

раза мира в настоящее время пока еще находится на самой предварительной стадии своего научно-го осмысления, однако оно вряд ли может быть корректно описано с позиций, внеположных фундаментальным ценностям этого мира²⁴.

²⁴ Ср. характерное признание исследователя: «Наскер, имеющий дело с «Доктором Живаго», может рассчитывать лишь на неутешительно ограниченный результат. Мы им и довольствовались» (Смирнов И.П. Роман тайн «Доктор Живаго». М., 1996. С. 8). Следует всецело принять эту констатацию: если, к примеру, интерпретатор находит «смысл» «Запечатленного ангела» в том, что «Лесков квалифицирует веру в чудотворность икон... как языческое суеверие» (Там же. С. 31), то, действительно, православный образ мира, явленный в романе Пастернака, и должен представляться ему такой «запертой информацией» (Там же. С. 11), которую он может только «взломать», уже заранее довольствуясь «неутешительно ограниченным результатом». Так, полагая что «Доктор Живаго» находится в «традиции большого христианского повествования», исследователь вместе с тем убежден, что эту традицию «основал Достоевский в «Братьях Карамазовых» (Там же. С. 154). Однако совершенно ясно, что если и можно говорить о некоем «начале» той традиции, которой наследует текст Пастернака, то, как мы и старались показать, ее следует относить к гораздо более раннему времени. Впрочем, похоже, что и в «Братьях Карамазовых» при «хаккерской» установке вполне можно обнаружить как «принципиальную неразъединяемость ложных и истинных высказываний, на которой (как будто бы. - И.Е.) настаивает Достоевский» (Там же. С. 160), так и чрезвычайную важность для Зосимы философии Фихте, поскольку, по убеждению И.П. Смирнова, «Достоевский заимствовал у Фихте главное положение «Братьев Карамазовых»» (Там же. С. 181).

ПОСЛЕСЛОВИЕ

В представленной книге мы старались избежать двух крайних позиций в понимании русской словесности: Сциллы либерального прогрессизма и Харибды догматического начетничества. Количественно преобладающей до сих пор является первая крайность, следуя которой и апеллируя к *науке как таковой*, а иногда и выступая как бы «от имени» науки, исследователь на деле либо отстаивает коллективные интересы *того или иного* научного направления, либо свои собственные, либо же манифестирует – сознательно или бессознательно – отнюдь не универсальную, а *ту или иную* аксиологию, внешнюю по отношению к русской христианской традиции, а зачастую и вполне чуждую ей. Если в первые годы «перестройки» можно было хотя бы надеяться, что *советское* искажение культурного наследия России будет осмыслено в соответствии с духовным вектором русской христианской традиции, то затем – в постсоветское время – уже *сама эта традиция* все чаще объявляется чем-то недолжным и тупиковым, требующим если не искоренения, то, во

всяком случае, кардинального изменения. Подобная тенденция неприятия *самого главного* в русской культуре и русской литературе была достаточно подробно рассмотрена на страницах нашей книги.

Уже несколько десятилетий в западной и отечественной гуманитарной науке мы видим тенденцию глобального пересмотра взгляда на христианские культурные корни Европы. Идут действительно «битвы за историю». Однако несколько настораживает антихристианский пафос этих новых исследований. Как формулирует А.Я. Гуревич, «в новейшей литературе весьма скептически оценивается точка зрения о господстве христианской идеологии и благочестия в средневековой Европе...»; согласно этим установкам, «"Христианское средневековье" есть легенда, а потому ошибочны и рассуждения о "де христианизации" Европы с переходом к новому времени»; «мир никогда не был христианским»¹. Прислушаемся к глубокой оценке этих «битв» за «де христианизацию» европейской истории А.В. Михайловым: «исследователи, делающие упор на объективности своего описания средневековой культуры и высказывающиеся о вере и неверии, о христианстве или язычестве народных масс Средневековья, нередко забывают определить, что́ следует считать верой и неверием, где проходят границы между "христианством" и "нехристианством"...»². Попытка обосновать значимость «культурного бессознательного»,

¹ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 235–236.

² Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1997. С. 843.

предпринятая в нашей книге, выросла из несогласия автора со стратегией «де христианизации» Европы.

Если сравнить Россию и Запад с этой точки зрения, то, вопреки господствующему предубеждению, следует признать, что современное западное общество, где секуляризация проходила несоизмеримо более медленными темпами, по-видимому, сохранило в *структурированном виде* более зримые следы своей христианской истории. Но и Россия в условиях сокрушительного удара по православию с целью полного искоренения его из истории и сознания людей – удара, от которого Россия отнюдь не оправилась до настоящего времени, – все-таки также сохранила – причем на «низовом» уровне – многие христианские стереотипы поведения.

Говоря об архетипах как о тех или иных формах *культурного* бессознательного, нам бы хотелось заметить, что в глубинах народной памяти в России всегда оставались невыкорчеванными те или иные формы православной традиции, хотя далеко не все носители этой традиции могли уже вполне осознанно рефлексировать по поводу их *христианских* корней (и, тем более, внятно сформулировать катехизис). Но, вероятно, именно православные архетипические представления вызывали, например, у русских женщин в Сибири *жалость*, а не ненависть к плененным немцам, которые принесли их семьям так много зла – несмотря на то, что официальная *советская* пропаганда в духе антихристианской традиции мстительной безжалостности к внешнему врагу пыталась посеять лишь *ненависть*, вплоть до совершенно бесчеловечного призыва «Убей немца!», в

котором сознательно не разграничивался народ и нацистская – также антихристианская – идеология.

Добровольная пасхальная жертвенность, как и небрежение земным, были использованы в советское, а затем и постсоветское время в антихристианских целях, когда, например, миллионы русских гибли, реализуя совсем не русские, а то и направленные против исторической России замыслы. Можно сказать, что земная победа осталась за врагами православия. Но при этом сонм русских новомучеников укрепил воинство Святой Руси – и мы можем лишь догадываться о промыслительности земного поражения России в XX веке.

В самое последнее время вполне обозначилась – как раз среди тех, кто отвергает «левый» прогрессизм, – и другая крайность: тенденция столь же сурового «осуждения» русской словесности, но уже с противоположных аксиологических позиций. Мы говорим о механическом транслировании отдельных элементов стройной системы православной догматики на корпус *художественных* текстов – без понимания значимости их эстетической природы. На этом основании следует высокомерный (а часто просто недопустимый по тону) отказ отечественным писателям в причастности их творчества *христианской традиции*.

Выделенное нами курсивом словосочетание является ключевым для осознания проблемы. Присутствие в произведении культурной памяти может быть определено как традиция. Осмысление в художественном творчестве христианской сущности человека и христианской картины мира свидетельствует о собственно христианской традиции. *Формы* же присутствия могут быть весьма различны. Христианская аксиология в изучении русской словесности

предполагает необходимость *согласования* (но не обязательно совпадения!) собственной исследовательской установки с доминантной для отечественной культуры православной системой ценностей.

При этом следует отдавать себе отчет в *многомерности* культурного поля. И неискuschenная в богословских спорах прихожанка храма в русской деревне и св. Иоанн Златоуст *причастны* христианской традиции и радуются светлому Христову Воскресению, однако вместе с тем они находятся, так сказать, на разных ярусах единой православной культуры. В творчестве русских писателей по-своему выразился как раз тот национальный характер, который сформировало «греческое вероисповедание», согласно известному убеждению А.С. Пушкина.

Между художественным языком и православной культурой существует тесная связь, которую нельзя ни абсолютизировать, ни недооценивать. Для адекватного описания русской словесности сама оппозиция народного и церковного, светского и духовного, художественного и учительного может быть верно понята, если мы задумаемся над тем общим знаменателем, который конституирует единство русской культуры в ее разнообразных проявлениях. Повидимому, именно *пасхальность* и является искомым важнейшим конституирующим фактором для отечественной культуры. Границу между светским и духовным следует понимать не только как разделяющую, но и соединяющую эти сферы в единстве отечественной национальной культуры как таковой: именно в последнем случае только и можно говорить о *русской православной культуре*. Такая установка, на наш взгляд, является наиболее перспективной для исследователя русской словесности.