

## ВВЕДЕНИЕ

В современных гуманитарных дисциплинах можно выделить два принципиально различных подхода к своему объекту: как к внешнему для самого исследователя предмету, предполагающему то или иное объяснение, и как к феномену, требующему внутреннего понимания. «Изучение» отнюдь не является синонимом «понимания». Если «изучение» возможно как в гуманитарных науках, так и в негуманитарных, то *понимание* является прерогативой «наук о духе», как назвал когда-то нашу сферу интересов Вильгельм Дильтей. Понимание, в отличие от внешнего «изучения», предполагает известное личностное созвучие между предметом понимания и его толкователем.

В своем видении гуманитарного понимания автор книги следует той научной традиции, которая исходит из иерархического разграничения двух пределов познания: подходу к своему предмету как к *вещи* и как к *личности*. Соответственно, в первом случае, имеющем место в «науках о природе», а также в научных направлениях, которые тяготеют к такому типу познания (марксизму, формализму, структурализму, семиотике), доминирует монологическая форма знания, во втором же случае — диалогическая активность познающего. По-видимому, за тем и иным предпочтением мерцает сущностная оппозиция Закона и Благодати, впервые со всей отчетливостью прозвучавшая еще у ап. Павла, а в последние две тысячи лет пронизывающая все поле европейской цивилизации, однако с особой остротой проявившаяся именно в русской культуре.

Ясно, например, что письмо Белинского к Гоголю предполагает что угодно, только не подлинное понимание духовного вектора развития Гоголя. Напротив, это письмо задает совершенно противоположную перспективу: *непонимания* Гоголя. К сожалению, именно этот вектор *непонимания* Гоголя стал основой для его последующего *изучения* (именно *изучения*) в нашей стране. Поэтому

интерпретации гоголевских текстов, заданные этим вектором *непонимания*, не способны *обогащить* наше представление о Гоголе, они способны обеднить это представление, а также исказить сам предмет рассмотрения.

Одной из особенностей гуманитарных наук является зависимость *результата* описания предмета от *позиции* исследователя по отношению к этому предмету. Культурный разрыв между исторической Россией и советским государством привел к тому, что зачастую базовые ценности тех, кто писал о русской литературе в советское время, не просто разительно отличались от системы ценностей самой этой литературы, но в ряде случаев можно говорить об их полной противоположности. Подобное *радикальное* расхождение аксиологических установок исследователей и предмета их изучения приводило к явному искажению истории русской литературы в целом и к превратной интерпретации ее вершинных произведений.

Характерным примером подобной работы с изучаемыми текстами является разбор Львом Выготским бунинского рассказа «Легкое дыхание». Если верить исследователю, «в самой фабуле этого рассказа нет решительно ни одной светлой черты... перед нами просто ничем не замечательная, ничтожная и не имеющая смысла жизнь провинциальной гимназистки, жизнь, которая явно восходит на гнилых корнях»<sup>1</sup>. Таково, по Выготскому, ничтожное «содержание» этого рассказа. И тут же исследователь открывает «закон уничтожения формой содержания» (151), согласно которому «форма воюет с содержанием, борется с ним» (155). Думается, в этой емкой формуле открывается специфическое освоение советскими исследователями русской классики — особенно теми, которые по духу и по своим предпочтениям близки левацким направлениям с их нескрываемым «революционизмом» (позднее, правда, когда русское наследство было уже вполне «присвоено», резкость формулировок смягчилась).

Может быть, в этой вполне фрейдистской проговорке сказало и «оправдание» собственного революционного активизма по отношению к гонимой и истребляемой русской традиции как таковой. Выготский, скорее, характеризует *собственный подход к изучению русской литературы*, но приписывает его автору про-

<sup>1</sup> Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1987. С. 147. Далее страницы этого издания приводятся в скобках.

изведения. Бунинский рассказ направлен якобы «не на то, чтобы вскрыть свойства, заложенные в самом материале, раскрыть жизнь русской гимназистки до конца во всей ее типичности и глубине, проанализировать и проглядеть события в их настоящей сущности, а как раз в обратную сторону: к тому, чтобы *преодолеть эти свойства*, к тому.., чтобы житейскую муть заставить звенеть и звенеть...» (156).

Вряд ли «вытесненный» из России Бунин согласился бы с тем, что он описывает «житейскую муть», что он анализирует не события в их *собственной* сущности, а лишь *преодолевают эту сущность* или же, используя другое излюбленное опоязовцами понятие, *деформирует* эту сущность, как сюжет, согласно теории ОПОЯЗа, «деформирует» фабулу. Но сам этот подход, начиная с резкого противопоставления *реальности* и произведения, завершая самоупоеанием от «преодоления» косной сущности и чаемой «деформации» этой сущности, вполне адекватно передает логику переосмысления и «присвоения» русской классики.

Удивления достойно, пожалуй, лишь то, что этот разбор, в котором жизнь великолепной Оли Мещерской — в полном противоречии не только с бунинским замыслом, но и с любым непредвзятым читательским переживанием — трактуется как «ничтожная и не имеющая смысла жизнь провинциальной гимназистки», именуется «классическим».

Питательную среду подобных деформаторов сам Бунин выразительно описал в «Жизни Арсеньева»: они «жили, в общем, очень обособленно от прочих русских людей, даже как бы и за людей не считая всяких практических деятелей, купцов, земледельцев, врачей и педагогов (чуждых политике), чиновников, духовных, военных и особенно полицейских и жандармов». Эти деформаторы «имели всё своё»: «свои дела, свои интересы, свои события, своих знаменитостей, свою нравственность, свои... обычаи и свое собственное отношение к России: отрицание его прошлого и настоящего...»; «люди — это только мы да всякие “униженные и оскорбленные”»; все злое — направо, все доброе — налево».

Под властью деформаторов, как известно, педантично истреблялась вся русская традиция как таковая: историческая, литературная и культурная. Победители устраивали «свои дела», как заметил Бунин, и насаждали «своих знаменитостей». Но так было лишь на первом этапе.

На втором же этапе происходил процесс, который можно обозначить как «вторичную сакрализацию», когда определенные сегменты русской культуры были присвоены и легитимированы «племенем пушкинovedов», если вспомнить известное выражение Мандельштама, однако это присвоение осуществлялось посредством выхолащивания собственного смысла переформируемой культуры. При этом происходила выборочная *адаптация* русского наследства с точки зрения советской системы ценностей. Например, после пятнадцатилетнего погрома русской культуры было разрешено преподавать историю и литературу, однако хорошо известно в каком контексте подавались эти дисциплины<sup>1</sup>. Из отечественной культуры были насильственно изъяты ее основополагающие духовные скрепы — например, православная традиция.

Не требует особых доказательств, что советское литературоведение с удовольствием подхватило и вульгаризировало революционно-демократическую мифологию в истолковании русской литературы. По-видимому, за современным разворачиванием этой же мифологии стоят более глобальные, по преимуществу атеистически ориентированные прогрессистские представления о путях «развития» как общества, так и литературы. Эти представления, приводящие к стремлению *унифицировать* и, тем самым, как бы *подчинить* единой схеме всю историю человечества (марксистские, глобалистские либо какие-то иные), строго говоря, недоказуемы, однако именно поэтому и являются очень существенной частью интеллектуальной мифологии — с ее явной склонностью к «левизне».

Наследующие этой мифологии постсоветские исследователи собственный *миф* пытаются позиционировать в качестве основания гуманитарной *науки*, считая себя при этом *представителями науки как таковой*. Однако описываемая («относительная», по определению А.Ф. Лосева<sup>2</sup>) мифология должна знать свое место. В понимании русской литературы это место весьма скромное, лишь по известным историческим и общественным причинам (и по академической инерции) подобный подход к нашей словесности, к сожалению, все еще доминирует в отечественной филологии и истории.

Является ли временная граница между нами, нынешними исследователями, и русскими писателями препятствием к пони-

<sup>1</sup> См. разделы «Власть» и «Практика» на портале «Трансформации русской классики»: <http://transformations.russian-literature.com>

<sup>2</sup> См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001.

манию? На этот счет возможны различные мнения. Согласно одному из них, конечно, является. Так, например, считал М.Л. Гаспаров, полагая, что научная точка зрения может быть *только одна* — «историческая». Согласно его установке, «диалог с прошлым оказывается прикрытием экспроприации прошлого; диалог этот мнимый, потому что односторонний: прошлое молчит»<sup>1</sup>. С нашей же точки зрения, «молчит» только безгласная *вещь*, но не «прошлое». Прошлое как раз «говорит» — в нас и через нас. Хотя, возможно, не всем бы хотелось, чтобы «культурная память» в России обрела, говоря по-бахтински, «свой праздник воскресения» — после советского и постсоветского погрома — и осознала бы, наконец, саму себя.

Как полагает Гаспаров, изучая Пушкина, «мы стараемся реконструировать художественное восприятие читателей пушкинского времени только потому, что именно для этих читателей писал Пушкин. Нас он не предугадывал и предугадывать не мог»<sup>2</sup>. Нам же представляется, что само предположение Гаспарова, согласно которому «именно для читателей пушкинского времени», мол, «писал Пушкин», является отнюдь не «объективно-научным», а уже достаточно произвольным. Хотя бы потому, что у позднего Пушкина с этими самыми «читателями пушкинского времени» были значительные проблемы, как мы все знаем. Но главное состоит в другом. Мы видим в этой установке приверженца «объективной» и «исторической» точки зрения как раз *полнейшее неприятие* далекого контекста понимания произведения. Представляется, что научное прочтение изучаемого текста именно и только на фоне читательских ожиданий современников автора все-таки нельзя считать единственно правильной гуманитарной установкой.

Начнем с того, что эта установка абсолютно нереализуема: если мы даже очень захотим — как исследователи — так сказать, «превратиться» в современников Пушкина, чтобы «прочитать» его произведения на фоне «ожиданий» этих современников, мы, при всем нашем желании, не сможем этого сделать. Мы не сможем так «очиститься» от нашего читательского опыта, чтобы «забыть» о тех эпо-

<sup>1</sup> Гаспаров М.Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Русская литература XX–XXI веков: Проблемы теории и методологии изучения. М., 2002. С. 10.

<sup>2</sup> Гаспаров М.Л. Предисловие // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 14–15.

хах, которые в своем культурном опыте уже безвозвратно вобрали в свое сознание. И никакое «специальное филологическое образование»<sup>1</sup> здесь не поможет.

Более того, если бы — каким-то невероятным образом — мы и смогли «вернуться» в пушкинскую эпоху, так сказать, вжиться в сознание пушкинских читателей того времени, это содействовало бы не «чистоте» нашего литературоведческого анализа, а, напротив, воспрепятствовало бы истинному, глубокому пониманию Пушкина. В той исторической дистанции, которая отделяет нас от пушкинской эпохи, имеются, на наш взгляд, и свои *позитивные* — для понимания этой эпохи — моменты.

В частности, после сокрушения православной России и последовавшего за этим системного искоренения русской христианской культуры мы гораздо отчетливее осознаем значение этой культуры для русской словесности, нежели это осознавали люди, для которых христианская культура была цивилизационной грибницей самого их бытия; гораздо отчетливее, чем это осознавали, например, современники Пушкина.

Обогащенные новым (пусть и трагическим) контекстом понимания, мы уже не имеем нравственного права с той же легкостью, как наши предшественники, противопоставлять «народное» Православию Православию «догматическому» (точно так же, как и некритически превозносить, скажем, едва ли не все гипотезы отечественного «религиозного ренессанса»); мы должны вначале попытаться описать *общий знаменатель*, конституирующий единство русской культуры.

Русская Катастрофа XX века вынуждает нас пересмотреть словно бы навсегда в гуманитарных науках определившуюся иерархию «прогрессивных» и «реакционных» литераторов и историков — и совсем не для того, чтобы неизвестно ради какой цели «поменять знаки», а убедившись в постоянной закреплённости самой логикой «левого мифа» почетного титула «прогрессивности» как раз за теми, для кого православный строй Российской империи был тягостной и непереносимой обузой и кто впоследствии в стихах и в прозе восславил, а также «научно обосновал» необходимость насильственного слома всех основ прежней жизни другим — подавляемому большинству жителей нашей страны. Мы не должны забывать и о

том, что периодами *реакции* открыто обозначались периоды государственной *стабильности* России, а *реакционерами* — деятели масштаба И.В. Киреевского и А.С. Хомякова, поскольку они (удачно или неудачно) пытались — каждый по-своему — именно сохранить православную Россию.

Для гаспаровского подхода желаемый итог — как можно более «точное» описание коммуникации между автором и читателем, причем читателем-современником автора — стало быть, в пределе, единичной коммуникации. В сущности, понятие «читателя» в данном случае вообще избыточно, потому что ученый убежден в том, что исследователь его ориентации выявляет именно *авторскую* установку. Поэтому любые отклонения от этой предполагаемой идеальной в своем пределе коммуникации не что иное, как ошибки, неправильные толкования, ненаучные интерпретации, деконструктивистские подходы и т.п.

На самом же деле декларируемая установка для современной гуманитарной науки является явным анахронизмом. Она приводит не к смиренному отказу от своего исследовательского «я» в пользу автора, а, напротив, к принципиальному исследовательскому монологизму, если ни к «семиотическому тоталитаризму», по известному выражению Пола Морсона. Как вполне определенно высказался Бахтин: «...в структурализме только один субъект — субъект самого исследователя»<sup>1</sup>. Однако, в отличие от приверженцев постструктурализма, этот «субъект» далеко не всегда отягчен теоретической исследовательской рефлексией по поводу неизбывной *собственной субъективности*, а потому и несколько наивно склонен именовать свой собственный подход к литературе «объективным» и «научным», а иные подходы — «произвольными» или даже «антинаучными».

Иную научную установку актуализирует «далекий» контекст понимания. В нашем литературоведении он связан с именем Бахтина. Согласно этому подходу, великие литературные произведения «разбивают грани своего времени», они «как бы перерастают то, чем они были в эпоху своего создания». В процессе «своей посмертной жизни», как выражается Бахтин, произведения «обогащаются новыми значениями, новыми смыслами». По Бахтину, «автор —

<sup>1</sup> Там же. С. 14.

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 372. Далее страницы этого издания указываются в скобках. Курсив принадлежит цитируемому автору.

пленник своей эпохи, своей современности. Последующие времена освобождают его от этого плена, и литературоведение призвано помочь этому освобождению». Поэтому «творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени» (331–334). Как подобные положения соотносить с концептуально значимыми высказываниями ученого об авторской вневременности?

Напомним другое известное суждение Бахтина: «Автор произведения присутствует только в целом произведения и его нет ни в одном выделенном моменте этого целого <...> Автор-создающий не может быть создан в той сфере, в которой он сам является создателем. Это *natura naturans*, а не *natura naturata*. Творца мы видим только в его творении, но никак не вне его» (362–363). Эти строки обычно толкуются — до известной степени верно — как свидетельство того, что автора, по Бахтину, нельзя «найти» в каком-то *фрагменте* созданного им целого. Иными словами, подобно Богу-Отцу, которого никто никогда не видел, автора тоже нельзя «увидеть» в том или ином созданном им «образе», будь он сколь угодно близок биографическому или какому бы то ни было иному «вторичному» предмету художественного видения. Именно по отношению к «первичному» автору Бахтин замечает, что тот «облекается в *молчание*» (353). Иначе говоря, любой звучащий *голос* в произведении *не является выражением авторской точки зрения*, поскольку *Словом* автора как раз и становится целое произведения.

Однако обратим внимание и на то, что из этой установки еще не следует с необходимостью постулат о *равномерном* присутствии авторского сознания в *структуре* художественного целого. Напротив, бахтинское возражение «против замыкания в текст» (372) можно истолковать и таким образом, что в структуре текста литературовед структурно-семиотической ориентации может обнаружить лишь «абстрактное идеальное образование» (368). Эта абстракция хотя и получает именование «автора», но при таком понимании логичнее уже говорить, вслед Р. Барту, об авторской «смерти», ибо, помимо того, что конструируемый из той или иной сложной текстовой структуры подобный «автор» не имеет, как правило, ничего общего с «человеком определенного времени, определенной биографии и определенного мировоззрения» (362), он вообще не имеет ничего общего и с личностью как таковой, поскольку в реальности структуру, ее «бинарные оппозиции» и «коды» — не говоря уже о ее истолковании — конструирует именно

тот субъект, который более всего настаивает на «объективности» — и в этом смысле «бессубъектности» своего научного анализа: сам литературовед, придерживающийся подобного подхода. Овеществление потенциального *другого* — автора — и приводит к тому, что в структурализме остается «только один субъект» — «самого исследователя». Таким образом, *рождение* этого субъекта куплено ценой *смерти* другого субъекта: автора, полностью растворенного в структуре текста и, тем самым, деперсонифицированного. Гуманитарного *понимания* — при таком подходе — возникнуть не может.

Стремление «учесть» и «проанализировать» мельчайший элемент *формы* произведения, а тем самым подчеркнуть существенность этого элемента в составе произведения не должно приводить к признанию («по умолчанию») *равной* значимости этих «выделенных моментов» целого для собственного *смысла* целого. Ведь представление о *равномерности* пространства и *одинаковости* его свойств — давно пройденный этап даже в современной физико-математической картине мира. Вероятно, и в художественном произведении выделяются моменты *разной* смысловой значимости: и присутствие автора «только в целом произведения» отнюдь не исключает *разной* степени явленности (воплощенности) автора в том или ином «моменте» произведения. В противном случае мы станем невольными приверженцами гипотезы одномерного и скучного «ньютоновского» представления о «теле» произведения. Ср. суждение А.Ф. Лосева об «относительной мифологии» механики Ньютона: «Мир — абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он — абсолютно плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира»<sup>1</sup>.

Дело в том, что хотя отношение *автор & герой* в значительной степени изоморфны отношению Бога и человека, что давно замечено исследователями бахтинской эстетики, но в различных религиозных традициях эти отношения мыслятся весьма различно. Так, христианская традиция настаивает на *воплощенности* Бога. Таким образом, особого рода *трансцендентность* Бога по отношению к созданному Им миру в этой традиции получает свое развитие: «Слово стало плотью» (Ин. 1: 14); «Бог явился во плоти» (1 Тим. 3:16). В Никео-Константинопольском Символе Веры речь также идет о *воплотившемся* в мире Боге. В связи с этим позволим себе

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 45.

напомнить бахтинское убеждение: «Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где Его никогда не было, он принципиально иной»<sup>1</sup>. Представляется, что это неотменимая воплощенность Слова позволяет теоретически обосновать тезис о неравномерности авторского присутствия в теле созданного им текста, о своеобразном «мерцании» авторского начала в произведении. О той же неравномерности присутствия Божия в мире свидетельствует и третья Ипостась Троицы.

Эта неравномерность авторского присутствия в различных «моментах» целого является одним из важнейших условий *лично-стного* понимания. Известные бахтинские возражения против понятия «всепонимающего, идеального слушателя (читателя. — И.Е.)», который «не может внести ничего своего, ничего нового в идеально понятое произведение... не может иметь никакого *избытка*, определяемого дружостью» (386), думается, проистекают из того же опасения *обезличивания* читателя, его превращения из неповторимой личности в деперсонифицированную абстракцию. Тогда как подлинно *другой* потому и является незаменимым участником «праздника возрождения» того или иного *смысла* произведения, что за неизменной, раз и навсегда данной константной «структурой» текста угадывает ту или иную воплощенность Слова, обращенного не к абстракции «коллектива литературоведов» (368), а к нему самому: он возрождает — в новом контексте — персоналистичный и актуальный именно для него смысл произведения, но и этот персоналистичный смысл способствует *воскресению* читателя как незаменимой личности в мире.

Итак, Пушкин писал совсем не всегда только для своих современников и даже, может быть, совсем не для своих современников. Его произведения распахнуты в незавершенное «большое время», где исследователь позднейших эпох — как читатель — имеет собственный контекст понимания, и он вовсе не обязан «совпадать» с пониманием пушкинских современников.

Изучение «малого времени» тех или иных литературных событий является только лишь *одним из возможных* контекстов понимания, к тому же не самого глубокого понимания. Упорствующие в таком подходе к литературе как единственно научном и настаивающие на «историзме» такого подхода на самом деле лишь «замыка-

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Собр. соч. М., 2003. Т. 1. С. 19.

ются в эпохе» создания произведений. В сущности, эта позиция вообще имеет дело не с *пониманием*, а с *изучением*, совершенно подобным изучению негуманитарного предмета: мертвой, безгласной и (главное) всегда равной самой себе *вещи*.

«Далекий» же контекст понимания разомкнут во времени. В «большом времени» происходит обновление прежних смыслов. Так, согласно этой установке, «ни сам Шекспир, ни его современники не знали того “великого Шекспира”, которого мы теперь знаем». Речь идет о каких-то «новых смысловых глубинах» произведений, а не о «расширении наших фактических, материальных знаний о них..., добываемых археологическими раскопками, открытиями новых текстов, усовершенствованием их расшифровки и т.п.» (331, 334). Речь идет о том, что полнота смыслового явления раскрывается только в «большом времени».

Таким образом, согласно этой второй установке, литературоведение призвано не только копошиться в «малом времени» авторской современности, но, напротив, «призвано помочь... освобождению» (332) автора от смертных оков этого самого «малого времени». Представляется, что это очень интересно сформулированная, даже захватывающая цель для нашей филологической науки.

Будучи в целом солидарны с подобной гуманитарной установкой, на протяжении последних десятилетий мы пытались обосновать необходимость выделения еще одного принципа понимания художественного текста, который не сводится ни к «малому времени» создания и восприятия произведений, ни к принципиально незавершенному «большому времени» человеческой культуры как таковой. В свое время М. Вебер провел классическое разграничение между протестантским образом мира и католическим в работе «Протестантская этика и дух капитализма». Для нас в данном случае убедительны не социологические постулаты Вебера, а разграничение больших ментальностей, имеющих свои собственные культурные закономерности; оно не сводится к чисто национальному разграничению, поскольку базируется на более общих сакральных моделях и установках. Позже Р. Пиккио пришел к выводу, что славянские культуры и славянские литературы в своих ментальностях основываются на том, к какому духовному полю тяготеют. Есть «Slavia Romana», а есть «Slavia Orthodoxa»<sup>1</sup>. Русская, белорусская,

<sup>1</sup> См.: Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003.

украинская, болгарская, сербская культуры относятся к «Slavia Orthodoxa», сама их корневая система вырастает из византийского поля православной кирилло-мефодиевской традиции. Значит, добавим мы, она вполне может быть корректно истолкована в категориях этой традиции, таких как *соборность, пасхальность, христоцентризм, закон, благодать*. Мы попытались истолковать магистральный вектор развития русской словесности и описать классические произведения отечественной литературы в контексте православного типа культуры, опираясь на новые принципы понимания художественного текста<sup>1</sup>.

Основываясь на том несомненном факте, что в России Пасха до сих пор остается главным праздником *не только в конфессиональном смысле*, но и в *культурном*, мы высказали гипотезу о существовании особого *пасхального* архетипа и его особой значимости в русской культуре. Тогда как в западном христианстве Пасха в культурном пространстве словно бы уходит в тень Рождества, свидетельствуя об архетипе *рождественском*. Речь идет о каких-то глубинных предпочтениях, которые отчетливо проявились в области культуры и которые нельзя элиминировать без существеннейшего искажения всей тысячелетней истории параллельного существования восточной и западной половин христианского мира.

Под *архетипами* в данном случае понимаются, в отличие от К.Г. Юнга, не всеобщие бессознательные модели, но такого рода трансисторические «коллективные представления», которые формируются и обретают определенность в том или ином типе культуры. Иными словами, это *культурное бессознательное*: сформированный той или иной духовной традицией *тип мышления*, порождающий целый шлейф культурных последствий, вплоть до тех или иных стереотипов поведения.

В западном варианте христианской культуры акцентируется не смерть и последующее Воскресение Христа, а сам Его приход в мир, рождение Христа, дающее надежду на преображение и здешнего земного мира. Рождество, в отличие от Пасхи, не связано непосредственно с неотменимой на земле смертью. Рождение существенно отличается от Воскресения. Приход Христа в мир позволяет надеяться на его обновление и просвещение. Однако в сфере культуры

<sup>1</sup> См.: Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995; *Его же*. Пасхальность русской словесности. М., 2004.

можно говорить об акцентировании *земных* надежд и упований, разумеется, освещаемых приходом в мир Христа; тогда как пасхальное *спасение* прямо указывает на *небесное* воздаяние. Наконец, та и другая традиции исходят из признания Богочеловеческой природы Христа, но западной ветви христианства, по-видимому, все-таки ближе земная сторона этой природы (то, что Спаситель — Сын Человеческий), православия же ближе Его Божественная сущность. Каждый из вариантов не существует в качестве *единственного культурообразующего* фактора, но является *доминантным*, сосуществуя с *субдоминантным* фоном. Именно поэтому мы и настаиваем на *акцентировании* тех или иных моментов, а не на их наличии или отсутствии в христианской цивилизации.

Выделенные нами архетипы, будучи явлением *культурного* бессознательного, сохраняют свои «ядра», но при этом способны видоизменяться. Как пасхальная культурная установка, так и рождественская могут быть «чреватые» своими собственными метаморфозами и псевдоморфозами, которые можно объяснить общим процессом дехристианизации культуры. Так, жертвенность во имя Христа может утратить собственно христианский смысл и быть использована в совершенно иных целях. Равно как и рождественское преображение мира, если вымывается тот же христианский его смысл, превращается в насильственную переделку как мира, так и самого человека.

Разумеется, введение новых категорий понимания русской словесности приводит к неизбежному переосмыслению существующей терминологической системы нашего литературоведения. Так, осмысление двойственной сущности карнавализации привело к необходимости четкого разграничения юродства и шутовства — именно в преломлении этих понятий в филологии (во всяком случае, в понимании русской словесности). И юродство, и шутовство характеризуют сферу так называемой «неофициальной» культуры, но дело в том, что Бахтин, глубоко проанализировавший поэтику Карнавала, к сожалению, не разграничивал юродство и шутовство. Но это неразличение мешает пониманию важнейших произведений русской литературы: например, официальные «иерархические барьеры» разрушаются и «нашими» в «Бесах», и князем Мышкиным в «Идиоте»: но в одном случае мы имеем дело с традицией шутовства (тяготеющей к беззаконию), в другом случае — с традицией юродства (помнящей о своем родстве со святостью). Именно

ей и наследует юродство. Этим, видимо, и объясняется высокий авторитет юродивого в русской традиции. Без строгого разграничения юродства и шутовства мы не сможем адекватно описывать русскую литературу Нового времени. Поэтому категории юродства и шутовства не только «уточняют» Карнавал, но и позволяют осмыслить такие грани русской литературы, которые при ином подходе будут затемненными и неясными.

Следует при этом методологически отчетливо уяснить невозможность существования абстрактной *духовности* и абстрактной же *религиозности*. Лукавое словосочетание «религиозная филология» лишь затушевывает в данном случае подлинную остроту проблемы. Не только потому, что тогда нужно выделять и особую «атеистическую» филологию, но и потому, что говорить об абстрактной религиозности, так сказать, религиозности вообще, — это даже не «вчерашний», а, так сказать, «позавчерашний» день науки.

Лишь для атеистически ориентированного сознания вполне достаточно противопоставить «материализм» и «религиозность» (скажем, назвав человека «верующим»). Но религиозность всегда бывает *той* или *иной*. В свое время мы попытались обосновать необходимость различения типов религиозности при филологическом анализе художественных произведений. Следует, по-видимому, нашему литературоведению различать и типы духовности. Необходимо учиться различению духов: хотя бы для того, чтобы «духов злобы поднебесной» [Еф. 6: 12] ненароком не перепутать с иными духами. Речь идет о различных *типах* духовности, и эти типы духовности имеют свои собственные, далеко не совпадающие представления о «должном» и «недолжном», разные аксиологические акценты.

К сожалению, задача усложняется тем, что весьма часто система ценностей исследователей русской литературы находится в кардинальном противоречии с аксиологией предмета изучения. Причем было бы значительным упрощением говорить о том, что русская классика имеет духовный потенциал, а ее исследователи — бездуховны. Нет, настоящая проблема в том, что зачастую *тип духовности* этих исследователей — один, а *тип духовности* русской литературы — совсем другой. И сама по себе такая ситуация является вполне нормальной. Но иногда — вольно или невольно — происходит проецирование своей собственной системы ценностей, своих собственных представлений о «должном» и «недолжном» на русскую классическую литературу, которая основывается на других ценностях. Тем

самым искажается (вольно или невольно) сам предмет исследования. Как правило, это происходит именно в том случае, если православная культурная традиция представляется исследователю русской словесности либо чем-то «недолжным», либо таким «довеском» к литературе, которым можно, с его точки зрения, и пренебречь.

Представляется, что рассмотрение истории русской словесности в контексте христианской традиции как особого рода трансисторической длительности вполне отвечает задачам новой исторической поэтики и, во всяком случае, находится в русле размышлений как А.Н. Веселовского, так и Бахтина. В конце концов, мы все хорошо помним задачу исторической *поэтики*, как ее понимал Веселовский: «определить роль и границы предания в процессе личного творчества»<sup>1</sup>. Исходя из этой чеканной формулировки, представляется корректным и продуктивным в научном отношении определить «роль и границы предания», *христианского* предания, в вершинных произведениях русской литературы. Именно поэтому вполне правомерно рассматривать поэтику русской литературы в контексте православной культуры.

Возникнув в качестве авторских, новые категории русской филологии, упомянутые нами выше, правомерность введения которых, надо сказать, принимается далеко не всеми, тем не менее вошли в широкий научный и общественный оборот, что доказывается закреплением их в литературных словарях и энциклопедиях. Например, слово «христоцентризм» уже существовало, но сейчас оно конституируется как *термин*, вошло в различные словари (в том числе, иноязычные<sup>2</sup>), употребляется в ряде диссертационных исследований в России. То же можно сказать и о других перечисленных выше категориях.

По-видимому, корректировка существующего категориального аппарата литературоведения, обращенного к русской литературе, — действительно насущная необходимость. В.Н. Захаров вводит понятие «умиления» — и именно как категорию *поэтики* Достоевского<sup>3</sup>. В. Лепяхин справедливо настаивает на необходимости понятия «иконичности» не в расширительном, а в специ-

<sup>1</sup> Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 493.

<sup>2</sup> См., например: Христоцентризм // Идеи в России: Leksykon rosyjsko-polsko-angielski. Tom 2. Łódź, 1999. P. 380–382.

<sup>3</sup> Захаров В. Умиление как категория поэтики Достоевского // Celebrating Creativity: essays in honour of Jostein Bøttnes. Bergen, 1997. P. 237–255.

альном смысле этого слова<sup>1</sup>. Можно указать и на нашу работу, где речь идет о законе и благодати<sup>2</sup>. Разумеется, имеются и другие примеры, свидетельствующие об актуальности подобного подхода в русской филологии<sup>3</sup>.

Итак, понятие «христианской традиции» является фундаментом подобных категорий филологического понимания, обращенного к русской классике. Присутствие в произведениях культурной памяти может быть определено как традиция. Осмысление в художественном творчестве христианской сущности человека и христианской картины мира, имеющее трансисторический характер, свидетельствует о собственно *христианской* традиции. *Формы* же этого присутствия могут быть весьма различными и выявляются при помощи тех категорий понимания, которые начинает осваивать русская филология.

Как верно формулирует С.В. Шешунова, «принадлежность творчества автора к определенной культурной традиции определяется не тем, что он целенаправленно иллюстрирует ее постулаты, а тем, что в художественной ткани его образов проступают (возможно, даже против его воли) характерные для данной традиции особенности <...> Для выявления вопроса о причастности писателя к этой (православной. — И.Е.) традиции важно не то, что персонажи или автор «Красного Колеса» говорят о Церкви, а то, что в центр итоговой эпопеи Солженицына поставлены *Крест* и слова о *воскресении из мертвых*; не то, что в дилогии «В лесах» рассказчик прославляет бога Ярилу..., а то, что построение сюжета возвышает

<sup>1</sup> *Лепяхин В.* Летопись как икона всемирной истории (по «Повести временных лет») // Вестник русского христианского движения. Париж, 1995. № 171. С. 30–42.

<sup>2</sup> *Esaulov I.* The categories of Law and Grace in Dostoevsky's poetics // Dostoevsky and the Christian Tradition. Cambridge, 2001. P. 116–133.

<sup>3</sup> См.: *Бердникова О.А.* «Так сладок сердцу Божий мир...»: Творчество И. Бунина в контексте христианской духовной традиции. Воронеж, 2009; *Гаричева Е.А.* «Мир станет красота Христова»: категория преображения в русской словесности XVI–XX веков. Великий Новгород, 2008; *Дорофеева Л.Г., Жилина Н.П., Павляк О.Н.* Творчество А.С. Пушкина: христианский аспект прочтения. Калининград, 2005; *Жилина Н.П.* Концепция личности в русской литературе первой трети XIX века в свете христианской аксиологии. Калининград, 2009; *Кошемчук Т.А.* Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб, 2006; *Тарасов Б.Н.* Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М., 2008; Теория Традиции: христианство и русская словесность. Ижевск, 2009; *Шешунова С.В.* Национальный образ мира в эпопее А.И. Солженицына «Красное колесо». Дубна, 2005.

здесь *благодать* над *законом* и в своих кульминационных точках включает мотив христианской *соборной молитвы*. Именно эти особенности произведений, а не авторские высказывания Мельникова-Печерского и Солженицына свидетельствуют об их принадлежности к православной традиции»<sup>1</sup>.

Конечно, ни одна из указанных нами категорий не вмещается целиком в сетку собственно *литературоведения*. Однако их «широта» не является чем-то экстраординарным для этой науки. Например, целиком в литературоведение не вмещаются также *полифония*, *карнавальность*, *хронотоп*. Однако без актуализации новых категорий филологического понимания в поэтике русской литературы упускается чрезвычайно существенные стороны, укореняющие ее в определенном типе культуры.

Между художественным языком и православной культурой существует тесная связь, которую нельзя ни абсолютизировать, ни недооценивать. Для адекватного (а не «начетнического») описания русской литературы сама оппозиция светского и духовного может быть верно понята *только в том случае*, если мы задумаемся над теми трансисторическими скрепами, которые конституируют единство русской культуры в ее разнообразных проявлениях. Именно эти трансисторические скрепы, единящие русскую культуру, поскольку они базируются на понятии христианской традиции, и предлагаются в качестве новых категорий филологического понимания.

Следует подчеркнуть, что эти категории имеют не только присущий им объем содержания, но также и свою историю. Можно поэтому говорить не только о следовании христианской традиции, но и о ее трансформации, о метаморфозах и псевдоморфозах, которые происходят с этой традицией.

В этой связи представляется правильным ввести уже упомянутое нами понятие «вторичная сакрализация», чтобы то «переструктурирование» традиции, которое происходило в советский период, обозначить отдельным специальным термином<sup>2</sup>. В рамках этой

<sup>1</sup> *Шешунова С.В.* Национальный образ мира как категория этнопоэтики русской словесности // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Петрозаводск, 2008. Вып. 5. С. 14–15.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Есаулов И.А.* Мистика в русской литературе советского периода: Блок, Горький, Есенин, Пастернак. Тверь, 2002.

вторичной сакрализации происходит, например, подмена соборности, которая утверждает «Ты еси», коллективизмом, который базируется на совершенно иных принципах.

Еще Вяч. Иванов совершенно определенно разграничил два противоположных типа человеческой общности, художественно раскрытые в свое время Достоевским: легион и соборность. Если нехристианский, а затем и открыто антихристианский «легион» предполагает «скопление людей в единство посредством их обезличивания», то «соборность» есть «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы»<sup>1</sup>. Искажение русской картины мира в понимании нашей литературы проистекало как раз во многом оттого, что «легионеры» и получили в свое время монопольное право на толкование отечественной словесности.

По мысли Вяч. Иванова, находящегося в то время всецело в русле православной традиции, «признание святости за высшую ценность — основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси святой. Православие и есть соборование со святынею и соборность вокруг святых»<sup>2</sup>. Беда советской филологии состояла в том, что именно эту «высшую ценность» десятилетиями при рассмотрении русской словесности выносили «за скобки» исследовательского внимания, подменяя ее произвольными и внешними по отношению к русскому национальному образу мира категориями и понятиями.

Несколько перефразируя известное высказывание Бахтина из книги о Рабле, эти новые категории позволяют осмыслить русскую литературу как часть русской культуры, где эта литература «оказывается у себя дома»<sup>3</sup>. Во всяком случае, довольно трудно аргументировать, что эти категории не репрезентативны для христианской культуры: напротив, представляется, что данный инструментарий может быть в *большей* степени имманентен русской литературе, чем многие другие.

К изучению русской словесности можно подходить с позиции, внутренне причастной фундаментальным ценностям русско-

го мира, однако горькое преимущество нашей нынешней позиции состоит в том, что мы прекрасно знаем: эту же словесность весьма часто рассматривали и рассматривают с ярко выраженных антихристианских установок, лишь маскируя их в наше время под «объективно научные».

Естественно предположить, что научное описание культурной системы с исследовательской позиции, имманентной ее ценностям, резко отличается от описания той же самой системы с совершенно внешних ей позиций. Однако насколько научно корректной является установка исследователя, комплиментарная ценностям описываемой им системы? Имеются ли какие-либо современные гуманитарные аналоги, помимо филологии, которые могли бы дополнительно обосновать научную продуктивность подобной установки? И так, «научно» ли русскую культуру изучать с позиции эмпатии к русской же культуре и ее доминантным ценностям, к каким, безусловно, относится православная традиция? Возможна ли она в современных гуманитарных дисциплинах? В чем научное преимущество именно такой исследовательской позиции сравнительно с другими?

В методологических постулатах и теоретических установках современных кросс-культурных исследований различаются *etic-* и *emic-* подходы. Эти термины, которые выдвинул К.Л. Пайк по аналогии с фонетикой и фонемикой<sup>1</sup>, были затем поддержаны и разработаны Г. Триандесом<sup>2</sup>. Если фонетика связана с изучением общих аспектов звуков и произнесения звуков, то фонемика — это изучение звуков, используемых в определенном языке.

При *emic-*подходе делается попытка рассмотреть явления и их взаимосвязь (структуру) глазами людей, которые относятся к данной культуре. Эта точка зрения берет начало из культурной антропологии, где с помощью метода включенного наблюдения исследователь пытается рассматривать нормы, ценности, мотивы и обычаи членов определенной общности с их собственной точки зрения.

Исследователи, придерживающиеся *emic-*подхода, утверждают, что в ранее в гуманитарных дисциплинах (например, в психологии)

<sup>1</sup> Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 100.

<sup>2</sup> Там же. С. 335.

<sup>3</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 7.

<sup>1</sup> См.: Pike K.L. Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior. The Hague: Mouton, 1967.

<sup>2</sup> См.: Triandis H.C. Handbook of cross-cultural psychology. Boston, 1980.

всецело господствовал *etic*-подход, который основывался на некритическом проецировании западных гуманитарных установок на внешнеположный Западу «мир большинства», как они его называют<sup>1</sup>. Таким образом, исследователь той или иной культуры работал на самом деле не с ценностями изучаемой культуры, а с «навязанными этиками» или «псевдоэтиками».

Если попытаться структурировать разницу между этими двумя подходами, разумеется, в нашей собственной интерпретации, то получается такая картина.

1. При *etic*-подходе система изучается с какой-либо позиции вне этой системы (марксизм, фрейдизм, структурализм и проч.). *Etic*-подход позволяет изучать поведение системы изнутри.

2. При *etic*-подходе система конструируется аналитиком. При *emic*-подходе структура обнаруживается аналитиком, а не конструируется.

3. При *etic*-подходе критерии считаются абсолютными или универсальными. При *emic*-подходе критерии связаны с внутренними характеристиками.

Также в современных кросс-культурных исследованиях выделяются три ориентации: абсолютистская, универсалистская и релятивистская. Абсолютистская установка предполагает в качестве методов оценки культурной системы стандартный инструментарий, общий для всех типов культур; универсалистская — научный инструментарий, адаптированный к изучаемой культуре; релятивистская же ориентация предполагает создание инструментария, присущего той или иной культуре.

Особенности марксистского метода состояли в том, что он навязывал в той системе координат, о которой мы сейчас рассуждаем, *etic*-подход наряду с абсолютистской ориентацией. Не менее существенна при попытке понять адекватность/неадекватность подобного подхода *степень* искажения объясняемого предмета. Если изучаемая культура базируется на близких самому Марксу ориентирах, она менее искажается вследствие его объяснения. Если она базируется на иных ориентирах, она искажается в большей степени. Если же, как это происходило с Россией, русские ориентиры и марксистские ценности не просто различны, но и противоположно направлены, то в таком слу-

<sup>1</sup> См.: *Kagitcibasi C.* Family and human development across cultures: A view from the other side. Hillsdale, 1996.

чае конечным результатом вполне академического «описания» русской культуры по Марксу может быть именно и только деструкция всего русского мира, его переформатирование, согласно совершенно чуждым ему критериям, вплоть до совершенного его уничтожения.

Если мы рассмотрим под подобным же углом зрения упоминающуюся выше социологическую теорию М. Вебера, которая связывает этику протестантизма с экономическим ростом (некоторую корректировку подобного подхода можно заметить у В. Зомбарта, напрямую соединяющего развитие капитализма с возрастанием роли секулярного иудаизма в современном мире<sup>1</sup>), то станет совершенно ясно, что подобные теории претендуют если не на абсолютизм, то на универсализм, хотя эта претензия вряд ли состоятельна. Ведь для «мира большинства» отношения между религией и экономикой иные, нежели в протестантизме и иудаизме. Например, как показывает индийский ученый Д. Сингх, западные модели развития укоренились в западных ценностях, где индивид был и является действующим лицом, а также объектом социального изменения<sup>2</sup>. С западной точки зрения, этот индивид относительно независим от родительского авторитета, связан со временем и планированием. Он желает отложить удовольствие, предполагает господство над природой, верит в детерминизм и науку, обладает космополитическими взглядами и конкурирует, испытывая удовольствие от превосходства в конкуренции<sup>3</sup>. Но существует (например, в индуизме) и альтернативный психологический профиль личности, когда поведение строится не на соревновании, а на сотрудничестве<sup>4</sup>. Очевидно, православная культура давно выработала свой *собственный* профиль личности, игнорировать и изменять который можно только лишь путем подавления поведенческих стереотипов носителей этой культуры. Именно это насильственное подавление носителей русской православной культуры после сокрушения Российской империи и являлось доминантой советской «культурной революции».

<sup>1</sup> См.: *Зомбарт В.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. СПб., 2005. С. 105–643.

<sup>2</sup> См.: *Singh A.K.* Hindu culture and economic development in India. *Conspectus*. 1967. № 1. P. 9–32.

<sup>3</sup> См.: *Triandis H.C.* Toward a psychological theory of economic growth // *International Journal of Psychology*. 1984. № 19. P. 79–95.

<sup>4</sup> См.: *Sinha D.* Psychology in the context of Third World development. *International Journal of Psychology*. 1980. № 19. P. 17–29.

К сожалению, западные ученые, занимающиеся кросс-культурными исследованиями, не знакомы с научным наследием М.М. Бахтина (об этом выразительно свидетельствует их библиография). Согласно его концепции, объяснение всегда тяготеет к «овеществлению» своего объекта (будь то человек или текст), тогда как главный момент гуманитарного понимания — осознание того, что ученый (будь он философ, историк, этнолог, психолог или филолог) в акте познания имеет дело с неисчерпаемой личностью, которая до конца никогда не может быть «объяснена». Всякая претензия на сколько-нибудь полное и адекватное «объяснение» в этой области всегда является более или менее научной иллюзией (осознают ли это сами ученые, либо не осознают, настаивая, например, на «комплексности» своего подхода, на необходимости применения нескольких взаимодополнительных методик исследования и т.п.). С этой точки зрения, в еtic-подходе доминирует именно «объяснение», тогда как еmic-подход базируется на «понимании». Русская словесность именно такой неисчерпаемый предмет понимания, который всегда будет сопротивляться любому внешнему объяснению.

По многим, не только объективным, но и личностным причинам православный образ мира, проступающий в русской словесности, просто не мог стать предметом сочувственного «понимания» в гуманитарной науке. Предметом же внешнего «объяснения» (и разоблачения) он становился, напротив, весьма и весьма часто.

Так, Зигмунд Фрейд инкриминирует Достоевскому «бесславный итог»<sup>1</sup> его нравственных борений. Но в чем «бесславно»? Достоевский «возвращается к подчинению мирским и духовным авторитетам, к поклонению царю и христианскому Богу, к черствому русскому национализму, к позиции, к которой менее значительные умы приходили с меньшими затратами сил». Достоевский, согласно Фрейду, «упустил возможность стать учителем и освободителем человечества, он присоединился к его тюремщикам». Раз так, то «будущая культура человечества окажется ему немногим обязана».

«Неудача» Достоевского, по Фрейду, обусловлена именно его положительными коннотациями по отношению к трем параметрам культуры России: государственному устройству (царю), вере (хри-

<sup>1</sup> Текст статьи цитируется далее по изданию: Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 285–294. Курсив всюду наш.

стианскому Богу) и русскому народу. Поскольку у Достоевского *позитивное* отношение к царю, Богу и народу, то это и означает, по Фрейду, что Достоевский «присоединился к тюремщикам», это означает, что конечный пункт его пути «достаточно бесславный», что Достоевский — «неудачник». Согласно этой логике, если бы у Достоевского было *негативное* отношение к царю, христианскому Богу и русскому народу — то тогда ему бы был открыт «апостольский путь», он бы мог стать «учителем и освободителем человечества».

Советское литературоведение тоже очень любило поговорить об «освобождении», не уточняя при этом *кто именно* «освобождается», *от кого* (или *чего*) «освобождается» и *зачем* «освобождается»; например, рассуждая о трех этапах «освободительного» движения в России, так же в своем *культурном бессознательном* понимая это «освобождение» как непереносимое «освобождение» от Бога и царя.

Что касается «народа», то нужно иметь в виду: большинством русского народа являлось *крестьянство*. Поэтому насильственный *загон* этого крестьянства в советские резервации — «колхозы и совхозы» — можно рассматривать и как своего рода «освобождение» от народа. Достаточно вспомнить книгу Максима Горького о русском крестьянстве, вышедшую в Берлине в 1922 г., а также апологетику советских концлагерей системы Беломорканал деятелями советской литературы и культуры: печально известную книгу о фабриках смерти редактировал все тот же «буревестник революции». Согласно логике книги Горького, это самое косное крестьянство следует — для его же пользы — *обязательно* загнать в резервации, иначе прогрессивная Революция *обязательно* захлебнется в этой косной русской народной стихии и потерпит поражение.

В этом смысле архискверный Достоевский был *против* «освобождения», как формулировал Фрейд — «с тюремщиками»... Можно констатировать, что Достоевский был явно болен, раз не захотел стать «освободителем» — в определенном смысле слова — или быть с «освободителями». Но болен был не только Достоевский.

В начале своей работы, рассуждая о «сделке с совестью», которую совершает морально сомнительный Достоевский, Фрейд внезапно заявляет, что «скорее всего, такая сделка с совестью — *типично русская черта*». Это обобщение совершенно неожиданное — и, вообще говоря, не продиктовано логикой развертывания работы. По-видимому, мы имеем дело с каким-то особым *психозом* Фрейда. Но не будем вникать в психические травмы основателя психоанализа.

за, а попытаемся рассмотреть эту оговорку (или столь глобальное обобщение) в *другом* контексте понимания, именно как выражение его культурного бессознательного.

Что имеется в виду под «делкой с совестью»? Последовательность греха и покаяния (раскаяния), то есть, нужно признать, основа основ повседневной жизни христианина. Для Фрейда эта основа повседневной жизни странна и непонятна: как он пишет, «кто... попеременно то грешит, то в раскаянии берет на себя высоконравственные обязательства... слишком удобно устроился».

Такого рода человек напоминает Фрейду «варваров эпохи переселения народов, которые убивали и каялись в этом, так что покаяние становилось всего лишь приемом, содействующим убийству». Потом Фрейд вспоминает Ивана Грозного, который, с его точки зрения, «вел себя так же, не иначе». А заканчивает именно тем, что не только варвары и душегуб Иван Грозный — таковы, но таковы и вообще русские, раз это «типично русская черта».

Иными словами, для Фрейда грех и последующее покаяние, как уже подчеркивалось, основа повседневной жизни любого христианина, в том числе, разумеется, и русского человека, — имеет резко негативные коннотации — и квалифицируется им как «делка с совестью».

Однако последовать «рецепту» психоаналитика и «освободиться» от этой крайне странной для него «типично русской черты» означает ни больше и ни меньше освободиться от христианской повседневности как таковой, то есть перестать жить христианской жизнью. Именно это «освобождение» осуществлялось всей карательной мощью советского государства на протяжении всего советского периода русской истории и сопровождалось пропагандистским (идеологическим) прикрытием различных ответвлений гуманитарной науки.

Теперь вернемся к той неявной идее Фрейда, согласно которой, поклонение «христианскому Богу» и отказ от бунтарства по отношению к царской власти свидетельствует о «бесславном итоге» нравственных усилий Достоевского. Согласно Фрейду, Достоевский в итоге «пришел не к свободе, а стал реакционером». Что понимает Фрейд под «свободой»? Уж во всяком случае не свободу от греха. Это, прежде всего, бунт против русской власти, против «царя-батюшки», как иронически пишет Фрейд, и атеистическая установка (по Фрейду, Достоевский колеблется между религиозностью

и атеизмом). Итак, свобода, по Фрейду, та самая свобода, от которой «отказался» Достоевский, — это восстание против власти и против веры. «Реакционность» же, с этой точки зрения, — позитивное отношение к существующей тогда власти в России и христианские убеждения писателя.

Излишне доказывать специально, что близкие Фрейду ментальные установки можно заметить у абсолютного большинства советских литературоведов и историков. В сущности, они говорят на одном и том же языке, логика одна и та же; если это и не проговаривается, то лежит в основе их культурного бессознательного, предопределяя все прочие их «научные» умозаключения и выводы. Сегодня уже нет смысла специально доказывать, что труды Фрейда оказали громадное воздействие не только на советскую науку раннего периода (особенно ее верхний эшелон), но мощно резонировали глубинным установкам вождей большевизма, которые надеялись синтезировать Маркса и Фрейда с целью полной «переделки» русской культуры, государства и самого человека<sup>1</sup>. Знакомясь как с современными постсоветскими учебными программами и методическими пособиями по литературе<sup>2</sup>, так и с большинством постсоветских научных трудов, решительно невозможно сказать, что эта ментальная установка преодолена.

Одно и то же событие, изложенное как в Евангелии, так и в русской классической литературе, один и тот же текст могут быть интерпретированы абсолютно по-разному, понимаем ли мы их созвучно христианской традиции, либо же мы их «изучаем», в сущности, следуя другой традиции — традиции законников и фарисеев. Наши итоговые выводы и оценки будут противоположны, и мы никогда не достигнем согласия, разве только если принесем Благодать в жертву Закону. На одном полюсе — предельно депер-

<sup>1</sup> Богатый фактический материал см. в книге А. Эткинды «Эрос невозможного: История психоанализа в России» (СПб, 1993), который неопровержимо доказал, что по-настоящему популярным психоанализ стал в стране, которая ранее называлась Россией, только лишь после революции 1917 года, указывая на постоянное взаимопересечение психоанализа Фрейда и социализма, на своеобразный «фрейдомарксизм». Так, согласно логике Троцкого, «фрейдизм оказывается прямым продолжением и даже вершиной марксизма» (Эткинд А. Указ. соч. С. 283).

<sup>2</sup> Ср.: Золотухина О. Изучение русской литературы в постсоветской школе // <http://transformations.russian-literature.com/izuchenie-russkoj-literatury-v-postsovetskoy-shkole>

сонифицированное, обезличенное и овеществленное поле знаков. На другом — отсылающее к Книге духовное целое, которое сопротивляется навязанным извне самовольным истолкованиям, таящее в своих смысловых глубинах Слово из Евангелия от Иоанна, известное каждому русскому православному человеку по пасхальному богослужению.

Впрочем, сам-то Фрейд, по-видимому, иногда чувствовал, что зашел уже слишком далеко, поэтому и заметил: «Здесь мы навлекли на себя упрек, что отказались от беспартийности психоанализа и подвергаем Достоевского оценкам, правомерным только с пристрастной точки зрения определенного мировоззрения».

Однако действительно ли «психоанализ» настолько безоценочен, как его подает Фрейд? Он полагает, что Достоевский «принял незаслуженное наказание от батюшки-царя как замену наказания, заслуженного за грех по отношению к настоящему отцу. Вместо самонаказания он позволил карать себя заместителю отца» — и подобное поведение характерно для «большой части преступников», которые, по Фрейду, *жаждут* наказания. Что это может означать в контексте не индивидуального, а культурного бессознательного?

С этой точки зрения, сама вера в Христа, претерпевающего добровольные страдания и смерть, может восприниматься как особая разновидность невроза, как своего рода скрытый мазохизм, от которого нужно «освободиться»; мазохизм, подлежащий разоблачению и обличению. Более того. Логика поведения самого Христа (Сына) — по отношению к Богу-Отцу, с позиции основателя психоанализа, вполне может быть рассмотрена в той же самой парадигме невроза и мазохизма: как наказание (притом, с этой точки зрения, *справедливое* наказание) за нарушение Закона (конечно, с точки зрения законников и фарисеев), за *преступное* желание *стать* Богом *вместо* Отца, *на место* Отца. Внимательное чтение статьи Фрейда «Достоевский и отцеубийство» приводит именно к таким выводам.

Фрейд подчеркивает, что в сыне доминирует *отождествление* с отцом (которое, пользуясь иным культурным кодом, можно назвать *нераздельностью*); что сыну «хотелось бы занять место отца, потому что он вызывает восхищение, хотелось бы быть таким, как он, и поэтому желательно его устранить». Затем — правда, не здесь, а через несколько страниц, самым прямым образом возникают от-

сылки к Христу (и именно там, где Фрейд рассуждает о желательной для Достоевского замене настоящего отца на «царя-батюшку»): «При индивидуальном повторении хода всемирной истории он (Достоевский. — И.Е.) надеялся в идеале Христа найти выход и освобождение от виновности, использовать собственные страдания для своих притязаний на роль Христа».

Если Достоевский-невротик, по Фрейду, старается стать на место Христа, пострадать как Христос, ибо чувствует *виновность* по отношению к отцу, то, по-видимому, в культурном бессознательном Фрейда и сам Христос как Сын «чувствует виновность» по отношению к Богу-Отцу. Во всяком случае, когда — еще спустя несколько страниц — Фрейд пишет о том, что «симпатия Достоевского к преступнику в самом деле *безмерна*, она *намного* превосходит сострадание, на которое несчастный имеет право... Для него (то есть для Достоевского. — И.Е.) преступник — почти *спаситель*, *взявший на себя вину*, которую иначе *вынуждены были бы нести другие*»<sup>1</sup>, аллюзии здесь, на наш взгляд, абсолютно прозрачны.

Если, согласно этой логике, *преступником* на самом деле является не только Достоевский, не только русский народ, но и *сам Христос*, тоже ведь не пожелавший быть в определенном смысле «освободителем», то эта логика замечательно точно вписывается в логику раннего советского космоса с его отчетливо выраженной антихристианской культурной доминантой<sup>2</sup>. В блоковских «Двенадцати» традиционному историческому Христу русской веры и культуры противопоставлен иной — революционный — «мессия», окруженный революционными же «апостолами». Именно такими «апостолами», о которых и писал Фрейд, тоскуя о том, что Достоевский, мол, отказался от «пути апостольского». Мы, обогащенные исторической дистанцией, можно сказать, знаем в лицо этих самых «апостолов», о которых грезил Фрейд, и хотя, по Фрейду, Достоевскому «был открыт этот апостольский путь», но он, — к счастью для рус-

<sup>1</sup> В оригинале: «Der Verbrecher ist ihm fast wie ein Erlöser, der die Schuld auf sich genommen hat, die sonst die anderen hätten tragen müssen». Существование Erlöser имеет в данном контексте безусловные евангельские коннотации. Словарь Дудена свидетельствует об этом же: «Erlöser — Substantiv, maskulin — a. jemand, der jemanden erlöst; b. Christus als Erretter der Menschen» (<http://www.duden.de/suchen/dudenonline/erl%C3%B6ser>).

<sup>2</sup> См. раздел «Мракобесие» на портале «Трансформации русской классики» // <http://transformations.russian-literature.com/mrakobesie>

ской литературы и к досаде Фрейда — действительно пошел другим путем. Ну, а советское достоеведение пошло путем, указанным Зигмундом Фрейдом. Так и произошло, что пути Достоевского и достоеведения несколько разминулись. Почти на сто лет. Точно так же разминулись пути русской литературы и ее советских и множества постсоветских истолкователей. Необходимо после блужданий и тупиков вернуться на столбовую дорогу русской культуры — с ее христианскими ориентирами. Но это невозможно сделать, не освободившись от собственных фрейдистских комплексов — по отношению к этой культуре.

М.М. Пришвин, находясь в атмосфере тотального поношения русской православной традиции в 20–30 гг. прошлого века, записал в дневнике: «Наконец-то я дождался до понимания “Капитанской дочки”»; «моя родина — это повесть Пушкина “Капитанская дочка”»<sup>1</sup>. Парадоксальным образом, когда искоренялось главное, что делает русскую культуру — русской, стало возможным увидеть не осознаваемое ранее: не пресловутый антагонизм «дворянского» и «народного», а то общее, что объединяет Гринева, Пугачева, Екатерину Великую. Это, прежде всего, единый, но весьма разнообразный и сложно устроенный русский мир, в котором доминирует именно христианская традиция. Тот же Пришвин поставил перед собой задачу, к сожалению, им самим нереализованную: «Рассмотреть христианское основание русской литературы»<sup>2</sup>. В нашей книге мы и пытаемся осуществить эту нереализованную Пришвиным цель.

## Глава 1

### ДРЕВНЕРУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Историю оригинальной русской словесности *начинает* «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона<sup>1</sup>. Медиевисты расходятся в определении года, когда было произнесено это «Слово...», однако важнее другое: оно, скорее всего, прозвучало либо перед пасхальной утренней службой, либо же в первый день Пасхи<sup>2</sup>. Таким образом, *пасхальная проповедь, по-видимому, является одновременно и истоком русской словесности* как таковой.

Обратим внимание на знаменательное для отечественной словесности обстоятельство: центральная для митрополита Илариона ценностная оппозиция Закона и Благодати не только намечена в первой же пасхальной литургии, поскольку первое евангельское чтение в пасхальную ночь — начало Евангелия от Иоанна, но существенно также, что это чтение *завершается* как раз семнадцатым стихом, в котором сопоставлены Закон Моисея и Благодать Христа. Таким образом, возникала своего рода семантическая единица воспринимаемого ими евангельского текста, границами которой являлись первый стих Евангелия от Иоанна «Въ начале бе Слово, и Слово бе къ Богу, и Богъ бе Слово» и семнадцатый: «Яко законъ Моисеомъ данъ бысть, благодать (же) и истина Иисусъ Христомъ бысть». Эта финальная акцентуация пасхального торжества Христа являлась несомненным фактом сознания каждого православного человека.

<sup>1</sup> См.: *Топоров В.Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 359.

<sup>2</sup> См.: *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI века // *Slavia. Praha*, 1963. Roč. 32. S. 147–148; *Ужанков А.Н.* Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // *Герменевтика древнерусской литературы*. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 102. Ср. иную точку зрения: *Алексеев А.А.* О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // *Труды Отдела древнерусской литературы*. СПб., 1999. Т. 51. С. 289–291.

<sup>1</sup> *Пришвин М.М.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1986. Т. 8. С. 679.

<sup>2</sup> *Пришвин М.М.* Дневники. Книга 3. Дневники 1920–1922 гг. М., 1995. С. 129.