме интертекстуальности, прежде всего к проблеме выявления концептуально значимых текстов, помогающих раскодированию смыслов, «скрытых» в текстах писателя. В этом плане особый интерес исследователей закономерно обращен к Библии как «идейному ядру» (Ю.М. Лотман) романов Достоевского. Выделенные самим писателем (эпиграфы, прямое цитирование) и выявленные исследователями сакральные тексты, библейские сюжеты и мотивы могут быть дополнены мотивом искушения, сквозным у Достоевского, восходящим к Библии.

В Библии мотив искушения представлен в разных вариантах. Это искушение «жены» в Ветхом Завете («Первая книга Моисеева. Бытие»), где искушение интерпретируется как обольщение знанием: «И сказал змей жене... откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. <...> Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела» [Бытие, 3:4–5,13].

В другом ветхозаветном тексте – «Книге Иова» – искушению-испытанию подвергаются чистота, глубина, истинность и бескорыстность веры праведника – Иова. Иов выдержал испытание и был вознагражден Господом: «...и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде» [Иов, 42:10].

В Новом Завете искушению подвергся Иисус Христос [Мф., 4:1–11; Мк., 1:12–13; Лк., 4:1–13]. Дьявол искушал Христа чудом и властью над миром, но был посрамлен и отступил.

В параметрах, заданных библейским текстом, мотив искушения варьируется в произведениях Достоевского. Так, прочтение романа «Преступление и наказание» в свете христианской концепции человека – грехопадение, страдание, искупление и преображение – открывает новые

смыслы в хорошо изученном произведении. Правомерность такого прочтения поддерживается неосуществленным, но постоянно варьируемым писателем замыслом «Жития великого грешника», размышлениями о человеке, его природе и предназначении [1, т. 20, с. 172–175, 192–194].

В научной литературе о романе мотивы преступления Раскольникова, «история постепенного перерождения его» [1, т. 6, с. 422] традиционно описываются с опорой на широкий круг интертекстов, инициированных самим героем (он соотносит себя с Наполеоном и Лазарем). Поскольку герои Достоевского – «субъекты собственного, непосредственно значащего слова» [2, с. 8], такой подход правомерен. Вместе с тем в романе присутствует «невидимый» повествователь, близкий автору, организующий разные «уровни» (А.П. Чудаков) текста: сюжетно-фабульный, идеологический, повествовательный и т.д., что позволяет исследователям, изучая интертекстуальное пространство романа, выходить за рамки интертекстов, «указанных» героем [см., напр., 1, т. 7, с. 342–345]. При этом идеология Раскольникова осмысливается через литературные и публицистические тексты, а его психология – прежде всего через сакральные. На наш взгляд, при достаточной изученности «принципиальной интертекстуальности» романа [3] некоторые концептуально значимые тексты остались неузнанными. Это относится прежде всего к сакральным текстам, связанным с «мотивом искушения», актуальным для понимания глубинного смысла романа. Выявление этих интертекстов позволит, во-первых, интерпретировать преступление (грехопадение) Раскольникова на том же метаязыке, что и его духовно-нравственное возрождение (воскресение) [4, т. 1, с. 58–59]. Во-вторых, если согласиться с исследователем, что Достоевского на протяжении всей жизни «интересует вечный процесс нравственного совершенствования человека» (а не согласиться с этим невозможно), что «гиперте-

ма воскресения» организует «цельность Достоевского» [3, с. 89–90], то тем более важно исследовать тему духовной смерти (грехопадения) героя, так как воскресения без смерти не бывает [5, с. 357–358]. В этом плане можно, на наш взгляд, говорить о «гипертеме» грехопадения-воскресения, сквозной и объединяющей всё «великое пятикнижие» Достоевского.

Метаязык описания грехопадения Раскольникова инициирован Соней: «От Бога вы отошли, и вас Бог порази́л, дьяволу предал!» Так она «переводит» долгое объяснение Раскольниковым открытого им «закона» жизни и, по существу, переориентирует внимание читателя в интертекстуальном пространстве романа (с профанных на сакральные тексты). Это в первую очередь текст о грехопадении первых людей, которых Бог наказал за послушание и изгнал из рая (Первая книга Моисеева. Бытие, гл. 3). Одновременно в словах Сони присутствует смысл и другого сакрального текста – Первого соборного послания апостола Иоанна («Кто делает грех, тот от дьявола, потому что сначала дьявол согрешил. Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела дьявола» [1 Иоан., 3:8]). Восприятие Сони спровоцировано содержанием и тональностью развернутого монолога собеседника. Раскольников усиленно подчеркивает свое первенство в познании «закона» жизни (противоположного закону Божию): «Потом я *узнал*», «потом я еще *узнал*» и «я теперь *знаю*», только «слепой не разглядит», «у меня тогда одна мысль выдумалась, в первый раз в жизни, которую *никто и никогда* еще до меня не выдумывал», «*ни единый* до сих пор не посмел и не смеет» [1, т. 6, с. 321]. Сущность открытого героем закона в том, что люди «глупы», потому что приняли предложенные им условия, в этом все зло; изменить жизнь может только тот, кто «крепок и силен умом и духом», «властелин». По смыслу слово Раскольникова корреспондирует с библейским текстом об искушении первых людей – обольщении знанием, уподобляющим богу. Перекличка смыслов подчеркивается и повтором слов: «И сказал змей жене: нет, не умрете; но *знает* Бог, что в день, в который вы вкусите их (плоды. – И.С.), *откроются глаза* ваши, и вы будете, как боги, *знающие* добро и зло. И увидела жена, что дерево... приятно для глаз и вожделенно, потому что дает *знание*... и дала также мужу своему, и он ел» [Быт., 3:4–6]. Итак, в Сонином восприятии Раскольников, преступивший заповедь «не убий», предстает не только согрешившим, но и (по ассоциации с первыми людьми) наказанным Богом вероотступником, преданным дьяволу. Но в словах Раскольникова скрыт двойной смысл: или/и одержим дьяволом, или/и стал, «как бог» (ср.: «И сказал Господь

Бог: вот, Адам стал как один из нас, зная добро и зло...» [Быт., 3:22]).

Раскольниковская мотивация преступления («когда я в темноте-то лежал и мне всё представлялось, это ведь дьявол смущал меня? а?»; «я совсем не смеюсь, я ведь и сам знаю, что меня черт тащил» [1, т. 6, с. 321]) как раз и реализует второй смысл, «подключая» сюжет об искушении Христа дьяволом. Этот смысл акцентируется и в итоговой формуле: «Мне другое надо было узнать... Тварь ли я дрожащая или право имею...» [1, т. 6, с. 322], т.е. творение ли я Божие и богобоязненное или Творец. В интерпретации Раскольникова быть, как Бог, означает «нагнуться и взять» власть над миром [6, с. 219]. Евангельский текст сигнализирован знаковыми, смыслопорождающими словами: «дьявол смущал» (искушал) и «власть» (может быть, и иронической перекличкой исходных ситуаций: Христос сорок дней «был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни», Раскольников, когда всё это обдумывал, «даже есть не хотёл»), но парафразирован героем романа. Дьявол, искушая Христа властью, возвел «Его на высокую гору» и «показал Ему все царства вселенной во мгновение времени», потребовав поклониться ему [Лк., 4:5]. Христос отверг искушение дьявола: «...написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» [Лк., 4:8]. Раскольников «вдруг» догадался, что «власть дается только тому, кто посмеет наклониться и взять ее» [1, т. 6, с. 321]. В свете сакрального смысла раскольниковское «я захотел осмелиться и убил», т.е., говоря его же словами, «наклонился» за властью, интерпретируется не только как преступание заповеди «не убий» (грех), но и поклонение дьяволу. Этот смысл поддерживается другими знаковыми деталями: курсивом выделенного слова «осмелиться» (как автоцитаты), оппозицией верх/низа (дьявол возвел Христа на высокую гору – Раскольников «наклонился»), иронической констатацией совпавшей динамики обольщения: дьявол показал «в мгновение времени» – Раскольникову «вдруг» представилось. Более же всего показательно определение мира Божьего: «царства вселенной» евангельского текста интерпретируются Раскольниковым как «нелепость», которую надо «взять просто-запросто... за хвост и стряхнуть к черту» [1, т. 6, с. 321]. Профанированный Раскольниковым сюжет искушения Христа травестируется, как и его притязания.

В этом же ключе выдержано обольщение «чудом»: предложение превратить камень в хлеб получило мотивированный высшими ценностями отказ Христа («не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим» [Лк., 4:4]). Раскольников же прельщается простейшим «чудом» арифметики и материальным решением

вопросов бытия [1, т. 6, с. 54]. От Христа дьявол отходит посрамленным, герой «Преступления и наказания» сам посрамлен даже не дьяволом, а чёртом («чёрт-то меня тогда потащил», «насмеялся он надо мной» [1, т. 6, с. 322]). Показательно, что по мере травестирования сюжета больши́ения «снижается» в сознании героя сам обольститель: властью смущал дьявол, а «переступить», «брать» власть «потащил чёрт».

Итак, в интертекстуальном пространстве романа претензия Раскольникова стать как Христос прочитывается как одержимость дьяволом. И нельзя не видеть, что узнавание читателем христианского смысла анализируемого диалога входит в авторский замысел: объяснение с Соней происходит в квартире Капернаумовых, где она снимает комнату. Фамилия хозяев, как неоднократно отмечалось исследователями, отсылает к евангельскому Капернауму, где Христос изгоняет беса из «человека, имевшего нечистого духа бесовского» и обличает фарисеев [Лк., 4:33–35; Мф., 12:22, 24–26]. Указанный контекст поддерживает основной смысл диалога: мотивацию преступления Раскольникова как обольщение дьяволом.

Этот смысл получает мощную поддержку в эпилоге, где Раскольников, потрясенный сном о моровой язве [1, т. 6, с. 419–420], интерпретируемом как «новый потоп» [3, с. 102], воскресает к новой жизни («он воскрес, и он знал это, чувствовал вполне всем обновившимся существом своим...» [1, т. 6, с. 421]). Его «воскресение» в контексте романа интерпретируется по аналогии с еще одним исцелением бесноватого в евангельском тексте [Лк., 8:26–35]. То, что такое соотнесение входит в авторскую стратегию романа, подтверждается многочисленными метами, разбросанными по всему тексту и легко узнаваемыми читателем: на берегу Галилейского озера Христа «встретил... один человек из города, одержимый бесами с давнего времени, и в одежду не одевавшийся, и живший не в доме, а в гробах. Он, увидев Иисуса, вскричал, пал перед Ним...». Раскольников, подобно бесноватому, «один человек из города», его лохмотья и «лоскутное платье» каторжника трудно назвать одеждой, его комнату мать сравнивала с гробом [1, т. 6, с. 178], а казарма в остроге, где «тесно, безобразно и нездорово», арестантская палата в госпитале, где он лежал, заболел «весьма серьезно», – еще одна вариация на тему гроба. Концептуальное значение имеет то, что в известном евангельском сюжете одержимый бесами уже исцелялся Христом (в Капернауме). Раскольников, получив первый толчок к исцелению «у Капернаумовых», окончательно освобождается от «бесовского» обольщения на берегу реки, бросившись к ногам Сони.

Правомерность такого прочтения поддерживается принципиальной авторской установкой на ассоциативную связь Сони с Христом, а Раскольникова с одержимым, услышавшим, наконец, ее «слово». В диалоге «у Капернаумовых» Соня, констатируя одержимость собеседника бесом, подобно Христу, требует: «Молчите! <...> Встань! <...> Поди сейчас, сию же минуту, стань на перекрестке, поклонись...» [1, т. 6, с. 321, 322]. Слова ее ассоциируются со словами Христа, обращенными к человеку, «имевшему нечистого духа бесовского»: «замолчи и выйди из него» [Лк., 4:35]. В рамках предлагаемого Раскольниковым евангельского контекста искушения Христа слова Сони («поклонись», «стань на перекрестке») трактуются как указание на Того, кому истинно нужно поклоняться и указывают Раскольникову путь «воскресения» аллюзиями на крест («перекресток») как начало «крестного пути» и Голгофу («Вместе... страдать пойдем, вместе и крест понесем» [1, т. 6, с. 324]). Слова Сони объединяют несколько смыслов. Во-первых, возвращают к истинной сущности земного пути Богочеловека – страданию за людей, а не властвованию над ними, во-вторых, обличают антиномичный, дьявольский смысл претензии Раскольникова «стать, как Бог», взяв власть над миром, и оценивают ее как фарисейство.

В рамках этих смыслов и ответная реакция Раскольникова на Сонино требование «Голгофы»: травестируется сама возможность «нести крест» («Донести, что ль, на себя надо?»), акцентируется презрительная оценка людей; особенное значение получает жест – «отдернул протянутую за крестом руку» – приобретающий знаковый, концептуальный характер [1, т. 6, с. 323, 324]. Изображение исцеления Раскольникова как длящегося процесса, сочетающего обращение к кресту [1, т. 6, с. 403, 405] с новым обольщением тоже имеет свой аналог в евангельском тексте о возвращении «нечистого духа», вышедшего из человека и вернувшегося в него [Лк., 11:24].

Итак, выстраивая сюжет Раскольников–Соня с опорой на разные библейские тексты, связанные с сюжетом искушения-обольщения и одержимости бесом, Достоевский актуализирует христианский смысл преступления-грехопадения Раскольникова. При двойной интерпретации претензии Раскольникова (в контексте современных теорий Порфирию Петровичу и в библейском контексте – Соне) авторитетом сакральных текстов утверждается приоритет мотива искушения-обольщения над наполеоновской теорией.

Вместе с тем нельзя не видеть, что в эпилоге происходит сопряжение этих смыслов. В словах «их воскресила любовь», «вместо диалектики

наступила жизнь» и т.д. сочетаются христианские и «человеческие» смыслы, что подчеркивает не иерархию искусства и теории, а принад-

лежность их к разным контекстам, в которых может прочитываться роман – в теологическом или антропологическом аспектах.

### Литература

1. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 1–30. Л., 1972–1990.
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
3. Тороп П. Достоевский: история и идеология. Тарту, 1997.
4. О метаязыке и метатексте см.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Лотман Ю.М. Избр. статьи: В 3 т. Таллинн, 1992.
5. Есаулов И.А. Пасхальный архетип в поэтике Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XIX веков. Петрозаводск, 1998.
6. Ср.: Щенников Г.К. Достоевский и русский реализм. Свердловск, 1987.

Н.Е. Разумова

## К ВОПРОСУ О МИРОВОЗЗРЕНИИ ЧЕХОВА

Томский государственный университет

Вопрос о чеховском мировоззрении возник тогда же, когда имя Чехова стало известно читателям, и на всем протяжении его творческой жизни вызывал острую полемику. Некоторые критики полностью отказывали ему в мировоззрении; другие, пытаясь как-то объяснить сам феномен несомненного огромного таланта без четких идейных тенденций, отыскивали у него эти тенденции (социально-политические или религиозные) в латентном, скрытом от читателей, а порой даже от самого писателя виде. Наиболее ярко и последовательно такой подход проявился в биографической повести Б. Зайцева, истолковавшего естественнонаучную, материалистическую ориентацию Чехова как всего лишь неосознанное прикрытие глубинной религиозности.

Этот взгляд на Чехова в последнее десятилетие стал преобладающим, что во многом обусловлено реакцией на бытовавшую в советском литературоведении устойчивую схему «материализм как основа реализма». В ее свете творчество Толстого и Достоевского рассматривалось по «уступительной» модели: жизненная правда торжествовала у них «вопреки» их религиозности. Теперь положение кардинально изменилось. Но если для Толстого и Достоевского было благотворно восстановление статуса их религиозно-нравственных исканий, то для Чехова новая «конъюнктура» обернулась игнорированием его неоднократных и недвусмысленных высказываний о собственном мировоззрении, совершенно безосновательным недоверием к его самосознанию и самооценке. Как отметил современный чеховед, Чехов «из врача, естественника, атеиста... стремительно превращается в верующего христианина» [1, с. 186]. Множество новейших исследований строится на отыскании в произве-

дениях Чехова библейских и евангельских реминисценций. Подобные исследования, бесспорно, способны обогатить интерпретацию чеховских произведений, но в основном благодаря расширению культурно-ассоциативного контекста восприятия. Проблемы же чеховского мировоззрения они не решают. Она остается, и суть ее сводится к главному вопросу: может ли научное мировоззрение, верность которому до конца жизни сохранял Чехов, быть достаточной основой для художественного совершенства и нравственной высоты?

Этот вопрос является не чисто научным и умозрительным: на Чехова проецируется ситуация наших дней, когда единственную позитивную опору для человека многие вновь склонны усматривать в религии. Творчество Чехова стало своеобразным полигоном для испытания верности такой позиции. Усилия же тех исследователей, которые противятся «религиозному обращению» Чехова, не обладают достаточной убедительностью, поскольку обычно сводятся к утверждению его отказа от «метафизики», к демонстрации наличия у него элементов «научного метода» и отдельных медицинских и естественнонаучных реалий в произведениях. Всё это еще не открывает глубинных мировоззренческих принципов, определяющих личную онтологию писателя. Необходимо, оставаясь на почве того научного мировоззрения, которому Чехов никогда не изменял, разобраться, какими своими внутренними потенциями оно могло послужить основой для его творчества. Этому способствует обращение к журналам, читателем и сотрудником которых он являлся.

Понятие «научное мировоззрение» («научная философия»), употребительное при жизни Чехова, удобно тем, что позволяет не дифференциро-