

# «ФИЛОЛОГИЯ» М. ДУНАЕВА

## КАК РАЗНОВИДНОСТЬ ИНКВИЗИТОРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

### ТЕХНОЛОГИЯ ДУНАЕВСКОЙ ПОЛЕМИКИ

В «Пасхальности русской словесности», определяя особенности своей методологии, я постарался дистанцироваться от двух воинствующих крайностей: догматически-начетнического и либерально-атеистического понимания отечественной литературы. Позже на сайте [www.jesaulov.narod.ru](http://www.jesaulov.narod.ru) было размещено три материала, объединенных рубрикой «Римские постскриптумы», где подобные крайности рассматриваются более детально. Критический анализ особенностей квазибогословского подхода М. Дунаева к русской словесности затем был републикован на двух православных сайтах (см.: [www.pravaya.ru/dispute/6724](http://www.pravaya.ru/dispute/6724) <http://ifce.ringnet.ru/trad/t21.html> ).

Как я старался показать, Дунаев отказывает в причастности православной традиции громадному большинству русских писателей совершенно безосновательно (к тому же в недопустимо грубых выражениях). В итоге критических упражнений неопита от Православия между русской светской культурой и православной духовностью выстраивается своего рода непреодолимая «стена», так как, помимо самовольного «отлучения» русских писателей от православной традиции, построенного на зыбком фундаменте измышлений Дунаева, само Православие как бы помещается – трудно судить, по недомыслию ли, либо злому умыслу - в какое-то особое «гетто», где признаются лишь отчужденные от личности нормативные «правила», свод которых (потому и возникают мысли о подобии подхода «законников и фарисеев») самочинно подменяет глубинную укорененность отечественной культуры в христианской традиции. Если подобную инквизиторскую по отношению к русской литературе деятельность и назвать «филологией», то это «филология» с явно выраженным «обвинительным» уклоном, для которой не существует «презумпции невиновности» тех авторов, которые в этом «уклоне» подозреваются.

В появившемся спустя некоторое время ответе моего оппонента (см.: <http://www.radonezh.ru>) ничего не говорится о сути моего неприятия (и сути самой критики) его изысканий. Вероятно, ему просто *нечего* возразить по существу той критики его установок, которая содержалась в моем выступлении. Зато в отместку он обрушился на обе мои книги не с предметной критикой их основных положений, а с абсолютно облыжными обвинениями. Не желая уподобляться своему бранчливому оппоненту, я попытаюсь рассмотреть саму дунаевскую *технология* полемики.

С первых же строк Дунаев обнаруживает весьма близкое «либеральному» понимание православия как *идеологии*, подобной марксизму, однако отличающейся лишь набором «правил». Поскольку мне неоднократно приходилось полемизировать по этому поводу с гораздо более квалифицированными учеными, которые собственные фобии перед необходимостью концептуального пересмотра истории русской литературы маскировали нежеланием «простой смены знаков», мне нет необходимости здесь возвращаться к этой полемике. Скажу лишь, что мою историческую и теоретическую

установку необходимости построения истории русской литературы, основанной на признании *позитивного* смысла христианского типа духовности и подкрепляемой литературоведческим анализом *текстов* вершинных произведений отечественной словесности Дунаев неискушенному читателю характеризует так: «если раньше все писатели представлялись явными или скрытыми революционерами, так теперь они все сплошь объявляются церковно-православными». На мой взгляд, такого рода утверждение прекрасно смотрелось бы на страницах какого-нибудь «Московского комсомольца», обличающего постсоветскую Россию в безудержной православной «клерикализации», но для преподавателя Московской Духовной Академии мысль крайне оригинальная.

Главное же, перед нами совершенно преднамеренная ложь. Где в моих книгах идет речь о том, что русские писатели «все сплошь являются церковно-православными»? Более того, я не знаю ни одной работы ни одного своего коллеги, который бы утверждал подобную заведомую чушь. Намерения «московских комсомольцев» понятны, но зачем Дунаеву потребовалось нагнетать волну фобии к мнимому насильственному «оправославливанию»? Не нахожу разумного ответа. Но и в первой своей части высказывание критика также не отличается правдивостью, поскольку имеет оттенок той же бульварной размашистой броскости: даже в самых железобетонных марксистских интеллектуальных конструкциях невозможно обнаружить то, что им приписывается: «раньше *все писатели* представлялись явными или скрытыми революционерами». Однако в этих огульных обвинениях прекрасно проступает не только *стиль полемики* Дунаева, но и *технология* его построений: непременно *оглупить* своих оппонентов, приписать им заведомо *нелепые* установки, «разоблачая» которые, сам критик смотрелся бы в более выгодном свете. Беда только в том, что зачастую подобное, если выразиться мягче, *упрощение* действительной сложности проблемы является основой дунаевской «методики» рассмотрения литературы.

Я не буду здесь рассматривать претензии критика к В.А. Кошелеву. Если захочет, это сделает сам ученый. Замечу только, что исследователь интерпретирует не только заключительную сцену «Евгения Онегина», но и пытается разобраться в «внутренней хронологии» *всего* пушкинского романа, логику которой просто не в состоянии осилить Дунаев, редуцируя эту интерпретацию до несогласия с пониманием последнего эпизода текста. Однако же, выразив это несогласие, критик внезапно замечает: «именно на подобных толкованиях, *как на фундаменте*, строит свои концепции И.А. Есаулов, один из самых ярких представителей виртуального литературоведения». Если любознательный читатель пожелает проверить это утверждение и обратится к соответствующим страницам моей «Пасхальности...», то он прочтет там лишь следующее: «В.А. Кошелев высказал интересную *гипотезу* (выделено мной здесь. – *И.Е.*)», а после изложения этой кошелевской «гипотезы» следуют строки: «*Если это так* (выделено мной здесь. – *И.Е.*), то «страстный» роман в стихах Пушкина... устремлен через человеческие страсти и искушения к покаянному осмыслению их...» (С.49). Как нетрудно заметить любому непредубежденному читателю, подобное «толкование» просто не может выполнять функцию *фундамента*. Излагается гипотеза, а затем, поскольку я не являюсь «профессиональным» пушкинистом, делается осторожная оговорка. Спустя *восемь* страниц следует полемика с все тем же Кошелевым. Представляю, как поразится Вячеслав Анатольевич, узнав, что Дунаев объявил его «толкования» фундаментом моих концепций... Опять-таки любой желающий может убедиться, что действительным *фундаментом* этой книги является понятие «христианской традиции», *формы* присутствия которой в текстах произведений и описываются в «Пасхальности русской словесности». Зачем же Дунаеву вновь потребовалась, мягко говоря, такая явная передержка, которая просто вводит в заблуждение *его* читателей? Нет ответа.

Далее критик упрекает меня в «*общей* измышленности *большинства*... построений». Чтобы доказать эту *общую* «измышленность» *большинства* «построений» в моих книгах, плохо или хорошо, но как-никак концептуально теоретически выстроенных и объемлющих огромный исторический период от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона до литературы конца XX столетия, а также весьма широко используемых (не только со ссылками, но и без ссылок) самим Дунаевым, он анализирует 3 (ТРИ!) фрагмента книги, представляющихся ему, вероятно, наиболее уязвимыми, где рассматриваются, соответственно, *три эпизода* (два из них касаются нескольких моментов моей интерпретации «Войны и мира», а один – чеховского рассказа «Ванька»). Не буду иронизировать над подобной «методологией» дунаевской «ловли блох», когда то ли по неспособности, то ли по каким-то иным причинам критик не в силах *адекватно* изложить концепцию своего оппонента, как и сформулировать, чем же *конкретно* его не устраивает этот самый выступивший с критикой оппонент.

Попытаюсь, так сказать, «подыграть» Дунаеву и рассмотреть те самые *три сомнительных* эпизода, которые усмотрел автор в 846 страницах текста моих двух книг, но при этом говоря об измышленности «большинства» (!) моих построений.

Первый эпизод относится к толстовской эпопее. Совершенно игнорируя научную логику моей книги о соборности, Дунаев ставит «прокурорский» вопрос: «Соборность и сопряженность – тождественны ли эти понятия?». Далее он доказывает, что нет, не тождественны, уличая меня в непонимании этой истины. Должен сказать, что *технология* дунаевского рассуждения та же самая, что и ранее. С равным успехом Дунаев мог бы спросить меня – «тождественны» ли тело и душа? или душевное и духовное? А затем *разоблачать* измышленное им же «непонимание». Дело в том, что для *корректной, продуктивной* полемики необходимо было бы указать, где именно, на каких страницах моей книги я *отождествляю* «сопряженность» и соборность? Дунаев же этого не делает. Причина, увы, и здесь та же самая: таких страниц (и соответственно утверждений) *в моей книге нет*. Что же там в таком случае *есть*?

Я попытался на этом важнейшем для истории русской литературы материале показать, *как именно* православный строй русской культуры отражается «в литературных текстах... даже тех русских авторов, которые биографически могли и не принимать... те или иные стороны христианского вероисповедания» (С. 269). На уровне рационального осмысления Л.Н. Толстой, как известно, мог *полемизировать* с православной догматикой, но мне было важно показать зримые следы христианской традиции в его вершинном *художественном* тексте. Мне трудно сказать, удалось ли это в полной мере, однако задача была именно такой. Если бы Дунаев был заинтересован поиском истины, он бы мог обратить внимание, *как именно* я пытаюсь показать, что соборная идея в романе «отнюдь не смешивается с материальным, сугубо земным соединением людей» (С.88), однако знаменитые «органические» (биологические) метафоры Толстого (например, сравнение Москвы с обезматочившем ульем или с муравьиной кочкой) призваны посредством этой метафоричности подчеркнуть *сверхрациональную* природу соборного единения, ибо речь идет о неразрушимой и невещественной *душе Москвы*.

Является ли такая биологическая метафорика свидетельством непременно антиправославной традиции в эстетическом строе этого текста? Вовсе нет. В воспоминаниях Н.А. Мотовилова беседы с преподобным о. Серафимом Саровским можно найти описания целого ряда *чувственных* (земных) проявлений благодати Святого Духа. Например, о. Серафим вопрошает своего собеседника: «Теперь зима на дворе, и под ногами снег, и на нас более вершка снегу, и сверху крупа падает... Какая же может быть тут теплота?!» Мотовилов отвечает: «А такая, такая бывает в бане, когда поддадут на

каменку и когда из нее столбом пар валит...». Если встать на точку зрения Дунаева, Мотовилов злостно смешивает банную теплоту и проявление благодати, земное и небесное, а дальше вполне можно резонерски поучать, что одно другому не тождественно... Тогда как речь идет о пронизанности благодатью земного мира.

Во Введении к книге я подробно останавливаюсь на соотношении общинности и соборности, возражая как против *отождествления* этих понятий, так и против их неправомерного *противопоставления*. Если бы Дунаев был заинтересован в честной полемике, он бы вместо приписывания мне нелепых тезисов, мог прочесть, например, следующее: «Убеждение в непреходимости грани между благодатью и миром означает, по сути дела, невозможность самого проникновения идеи соборности в жизнь, невозможность воцерковления жизни <...> Конечно, из того факта, что “невидимая церковь полностью проявляет себя в видимой, а видимая выявляет невидимую”, еще не следует “смешение” мирской общинности и благодатной соборности, но именно благодатная основа соборности является, по мысли православных философов, небесным ориентиром для земной общины» (С.20-22).

После этого отчетливо проведенного мною разграничения немного странно было прочитать у А.М. Любомудрова, так сказать, поверившего Дунаеву, который, мол, указал на мою «ошибку» (!), отмечая, что «сопряженность, слиянность и соборность – не тождественные понятия». В моем анализе христианского *подтекста* «Войны и мира» речь идет совсем о другом: о том, что толстовский «мир» в этом романе трактовался – в том числе, в замечательной монографии С.Г. Бочарова – только как *земное* единство, тогда как «следует... сделать существенное дополнение...: это не только воюющий с противником «мир», но и «мир», соборно молящийся об одолении врага и спасении России. Тогда как именно эта – православно-духовная сторона толстовского «мира» - совершенно не раскрыта в исследовательской литературе» (С.98). Я не только указываю на известные толстовские строки из романа – «Для нас, с данной нам Христом мерой хорошего и дурного, нет неизмеримого» - но и обращаю внимание на молитвенное завершение образа Николая Ростова автором, как и вообще на значимость *молитв* в тексте, на то, что «любимых героев Толстого – Пьера Безухова и князя Андрея, при всем резком различии их характеров, в избытке авторского видения сближает единое направление их духовного пути в сторону обретения православной веры» (С.112), на «всецело связанный с христианскими ценностями образ княжны Марьи» (С.83) и т.д. Эти и другие неочевидные вещи, которые выявляются только в итоге углубленного филологического *анализа*, совершенно не занимают моего критика.

Что же тогда его занимает? Именно то, что всегда искали те советские критики, которых грубо поносит Дунаев: он – совершенно фарисейски - ищет *православную идеологию*, как раньше искали в тексте *прямых* указаний на партийность. Вчитаемся: «Да, Толстой говорит о единстве, о любви, о любви в Боге, но о *Благодати* умалчивает...»; «О Троице... в «Войне и мире *умалчивается*...». Признаюсь, что подобная «прокурорская» фразеология Дунаева всегда представлялась мне комическим повторением известных партийных штампов критиков прошедших времен, требующих от писателей *непрерывно прямо написать* о «организующей и направляющей». Слово «умалчивает», как я полагал, уже вышло из активного (партийного) обихода по отношению к авторам *художественных* произведений. Получается, согласно этой логике, если, скажем, не только в пушкинском поэтическом переложении молитвы св. Ефрема Сирина, но и в *самой* молитве нет *прямого* указания на Благодать и Троицу, то русский поэт и христианский святой непременно *умалчивают* об этом. Нет, беру назад слова о партийных ортодоксах: лучшие из них до такого «уровня» дунаевского «филологического анализа» все-таки не опускались.

Та же презумпция виновности (уже героев!) в дунаевском рассуждении, будто бы Наташа Ростова попросту *не понимает* слова молитвы «Миром Господу помолимся», ибо, поучает Дунаев, «Церковь призывает молиться не миром, но миром (в мирном духе)»; «соборность проявляется не просто в мире, но непременно в мире, который есть результат действия Благодати». Кому адресованы эти азбучные истины? Мне? Толстому? Наташе Ростовой?

Толстой, создавая эпопею, находился в здравом уме и трезвой памяти, а потому действительно (к счастью для русской литературы) не «заставлял» свою героиню рассуждать по дунаевскому законническому «рецепту». Однако если бы Дунаев обладал навыком *филологического анализа текста*, он бы не дерзнул писать «о непонимании», обратив внимание на толстовские слова о том, что порядок службы «Наташа *хорошо знала*». Читаем в тексте: «Миром, - все вместе, без различия сословий, без вражды, а соединенные братской любовью – будем молиться», думала Наташа». Где же здесь «непонимание»? Неужели слова «соединенные братской любовью» не относятся к «мирному духу» только потому что братская любовь упомянута в тексте, а мирный дух не упомянут, но подразумевается? Неужели и это непонятно читателю Дунаеву? Или он просто не твердо помнит текст? Без любви не будет никакого «мирного духа», а будет лишь бесконечная подозрительность и бранчивость. До описания молитвенного состояния Наташи Толстой замечает, что она «ужаснулась своей мерзости, ужаснулась тому, что прежняя чистота опять потеряна ею», затем речь идет о «той кроткой торжественности, которая так величаво, успокоительно действует на души молящихся». Толстой подробно сопоставляет слова молитвы и мысли своей героини, говоря, что «чувства ее уничтожались в сравнении с ее чувством страха и благоговения к Богу... “Сами себя Богу предадим, - повторяла в своей душе Наташа. – Боже мой, предаю себя Твоей воле, - думала она. – Ничего не хочу, не желаю; научи меня, что мне делать, куда употребить свою волю...” ... как будто ожидая, что вот-вот невидимая сила возьмет ее и избавит от себя, от своих сожалений, укоров, надежд и пороков. Графиня несколько раз во время службы оглядывалась на *умиленное*... лицо своей дочери и молилась Богу, чтобы Он помог ей». Затем подробно передается в толстовском тексте молитва о спасении России от вражеского нашествия, которую священник читал «тем ясным, ненапыщенным и кротким голосом, которым читают только одни духовные славянские чтецы и который так неотразимо действует на русское сердце».

Основываясь на анализе этого эпизода, я заключал в своей книге: «в соборной молитве, в которой участвует Наташа Ростова, происходит как раз то сопряжение небесного и земного, то соборное единение в единой молитве, которое так характерно для православного богослужения, во многом определяющего и строй православной ментальности... Конечно, такого рода единство *молящихся* людей невозможно считать лишь *земным*: молитва как раз и собирает их в новом качестве, озаряет это единство особым духовным светом, который исходит из незримого центра соборного единения» (С.97-98). Неужели из этого описания можно извлечь то мнимое уподобление любого единства и соборности, которое Дунаев приписывает мне? На протяжении *всей своей книги* я как раз стараюсь не только декларировать, но и показывать, что далеко не всякое человеческое единство является *соборным*...

Дунаев *не верит* толстовским словам: «Когда молились за любящих нас, она молилась о своих домашних... в первый раз теперь понимая всю свою вину перед ними и чувствуя всю силу своей любви к ним... Она всей душой участвовала в прошении о духе правом, об укреплении сердца верою, надеждою и о воодушевлении их любовью». Критик же подозревает *каждого* толстовского героя в *недостаточной* любви: «Внеличная любовь Платона Каратаева ограничена лишь полем его внимания... Любовь князя Андрея

перетекает в равнодушие к Богу и ближним. Любовь Пьера эгоцентрична и тщеславно слаба. Любовь Наташи «наивно» эгоистична. Любовь Николая готова обернуться враждою. Даже любовь графини Марьи не способна одолеть некоторой эгоистической ущербленности (так в тексте. – *И.Е.*). Не буду рассматривать сомнительные «примеры» (для Дунаева это аргументы того, что в толстовском тексте нет соборного единства: соборности «нечем быть скрепленной. Ее и нет оттого»). Этот выстраиваемый Дунаевым ущербный ряд явно не полный: при желании сюда же можно поместить не только *всех* так или иначе «ущерблённых» героев русской классической литературы, но и *всех* людей вообще: ведь *любая* любовь на земле, отягощенная первородным грехом, не может сравниться с любовью Христа. Из чего отнюдь не следует, что в таком случае на земле *отсутствует* соборное единение. Согласно же технологии Дунаева (к сожалению, сам он не способен домыслить до логической завершенности конечный смысл своих нелепых претензий к литературным героям), раз они «ущерблённые», то и не способны к христианской любви.

Второй эпизод, который ернически рассматривает бранчливый «филолог», является эпизод с лунной ночью в Отрадном. Если верить Дунаеву, то «в погоне за оригинальностью Есаулов начинает осмыслять (так в тексте. – *И.Е.*) эту сцену, прилагая к ней более поздние осмысления лунного света у о. Павла Флоренского, А.Ф. Лосева и В.В. Розанова... Болезненно-эротические медитации Розанова по поводу лунного света... хорошо известны. Можно ли все это отнести к поэтически-восторженному состоянию Наташи?.. Есаулов как будто не хочет знать и признать, что восприятие лунной ночи может быть выражением не болезненности, но поэтичности в душе человека, не темных, но светлых эмоций. Чтобы не быть голословным приведем описание лунной ночи в повести Чехова “В овраге”». Прочитав Чехова, Дунаев глубокомысленно замечает: «Имеющий уши да слышит», по-видимому, полагая, что само это двойное цитирование и является филологическим анализом (или способно *заменить* такой анализ).

Вот только «слышит» ли сам Дунаев и понимает ли он то, о чем взялся писать и на этот раз? У меня речь идет о многовековой православной традиции противопоставления «ложного, обманчивого, призрачного света и света истинного, благодатного» (С.31). Еще у митрополита Илариона отношение Закона и Благодати осмысливается, в частности, посредством соотношения лунного и солнечного света. Конечно, в кругозор толстовской героини отнюдь не входит эта оппозиция. Я не ставлю своей целью выяснить, входит ли она в сознание биографического человека – Льва Николаевича Толстого. Ведь зачастую в своих вершинных созданиях автор становится как бы «больше себя самого» как биографической фигуры: в этом-то и проявляется тайна творчества. В толстовском художественном тексте, взятом как целое, кульминационные моменты встречи Андрея и Наташи, Сони и Николая, т.е. в конечном итоге, неистинных, т.е. *несостоявшихся* семейных пар словно пропитаны лунным светом. Эти пары в толстовском тексте словно «пытаются самовольно уйти от предначертанного им истинного соединения – Наташи и Пьера, княжны Марьи и Николая Ростова» (С.114), авторская же акцентуация лунного света подчеркивает призрачность надежд на будущее счастье толстовских в итоге так и не состоявшихся семейных пар. Не ограничиваясь толстовским текстом, я анализирую с этой точки зрения пропущенную главу «Капитанской дочки», «жертв луны» из «Мастера и Маргариты», некоторые другие тексты, оговаривая при этом, что «особенности воплощения данной семантики в произведениях русской литературы, актуализирующие православную традицию, *нуждаются в отдельном самостоятельном изучении*» (С.115). Нужно иметь совсем уж особенный склад ума, чтобы и в этом увидеть «погоню за оригинальностью», саму проблему шутовским образом обратить в нелепость, сведя ее к «болезненно-эротическим медитациям» Розанова, заявляя о «более поздних» по сравнению с Толстым осмыслениях лунного света и «не заметив» ни суждений

митрополита Илариона, приводимых мною, ни пушкинского текста... Но беда критика в том, что он вновь, к сожалению, просто *не понимает* предмета, о котором берется судить: у меня речь идет о *семантике* лунного света, сравнительно со светом солнечным, которая эскизно прослеживается в русской православной традиции, критик же говорит об *эмоциях*, даже не замечая подмену предмета рассмотрения.

Дунаев, «чтобы не быть голословным», цитирует фрагмент чеховского текста, никак его филологически не комментируя, очевидно, полагая, что и так все слишком ясно и просто. Мой научный язык представляется ему «заумным», поскольку критик, по-видимому, действительно *не понимает* литературоведческой (и шире – гуманитарной) современной научной терминологии. Но есть какие-то совсем азбучные вещи, которые, я надеюсь, способен понять даже Дунаев.

Так, если бы вместо зазорной брани, заменяющей научную полемику, критик попытался рассмотреть ту же лунную семантику в художественном целом хотя бы *того же самого* чеховского текста, *фрагмент* которого он с таким глубокомыслием процитировал, не замутняя ее «темными и светлыми эмоциями», то, возможно, заметил бы следующее. Чеховским героиням лишь *кажется*, что «всё на земле только ждет, чтобы слиться с правдой, как лунный свет сливается с ночью». Однако не в кругозоре героев (и их «эмоций»), а в авторском «всеведении», которое проявляет себя сюжетной динамикой, в этой же V части чеховского текста тот же лунный свет характерным образом соседствует с описанием Аксиньи – будущей губительницы младенца Никифора: «она... легла почти у самого порога, и луна освещала ее всю. Она не спала и тяжело вздыхала, разметавшись от жары, сбросив с себя почти всё – и при волшебном свете луны какое же это было красивое, какое гордое *животное!*».

Таким образом, Липе и ее матери *кажется*, что «всё на свете (значит, и Аксинья тоже входит в это «всё». – *И.Е.*) только ждет, чтобы слиться с правдой», однако же Аксинья отнюдь не определяется этой чаемой женщинами «правдой», как показывает самим построением своего текста Чехов, но убивает чужого ребенка. Тем самым и *в этом тексте*, фрагмент которого в качестве словно самоочевидного возражения моей концепции приводит Дунаев, семантика лунного света такова, что он словно «обманывает» доверившихся его чарам чеховских героинь, поскольку *оказывается*, что «на свете» может торжествовать *неправда*.

Освещаемая светом луны «гордое животное» Аксинья затем «схватила ковш с кипятком и плеснула на Никифора». Позже, когда Липа несет домой завернутого в одеяльце умершего младенца, в тексте вновь появляется многозначительная деталь: «На небе светил серебряный полумесяц... Она глядела на небо и думала <...> как одиноко в поле ночью..., когда с небо смотрит месяц, тоже одинокий, которому всё равно – весна теперь или зима, живы люди или мертвы... Когда на душе горе, то тяжело без людей». И напротив, в финале чеховского текста, когда Липа смиренно кланяется и дает милостыню не защитившему ее и ее Никифора тестю Григорию Петровичу, дважды упоминается *солнце*: «Село уже тонуло в вечерних сумерках, и солнце блеснуло только вверху на дороге, которая змеей бежала по скату снизу вверх». Если для критика эта смена лунного света на солнечный – еще один факт «виртуального литературоведения», как, очевидно, и говорящее о *финальном восхождении* упоминание о дороге, бегущей *вверх*, к *солнцу* (ведь чеховскую фразу вполне можно было бы построить и иначе – «бежала сверху вниз», но тогда смысл был бы совсем противоположным), он просто ничего не понимает в художественном тексте, который он цитирует, как ему представляется, «опровергая» мою концепцию.

Так что действительно «имеющий уши да слышит», однако если он не одержим какой-то хронической и безнадежной глухотой. Мы же видим именно *глухоту* к звучанию и значению художественного текста: критик, подобно глухому, только *кричит сам*: «услышать» же чужой «голос» и понять чужое (авторское) сознание он, к сожалению, просто не способен. Он заучил, как законник, «правила», но не видит за ними личность художника и не «слышит» интонацию текста.

Моя книга «Пасхальность русской словесности» имеет 15 глав. Облыжно обвиняя меня в том, что я «мастер нагромождать внешне эффектные, но невнятные образы, создающие иллюзию глубины и сложности анализа», «иллюзию изысканного анализа текста», в «разорванности сознания» (?) и даже в том, что я «начал эксплуатировать (!) новую категорию», Дунаев «аргументирует» свои выводы рассмотрением одного (!) эпизода, который у меня во второй главе представлен на пяти страницах (в книге же 559 страниц).

Что же, если Дунаев, как ни тшится, не может предметно *ничего* ни сказать, ни возразить по существу решаемых в книге проблем, то, может быть его критика хотя бы справедлива в отношении этих 5 страниц? Может быть, следует с благодарностью принять эту критику?

Речь идет о чеховском *рождественском* рассказе «Ванька». Дунаев начинает свою критику этих 5 страниц с заведомо ложной констатации: «Он (т.е. я. – И.Е.) *усмотрел пасхальность* в известном чеховском рассказе «Ванька». То, что события рассказа от Пасхи весьма далеки, толкователя не смущает... нам пытаются навязать сусальную слащавую сказочку, подверстывая ее под пасхальный архетип. Эта сказочка вкупе с архетипом существует не в тексте чеховского рассказа, а в фантазиях измыслившего все эти несуразности толкователя». У меня же в книге опять речь идет *совсем* о другом, т.е. о рождественском, а *вовсе не о пасхальном* смысле этого текста: «В рамках этой главы мы проанализировали рождественский рассказ для того, чтобы, акцентируя Воскресение Христово, не быть понятым таким образом, что тем самым как бы «принижается» Рождество, Вознесение, Крещение – и другие христианские праздники, без которых невозможно представить ни церковную, ни светскую жизнь русских людей, ни русскую литературу» (С. 57).

Мои же слова о том, что в иных случаях и в рождественском жанре проступает пасхальный смысл, которые цитирует Дунаев, относятся *совсем к другим текстам*, которые я и анализирую на других страницах книги. Любой читатель моей книги может в этом убедиться, да и Дунаеву, чтобы как-то «передернуть» смысл моего высказывания, потребовалось выбросить вводные слова: «Вместе с тем...». Обычно так, как поступил в данном случае Дунаев, поступают шулеры, но не «православные литературоведы». Но иногда и шулера можно поймать за руку.

Таким бесчестным образом начав доказывать «разорванность» моего сознания, критик низводит чеховский шедевр до банальной бытовой зарисовки: он решительно призывает «отбросить мистику» (забывая, что перед нами произведение в *жанре рождественского рассказа*). Он комически «дописывает» за Чехова текст. По Дунаеву, финал должен быть другим: «Константин Макарыч никогда не получит письма, и светлая надежда обернется тьмою... Ваньке неизбежно представится, что он никому не нужен, что его бросили и оставили в безнадежности... Дед же... ничего не сделает для внука. Ребенок переживет тяжелейшее потрясение, ощущение оставленности, заброшенности».



Проанализируем технологию дунаевского «филологического» рассмотрения. Отмахнувшись от того историко-литературного *факта*, что Чехов сознательно писал *рождественский* рассказ, опубликованный 25 декабря 1886 г. в «Петербургской газете» в разделе «Рождественские рассказы», и ничего не видя, кроме фабульного «содержания» этого текста, критик, упрекая меня в «виртуальности», *филологический анализ* подменяет фантазиями на тему: что же *будет* дальше, после той финальной точки, которую поставил Чехов: дедушка «*не получит письма*»; «Ваньке *представится*»; «дед *не сделает*»; «ребенок *переживет*». От подобного искушения фантазировать на тему «что будет дальше с героями, когда текст закончился» хорошие преподаватели обычно предостерегают своих студентов еще на первом курсе филологических факультетов. Наверное, Михаилу Михайловичу в свое время не повезло.

На этом же первом курсе филфака также учат студентов различать, что изображение *сна* в литературе далеко не то же самое, что *сон* в реальной жизни. Если во внехудожественной действительности сон может не значить ровным счетом ничего, то в художественном мире сон – всегда *событие*. Я обращаю внимание на то, что сама «память жанра» рождественского рассказа предполагает *чудо*: и описанием этого невозможного, казалось бы, чуда, происходящего в реальности сна (а не описанием адреса получателя) и завершается рассказ: «дедушка не только получает письмо, но и, «свесив босые ноги» с печки, «читает письмо кухаркам» (С.56). Между прочим, во многих советских хрестоматиях этот чеховский финал часто отсутствовал и рассказ «завершался» по воле методистов-цензоров как раз фразой: «На деревню дедушке». По-видимому, советские толкователи Чехова, в отличие от несомненно «имеющего уши» (но не имеющего художественного слуха) Дунаева, все-таки смутно ощущали какой-то нежелательный им рождественский «подвох» в чеховском завершении, а потому и убрали этот момент «встречи» деда и внука.

Для нашего же критика сон в художественном произведении *не является* событием (просто потому, что он не отличает художественную реальность от реальности нехудожественной). Поэтому он пытается материалистически (это вновь комично читать) «объяснять» почему именно Ваньке Жукову приснился именно такой сон, материалистически толковать чудо, а также недоумевать, как же какой-то *сон* (понимаемый как что-то небывшее, т.е. ненастоящее – с материалистической точки зрения) я могу считать особой реальностью поэтического мира. Очевидно, бессмысленно при подобной установке напоминать о снах как своего рода смысловых центрах пушкинских «Евгения Онегина», «Капитанской дочки», множества других произведений мировой литературы. Согласно дунаевской логике, в повести Пушкина «Гробовщик», например, главным событием которой является сон, *ровным счетом ничего не происходит*. Таким образом, «филолог» Дунаев рассуждает точно так же, как пушкинский герой *гробовщик* Адрян Прохоров, который на радостях, что *ничего не было*, требует чая и зовет дочерей. Но Адрян Прохоров не учит студентов филологии и не преподаёт русскую литературу. Адрян Прохоров хорошо знает свое место.

## КОЕ-ЧТО О ГОРЯЩЕЙ ШАПКЕ

Поддается ли какому-либо рациональному объяснению поведение Дунаева, отчаянно пытающегося на трех (да и то негодных) примерах оспорить адекватность моих истолкований литературы, но всячески избегающего изложения концептуального содержания моих книг? Есть такая русская пословица: «На воре и шапка горит». Я думаю, что и Дунаев, подобно Адрияну Прохорову, тоже неплохо осознает настоящую цену собственных изысканий (когда они – *собственные*), с какой бы стороны на них ни посмотреть и с какими критериями к ним ни подойти – с «филологических» или с «богословских». Разница же между литературным героем и литературным дельцом в том, что последний, подобно другому персонажу, плуту Фролу Скобееву, не желает смириться со своим местом в миропорядке: точно так же, как Фролу Скобееву все «скачется и пляшется», нашему критику никак не хочется смириться со своим данным Богом интеллектуальным уровнем, поэтому он и превращает в низкопробное ремесло, как делец, высокий и важный сам по себе предмет занятий.

В своих «трудах» Дунаев многократно проделывает один и тот же трюк: сославшись на какую-либо частность в моих работах, он затем будто бы «от себя» переписывает главное, к сожалению, правда, вульгаризируя и искажая его. При этом «позаимствованное» предложение «разбухает» до абзаца, абзац «разбавляется» при помощи пересказов, цитат и нравоучений до нескольких страниц, глава может распухнуть до сотни и более страниц. Так происходит начиная с его глав о Пушкине и Гоголе и завершая главой о советской литературе.

Может быть, это и неправильно, но я никогда не обращал внимание на прямой плагиат. Например, когда А.П. Черников просто *страницами* переписывал мою «новомировскую» статью (Новый мир. 1992. N 10. С. 236), где рассматривались две типа завершения русской классической традиции в литературе Зарубежья, я не протестовал, не иронизировал, не мешал защите его докторской диссертации (к чему меня подталкивали некоторые коллеги). Не мешал я это же делать и Дунаеву. Но всему есть предел.

Вот некоторые, только наудачу выбранные, примеры дунаевского плагиата при самом беглом просмотре его главного труда (все желающие могут без труда продолжить этот ряд). Анализ гоголевского «Миргорода» Дунаев начинает с цитаты из моей книги: «В мифопоэтическом контексте понимания эстетический сюжет... цикла... – это модель деградирующего в своем развитии мира» (2,102), но весьма лукаво умалчивает о ее *продолжении* в «Категории соборности...»: «Однако православный подтекст русской литературы усложняет эту «мифологическую» модель, поскольку ставит гоголевский цикл в иной, более сложный, духовный «контекст понимания», согласно которому переход от «старосветского» типа культуры к изображаемому в последней повести цикла определяется последовательным отступлением (апостасией) от евангельского завета любви к ближнему» (Категория соборности, 75). Умалчивает же критик только для того, чтобы переписать от своего имени (уже без всяких ссылок) то, что уже было до него проанализировано в «Соборности...», в том числе, православный подтекст авторского противопоставления «*покою* старосветской жизни и *беспокойства*, которое господствует по ту сторону защитного частокола... Весь остальной мир поддался губительному апостасийному воздействию противника любви человека к человеку «злого духа» (Категория соборности, 61-62). Ср. у Дунаева: «Незаметно мы проникаемся тем умиротворяющим душу ощущением, какое составляет самую основу жизни старосветских помещиков, – неизбывным чувством

покою, противостоящего бес-покойной суете несущегося к какой-то неведомой ему самому цели всего остального мира» (2, 104). Разница в том, что у меня «покой» и «беспокойство» выделены курсивом, а у Дунаева, хотя и тоже выделены, но разрядкой: эта замена моего курсива собственной разрядкой и является действительным авторским вкладом Дунаева в гоголеведение, который я вполне признаю.

На с. 103-109 продолжается вульгаризирующее мою интерпретацию дунаевское «переписывание» - вновь без всяких ссылок. Дунаев, создавая иллюзию самостоятельного исследования и, тем самым вводя в заблуждение своих читателей, ссылается на те же страницы тех же источников, которые он «обнаружил» у меня (например, кишиневское издание А.М.Ремизова), скромно умалчивая о действительном «первоисточнике».

В третьей части своей работы критик, рассматривая «Господ Головлевых» и «переписывая» (вновь без всяких ссылок) на нескольких страницах (3, 280-283) целую главу из «Категории соборности...», вдруг цитирует *одну строчку* из этой главы («Возникает образ соборного единства мира», - с таким выводом И.Есаулова согласимся с убежденностью» (3, 283)). Эта «согласие» Дунаева с моим «выводом» только камуфлирует тот факт, что и все предыдущее рассмотрение щедринского текста строилось именно на концептуальной основе «Соборности».

Не в силах преодолеть соблазна приписать мне «отождествление» понятий «сопряженности» и «соборности», Дунаев вовсе не так щепетилен все в том же «переписывании» - что в данном случае совсем непорядочно – моего же (т.е. «виртуального») анализа «Войны и мира»: так возникают суждения – высказанные якобы от себя – о «незначительном на внешний взгляд, но важнейшем событии в судьбе князя Андрея»: возвращении золотого образа, о значимости молитвы в толстовском романе (4, 104; ср. Категория соборности, 109-110); о векторе пути любимых героев Толстого – Пьера Безухова и князя Андрея в сторону обретения православной веры (4, 107-111; ср. Категория соборности, 108-112) и т.д. Вновь используется тот же прием: цитируется какое-то частное наблюдение из моей книги и совершенно замалчивается (или сознательно искажается) ее концептуальная сторона.

В блоковской части своей работы Дунаев неоднократно – и вполне позитивно - обращается к моей интерпретации блоковского текста, но, вероятно, в «благодарность» за частотность обращения вдруг с необъяснимой грубостью заявляет: «буквально за уши притянуто указание на «образ пса» как на «олицетворение Мефистофеля». Где на это прямо указано у Блока? Мало ли собак в мировой литературе?... Тут можно таких версий накрутить...» (5, 261). Об этой реплике, выдающей полную филологическую неграмотность нашего критика, я уже писал в предыдущей заметке. Дунаев всеу *противопоставляет* мне статью о Блоке о Павла Флоренского. Забавно. Потому что в своей работе я как раз *полностью солидаризируюсь* с этой статьей. Да и о самом существовании труда Флоренского Дунаев, подсчитывающий количество собак в мировой литературе, но не знакомый с хрестоматийными записями самого Блока, узнал, судя по всему, из моей же статьи (эта работа, например, не упомянута даже в томе академического издания А.Блока).

Обширная и неряшливо написанная глава 6 части «Русская литература советского периода» представляет собой безмерно разбухшее изложение концепции этого же периода из 8 главы моей монографии («Религиозный вектор советской литературы»). При этом Дунаев цитирует меня вновь таким образом, чтобы у читателя создалось впечатление, что «переписана» не сама концепция, а только отдельные

частные наблюдения. Но и при такой тактике целый ряд и «частных наблюдений» уже привычно присваиваются Дунаевым без всякой ссылки на работу своего предшественника.

Примеры плагиата в данном случае следующие. В «Категории соборности»: «иногда полагают, что советская литература... сплошь «материалистична»... Есть некоторый минимальный набор (или система) общих аксиологических ориентиров, которые и позволяют говорить именно о «советскости» как об определенном *духовном* феномене XX века. Сюда входит... доктрина *коллективизма* и особая *оригинальная вера*, подкрепляемая своим собственным *мифологическим пантеоном* <...> Замена соборного единения тоталитарным коллективизмом как частное проявление общей подмены Божеского - дьявольским» (159, 160, 179).

У Дунаева: «правомерно ли приложение подобных <религиозных> категорий к атеистической идеологической системе? Правомерно... Данная-то система не есть чисто атеистическая..., а дьявольская пародия на религию... (6, 6-7). Социальный коллективизм, превознесенный коммунистическими идеологами, существенно отличен от *соборности*...» (6, 10); «Соцреализм, как отражение коммунистическом псевдорелигии, не мог не создать собственной агиографии...» (6, 16) «Одновременно с разрушением прошлого вкоренялись в сознание людей начала новой коммунистической веры...» (6, 22); «Советская общность, коллективизм, нередко отождествляется с православной *соборностью*, но...» (6, 23) Ни слова о предшественнике, ни слова (в данном случае) о «неверном понимании» соборности этим предшественником, только «списывание» - как у нерадивого студента.

В «Категории соборности...»: «Не вызывает сомнений полная самоидентификация <у Маяковского> с частью какого-то могущественного целого: Я счастлив, / что я / этой силы частица. / Что общие / даже слезы из глаз» Чрезвычайно важно, что далее подчеркнут момент *причащения* «этой» высшей сверхичной силе» <...> Маяковский... призывает... к сакральной (хотя, можно сказать и *клановой*) чистоте особого рода причастия: «Сильнее и чище / нельзя причаститься / великому чувству / по имени - класс!» (168-169).

У Дунаева: «Ленин у Маяковского как бы устанавливает и таинства новой веры... совершает особое классовое «причастие» поэт: “Я счастлив”...» - и далее цитирование тех же строк (6, 49).

В «Категории соборности»: «Верчение «шара земного», совершаемое от имени коллективного «мы»..., может быть, и является той самой *работой адовой*, о выполнении которой Маяковский докладывал фотопортрету Ленина - инфернальному двойнику христианской иконы? <...> Особого рода молитва-донесение, адресованная «фотографии на белой стене», вполне соответствует демоническому изображению» (181).

У Дунаева: «именно к Ленину обратился поэт со своею молитвою... Ленин... выслушивает «доклад». Наше сознание подводится к понятию иконы... Но у Маяковского икона особенная... «Товарищ Ленин, / работа адовая / будет / сделана / и делается уже». Вот прорвалось! Основная часть молитвы-доклада...» и т.д. (6, 50-51).

В «Категории соборности...»: «важнейшими структурными элементами советской мифопоэтической системы являются *Партия и Ленин*» (177); «в результате совершенно особенного места Ленина в советском мифологическом пантеоне

иерархические отношения в ряду Октябрь-Партия-Ленин... имеют вполне мистический характер. Так, определение Маяковским Ленина как «революции / и сына и отца» закономерно усложняют и отношение между «Ильичем» и Партией. Вполне очевидно, что в данном случае провозглашаемые ранее пропорции между личностью и коллективом («Единица вздор, / единица ноль») перестают работать» (187); «Советский мифологический пантеон... начинается... с вполне определенной фигуры. Это - Ленин»(174); «Ленин тем и отличается от своего евангельского антагониста, что он не нуждается в *воскресении*, ибо... никогда не умирал: Ленин, как известно, «всегда живой», «живее всех живых» (187).

У Дунаева: «В соцреализме партии отдается решительное предпочтение перед отдельным человеком. О том откровенно проговорился Маяковский: «... Единица - вздор, единица - ноль»... (6, 10); «мифологизировалось понятие *партии*» (6, 26); «обожествление фигуры Ленина. *Новая религия* нуждалась в кумире, высшем авторитете, своего рода абсолюте...» (6, 25); «сам он - «живее всех живых». В каком-то смысле, ему и воскресать не нужно, ибо он «всегда живой» (6, 26).

В «горьковском» разделе Дунаев цитирует мою статью «Жертва и жертвенность в повести «Мать» (Вопросы литературы. 1998. N 6), но вновь по совершенно *частному* поводу. Концептуальная же сторона этой работы вновь присваивается Дунаевым без всякой отсылки к первоисточнику.

У меня: <Для горьковских героев> «необходимо своего рода исправление подвига Христа... прямо говорится об исповедовании социалистами... религии человекобожия... Понятна... тоска о хилиастическом заместителе Бога... «монашеская суровость» героя является одной из самых характерных его черт (62, 60).

У Дунаева: «Революционеры же - именно «обновляют» дело Христа, освобождая его от веры и подкрепляя делом своим <...> Рассудочное осмысление хилиастической грезы - вот обновленная религия персонажей повести «Мать». Автор сделал их... строгими аскетами («монашеская суровость» недаром отмечена у Павла...» (5, 415-416).

«Уточнения» же критика происходят следующим образом. «Справедливо наблюдение Есаулова: рассуждая о необходимости борьбы, Рыбин «прямо использует известные строки Евангелия от Иоанна, говорящие о добровольной жертве... Он же, собираясь «заварить кашу» таким образом, чтобы «народ на смерть полез», апеллирует как раз к евангельской жертвенности...» Нужно лишь *уточнить*: приводя слова из пасхального тропаря, Рыбин толкует их не по-христиански, а именно «обновленно»; позднее вожди большевизма так же толковали революцию... (5, 416). Поскольку главная идея моей работы состояла в том, чтобы как раз показать механизм подмены христианской жертвенности жертвенностью «обновленной», то есть нехристианской, то неясно, в чем же смысл дунаевского «уточнения»? По-видимому, оно совершенно лишнее, но, как сказано на первых страницах его труда, вполне соглашаться с мною для Дунаева почему-то «прискорбно», а потому и не хочется.

Далее, пишет Дунаев, «Участники первомайской демонстрации не случайно воспринимают свою акцию как *крестный ход*...» (5, 417). Но как раз такие превращения (в том числе, именно это) и анализируется в моей работе.

Дунаев - вновь якобы от своего имени - заявляет: «Пролетариат - есть суррогат мессианского народа, созданный Марксом под влиянием переосмысленных им

в социальном ключе иудаистских мессианских идей» (5, 421) - эта фраза списана почти целиком из приводимой мною работы С.Н. Булгаков: «И социализм ищет постоянно суррогатов церковного... сознания... В основе социализма как мировоззрения лежит старая хилиастическая вера... Избранный народ, носитель мессианской идеи... заменился «пролетариатом» с особой пролетарской душой и особой революционной миссией...» (С.57). Почему бы Дунаеву не процитировать это высказывание русского философа, как это сделал, например, я? Неужели для Дунаева обидным представляется и приоритет о. Сергия Булгакова? Но и в этом случае в итоге невнимательного, неряшливого «списывания» мы вновь имеем вульгаризацию первоисточника, как и в случае «переписывания» моих работ. Дело в том, что у Булгакова речь идет о суррогате *сознания*, а Дунаев же, торопясь, пишет о *пролетариате* как «суррогате»: как бы ни относиться к нынче к пролетариату, звучит это не только неряшливо, но и прямо для него оскорбительно.

Один из коллег, имеющих прямое отношение к появлению «труда» Дунаева, убеждал меня в том, что так, мол, «популяризируются» мои идеи, а потому не стоит слишком строго и серьезно относиться к его деятельности, от этой деятельности, при всей неряшливости критика, словно бы «не знающего» о понятии «интеллектуальная собственность», все-таки больше пользы, чем вреда.

Однако то ли Дунаева стала сильно раздражать фактическая невозможность дописать свой «труд» без обращения (оговариваемого и не оговариваемого) к этим «чужим» исследования, то ли – почему-то – раздражало вообще существование религиозного осмысления русской словесности (которое в его сознании стало представляться как «конкурентное» собственному: хотя «конкурировать» в данном случае мне решительно не с чем), но от того к тому его «критика» становилась все более и более желчной и, наконец, он договорился до «виртуальности» работ его мнимых «конкурентов» (по своей филологической безграмотности не подозревая, что использованное им «ругательство» на самом деле в гуманитарных науках имеет и позитивный смысл: так, в немецком литературоведении Х.Р. Яусс ввел понятие «virtueller Sinn», чтобы обозначить особенный «смысл» искусства, состоящий в том, что великие произведения *всегда* таят в себе нечто неожиданное, не укладывающееся в «обывательские» представления о литературе и жизни; с этой точки зрения, литературоведение просто *обязано* заниматься «виртуальностью»). Но что толковать о таких тонкостях с нашим критиком!

Я могу понять логику Черникова, который смиренно (надеюсь даже, с благодарностью) переписывал страницами мои работы, но не искал «блох» в этих же страницах. Я могу понять логику постсоветских «либеральных» критиков, которые ругательски ругают то, чем я занимаюсь, но, во всяком случае, не выдают за свое ни моих частных наблюдений, ни концептуальных положений. Однако «случай Дунаева» совсем особый. Выдавать чужое за свое, делать это систематически, коверкать это чужое, но при этом еще и со все большей и большей злобой отзываться о своем же доноре, чтобы в конце концов заявить об «общей измышленности» большинства чужих построений, которые явились «строительным материалом» собственного «труда», т.е. не только присвоить чужое, но и облыжно обругать при этом обворованного им человека – в этом я вижу совсем не православный и даже совсем не русский тип поведения. Десять лет с христианским смирением я терпел эти художества, но, каюсь, и у меня, наконец, терпение закончилось.

