

Olga Bogdanowa

Достоевский и литературно-критическая мысль Серебряного века

Polilog. Studia Neofilologiczne nr 2, 87-94

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Olga Bogdanowa

Państwowy Instytut Języka Rosyjskiego
Moskwa, Rosja

ДОСТОЕВСКИЙ И ЛИТЕРАТУРНО-КРИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Ключевые слова: *Достоевский, Серебряный век, критика, апокалиптика, антропология*

Особенности восприятия творчества Ф.М. Достоевского во многом определяют литературный портрет рубежа XIX-XX веков в России. В текстах субъективно-художественной (А. Белый, М. Горький, Вяч.И. Иванов, Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Ф. Сологуб) и религиозно-философской (Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, Ф.А. Степун, П.А. Флоренский, Л. Шестов) критики первой четверти XX века отчетливо виден читательский «горизонт ожиданий» (термин Х.-Р. Яусса), повлиявший на интерпретацию творчества писателя-классика в художественном сознании Серебряного века. Очевидно, что «в той или иной мере интерпретация – всегда самовыражение читателя»¹, поэтому неудивительно, что культурные деятели рубежа XIX-XX веков создали свой, достаточно односторонний образ Достоевского, во многих чертах не совпадающий с подлинным лицом писателя, которое более отчетливо стало проступать только в результате объективного научного изучения его наследия уже во второй половине XX века.

Так, литература Серебряного века, восприняв апокалипсический пафос Достоевского, придала ему иной, катастрофический, характер, на что, безусловно, повлияла *Краткая повесть об Антихристе* В.С. Соловьева (в составе его философского диалога-эссе *Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории...*, 1900), а также – рецепция наследия Ф. Ницше, окрашенная в России рубежа XIX-XX веков в резкие тона «желания катастрофы»². Обратимся, в качестве примера, к ключевой для понимания мировоззрения Серебряного века работе Н.А. Бердяева *Смысл творчества* (1916): «Теург совершает жертвенное заклятие *этой* жизни во имя жизни *иной* [здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, курсив в цитатах мой – О.Б.]»³; «катастрофическое чувство жизни... не допускает приспособ-

¹ Л. Чернец, *«Как слово наше отзовется...»: судьбы литературных произведений*, Москва 1993, с. 21.

² Э. Ключ, *Ницше в России. Революция морального сознания*, Санкт-Петербург 1999, с. 21.

³ Н. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, Москва 1989, с. 458.

ления к *длительным перспективам мироустройства*»⁴; «свобода от “мира” (а «мир сей” есть плен у зла, выпадение из божественной жизни, «мир» должен быть побежден) есть соединение с подлинным миром – космосом (который есть «истинно сущее, подлинное бытие»)»⁵. Важно отметить, что бердяевский «космос» – *будущий* продукт «богочеловеческого творчества» и эмпирически не существует. Мотив о неизбежности уничтожения в апокалипсическом огне «ветхой», «злой» «земли» находим у многих прозаиков рубежа XIX-XX веков⁶.

В рамках Серебряного века, *внутри* этой эпохи, ограниченной не только временными рамками (1890-1910-е годы), но и общим типом мировоззрения – религиозным утопизмом, мироотрицанием и теургическими интенциями⁷ – «целостного узрения Достоевского»⁸ так и не произошло. Более того, велась *полемика* с Достоевским-автором. Многократно замечено, что деятели рубежа XIX-XX веков «сравнивали себя [и друг друга – О.Б.] только с... *героями*» Достоевского: В.В. Маяковского – с Ипполитом Терентьевым, Раскольниковым, Аркадием Долгоруким, А. Белого – с князем Мышкиным, Бердяева – с Иваном Карамазовым, Версиловым, Ставрогинным... «Сам же Достоевский словно существовал на другом уровне – на уровне внеположного этому миру творца»⁹.

И вот, скажем, Андрей Белый не хотел принимать такого «творца» и предложенную им «дорогу к святости» – через преступление, хаос, болезнь, порок... Россия Достоевского, по мысли А. Белого, должна просто «исчезнуть», так как «жизнетворчество» в личности и произведениях писателя потерпело неудачу: «Трагедия творчества Достоевского в том, что он одинаково вносит в него и «громовой вопль серафимов», и свиное хрюканье; и даже имеет смелость оправдать это хрюканье устами Дмитрия Карамазова, будто и оно, хрюканье, есть природа, а природа, земля и Божество – одно»¹⁰. Писатель-символист противопоставляет здесь духовные «высоты» и материальные «низины» бытия, отстаивает их несовместимость, что было абсолютно чуждо Достоевскому-художнику, сохранявшему церковно-православное представление о целостности тварного мира.

«Достоевский, – по мнению автора *Петербурга*, – никуда не ведет читателя, не указывает выхода»¹¹. Искомый «невидимый град»¹² Белого далек от идеалов

⁴ Там же, с. 454.

⁵ Там же, с. 254, 257, 259.

⁶ Подробнее об этом см.: О. Богданова, «"Беспочвенность" – черта подлинно русская»: размышления А.А. Блока о «земле» в культурном контексте XIX – начала XX веков, [в]: *Шахматовский вестник*, вып. 10-11, Москва 2010, с. 29-45.

⁷ См. В. Полонский, *Литература и религиозно-философская мысль «серебряного века»*, [в]: *История русской литературы конца XIX – начала XX века: в 2 томах*, т. 1, Москва 2007, с. 31-54.

⁸ В. Иванов, *Религиозное дело Владимира Соловьева*, [в]: В. Иванов, *Родное и вселенское*, Москва 1994, с. 339.

⁹ Т. Касаткина, *Феномен «Ф.М. Достоевский и рубеж XIX-XX веков»*, [в]: *Достоевский и XX век: в 2 томах*, т. 1, Москва 2007, с. 148, 187.

¹⁰ А. Белый, *Трагедия творчества. Достоевский и Толстой*, [в]: *О Достоевском. Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов: сборник статей*, Москва 1990, с. 152, 154.

¹¹ Цит. по: Л. Долгополов, *Творческая история и историко-литературное значение романа А. Белого «Петербург»*, [в]: А. Белый, *Петербург: роман*, Москва 1981, с. 551.

Достоевского в понимании символиста: «Не Петербург, не Москва – Россия; Россия и не Скотопригоньевск...»¹³.

Вспомним, что Скотопригоньевск – место действия романа *Братья Карамазовы*, городок, рядом с которым – скит старца Зосимы, где, напоенный силой русской «матери сырой земли-Богородицы» и звездных «миров иных», христианский «человеколюбец» Алеша начинает восстанавливать уже основательно порушенное «бесами»-нигилистами русское национально-религиозное «предание»: семью и общину («мальчишки»). Но для Белого это уже не является «выходом» из «мозговой игры» «петербургского периода» русской истории. Его «выход» иной, и лежит он в плоскости розенкрейцерско-антропософской оккультной «мудрости», развернутой в эпилоге романа *Петербург* (1913).

Бердяев в статье 1915 года под симптоматичным для Серебряного века заглавием *Омертвевшее предание* назвал Алешу Карамазова «выдуманым», «неубедительным» олицетворением «проповеди и морали» самого автора *Братьев Карамазовых*. «Глубина» же Достоевского, по мнению философа, – в «трагедии индивидуальной судьбы, болезни духа Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Версилова, Ивана Карамазова [...] Видеть сущность Достоевского в Алеше и *Дневнике писателя* значит пройти мимо революционного и катастрофического дела Достоевского»¹⁴. В этом отрывке мы воочию наблюдаем, как идеи и идеологии *героев* писателя приписываются его авторскому художественному сознанию, а *реальное* авторское сознание Достоевского практически отбрасывается как несущественное.

Также и Д.С. Мережковский, став пропагандистом «религиозной общественности», отвергающей историческую Церковь и самодержавное государство, после 1905 года все более и более расходится с прежним кумиром. В *Автобиографической заметке* (1913) автор знаменитого исследования *Л. Толстой и Достоевский* (1901-1902), рассказывая о своем посещении в 1904 году Ясной Поляны, признавался: «Я тогда уже смутно чувствовал, что в моей книге был не совсем справедлив к нему и что, несмотря на глубочайшие умственные расхождения, Толстой мне все-таки ближе, роднее Достоевского»¹⁵. В том же 1913 году, в период интенсивной полемики вокруг наследия Достоевского в связи с инсценировками *Бесов* и *Братьев Карамазовых* в Московском Художественном театре, происходит «наращивание критицизма Мережковского по отношению к Достоевскому», вылившееся в написание пьесы *Будет радость* (поставлена в МХТ

¹² По замыслу А. Белого, романы *Серебряный голубь* и *Петербург* должны были стать частями трилогии *Восток или Запад*, раскрывающей историческую судьбу России, против которой был воздвигнут «мировой заговор» как со стороны Востока (о чем речь в *Серебряном голубе*), так и со стороны Запада (о чем речь в *Петербурге*). Третья, ненаписанная часть трилогии – *Невидимый град* – должна была изображать здоровые, возвышенные моменты «Жизни и Духа», обусловленные выявлением подлинных начал русского национального самосознания.

¹³ Там же, с. 163.

¹⁴ *Славянофильство: Pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей*: антология, Санкт-Петербург 2006, с. 777-778.

¹⁵ Д. Мережковский, *Акрополь*: избранные литературно-критические статьи, Москва 1991, с. 322.

в 1916 году), откровенно направленной против авторских взглядов писателя-классика¹⁶.

О неприятии авторского мировоззрения Достоевского М. Горьким¹⁷ даже не стоит говорить специально – настолько это известный и разработанный сюжет¹⁸.

Очевидна взаимообусловленность апокалипсического «катастрофизма» Серебряного века и мечтаний этой эпохи о «грядущем новом антропологическом типе»: «Ницшеанская максима "Человек есть нечто, что должно превзойти"¹⁹ на русской почве претворилась в чувство катастрофичности мира, в ощущение эпохи, которую должно преодолеть»²⁰. «Преодоление» «ветхого» человека, а не его «обожение»; не «преображение», т.е. улучшение и совершенствование *всего* наличного человеческого состава, но отбрасывание, отсечение от «себя» (и, в недалеком советском будущем, от «нового человечества») того, что не укладывается в контуры «мифа о новом человеке», «красной нитью» проходящего «сквозь наследие и христианских социалистов, и символистов, и богостроителей-марксистов, и писателей вне течений и групп»²¹, – вот что лежало в основе утопической по своей сути антропологической концепции в культуре рубежа XIX–XX веков.

Поэтому неудивительна актуализация темы «двойничества» и «оборотничества» в произведениях Серебряного века – *Тяжелых снах* Ф. Сологуба, *Антихристе. Петре и Алексее* Д.С. Мережковского, *Пруде* А.М. Ремизова и мн. др. Однако авторская оценка «двойничества» героев у писателей рубежа XIX–XX веков совершенно иная, чем это было в творчестве Достоевского. Если первые стремились, по сути дела, к дезинтеграции человеческой личности, нередко выражавшейся в материализованном архаическом распадении на «культурного героя» и «трикстера» и уничтожении последнего первым (например, убийство Липпанченко его «двойником» Дудкиным в *Петербурге* А. Белого или убийство Арсения Николаем Финогеновым в *Пруде* А.М. Ремизова), то писатель-классик, безусловно учитывая реальность *мифопоэтического* состояния человека и мира и даже воплощая его на *персонажном* уровне своих романов, в авторском «надыдеологическом» плане предлагал *религиозный*²² (православно-христианский) идеал целостности человеческой личности, ее «софийного» совершенства, достигаемого в подвижническом процессе «обожения». Раздвоенность, по Достоевскому, духовная болезнь, сопровождающая «падшее», греховное состояние человека на земле, в соответствии с церковным вероучением.

¹⁶ Ю. Герасимов, *Союзники по «преодолению Достоевского»: М. Горький и Д. Мережковский*. Ст. 2. Д.С. Мережковский, [в]: *Достоевский. Материалы и исследования*, вып. 16, Санкт-Петербург 2001, с. 272-274.

¹⁷ См.: М. Горький, *Заметки о мещанстве* (1905), *О карамазовщине* (1913), *Еще о карамазовщине* (1913).

¹⁸ См. например: В. Келдыш, *Наследие Достоевского и русская мысль порубежной эпохи*, [в]: *Связь времен. Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX – начала XX века*: сборник статей, Москва 1992, с. 85-89.

¹⁹ Ф. Ницше, *Сочинения: в 2 томах*, т. 2, Москва 1990, с. 27.

²⁰ В. Полонский, *Мифопоэтика и динамика жанра в русской литературе конца XIX – начала XX века*, Москва 2008, с. 51-52.

²¹ Там же, с. 51.

²² «Религиозный» в прямом смысле слова – как *связывающий* человека с Богом (religare в пер. с лат. – соединять, связывать).

Понятно, что структура «идеологического романа» Достоевского, обусловленная его православно-христианской авторской позицией, должна существенно отличаться от архитектоники произведений как современных ему писателей, так и прозаиков Серебряного века. Возможно, здесь кроется разгадка того парадокса, что созданный Достоевским романский полифонизм²³ не получил сколько-нибудь заметного продолжения в русской литературе ни в XIX, ни в XX веках. Ведь «знаменитая бахтинская “полифония” может быть понята в качестве секулярно-научного, литературоведческого, аналога понятию соборности»²⁴. Исследователь очевидно опирается на признание М.М. Бахтина, разъяснявшего свой тезис о «плюралистичности» (полифонизме) «мира Достоевского»: «Если уж искать для него образ, к которому как бы тяготеет весь этот мир, образ в духе мировоззрения самого Достоевского, то таким является *церковь, как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники и праведники...*»²⁵.

Цель христианской жизни человека, «обожение», которое является также соединением верующих в Боге, достигается «при сохранении человеческой личности с ее сущностью и самостоятельной волей»²⁶, что и составляет главный смысл соборности. Отказ от «антропологической стратегии» православия, «архаикоцентризм культурных интересов»²⁷ Серебряного века, сделав неосуществимой подлинную соборность, во многом обусловил и монологическую структуру в художественной прозе этой эпохи.

Одним из идейно-литературных движений эпохи рубежа XIX–XX веков было т.н. «возрождение славянофильства», как аттестовал в 1911 году открытие в Москве книгоиздательства *Путь* С.Л. Франк: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой и др. неославянофилы верили «в особое назначение России», критически относились к «рассудочности» западной мысли и жизни, стремились выявить «творческие начала национальной религии – православия»²⁸. Книгу Бердяева *Алексей Степанович Хомяков* (1912) критик-современник (П.П. Перцов) назвал «классической книжкой о Хомякове»²⁹. Симптоматично, что эта работа религиозного философа воспринималась в Серебряном веке именно как определенный возврат к славянофильству (сам автор указывал на необходимость восстановления прерванной традиции самобытной русской мысли, начатой в славянофильстве, однако при обязательном ее очищении от всего «устаревшего», «языческого», «ограниченного»), хотя на деле книга Бердяева скорее выражала постулаты «нового религиозного сознания» начала XX века.

В последующей полемике с другими неославянофилами, развернувшейся в 1915 году на страницах газеты *Биржевые ведомости*, Бердяев резко обозначил свои позиции: «Можно ли апокалиптическое призвание России, связанное с конечным периодом мировой истории, более обосновывать на ее историческом бытовом укладе, церковном, национальном и общественно-государственном? Не

²³ См.: М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского*, изд. 3-е, Москва 1972.

²⁴ И. Есаулов, *Пасхальность русской словесности*, Москва 2004, с. 282.

²⁵ М. Бахтин, *Проблемы поэтики Достоевского...*, с. 45.

²⁶ И. Экономцев, игумен, *Православие, Византия, Россия*, Москва 1992, с. 183.

²⁷ В. Полонский, *Мифопоэтика и динамика жанра...*, с. 3.

²⁸ *Славянофильство: Pro et contra...*, с. 725.

²⁹ Там же, с. 731.

предполагает ли всякая апокалиптичность и конечность *катастрофический отрыв*? Не в России ли страннической, скитальческой, *духовно голодной* заключены потенции великого мирового призвания? Думаю, что с бытовым благодушием старого славянофильства мы уже ничего общего иметь не можем»³⁰.

В ответе Бердяеву под красноречивым названием *Живое предание* (1915) Вяч. Иванов, вставший к тому времени на позиции неославянофильства, писал: «не умерло и не умрет то существенное в славянофильстве, что можно означить словами: вера в святую Русь [...] все остальное... должно быть сочтено за временные и преходящие оболочки...». «Остальное» – это «бытовое предание, культурный стиль, психологический строй, внешний распорядок церковного общества»³¹. Как видим, позиция Иванова также весьма далека от традиционной «почвенности», но ядро русской православной церковности она как будто стремится сохранить, вслед за Достоевским. Отсюда тезис: «мы – “алешинцы”», то есть «сверстники Алеши Карамазова», «тип людей нового русского сознания, напророченный Достоевским и им порожденный», «символический собирательный тип, который напрасно считают невыясненным и о котором стоит в другой раз повести беседу»³². «Но, – с сожалением отмечает С.С. Хоружий, – ни Иванов, ни другие философы Серебряного века не собрались более основательно “повести беседу” о духовных задачах, кроющихся в этой идее – и тема осталась будущему...»³³.

Вместе с тем достичь идеала «всенародности» в начале XX века Иванов планировал с помощью все того же «нового религиозного сознания». Так, еще в 1909 году, в своей статье *Русская идея* отвечая на вопросы, поставленные А.А. Блоком в статьях *Народ и интеллигенция* и *Стихия и культура*, и во многом разделяя блоковское беспокойство о продолжающемся разрыве между народом и интеллигенцией в России, он писал: «Всенародность – вот непосредственно данная внешняя форма» «русской идеи», «которая кажется нам основой всех стремлений наших согласить правду оторвавшихся от земли [т.е. интеллигенции – О.Б.] с правдой земли [т.е. народа – О.Б.]»³⁴. Однако «не у народа следует искать нам [т.е. интеллигенции – О.Б.] Бога, потому что сам народ хочет *иной*, живой новозаветности, а Бога должно нам искать *в наших сердцах*», потому что «органически-примитивное духовное бытие народа есть ветхий завет, чающий раскрытия своей истины в *новом религиозном сознании*...»³⁵.

На первый взгляд, здесь выражено типично интеллигентское стремление просветить народ «сверху», только уже не с помощью науки и прогресса, как это было в народничестве, а – религиозно. Однако, по мысли Иванова, современное ему духовное состояние интеллигенции как носительницы «критической культуры» не позволяет осуществить «чаемый синтез». Поэтому она должна, по сути дела своими силами, создать новую религию, новую церковь, пусть и на основе «исторического православия», но все же *иную*. «Христов свет», по мысли В.И. Иванова,

³⁰ Там же, с. 760.

³¹ Там же, с. 762, 770.

³² Там же, с. 770.

³³ С. Хоружий, *Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы*, [в]: С. Хоружий, *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, с. 234.

³⁴ В. Иванов, *Родное и вселенское*, Москва 1994, с. 365.

³⁵ Там же, с. 368.

«равно закрыт еще от глаз и интеллигенции и народа»³⁶. Мы видим, что Иванов, по сути дела, пытается создать обновленное христианство, которое, как и у Мережковского и Бердяева, связывается для него с новым Откровением, Христом Грядущим, апокалипсическими пророчествами.

Отрицательное отношение к актуальной для Достоевского церковно-православной традиции объединяет и две ипостаси Мережковского-автора: и художника-романиста, и публициста. Чтобы убедиться в этом, достаточно, помимо страниц романа *Антихрист. Петр и Алексей* (1905), где повествуется о пребывании «русского странника» Тихона Запольского в валаамской келье отца Сергия, обратиться к его литературной критике и эссеистике. Так, в известной книге *Гоголь и чорт* (1906), размышляя над взаимоотношениями великого писателя и его духовника о. Матвея Константиновского, Мережковский относит последнего к представителям «предания», которое «подменило святую плоть [т.е. искусство – О.Б.] бесплотной святостью». Здесь под «историческим христианством» Мережковский понимает именно византийско-русскую православную традицию и именно ее отрицает, осуждая «века одностороннего аскетического христианства от Исаака Сирина [кстати, любимого святого для Достоевского – О.Б.] до о. Матвея»³⁷. Такое же неприятие видим и в статье 1907 года о выдающемся подвижнике русского православия св. Серафиме Саровском – «последней ветви с последними плодами тысячелетнего древа»³⁸ аскетическо-монашеской традиции. Анализируя опыт великих учителей мистико-аскетического православия: Антония Великого, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника и др., – Мережковский приходит к однозначному выводу о том, что «плоть», «пол» и «общественность» отвергнуты «историческим христианством» как «религией смерти», что подвижники заботятся только о спасении собственной души, оставляя мир в полной власти дьявола³⁹. Как и в случае с Вяч. Ивановым, достойно удивления, что пророческое знание Достоевского (в полном виде явленное в *Братьях Карамазовых*) о прошлой и будущей роли мистико-аскетического православия в России, о сути и содержании этой духовной традиции, о ее только раскрывающихся культурных потенциях было до такой степени не воспринято Мережковским! В итоге, вместо укорененного в национальном самосознании православно-аскетического варианта «спасения» «земли» и человека – «обожения», автор *Петра и Алексея* выдвигает субъективную, «беспочвенную» идею «Третьего Завета», а затем и «соединения христианства с революцией»⁴⁰.

В *Братьях Карамазовых* лучшие герои Достоевского, в противоположность персонажу Мережковского (Тихону Запольскому), обретают «путь, истину и жизнь» в *возрождении* «исторического православия» на русской земле: старец Зосима и Алеша Карамазов – проповедники и практики «обожения», т.е. преобразования эмпирической «земли» посредством синергии – благодатного «сотрудничества» Бога и человека в деле христианского спасения. В статье *Старая*

³⁶ Там же, с. 370.

³⁷ Д. Мережковский, *Гоголь и чорт: исследование*, Москва 1906, с. 187.

³⁸ Д. Мережковский, *Последний святой*, [в]: Д. Мережковский, *Грядущий Хам*, Москва 2004, с. 225.

³⁹ См.: там же, с. 215-239.

⁴⁰ Там же, с. 248.

или новая вера? (1916), посвященной анализу книги Бердяева *Смысл творчества*, Иванов, проявляя выдающуюся духовную интуицию, противопоставляет бердяевскому тезису о будущем теургическом творчестве человека в культуре как «спасении» – исконный русско-православный идеал «святости» как «таинственного перерождения, делающего человека *на земле уже* существом иной природы», «начатком божественных всходов иного человечества»⁴¹. Вспомним, что именно Иванов еще в 1911 году поставил перед своей эпохой задачу «целостного узрения Достоевского», которое «отметит *новый возраст* нашей духовной жизни»⁴².

И все же Серебряному веку «целостное узрение» художественного мира классика XIX столетия осталось недоступным, хотя, как мы видели, Иванов уже вплотную к нему приблизился. Но и он достаточно вольно, вплоть до кощунственности, обращался с церковной традицией. Так, например, он сравнивал «закон нисхождения света» в душу молящегося христианского подвижника (явно имея в виду Фаворский свет, «узрение» которого, сопровождающее «стяжание» Святого Духа, являлось целью мистико-аскетической духовной практики) с миссией русской интеллигенции относительно народа: «Прежде чем нисходить, мы должны укрепить в себе свет; прежде чем обращать в землю силу, – мы должны иметь эту силу»⁴³. Уже на исходе Серебряного века, в 1917 году, «идеологию» Достоевского-автора Иванов воспроизводил в гностической по своему происхождению парадигме «Люцифер-Ариман»⁴⁴. Утверждая пока еще «неясный» для себя идеал «Святой Руси», он, тем не менее, связывал его не с церковно-православной, а с народной традицией, отдавая при этом должное и «люциферической России» (интеллигенции)⁴⁵.

Summary

Dostoyevsky and the literary-critical thought of the Silver Age

The article focuses on the way the subjective-artistical and religious-philosophical criticism of the Silver Age interpreted the novels by Fyodor Dostoyevsky. Proceeding from a reader's own "horizon of expectations", this type of criticism created a mythologised image of the writer, not an objective one, according to characteristic turn of the century reference points, such as religious utopianism, rejection of the world and theurgic intentions.

Key words: *Dostoyevsky, Silver Age, criticism, apocalypticism, anthropology*

⁴¹ В. Иванов, *Родное и вселенское...*, с. 357.

⁴² В. Иванов, *Религиозное дело Владимира Соловьева*, [в]: В.И. Иванов, *Родное и вселенское...*, с. 339.

⁴³ В. Иванов, *О русской идее*, [в]: там же, с. 372.

⁴⁴ В. Иванов, *Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского*, [в]: там же, с. 313-317.

⁴⁵ Там же, с. 319, 320, 330, 334-335.