

И. А. Есаулов

Москва

О СЦИЛЛЕ ЛИБЕРАЛЬНОГО ПРОГРЕССИЗМА И ХАРИБДЕ ДОГМАТИЧЕСКОГО НАЧЕТНИЧЕСТВА В ИЗУЧЕНИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ¹

Прошло уже семнадцать лет после падения советской идеологии, не желавшей знать ни о какой «научности», кроме собственных марксистских построений. Открылась потенциальная возможность лучше понять русскую литературу, используя принципиально иные подходы в ее изучении. Однако наша нынешняя постсоветская культурная ситуация такова, что наряду с распадом страны распалось и единое научное пространство: люди, придерживающиеся разных научных воззрений, к сожалению, зачастую оказались не способными воспринимать аргументы друг друга.

Как ни странно, бахтинская характеристика литературного процесса семидесятых годов прошлого века — «нет настоящей и здоровой борьбы научных направлений»² — вполне применима и к нынешнему положению дел в литературоведении: только сейчас можно говорить о как будто параллельном существовании оппонентов, у которых нет никакого стремления к тому, чтобы понять логику и хотя бы *относительную* правоту противоположной стороны.

Опасения, что новая история русской литературы *может быть* более созвучной христианскому типу духовности, нежели советские и постсоветские аналоги, зачастую сопровождаются такого рода идеологическими нападками, на которые, возможно, лучше всего было бы и не отвечать, ибо они преследуют далекие от науки цели (однако чисто идеологическое неприятие маскируется трогательной заботой о «научности»: в не столь отдаленные времена неугодных авторов совершенно подобным же образом «отлучали» не только от «науки», но и от преподавания). Однако и студенты, и даже некоторые коллеги в наше «смутное» время могут неправильно истолковать причины подобной брезгливости³, поэтому придется обратиться к характерным постсоветским полемическим текстам.

Например, в докладе «Религиозное литературоведение: обретения и утраты», который открывал дискуссию вокруг так называемого «религиозного» литературоведения, В. А. Недзвецкий, отметив вначале, что «Есаулов... существенно пошатнул некогда незыблемое определение русской литературы XIX в. как якобы литературы “критического реализма”⁴, обнаружив в этом реализме и мощные пласты соборности и пасхальности»⁵, затем переходит к совершенно фантастическому изложению моих работ. Скажем, уже в книге «Категория соборности в русской литературе» особо подчеркивалось:

...наша задача, разумеется, состояла вовсе не в утверждении православного архетипа русской словесности в качестве обязательного (тем более единственно возможного) подхода...⁶

После этого читаю о себе в «Вестнике Московского университета»: я, мол, «отвергнув и традиционные и относительно новые... мифопоэтический и интертекстовый (так! —

³ Так, рецензент книги «Пасхальность русской словесности» посетовал на то, что в ней «к сожалению, полемичность осталась несколько затупевана» (Вопросы философии. 2005. № 10. С. 185).

⁴ На самом деле, конечно же, «пошатнули» это «определение» целый ряд работ исследователей последних десятилетий (например, четыре предыдущих выпуска «Евангельского текста...»).

⁵ Круглый стол «“Религиозное” литературоведение: обретения и утраты» // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2006. № 3. С. 91.

⁶ Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 286—287. Далее в тексте ссылки на это издание даются в скобках (КСРЛ) с указанием страниц.

И. Е.) подходы к художественному произведению, *объявил единственно верным* и плодотворным подход» собственный⁷. Написано:

...любопытно было бы проследить в художественной литературе (и шире — в истории культуры) специфику, определяемую не национальным своеобразием, а отпочкованием от единого христианского корня (КСРЛ, С. 5).

Вычитано:

...конфессиональная принадлежность поэта и должна стать для литературоведа моментом исходным и определяющим⁸.

Казалось бы, очень сложно «не заметить» того, что в книге речь идет вовсе не о «конфессиональной принадлежности» кого бы то ни было (как правило, биографические аспекты — в соответствии с решаемой научной проблемой — вообще опускались⁹), а об изучении художественных текстов и о глубинных течениях культуры, которые в этих текстах проявляются. Монография «Пасхальность русской словесности», как специально оговаривалось, была посвящена «проблеме описания границ между духовной и светской сферами русской культуры»¹⁰. В материалах того же самого «круглого стола» читаю, что, мол, *именно мною* «граница между художественной литературой и религией была начисто сметена»¹¹. И все-таки в подобных вызывающе неадекватных истолкованиях¹² проявляются некоторые очень

⁷ Круглый стол... С. 100. Курсив мой.

⁸ Круглый стол... С. 100.

⁹ Ср.: «В пределах данной работы, сосредоточившись только на уровне поэтики... мы старались избегать... обращения к *биографии* писателей...» (КСРЛ, С. 268).

¹⁰ Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М., 2004. Из аннотации к книге. Далее в тексте ссылки на это издание даются в скобках (ПРС) с указанием страниц.

¹¹ Круглый стол... С. 100.

¹² Так, один критик (И. Л. Волгин), ничтоже сумняшеся, может увидеть в соборности и пасхальности коммунистические «народность» и «партийность» (Круглый стол... С. 121—122): трудно, видимо, изживается советское образование. Другой, напротив, утверждая, что «Есаулов не принимает советский период нашей истории *тотально* (выделено автором. — И. Е.)», полагает, что «многие литературные оценки доктора филологии накрепко связаны с политическими убеждениями одного из главных публицистов антикоммунистической газеты конца 80-х годов прошлого столетия “Северо-Восток”, инкриминируя мне — в 2005 году! — «полудиссидентское мироощущение», которое, понятно, в наше время «нереалистично и непродуктивно» (Сергеев С. Пасхаль-

характерные черты нашего постсоветского гуманитарного сообщества. В дальнейшем изложении мы попытаемся их выявить.

I

Самым подробным разбором «Соборности...» я обязан журналу НЛО¹³. Тут не избежать вынужденного отступления. Совершенно подобно тому как в советский период отечественной истории родственные этому изданию гуманитарии были особо озабочены сугубым разоблачением «буржуазных фальсификаций» *нашей* марксистской науки (первым делом навешивая своим оппонентам те или иные идеологические ярлыки), в данном издании — наряду с серьезными и интересными публикациями — весьма часто приходится сталкиваться с одним и тем же многократно повторяющимся «фокусом»: *собственные* интерпретации тех или иных гуманитарных проблем подавать в качестве *собственно* (то есть единственно) *научных* вообще. К сожалению, этот вполне невинный «фокус»: «вытолкать» инакомыслящих за пределы (своей) науки (а заодно и за пределы академических институций), словно бы давно уже «приватизированной» этим «своим» направлением, в советской России широко практиковавшийся, начиная с двадцатых годов XX века, практически всегда дополняется той или иной дискредитацией любого *серьезного* оппонента.

Приходится сказать и о другом. Только слепой не увидит, что в «библиографическом» разделе А. Рейтблата (как, впрочем, и в других разделах издания) по каким-то словом само собою понятным причинам (читатель журнала, очевидно, должен «сам догадаться», по каким именно) право-славные — и в целом христианские — культурные ценности невозможно найти не только в положительном контексте цитирования, но даже и в сколько-нибудь нейтральном. Однако и в этом нескрываяемо негативном по отношению

ный архетип русской культуры // Москва. 2005. № 7. С. 175—176). Третий уверенно пишет о том, что, мол, «Есаулов... осуждает работы о национальном своеобразии (?! — И. Е.)» (Редькин В. А. Русская поэзия второй половины XX века. Тверь, 2006. С. 8).

¹³ См.: Гудков Л. Амбиции и ресентимент идеологического провинциализма: Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995 // Новое литературное обозрение. 1998. № 31. С. 353—375. Далее страницы этого издания цитируются в скобках.

к христианству контексте¹⁴ выделяется своим особым «градусом» нетерпимости именно раздел «библиография». Можно быть априори уверенным в том, что любая научная книга, заподозренная в явных или скрытых симпатиях к христианству, попавшая в этот раздел Рейтблата, получит заведомо негативную, если не уничижительную оценку — совершенно независимо от ее научного уровня или конкретной научной проблематики. Интересно при этом, что некоторые другие типы религиозности освещаются совершенно иначе, вплоть до того что в этих (других) случаях, напротив, словно само собою подразумевается отсутствие любой — даже малейшей — остротенно-критической позиции.

Впрочем, я вполне допускаю, что часть публикуемых в журнале авторов (так сказать, «классики НЛО») совсем не конъюнктурны, а вполне искренни в своих аксиологических симпатиях и антипатиях (и религиозность как таковая вовсе не является при этом каким-то знаковым маркером: показательным является отношение к тому или иному типу религиозности). Однако эти же авторы по каким-то не вполне понятным причинам вместо того, чтобы прямо эксплицировать — для читателя иного круга (для «своего» эти установки ясны «по умолчанию») — собственные имплицитные аксиологические предпочтения и фобии, очень любят поговорить о «научности», «истории литературы», «методологии». Несколько перефразируя знаменитый текст Г. И. Успенского, «прочтешь “научность”, а глаза-то смотрят совсем не туда».

Фирменным знаком издания, к сожалению, стало и агрессивное неприятие не столько идей, сколько самой личности «инакомыслящего». Так, К. Эмерсон, проанализировавшая методы тотального «развенчания» Бахтина на страницах НЛО, обратила внимание, что на карикатуре в 59-м номере журнала:

...изображены голый Бахтин-Толстой с нимбом и фиговым листком, благочестиво глядящий ввысь. Объект насмешки здесь не идеи критика... а сам человек, и этот человек выглядит смехотворно и нелепо. Вероятно, эта карикатура отражает ту неприязнь, которую испытывает светская западная

редакция НЛО по отношению к образу набожного Бахтина-христианина...¹⁵

Делая вначале щадящее «светскую западную редакцию» предположение о том, что, возможно, этот непонятный для редакции «образ Бахтина», так сказать, лишь часть образа, а именно тот, который выдвинут «его русскими учениками и истолкователями в 80-е и 90-е годы», затем Эмерсон с полным основанием отмечает «весьма мелкую цель»¹⁶, которую преследовала дискредитация Бахтина, в том числе в период празднования столетнего юбилея ученого (в частности, на примере изменения в том же издании названия ее собственной статьи о Бахтине для того, чтобы статья выглядела как «атака на Бахтина изнутри, со стороны одного из его ведущих переводчиков»¹⁷). Характерно, что отсутствует ожидаемая для научного издания (если, конечно, это научное издание) научная же полемика с идеями (возможно, ошибочными) такого «врага» НЛО, как Бахтин, зато наличествует намеренно уничижительная грубая брань в адрес оппонента и тех, кто испытывает к нему интеллектуальное сочувствие. Эмерсон отмечает определения А. Иванова в номере 16 издания, который «высмеивал “бахтинологию” как антифилологическую псевдонауку, неоконсервативную революцию в гуманитарных областях»¹⁸, ерничая над образом «русского мыслителя»¹⁹. Стремление свести принципиальное разногласие к навешиванию идеологических ярлыков вкупе с болтовней о цвете аккредитационных карточек на бахтинской конференции, стремление вынести за пределы науки («псевдонаука») «чужого» по духу ученого — а с ним и целое научное направление — является характерной чертой принципиально «закрытого» для подобных «чужаков» издания, недостойными способами пытающегося дискредитировать любого серьезного оппонента, но напоказ декларирующего «открытость» и «плюрализм» (очевидно, для тех, кто безошибочно опознается в качестве «своих»).

После этого несколько затянувшегося отступления самое время непосредственно обратиться к рецензии. На каж-

¹⁵ Эмерсон К. Об одной постсоветской журнальной полемике: Размышления стороннего наблюдателя // Вопросы литературы. 2005. № 4. С. 14.

¹⁶ Там же. С. 14–15.

¹⁷ Там же. С. 15.

¹⁸ Там же. С. 16.

¹⁹ Там же.

¹⁴ Ср. показательный пример: Есаулов И. А. Великое в малом: Абрам Рейтблат как библиограф и нилусовед: [Электронный источник]: Режим доступа: www.jesaulov.narod.ru/Code/articles_abram_reitblat.html

дой из ее 19 страниц, набранных петитом (если не ошибаюсь, такой «чести» не был удостоен ни один из разбираемых авторов этого издания ни до, ни после публикации 1998 года), социолог Лев Гудков не устает клеймить не столько мою книгу, сколько меня самого, как самого злостного «неотрадиционалиста». Только дочитав этот великолепный разбор до конца, читатель за «кудреватым» слогом Гудкова, используя один из его собственных неологизмов, может уразуметь главную опасность, которую рецензент увидел в книге и ее авторе. Ему показалось, что ее выход в свет символизирует «подтягивание в центр провинциалов» (напомню, книга выпущена издательством Петрозаводского университета), что может означать «ограничение и поражение центральных символических структур, ответственных за инновацию и ценностную универсализацию» в России (С. 371).

Я процитировал последние слова этого вполне откровенного опуса, прочитав которые читатель может сделать вывод: независимое и несанкционированное свыше «подтягивание в центр», которое не получило на это особого «ярлыка» посвященных, настолько угрожает неким могущественным «центральным структурам» — вполне анонимным, ибо они еще и «символические», что автор будто забывает о том, что речь идет всего-навсего о конкретной филологической работе.

Если автор причисляет к этим «структурам» себя и близкий ему круг, насколько можно догадываться, то забавно некоторое самозванство этих «структур»: ведь совершенно неясно, почему Гудкову представляется, будто *именно они* непременно «ответственны за инновацию»: подобная анонимность вполне квалифицированно демистифицируется современной социологической литературой, жаль, что «ответственный» Гудков, вероятно, не вполне освоил ее: но тогда зачем же так сердиться, что его «центральные структуры» уже почти изгоняемы символическими провинциалами из вожделенного «центра» (или, во всяком случае, «ограничен» в манипуляциях) и зачем признаваться в «поражении»? Он ведь поборник «культурного и идеологического *разнообразия*» (С. 371): однако выясняется, что эта неусыпная забота о «разнообразии» только продукт идеологической мифологии автора. Как только появляется опасность, грозящая «структурам», которые репрезентирует Гудков, оказаться на действительной «символической периферии», как тут же следует не *научная* полемика, впол-

не нормальная и уместная при разномыслии («культурном разнообразии»), но предполагающая все-таки определенный *уровень* и самой культуры, а нечто совсем иное...

Увы, кажется, участь оказаться на «символической периферии» не случайно так болезненно переживается автором, она ведь вполне реальна, судя не только по его угрюмому многословному косноязычию и по его интеллектуальному уровню, но даже и некоторым оговоркам: в конце концов, совершенно справедливо Гудков сам себя не решается включать в «культурную элиту», говоря при этом об «интеллектуальной немощи» (чем не вполне фрейдистская проговорка?), а способен только ерничать над ее установками; здесь мы имеем дело как раз со вполне адекватной самооценкой.

В данном случае мы невольно наблюдаем действительно какие-то неизжитые комплексы: у автора рецензии сильнейшая аффективная неприязнь не только к русскому православному традиционализму как таковому, но и к «носителям культуры» (С. 370) вообще, что можно еще понять у гудковских предшественников-«инноваторов» первых десятилетий советской власти, такими носителями действительно не являющихся, однако изгонявших — и совсем не «символически»! — подлинных носителей культуры из всех сколько-нибудь общественно значимых институций, но для нашего времени такое откровенное признание (и одновременно самоуничтожительное дистанцирование себя от подлинных носителей культуры в России) все-таки вещь достаточно редкая. Будем надеяться на то, что, выговорив эти трудновыговариваемые все-таки признания, автор рецензии хотя бы отчасти освободится от некоторых из своих фобий.

Особенность же аргументов Гудкова такова, что фобия быть символически вытесненным на периферию вынуждает его не ограничиваться идеологическими ярлыками, не затрудняя себя аргументацией, но и принуждает обратиться к *начальству*: так не хочется ему покидать эти хотя и «символические», но «центральные структуры». Так совершенно органически в рецензию адепта «культурного и идеологического разнообразия» входит памятное для всех тех, кто еще не забыл советские времена, заботливое указание на *место работы и профессиональную деятельность* автора книги (С. 363). Надо сказать, эта рецензия-донос легла именно туда, куда она на самом деле и была адресована: на стол начальству. Однако здесь социолог даже

и социологически не угадал момента вожделенного истребления (по-видимому, ради чаемого им «разнообразия») супостата-«неотрадиционалиста»: грянул как раз дефолт 1998 года и оргвыводы по отношению к автору книги в этой ситуации были уже совсем несвоевременны: осталась лишь «черная метка», которую отправил черно-желтый журнал.

Есаулов явно старается... быть толерантным к чужим взглядам, христиански смиренным по отношению к оппонентам и не сразу заклинать их как дьявольское порождение или врагов русских человек (С. 354).

Поневоле выходит, что Гудков совершенно напрасно не принимает моих суждений об аксиологии исследователя, которая до известной степени направляет его интенции, ведь само письмо Гудкова вполне доказывает обоснованность введения мною этого термина в гуманитарную сферу. Нетрудно заметить, что христианское смирение имеет у рецензента сугубо негативные коннотации. Не уступающее же кафкианскому абсурдизму словосочетание, определяющее бедных «русских человек» (о «врагах» или «друзьях» которых, замечу, нет ни слова в моей книге), дополнительно задает совершенно определенный «горизонт ожидания»: но Гудков говорит не от себя самого, для которого нетерпим даже нейтральный (то есть, согласно его же убеждению, — научный!) контекст по отношению к «христианскому смирению» и этим самым «русским человекам» (о духовном смысле подобного кривляния и коверкания русского языка на заре самозванного прихода подобных «социологов» в гуманитарные науки хорошо писал Вяч. Иванов в статье «Наш язык»). Кажется бы, почему бы прямо не обозначить собственную позицию и говорить, скажем, от имени гудковых в анонимных «центральных структурах»? Но по какой-то странной самонадеянности рецензент говорит от лица самой «науки», которая, насколько могу судить, совсем не делегировала подобного адвоката (точнее, прокурора). Специфический уголовно-обвинительный жаргон, которым перенасыщено словоупотребление рецензента, удачно соседствует со стандартными для обществоведов советского времени напыщенными определениями того, какой должна быть «правильная», то есть «наша», наука и чем она должна заниматься: «наука — это коллективно организованное производство знания» и т. п. тривиальности (С. 369).

Автор совершенно не обозначает точку зрения (и не расшифровывает анонимного мнения тех «структур», от лица

которых он высказывается, хотя это «лицо» отнюдь не безлично и вполне угадывается за каждой негативной — и часто специфически развязной формулировкой), для которой несомненна «косность церкви как института» (С. 355). В «невоспитанности, этической и психологической некультуривированности российского общества» автор рецензии обвиняет «православный ритуализм и массовое магическое обрядовое, с одной стороны, и пассивно-созерцательный аскетизм изолированного от мира монашества — с другой» (С. 355). Неужели действительно именно русская Церковь и монашество в самом деле виновны в специфической шумливой нетерпимости (то есть как раз в культурной невоспитанности) гудковского круга и самого постсоветского социолога, который плохо владеет русским языком (отсюда, по-видимому, выражаясь его же сленгом, его собственная «психологическая некультуривированность»)?

Возникает вопрос: если именно такое личное отношение у автора и его круга к Православной Церкви в целом и к «российскому обществу», ею порожденному, может ли он сколько-нибудь объективно описывать те научные работы (например, мою), в которых выражается совершенно иное отношение как к Церкви, так и к базовым национальным ценностям русской культуры? Парадокс в том, что по каким-то неназываемым причинам автор, по-видимому, не относит к себе и к собственному кругу «невоспитанность, этическую и психологическую некультуривированность» (надо полагать, этот круг воспитан иным — вполне позитивным, с его точки зрения, — «ритуализмом», отнюдь не христианским, и не имеет никакого отношения, помимо неприязни, к «изолированному от мира монашеству»). Но тогда, поскольку называемые им негативные характеристики присущи как раз «российскому обществу», то логически вытекает, что автор находится либо *вне* этого общества, либо, по крайней мере, в какой-то пограничной области по отношению к нему. С другой же стороны, тот же автор почему-то опасается в итоге оказаться не вне самого общества, а вне все тех же «центральных символических структур». Очевидно, эти «структуры» автор позиционирует как также находящиеся в какой-то подразумеваемо-привилегированной «вненаходимости» по отношению к российскому обществу, но почему-то интерпретирует их как ответственных и за «инновации», и за «ценностную универсализацию» в этом же самом обществе: малосимпатичные, надо сказать, претензии.

Мое «сочинение» квалифицируется как «национально-консервативно-апологетическое по сути» (С. 356), нагнетание в гудковском новоязе негативно-оценочных для автора (и его «символических структур») определений негативно эмоционально и, по-видимому, в культурном бессознательном автора рецензии восходит к фобиям триады «православие—самодержавие—народность»: во всяком случае, трехчленная структура «сути» моей книги действительно является таким удачным экспрессивным неологизмом автора, с которым мне ранее не приходилось встречаться не только в исследовательской, но и в научно-популярной литературе. Правда, речь идет все-таки о *научном* языке социологической литературы, а не о трансляции личных подсознательных аффектов в собственное письмо, выдаваемое за научное рассмотрение чужого труда.

Опасность же моей работы рецензент видит в том, что, «выдвигая на первый план категорию соборности, Есаулов намерен продемонстрировать не просто наличие христианских мотивов, обусловленных традиционной структурой сознания... но именно православных, “христоцентристских”...» (С. 356); «Есаулов стремится не просто собрать необходимые свидетельства о “соборности” в русской литературе, но и доказать, что эта проблематика является ее лейтмотивом, а во многих случаях даже принципом эстетической организации текста, что в этой литературе... “манифестируются” аксиологические основы духовной традиции, “онтологически” единящие всех ее носителей» (С. 356). Действительно, есть чему ужаснуться «ответственным за инновации!» Гудков, приведя мое сопоставление двух противоположно направленных сверхличных сил в лирике Глинки и Маяковского и процитировав часть более общего суждения из «Соборности...»: «отличается ли стремление к Богу и служение Ему от служения дьяволу?» (С. 366), «отвечает» мне от имени науки: «Вообще-то говоря, для науки этот вопрос является не просто второстепенным, но и внешним» (С. 377), да еще и «опирается», как ему представляется, на авторитет Гоббса, Лейбница и Канта!

Последовательно «разоблачая» — в наше время уже без ссылок на марксистско-ленинскую социологию — «утопию» Хомякова (впрочем, «у него, — оговаривается Гудков, — все это (замечательный, однако, стиль. — И. Е.) представлено гораздо богаче и интереснее», нежели у Есаулова) (С. 356—357), не забыв по старой советской привычке высмеять «соборность» в «Выбранных местах...» Гоголя — как

же без этого! (С. 358), автор касается разработки соборности в целом в русской религиозной философии, которая крайне неприятна Гудкову, поскольку связывала вселенское сознание «в конечном счете с авторитетом церкви как держателя истины и предания» (С. 359). Имея интеллектуальную симпатию к совсем иной философии, Гудков вновь проговаривается, совершенно не к месту заклиная:

Не «большевики» были виноваты в прекращении этой линии русского философствования (С. 359).

Замечу опять, у меня ни слова об этом: здесь у рецензента, возможно, просыпается какой-то застарелый комплекс вины; хочется успокоить его: «Не ты убил».

По Гудкову, эта «линия» истребилась сама собою: он говорит о ее «философском тупике», «исчерпанности», «бесплодной идее», «внутреннем интеллектуальном параличе» (С. 359): именно таким образом и определяли русскую философию «не большевики» Деборин и К: нет, не они «были виноваты», а как раз была «виновата» *сама* русская философия: зачем же она опиралась «в конечном счете» на столь сомнительный для большевистских «инноваторов» авторитет? Само это «русское философствование» Гудков определяет как «рефлекс европейского мышления в провинциальной культурной среде» (С. 359). Признаться, неловко читать; поневоле вспоминается вердикт М. Горького о А. Ф. Лосеве: «очевидно, малограмотный»²⁰. Так с головой выдает себя «постсоветский гуманитарий», наследующий ценностям, вполне чуждым не только православной соборности, но и христианской культуре в целом, презрительно заключающий в кавычки слова «дух» (С. 353) и «душа» (С. 358), однако почему-то не стесняющийся косноязычно, но вполне самонадеянно, не боясь отповеди, писать о русской философии, о которой он знает лишь по трудам близким его сердцу «не большевиков», и не устающий по старой — и действительно, вовсе «не большевистской», а гораздо более древней — привычке почти на каждой странице непременно лягнуть «образ... православного русского человека» (С. 358).

Действительно, какая интеллектуальная нищета! И какой упадок интеллектуального сообщества, где на месте выжженной пустыни (где когда-то развивалось «русское философствование» и не только философствование) выросли такие плоды! Нет, очевидно недаром так боится «крут»

²⁰ Цит. по: Тахо-Годи А. А. Лосев. М., 1997. С. 134.

Гудкова за уплывающее, как ему представляется, место в «центре» интеллектуальной России, так боится быть вытесненным на периферию. С выдаваемым за «научное» убеждением, будто «не столь важно, как возникла вещь, сколь как она используется» (С. 363), можно, конечно, карьерно преуспеть, достаточно продолжительное время «используя» такие «вещи», как русская философия, литература, история, не только не вспоминая, как они «возникли», но и гвалтом стараясь заглушить исследования тех, кому интересно все-таки не только их «использование», а интересны «вещи» сами по себе, но ведь с таким ничтожным собственным интеллектуальным багажом чаемого подавления своих противников эти люди могут достичь, лишь административно привлекая такие «центральные... структуры», которые отнюдь не являются «символическими».

Узнаваемая ухмылка постсоветского «методолога» проясляется в издательском цитировании Вяч. Иванова, для которого в слове соборность «звучит что-то искони и непосредственно понятное, родное и заветное» (С. 360). Для Гудкова же гораздо более «родным и заветным» являются сочувственно приводимые слова о якобы «абортивном характере русской культуры» (С. 360). Правда, шизофреничность рассматриваемого дискурса состоит в том, что эта «абортивность» с удовольствием *принимается* Гудковым без всякой интеллектуальной рефлексии. Если бы она имелась, исследователь непременно бы задумался: либо его собственная деятельность не имеет никакого отношения к русской культуре, либо же, что, по-видимому, гораздо вернее, подобная деятельность и составляет вполне доказуемый и печальный продукт «абортивности», строки о которой с такой странной «радостью узнавания» (О. Манделштам) приводит Гудков.

II

В своем обстоятельном разборе А. Каравашкин и А. Юрганов²¹ аттестуют «широко известную монографию И. А. Есаулова» (имеется в виду «Категория соборности...») как вполне репрезентативно представляющую «религиозную филологию» наших дней. Это направление, по мысли критиков, «отчетливо обозначило свои субъективные уста-

новки, которым оно присвоило качество объективных и научно обоснованных постулатов». Замечу сразу же, что я в свое время *отказался* от предложения редакционной коллегии «Литературной энциклопедии терминов и понятий» написать энциклопедическую статью «религиозная филология» как раз в силу того, что, в отличие от рецензентов, считаю данное словосочетание лишенным всякого содержания. Отказался не только потому, что тогда нужно было бы выделять и особую «атеистическую филологию», но и потому, что как раз в разбираемой книге я настаиваю на том, что говорить об абстрактной *религиозности* — это даже не «вчерашний», а, так сказать, «позавчерашний» день науки: она, религиозность, всегда *та или иная*, идет ли речь о ее эксплицитном или имплицитном присутствии в художественных произведениях или же в сознании интерпретаторов этих произведений. Таким образом, если авторы захотели «обличить» эту самую «религиозную филологию», то, желая в своих собственных интересах противопоставить мою концепцию и позицию Л. М. Баткина, чтобы затем «обнаружить» мнимое родство между нашими с Баткиным «постнаучными» подходами (типичный, надо сказать, постмодернистский прием головокружительных открытий «похожего» в совершенно разнородном материале), думается, они совершенно напрасно столь большое внимание уделили моей книге. Но, по-видимому, их намерения не ограничивались подобной задачей.

Действительно, даже вырывая цитаты из контекста, а потому переиначивая смысл, авторам так и не удастся доказать, что в этой или других своих книгах я настаиваю, как якобы едва ли не главный представитель «религиозного литературоведения», будто *именно литературоведение* отвечает «за душу человека», что потому оно непременно «должно воспитывать». Трудно найти то, чего нет.

Хотелось бы спросить также, где именно в этой книге они могли прочитать мои рассуждения о том, «кто говорит от лица русского народа, а кто от его лица не говорит?» Зачем приписывать автору книги мучительные собственные проблемы и собственные фобии? Ни я не могу говорить от лица всего народа, ни — уж тем более — Каравашкин с Юргановым. Разница лишь в том, что для меня в этом нет сколько-нибудь острой проблемы, а для моих критиков, по-видимому, есть. Но это, собственно, их проблема — от лица какого народа говорить. У меня же в книге подобных рассуждений нет.

²¹ Каравашкин А., Юрганов А. После науки: о приемах гуманитарной идеологии // Россия XXI. 2003. № 1. Далее текст цитируется по его электронной версии:

Авторы словно извиняются перед «символическими центральными структурами», как «жудреватого» выразился Л. Гудков, за свою «запоздалую реакцию» на мою книгу (поневоле подумаешь о каком-нибудь партийном собрании в каком-нибудь институте, когда непременно нужно «отметиться», то есть заклеить инакомыслие): не удалось, по-видимому, остаться «в белых одеждах» и моим критикам; и им *пришлось* — хотя уже спустя восемь лет! — печатно выразить свое отношение к моей враждебной науке реакционной «идеологии».

С первых же строк своего разбора критики по-своему переписывают мои «некоторые методологические предпосылки», точнее, *приписывают* мне нечто такое, что совершенно отсутствует в книге. Я не могу в данном случае заподозрить элементарную филологическую «ограниченную дееспособность» авторов: представляется, что они вполне ведают, что творят. В первом же предложении речь идет о том, что «Соборность...» посвящена «утверждению незыблемых надысторических категорий литературного развития». Однако в книге нигде нет ни слова о «незыблемых надысторических категориях», а, напротив, речь идет о *транссторическом* характере вводимых «категорий»: о разнице между определениями «надысторический» и «транссторический» вполне может рассказать и средний студент историко-филологического факультета. Грустно, что таким вот образом начинают свой разбор исследователи, на словах чрезвычайно озабоченные научной точностью и столь же трепетно заботящиеся о чистоте словно кем-то вверенной именно им науки.

Что же касается определения «незыблемый», которое также инкриминируется автору книги, то в Заключении (КСРЛ, С. 269–286) речь идет о *трех* трансформациях соборности (в барочной силлабической поэзии XVII века, в литературе «серебряного века» и, наконец, в советской литературе). Так что подобного рода полемические «приемы гуманитарной идеологии», которые используют рецензенты, вряд ли можно назвать корректными.

О степени «глубины» понимания рецензируемого текста лучше всего может свидетельствовать цитата. «В работе Есаулова обоснована главная сверхзадача нетрадиционного литературоведения — создать такую историю русской литературы, которая базировалась бы на новой аксиологии: всякие попытки пересмотреть и улучшить прежние подходы признаны недостаточными и заведомо обреченны-

ми на поражение. С некоторыми целевыми установками литературоведа трудно не согласиться. “Требуется новая концепция русской литературы, — замечает Есаулов, — причем крайне наивно представлять дело таким образом, что достаточно лишь описать и систематизировать ранее неизвестные литературные и культурные факты — и на основе этой систематизации сама собой родится, наконец, ‘подлинно научная’ история литературы, скорректированная и ‘полная’ по отношению к истории уже существующей”. Очевидна антипозитивистская направленность этого тезиса», — глубокомысленно замечают мои оппоненты. Действительно, «очевидна», поскольку как раз в следующем же предложении в книге утверждается:

Однако, к сожалению, именно такое «позитивистское» мышление преобладает в настоящее время в среде отечественных литературоведов (КСРЛ, С. 3).

Правда, слово «позитивистское» взято все-таки в кавычки (нужно ли объяснять современному филологу, почему?), но что здесь говорить о подобных «тонкостях», если автору приписывают смысл почти диаметрально противоположный тому, что он утверждает!

Что именно отличает «религиозную филологию» от всех вышеперечисленных концептуальных подходов?²²

Есаулов определяет это следующим образом: ученый-гуманитарий должен не только понимать автора, не только раскрывать саму суть конкретного типа культуры как сложно организованной иерархии ценностей, но и *совпадать в своих интенциях с тем или иным типом культуры*, т. е. не только мыслить и чувствовать как автор, улавливая малейшие оттенки его интонаций, но и видеть дальше и лучше автора.

Что касается «видеть дальше и лучше автора», то даже неловко оппонентам, взявшимся за обучение «правильной» научной методологии, указывать, что именно такая установка присуща некоторым известным всему гуманитарному сообществу научным школам рецептивной эстетики, а отнюдь не только мне (и уже тем более странно упоминание в этом контексте о злосчастной «религиозной филологии»)? И с таким научным багажом не постесняться писать (и печатать!) «общетеоретические» глубокомысленные

²² Речь идет о таких «новаторских» подходах, как историческая антропология, структурализм, постмодерн. Повторю, что навязчивое употребление понятия «религиозная филология» по отношению к моей книге я оставляю на совести своих оппонентов.

соображения: бедная «постсоветская наука»! Что же касается якобы обязательного *совпадения* исследователя с тем или иным типом культуры, то как же отдельный *субъект* описания (исследователь) может *совпасть* с целым *типом* — хотя бы и в *интенциях*? Ни с автором произведения, ни с «типом» он никогда «совпасть» не сможет, даже если очень захочет (отсюда неприятие Бахтиным структуралистского понятия «идеального», то есть концептированного читателя, обезличивающее конкретное воспринимающего). Поэтому как-то неприятно читать — даже в полемическом сочинении — подобную нелепость, тем более, когда ее приписывают тебе самому...

На самом же деле в книге речь шла *совсем о другом*: и оппоненты, думаю, прекрасно поняли это «другое», только не захотели озвучить, намеренно поставив это «другое» в нелепый контекст, да еще и выделив курсивом собственный, а отнюдь не мой, нелепый тезис. У меня говорится как раз об обратном, то есть типичном, но драматическом *расхождении* базовых ценностей исследователя и того культурного поля, в котором находится предмет его исследования. Именно в этом контексте я и пишу о «почти ритуальном» дистанцировании от христианской основы русской культуры (КСРЛ, С. 7), когда «исследователь, глубинно связанный с одной традицией, “навязывает” ее установки, ее “плюсы” и “минусы” объекту своего изучения, принадлежащего иному типу культуры» (КСРЛ, С. 8). Почему бы, спрашивается, оппонентам не обсудить именно этот тезис, действительно один из центральных в книге? Или почему бы им не обсудить (и, возможно, оспорить) излагаемые мною причины *радикального* расхождения аксиологических установок существующих историй русской литературы и самого «объекта» изучения?

Если же говорить о *плодотворной*, на мой взгляд, позиции *субъекта восприятия*, то изложению моей концепции посвящена отдельная *книга*, которая опубликована одновременно с «Категорией соборности...»²³, а затем была еще и переиздана: за восемь лет вполне можно было освоить один из ее концептуальных тезисов: о плодотворном *несовпадении* позиций автора и воспринимающего как одном из *обязательных* условий диалога согласия. Вполне могу процитировать и саму книгу:

²³ См.: Есаулов И. А. Спектр адекватности в истолковании литературного произведения. М., 1995.

Нам кажется... гуманитарно точнее... говорить не об одной-единственной позиции... субъекта восприятия... (предполагая, что все остальные прочтения будут заведомо неверными), а о допускаемой самим произведением «концептированной» совокупности различных, но в равной степени адекватных прочтений, некоем *спектре адекватности*.

Автор *предопределяет* направление читательских рецепций, но отнюдь не входит в каждый отклик читателя, предоставляя тому некую духовную *свободу выбора*, в пределах которого тот волен принимать решения по своему усмотрению²⁴.

Речь идет, прежде всего, о необходимости *уважения* исследователя к тому типу культуры, которому наследует изучаемый им текст; о том, что невозможно адекватное *понимание* русской православной культуры, если для субъекта описания этой культуры «христианские установки *ничем* не отличаются (или же отличаются в худшую сторону) от установок, например, ветхозаветных, либо языческих» (КСРЛ, С. 8). Итак, для меня «христианская аксиология в изучении русской словесности предполагает необходимость *согласования* (но не обязательно *совпадения*!) собственной исследовательской установки с доминантной для отечественной культуры православной системой ценностей» (ПРС, С. 548—549).

Какова преднамеренно неточная, мягко говоря, интерпретация теоретических положений книги, таковы и частные претензии Каравашкина и Юрганова. Например, приписывая мне некий «метод свободного ассоциативного прочтения», оппоненты вместе с тем словно лично обижаются не столько на меня, сколько на митрополита Илариона за то, что последний в свое время решительно предпочел новозаветную Благодать ветхозаветному Закону. Так, по мнению критиков, я «игнорирую конкретный ситуативный контекст, к которому приурочено поучение Илариона»; новозаветное же отношение к Закону «вовсе не так однозначно»; да и у Илариона обнаруживается «многосложная интер-

²⁴ См.: Там же. С. 8, 86. О необходимости для адекватного восприятия *двух* (а не одной-единственной) точек зрения оппоненты могли бы, если захотели, прочитать и в отрывке из моей книги, опубликованной в хрестоматии: Теоретическая поэтика: понятия и определения. М., 2001. С. 69. О том же идет речь и в моей словарной статье «Интерпретация» (См.: Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. С. 306). Однако оппоненты прочитать *не захотели*: ведь это решительно противоречит навязываемой мне Каравашкиным-Юргановым, но болезненной именно для них идее, от которой они тем самым желают «освободиться».

претация этих категорий». И вообще правильно говорить о «диалектической концепции» (!) Илариона, ибо «в этом ракурсе противопоставление (Закона и Благодати. — *И. Е.*) почти снимается...»

Удивляюсь, как при подобной аксиологической установке мои оппоненты не сделали еще один шаг и «диалектически» не «доказали», что Иларион на самом-то деле «почти» предпочитал Закон Благодати. Зачем только «признавать» мой способ истолкования памятников «внеисточниковым», не приведя *ни единого нового источника* новозаветного предпочтения Илариона, которого не было бы у меня в книге? При этом *сознательно* игнорируя рассматриваемую в моей работе *книгу* Б. П. Вышеславцева, имеющую подзаголовок «Проблемы Закона и Благодати», а также *сознательно* «не замечая» уже в моей книге следующих «неудобных» для себя строк:

Отмена «работнааго Закона» вовсе не означает его бесполезности и ненужности. Напротив, Закон был необходим «на проуготовление истине и Благодати», поскольку «Закон... предътеся бе и слуга Благодати и истине». Таким образом, Закон явился необходимой исторической ступенью для ветхого человечества... на его пути к «Благодати и истине», но именно такой ступенью, которая на восходящем пути к Богу небесному должна быть преодолена, в полной мере выполнив свое предназначение, ибо, в противном случае, она становится уже препятствием и (балластом), притягивая к «земному» и отвращая от «небесного» (КСРЛ, С. 30).

Почему бы не «прочитать» моим оппонентам эти строки (уж не скажу — процитировать...), вместо того, чтобы важно заявлять *словно бы от себя* о «неоднозначности» отношения к Закону и о том, будто бы «этот подводный камень исследователь желает обойти»? И как прикажете полемизировать с такими лукавыми полемистами? Не будешь же все время уличать их в постоянных подтасовках, цитируя в качестве опровержения свои же собственные тексты? Ведь полемисты и так прекрасно понимают, что именно они *не захотели* заметить, а что приписали автору. Нет, надо признать, что в чем-то советские идеологи были значительно честнее наших постсоветских лукавцев: прекрасно понимая о чем идет речь в «Слове о Законе и Благодати», «символические центральные структуры» попросту *заставили изъять* Д. С. Лихачева текст митрополита Илариона из *первого* тома «Памятников литературы Древней Руси», в результате чего текст появился в *заключительном* томе серии лишь в 1994 году.

Для того чтобы вернее заклеить мою методологию, оппоненты инкриминируют мне схематический догматизм, а также схоластику, «уничтожение истории как таковой», «предельную усредненность», превращение науки в «мертвый наукообразный догмат», всяческую *обезличенность* («обезличенный подход») и *одновременно* (!) «субъективистский произвол, импрессионистичность метода». В целом же моя вредительская деятельность на ниве филологии, «гипостазирование всеобщего и неизменного», приводит ни больше и ни меньше «к *уничтожению истории как таковой* (! — *И. Е.*)».

Раз мною уничтожена сама история, чего уж жалеть, казалось бы, о какой-то частной «истории литературы». Нет, и ее жаль тоже, ибо она после моей книги «превращается в идеологическую схему (хотя бы в самом сжатом виде удосужились обрисовать, в *какую именно* «схему». — *И. Е.*), мертвый наукообразный догмат и набор бездушных, схоластических штампов». Филологический анализ описания моих мыслепреступлений перед «нашей» наукой показывает, что я дважды преступник: мало того, что обратил вечно живую историю литературы в мертвую схему, предварительно уничтожив саму историю «как таковую», но еще и превратил ее же в «догмат», да ладно бы «живой», нет, именно «мертвый... догмат»; вдобавок к этому та же несчастная история литературы предстала как такой «набор... штампов», который критики страшатся даже перечислить.

Мои «штампы» вредоносны, по-видимому, именно «бездушностью». Какой строгий и доказательный «научный» стиль! И меня же еще упрекают — с позиций науки — в «импрессионистичности»... Так что я не только уничтожил, но еще и лишил «души» каравашкинско-юргановскую историю литературы. Но мало и этого! Все эти необратимые для их «истории литературы» операции я проделал, так сказать, играючи, даже и *не заметив* ее сугубой серьезности и «научности», в особой — «импрессионистичной» манере, как постмодернист. Наверное, действительно обидно... «Картинка!», как когда-то воскликнул А. Ф. Лосев, приводя в «Диалектике мифа» одержимых строгой научностью своих оппонентов-марксистов, которые, несмотря на сугубо научный материализм, также отчетливо видят, как «копошатся гады контрреволюции», «воют шакалы империализма», снуют «бандиты во фраках», «разбойники с моноклем», не только науке, но и самой истории

угрожает «мрачная реакция», «черная рать мракобесов» и т. п.²⁵

Иначе говоря, в итоге вынужденного разбора нашими полемистами книги, которую им не удалось «замолчать», мы получаем по-своему замечательный и, во всяком случае, беспристрастно лишенный всякого субъективизма и эмоциональности, последовательно научный портрет автора «Соборности...», вот только лишь почему-то совсем немногим отличающийся от бессмертных по советской пропаганде фигур «рясофорных скулодробителей» и «людоедов в митрах»²⁶: этот суровый догматик с пугающей неуклонностью уже почти превратил живую каравашкинско-юргановскую науку в мертвую схему и уничтожил историю. Кому же и этого мало, рисуется личина и того хуже: тайный постмодернист-импрессионист, который в игровой манере совратил ту же даму-науку еще и своей особой «постмодернистской чувствительностью». Поневоле вспоминаешь суждения советского вождя о «право-левой опасности» или такого же сорта ругательства в адрес «не то монахини, не то блудницы». Есть от чего трепетать и самим оппонентам! А что, если кого-то из читателей невольно привлечет столь колоритный портрет? Нет, даже раскрывать «Категорию соборности...» ни в коем случае не следует, книга еще и «усредненная» и «скучная», спешат заявить Каравашкин-Юрганов²⁷.

И последнее. Один из многих опять-таки приписываемых мне тезисов, которого в книге нет, состоит в том, будто я полагаю, что «в пределах конкретного типа культуры нет периодизации, нет стадийного развития». Не буду спорить с очередной нелепой подтасовкой. У меня в книге речь шла о другом. За каравашкино-юргановским косноязычием можно увидеть действительно серьезную проблему, которая требует серьезного обсуждения. В свое время С. С. Аверинцев рассуждал о логике «скептических исто-

риков», которые «предлагают отказаться от концепции единого, тождественного себе христианства, пребывавшего в течение двух тысячелетий»²⁸. Конечно, сам Сергей Сергеевич вряд ли снизошел бы до ответа подобным критикам-каравашкиным (он все-таки говорил о серьезных историках, которые не подтасовывают цитаты, преследуя свою собственную «весьма мелкую цель», как по другому, но похожему случаю сформулировала К. Эмерсон). Но наше нынешнее научное сообщество настолько запугано бесталанными, но весьма агрессивными и в своих узких сферах по-своему влиятельными «инноваторами», поэтому, с другой стороны, безгловая позиция по отношению к *предельной научной недобросовестности* может быть воспринята как признак слабости (или даже боязни). Если рассмотренные выше манипуляции критики проделывают с «широко известной», как замечают сами, книгой, то, любопытно, что же бывает с усомнившимися в каравашкинско-юргановской «научности» их собственными студентами и аспирантами?

В своей книге я рассуждаю о том, что хотя идея соборности и сформулирована непосредственно А. С. Хомяковым, однако он «сумел *эксплицировать* (хотя и не в виде законченной и проработанной в деталях философской системы) то, что существовало в духовной жизни с тех пор, как существует христианство... Заслуга А. С. Хомякова в том, что он смог — в результате “умного делания” — *сформулировать*, дать формулу “глубинной сути православной религиозности”, а не “изобрел” ее» (КСРЛ, С. 17). Действительно ли подобное суждение «неисторично» или же «ненаучно»? Мне кажется совсем иначе. По крайней мере, тот же Аверинцев, возражая «скептическим историкам», совершенно справедливо замечает, что «скептический, позитивистский, эмпирический взгляд тяготеет к тому, чтобы раздробить явление христианства на совершенно различные исторически осязаемые феномены христианства такой-то эпохи, такой-то культуры, в таком-то месте». Возражение же Аверинцева подобному «историцизму» состоит в том, что «целый ряд необходимых смысловых компонентов христианского учения долго не находит достаточного воплощения в культуре, в жизни, дожидаясь своего времени (иногда много веков)... некоторые важные для христианства понятия долго и мучительно не воплощались

²⁵ См.: Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 488.

²⁶ Там же. Вскоре и сам Лосев был заклеен как «реакционер и черносотенец», «философ-мракобес», который занимается «христианско-мистической» философией «под прикрытием бога» (Цит. по: *Тахо-Годи А. А.* Указ. соч. С. 131). Ср. у Каравашкина-Юрганова: автор разбираемой ими книги «маскируется под религиозную позицию».

²⁷ Ср.: «Чтение книги тяжело и непродуктивно», — также спешит предостеречь Гудков возможного читателя, заинтригованного столь типическими усилиями социолога-рецензента, направленными на дискредитацию автора (НЛЮ. 1998. № 31. С. 369).

²⁸ Аверинцев С. С. Другой Рим: Избранные статьи. СПб., 2005. С. 296.

в слова, уже существующая»²⁹. Одним из подобных важнейших «смысловых компонентов» и является, по моему убеждению, соборность.

III

Долгое время мне казалось, что критическое рассмотрение базовых установок М. М. Дунаева, «учебными пособиями» которого наводнены едва ли не все церковные лавки, не очень уместно, поскольку эта полемика может быть использована влиятельными противниками восстановления в отечественной науке самой темы «православие и русская литература». Другим сдерживающим фактором являлся компилятивный характер труда упомянутого выше автора, который вначале и определил свою работу как «учебное пособие», однако затем по каким-то неясным причинам снял это обозначение. Однако пришло время объясниться.

Дунаев начинает свое многотомное «пособие» со ссылки на мою работу, которая, правда, звучит несколько двусмысленно: «Приходится согласиться с выводом И. А. Есаулова, как ни прискорбно то сознавать»³⁰ (невольнo получается, что «согласиться» с выводом, прозвучавшим в нашей книге, Дунаеву почему-то «прискорбно»):

К сожалению, нужно признать, что истории русской литературы как научной дисциплины, которая бы хоть в какой-то степени совпадала в своих основных аксиологических координатах с аксиологией объекта своего описания, пока еще не существует (1, С. 3—4).

Однако в моей работе указан целый ряд современных отечественных литературоведов, которые творчество русских писателей описывают «в контексте именно христианской православной культуры» (КСРЛ, С. 6) — о позиции этих литературоведов, равно как и о том, что осмысление христианской сущности русской словесности *уже имеет* свою научную традицию, Дунаев предпочитает, как правило, умалчивать. И в учебном-то пособии такое умолчание выглядит странно, а в книге, которая считается авторской монографией, — тем более.

Умалчивается и то, что в моей книге «предлагается именно... новая теоретическая концепция, глубинно свя-

²⁹ Там же. С. 298.

³⁰ Дунаев М. М. Православие и русская литература. М., 1996. Ч. 1. С. 3. Далее в тексте части и страницы этого издания указываются в скобках. Курсив всюду мой.

занная с доминантным для отечественной культуры типом христианской духовности» (КСРЛ, С. 3). При этом, однако, концептуальные положения и этой книги, и многих других работ используются — зачастую без ссылок — в труде рассматриваемого нами автора. У неискущенного читателя может вполне создаться неверное представление, что Дунаевым, как сказано в аннотации к первому и последующим частям, действительно «впервые в литературоведении предлагается религиозное осмысление особенностей развития отечественной словесности». Однако главная проблема состоит в том, насколько *качественным* и *адекватным своему предмету* является предлагаемое автором «осмысление».

Приведу лишь один — но весьма существенный — из многих примеров не оговариваемого нашим автором заимствования. В свое время В. Н. Захаров, справедливо напоминая, что «русская литература была не только христианской, но и православной», обосновал необходимость создания особой научной дисциплины — «этнопоэтики»³¹. Дунаев же, прекрасно зная о существовании этой работы Захарова, как бы от себя заявляет:

Вот главная особенность великой русской литературы: это литература прежде всего *православная* (1, С. 5).

Замечу здесь же, что и положения моей книги, на которые ссылается Дунаев (а также те, на которые он не ссылается, переписывая словно «от себя»), и скрытая цитата из статьи Захарова, к сожалению, *не осмыслены* нашим автором, а потому и неуместны в его труде.

Дело в том, что, как будет ясно в дальнейшем, для Дунаева русская литература как раз *не является* православной (за весьма редкими исключениями), а поэтому совершенно непонятно, зачем же ему соглашаться с идеей согласования системы ценностей исследователей и их объекта — русской словесности — для создания адекватной своему предмету истории литературы, а также повторять Захарова, если русские писатели в дальнейшем постоянно *отлучаются* нашим автором от православия?

Петербургский исследователь А. М. Любомудров, критикуя мою книгу за неуместную, как ему кажется, христианизацию русской литературы, с некоторым недоумением

³¹ Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв. Петрозаводск, 1994. [Вып. 1.]. С. 8—9.

цитирует приведенное уже выше высказывание Дунаева («это литература прежде всего православная»), мягко указывая, что «перед нами обобщающее утверждение, *родственное*» итоговым выводам, прозвучавшим в «Категории соборности...», но справедливо отмечая, что на протяжении всего труда Дунаева подчеркивается как раз *неправославность* русских авторов³². В этот неправославный, а то и, по мнению Дунаева, вовсе враждебный православию «черный список» попадают Кантемир, Грибоедов, Лермонтов, Чаадаев, Тургенев, Некрасов, Гончаров, Салтыков-Щедрин, Лесков, Толстой, Чехов, Андреев, Ремизов, Бунин и другие. В общем, по словам Любомудрова, это «ряд... в котором перечислен едва ли не весь цвет отечественной классики»³³. Но недоумение Любомудрова легко разрешимо: просто Дунаев, как это не раз происходит в его работе, переписав из чужого труда вышеприведенное «обобщающее утверждение», выдает его за свое, но не усваивает его исходного (авторского) смысла, а затем продолжает свою компиляцию, даже не замечая при этом, что переписанное ранее «обобщающее утверждение» находится в решительном противоречии с его последующим изложением.

Итак, русская литература для Дунаева именно *не является православной* — именно такой итоговый вывод можно сделать из его труда, который называется «Православие и русская литература». Несоответствие же отмеченной автором «главной особенности» предмета изучения и всего последующего содержания книги именно в том, что он, к сожалению, не в состоянии как следует осмыслить чужие выводы. В сущности, автор дискредитирует тем самым (в самом буквальном смысле, то есть подрывает доверие, умаляет авторитетность) и тех исследователей, на которых он ссылается: автор словно *не понимает* смысла взятых им из чужих работ формулировок и выводов, хотя и переписывает их — со ссылками, а чаще всего и без всяких ссылок. Подобный подход дискредитирует и саму религиозную аксиологию при изучении русской литературы: в данном случае мы получаем готовые *оценочные суждения о русских писателях* еще до серьезного изучения их творчества в контексте христианской культуры.

Приведу лишь некоторые суждения автора, которые весьма выразительно характеризуют его ценностные уста-

³² Любомудров А. М. Церковность как критерий культуры // Русская литература и христианство. СПб., 2002. Вып. 4. С. 104.

³³ Там же. С. 105.

новки: «...нелепостей в образной системе этой (речь идет о С. Есенине. — И. Е.) достаточна» (6, С. 72); Есенин «сознательно перенимал фольклорные образы, работая порою на грани плагиата» (6, С. 83) («плагиатом» наш автор почему-то считает использование поэтом фольклорных источников; на самом же деле не только на грани плагиата, но и за гранью «работает» отнюдь не Есенин); «обнаруживается даже явная глухота к языку» (6, С. 83); русский поэт «начинает поэтически лелеять любовь-ненависть к родине... Тут, к слову, и поклонникам доктора Фрейда есть предмет для размышлений» (6, С. 85); «Есенин держится здесь каких-то дурных шаблонов в восприятии русского пейзажа» (6, С. 95). Итак, Дунаев учит Есенина правильному восприятию «русского пейзажа»! И при этом еще упрекает Есенина же в «неуклюжем самообожествлении» и «самоутверждении» (6, С. 72). К тому же наш автор — в отличие от Есенина — наделен редким художественным вкусом. Он снисходительно, как учитель — ученику, выговаривает поэту:

Банальностей у позднего Есенина не счесть. О погрешностях против ритма и рифмы умолчим (6, С. 84).

И перед самым концом своим поэт называет советскую Россию «страной самых отвратительных громил и шарлатанов» (6, С. 98).

Последний пример характеризует типичный уровень истолкования критиком художественной литературы, когда он пытается не раскавычивать чужие цитаты, а самостоятельно проанализировать текст: в есенинской поэме, как известно и школьнику, а не только профессору, эти слова на самом деле принадлежат отнюдь не «поэту», а «черному человеку» (если уже не обращать внимание на такую «мелочь», как неточность цитирования нашим автором есенинской поэмы).

Автор «учебного пособия» размашисто — без всякого анализа — может усмотреть в поэзии Лермонтова... *кальвинизм*. Он искренне полагает, что стихотворения Лермонтова вполне можно свести «к банальной брани» (2, С. 27). Установочная проработка Михаила Юрьевича происходит таким образом: «Смерть поэта» — «стихи-то слабые» (2, С. 27). Лермонтов писал эти стихи «в явной запальчивости, темно, невнятно, раздраженно...» (2, С. 28). Лермонтовское «Я не унижусь пред тобою» Дунаев *светло, внятно и с любовью* обрывает своим вопросом (обращенным, вероятно, к Михаилу Юрьевичу): «Что за торговля?» (2, С. 29). Видимо, этот

дунаевский вопрос Лермонтову мы отныне должны считать «систематизированным религиозным осмыслением» (из аннотации к книге) лирики, а дунаевское «темно, невнятно, раздраженно» являются, очевидно, новым словом в анализе лермонтовского текста?

Лесков, по оригинальной мысли исследователя, так и не овладел «умением строго отбирать и в совершенстве организовывать жизненный материал», «остался навсегда дилетантом в литературе» (4, С. 391): Лесков ли? При чтении подобных пассажей действительно иногда представляется, что Дунаев совершенно прав, полагая будто «поклонникам доктора Фрейда есть предмет для размышлений». Что говорить о Лескове, которого «вело в ересь» (4, С. 431), поскольку и Чехов, по глубокому замечанию нашего автора, «придуривается» (5, С. 534). Примеры подобной оценочности можно множить и множить, поскольку они и составляют, в сущности, основное содержание «учебного пособия».

Когда критик пытается осмыслить западное миропонимание, то складывается странное ощущение, что это не просто злая *пародия* на научное утверждение православных ценностей, но и умелая их дискредитация какой-то низкопробной *руганью*; какая-то *провокация*, сознательная «подставка» — на радость врагам Православия, шутовское опошление и вульгаризация православного подхода к русской литературе. Например: «Западному человеку и вообще проще», поскольку критик находит «протестантское отрицание необходимости какой-либо внутренней борьбы с грехом» (1, С. 10). Протестантизм отрицает необходимость какой-либо внутренней борьбы с грехом?

Западный человек может, разумеется, страдать, но от отсутствия миллиона, титула, коттеджа и т. д. И только в русской литературе возможно появление героя, который страдает, обладая всеми подобными благами в преизбытке (1, С. 11).

Можно ли серьезно полемизировать с такого рода нелепостями? Ведь эти рассуждения намного *ниже* не только науки, но и сколько-нибудь серьезной публицистики.

А. И. Солженицына наш критик задорно упрекает в скрытом материализме:

Солженицын много говорит... о необходимости упрочения российской государственности и сбережения русского народа — но нигде не отвечает на вопрос: а для чего? <...> Солженицын постоянно призывает жить не по лжи... А зачем? (6, С. 343—344).

Дунаев торопится подсказать Солженицыну «для чего» и «зачем»: «нужно крепить веру» (6, С. 345); «нравственность не цель, а средство» (6, С. 345); «без Православия ничего не выйдет» (6, С. 346). Если не открывать книги Александра Исаевича, а ограничиться подобным ученым комментарием, то и впрямь можно решить, что и Солженицын, подобно почти всем русским писателям, до Дунаева *не знал*, для чего и зачем сберегать русский народ. Очевидно бесполезно призывать критика просто *прочитать* Александра Исаевича прежде чем *писать* о нем: раз уж он в крохотном «Черном человеке» путает слова «поэта» и «черного человека», то что говорить об огромном «Красном колесе»: его ведь *долго* читать надо, а нашему автору, по-видимому, *некогда*: он сам писатель, сделавший настоящий «бизнес» на теме, да к тому же с претензией на поучение.

Солженицын же, если верить критику, весьма слаб именно с православной стороны: «Не деист ли он — в своих суждениях о Боге? — подозревает Александра Исаевича Михаила Михайлович. — И не кажется ли он нам православным оттого, что разумеется для нас само собою: коли русский да верующий, кем же еще и быть ему, как не православным? Создается впечатление, что Солженицын не отвергает Православия, поскольку оно для него нечто вроде исторического атрибута русской жизни, да порою отчасти и стороннего ей...» (6, С. 346). Пусть теперь попытается оправдаться Александр Исаевич перед задирающим его Дунаевым, у которого «создается впечатление», что он — не деист и что Православие для него далеко не только атрибут...

Какова же аксиология нашего исследователя? Освоив разницу между *душевым* и *духовным*, Дунаев спешит практически *каждого* русского писателя уличить в том, что они — якобы — не ведают этой разницы. Другим инструментом обличения являются для нашего литературоведа слова *язычество*, *протестантизм*, *католичество* (однако понимает их исследователь как что-то нехорошее, то есть использует в качестве *ярлыков*). Встречается также слово *апостасия*, которое к месту и не к месту применяет Дунаев.

Я должен при этом покаяться, поскольку в свое время попытался применить как раз в *литературоведческих* трудах соответствующую терминологию, ранее не употреблявшуюся в этой сфере; так, насколько могу судить, впервые в нашем литературоведении использовал религиозное по-

нятие апостасии в анализе собственно художественных произведений. Мне трудно было предположить, что в скором будущем — со ссылками и без ссылок на эти труды, но используя этот инструментарий, появится скороспелое «обобщающее» сочинение, в котором почти все русские писатели будут выводиться за пределы православной духовности. Причем происходит это «отлучение» как будто намеренно шутовским образом, когда высокая лексика богословия смешивается с каким-то нетерпимым в книгах подобной тематики жаргоном.

Если это «монография», тогда в ней отсутствует элементарное для научных трудов разграничение своих и чужих наработок. Если это «учебное пособие», тогда, руководствуясь им, можно прийти к закономерному выводу, что чтение русской классической литературы весьма опасно для *духовного состояния* студентов и школьников.

Будем надеяться, правда, на то, что самовольное «отлучение» писателей от православной традиции для вдумчивого студента не явится основанием для того, чтобы навсегда закрыть для себя «разоблачаемые» художественные произведения. Может быть, напротив, студент захочет *проверить* суровые приговоры критика? Так советские методические пособия по литературе, хотя и отвращали от чтения этой самой литературы, но все-таки далеко не всех школьников и студентов. Вот наш автор отмечает «художественный просчет» (6, С. 342) Солженицына в «Красном колесе». В чем же он?

Солженицын... остался все-таки в рамках старого реализма (который, заметим, исследователь по старой советской привычке называет «критическим»³⁴. — И. Е.), не дающего подлинных возможностей для развития художественной системы (6, С. 342).

Пятнадцать лет назад наш литературовед указал бы на тот «метод», который раскрывает «подлинные возможности» — соцреализм. Сейчас же иные времена — и он лишь по обыкновению безапелляционно замечает, что «система <Солженицына> кажется устаревшей» (6, С. 342—343).

В разоблачающей Есенина главе наш автор призывает осмыслить «паразитальный факт: Есенин... был признан безоговорочно уголовным миром» (6, С. 77). Впрочем, спеша, критик как раз не дожидается осмысления: он-то «по-

разительный факт» вполне «осмыслил»: «Такое признание дурная мета» (6, С. 77). Но не мешало бы критику осмыслить другой факт, не менее поразительный. В очередном захватском разоблачении — на сей раз Шукшина — он «философствует» (или «богословствует?»):

Кто такой Стенька Разин? Переводя на современные понятия — глава астраханско-донской криминальной группировки (а можно и иначе: казачьего бандформирования) <...> Он занимался, как и вообще казаки в XVII столетии, разбоем и грабежом (6, С. 361).

И на этом жаргоне говорит литературовед, претендующий на «систематизированное религиозное осмысление» русской словесности? Действительно, «дурная мета», только зачем тревожить тени Есенина и Шукшина?

Тот же вульгарный стиль и в главе о русской эмигрантской литературе:

Строили, строили на песке, а чем должно было кончиться — давно ведь предсказано было. Ну и начали выпендриваться — кто во что горазд (6, С. 579).

Тот же стиль и в полемике, когда она есть, с предшественниками. Так, обращаясь к интерпретации «Двенадцати»:

...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, С. 261)

Любой студент-филолог знает о связи блоковского «голодного пса» с пуделем из «Фауста» — хотя бы по записи Блока в записной книжке 29 января 1918 года:

Я понял Faust'a. Knurre nicht, Pudel (Пудель, не рычи).

Этот пример иллюстрирует как стиль полемики, так и характеризует степень компетентности нашего автора в тех вопросах, о которых он взялся писать.

Дунаев ернически поддевает Даниила Андреева, цитируя его строки:

«Миссия Тургенева заключалась в создании женских образов, отмеченных влиянием Навны и Звенты-Светнань». То-то бы удивился Тургенев (6, С. 702).

И тут же:

Собственно, методология научного православного литературоведения точно определена святителем Тихоном Задонским... (6, С. 616)

³⁴ См. об этом: Есаулов И. А. Критический реализм // Соцреалистический канон. СПб., 2000. С. 503—508.

То-то бы удивился святитель Тихон Задонский, по-своему возведенный Дунаевым в ранг столпа литературоведения, будто это какой-нибудь Храпченко, — наверняка, удивился бы сильнее мистика Тургенева... Цитируя же Тихона Задонского («Предложим убо и мы перед душевными нашими очами чистое сие зеркало <Евангелие> и посмотрим на то: сообразно ли наше житие житию Христову?»), наш автор даже не замечает, что святитель говорит об исправлении *собственных грехов*, а не о заведомой подозрительности по отношению к русским писателям, соседствующей с ерническим сленгом («что за торговля?»), не о начетничестве, ничего общего не имеющем с проникновением в глубины смысла произведений, но действительно напоминающем марксистский партийный разнос всевозможных «уклонистов».

Еще в 1857 году почти совершенно забытый сегодня И. Я. Порфирьев очень точно и глубоко осмыслил сущность русских духовных стихов, говоря, что последние, хотя и наполнены «разными, часто грубыми догматическими ошибками», однако они же проникнуты «чувством благочестия»³⁵. Обратим внимание, что статья Порфирьева была опубликована в издании Казанской Духовной Академии, цензор которой архимандрит Феодор, как и Комитет Духовной Цензуры при Казанской Академии, не счел фразу «проникнутых чувством благочестия», хотя и «наполненных разными... догматическими ошибками» в чем-то противоречащей православному подходу. Для неопита же Дунаева малейшее отступление от догматики (весьма часто, надо сказать, измышленное в «шутовской» системе богословия самого автора) тут же является поводом для высокомерно (и часто недопустимо по тону) отлучения того или иного русского писателя от православия.

Большинство русских писателей и являются носителями русской духовной культуры, выразившими в своем творчестве как раз тот характер, который сформировало «греческое вероисповедование», согласно известному убеждению А. С. Пушкина. Речь не идет в данном случае о биографических судьбах писателей, об их большей или меньшей личной религиозности или безрелигиозности. Выяснить *степень* религиозности вообще не дело филологии. Филологи работают, прежде всего, с текстами. В тек-

³⁵ [Порфирьев И. Я.]. Употребление книги Псалтырь в древнем быту русского народа // Православный собеседник, издаваемый при Казанской Духовной Академии. 1857. Кн. 4. С. 843.

стах русской литературы (и, конечно, не только русской) определенным образом преломляется христианская традиция и происходят те или иные трансформации этой традиции.

IV

Как я постарался показать, Дунаев отказывает в частности 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 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 на электронную версию предыдущего раздела данной статьи³⁶ ничего не говорится о сути моего неприятия (и сути самой критики) его изысканий. Вероятно, ему просто нечего возразить по существу критики его установок. 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 оппоненту, в последнем разделе статьи 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». Настоятельную необходимость построения истории русской литературы, основанной на признании по-

³⁶ Дунаев М. Виртуальное литературоведение // Православная беседа. 2006. № 5. Далее этот текст цитируется по его электронной версии: www.radrad.ru/analytic/articles/?ID=1666

зитивного 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 являются 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 автора, который совсем недавно — вслед за другими — писал, что русская литература «прежде всего православная», высказанная 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 пугать читателей мнимым насильственным «оправославливанием» русской литературы? 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 и 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 пыта-

ется разобраться во «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...» (ПРС, 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, он анализирует 3 (три!) фрагмента, представляющихся ему, вероятно, наиболее уязвимыми, где рассматриваются соответственно три *эпизода* (два из них касаются некоторых 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

теоретическую концепцию своего оппонента, как и сформулировать, чем же конкретно она его не устраивает.

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 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 — «тождественны» ли тело и душа? или душевное и духовное? А затем *разоблачить* измышленное им же «непонимание». Дело в том, что для *корректной, продуктивной* полемики необходимо было бы указать, где именно, на каких страницах моей книги *отождествляются* «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» (КСРЛ, С. 269). На уровне рационального осмысления Л. Н. Толстой, как известно, мог *полемицировать* с православной догматикой, но мне было важно показать зримые следы христианской традиции в его вершинном *художественном* тексте. 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» (КСРЛ, С. 88), однако знаменитые «органические» (биологические) метафоры Толстого (например, сравнение Москвы с обезматочившим ульем или с муравьиной кочкой) призваны посредством этой метафоричности подчеркнуть *сверх-*

рациональную 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, какая бывает в бане, когда поддадут на каменку и когда из нее столбом пар валит...³⁷

Если встать на буквалистскую 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 непереходимости 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 (КСРЛ, С. 20—22).

После этого отчетливо проведенного мною разграничения немного странно было прочитать у А. М. Любомудрова, так сказать, поверившего Дунаеву, который будто бы указал на мою «ошибку», отмечая, что «сопряженность,

³⁷ Нилус С. Великое в малом. Ново-Николаевск, 1993. С. 210.

слиянность и соборность — не тождественные понятия»³⁸. 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» (КСРЛ, 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» (КСРЛ, С. 112), на «всецело связанный с христианскими ценностями образ княжны Марьи» (КСРЛ, 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, подобная «прокурорская» фразеология Дунаева всегда представлялась мне комическим повторением известных партийных штампов критиков прошедших времен, требующих от писателей *непрерывно прямо написать* об «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, ска-

жем, 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 нетвердо 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»³⁹, 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 уничтожились в сравнении с ее чувством страха и благоговения к Богу...»

³⁸ Любимудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. СПб., 2003. С. 17.

³⁹ Здесь и далее текст цитируется по изданию: Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 20 т. М., 1962. Т. 6. С. 86—90.

«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 (КСРЛ, 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 прощении 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 первоначальным 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.

Вторым эпизодом, который ернически рассматривает бранчивый 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». Прочитывая 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» (КСРЛ, 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 выяс-

нить, входит ли она в сознание биографического человека — Льва Николаевича Толстого. Ведь зачастую в своих вершинных созданиях писатель 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, то есть в конечном итоге неистинных, *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» (КСРЛ, 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 лунь» 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*» (КСРЛ, 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*, 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 вещи, которые, я надеюсь, способен понять и Дунаев.

Так, если бы вместо задорной 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 смешивая ее с «темными и светлыми эмоциями», то, возможно, заметил бы следующее. Чеховским героиням лишь *кажется*, что «все на земле только ждет, чтобы слиться с правдой, как лунный свет сливается с ночью»⁴⁰. 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 все — и при волшебном свете луны какое же это было красивое, какое гордое *животное!*

Таким образом, Липе и ее матери *кажется*, что «все на свете (значит, и Аксинья тоже входит в это “все”. — 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 неба смотрит месяц, тоже одинокий, которому все 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

⁴⁰ Текст чеховского рассказа цит. по: Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. М., 1986. Т. 10. С. 144–180.

и ее Никифора тестю Григорию Петровичу, дважды упоминается *солнце*:

Село уже тонуло в вечерних сумерках, и солнце блестело 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 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 имеем дело именно с эстетической *глухотой* 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.

Книга «Пасхальность русской словесности» имеет 15 глав. 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 во второй главе представлен на пяти страницах (в книге же 559 страниц).

Что же, если Дунаев, как ни тщится, 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 пяти страниц? Может быть, следует с благодарностью принять эту критику?

Речь идет о чеховском *рождественском* рассказе «Ванька». Дунаев начинает свою критику этих пяти страниц с заведомо ложной констатации:

Он (то есть 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, то есть 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 понятыми 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 (ПРС, С. 57).

Мои же слова о том, что в иных случаях и в рождественском жанре проступает пасхальный смысл, которые цитирует Дунаев, относятся к совсем *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 тьмой... Ваньке неизбежно предстоит, что он никому не нужен, что его бросили и оставили в безнадежности... Дед же... ничего не делает для внука. Ребенок переживет тяжелейшее потрясение, ощущение оставленности, заброшенности.

Проанализируем технологию дунаевского «филологического» рассмотрения. Отмахнувшись от того историко-литературного факта, что Чехов специально писал *рождественский* рассказ, опубликованный 25 декабря 1886 года 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.

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 внешнехудожественной 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» (ПРС, 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 убирали 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, то есть 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 рассужда-

ет точно так же, как пушкинский герой, *гробовщик* Адриан Прохоров, который на радостях, что *ничего не было*, требует чая и зовет дочерей. Но Адриан Прохоров не учит студентов филологии и не преподаёт русскую литературу. Адриан Прохоров хорошо знает свое место.

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 Адриану 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 «филологическими» или с «богословскими».

В своих «трудах» Дунаев многократно предельно выводит 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 нравочений 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» статью⁴¹, я не протестовал, не иронизировал, не мешал защите его докторской диссертации. 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 (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, С. 102), но весь

⁴¹ Ср., например: Есаулов И. А. Праздники, радости, скорби: Литература русского зарубежья как завершение традиции // Новый мир. 1992. № 10. С. 235–237 и «шмелевские» страницы книги А. П. Черникова (Черников А. П. Поэзия и проза серебряного века. Калуга, 1993. С. 103, 104, 106, 107–108, 109).

ма 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 (КСРЛ, С. 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 «*покоя* старосветской жизни и *беспокойства*, которое господствует по ту сторону защитного частоккола... Весь остальной мир поддался губительному апостасийному воздействию противника любви человека к человеку «злого духа» (КСРЛ, С. 61–62). Ср. у Дунаева:

Незаметно мы проникаемся тем умиротворяющим душу ощущением, какое составляет самую основу жизни старосветских помещиков, — неизбывным чувством *покоя*, противостоящего *бес-покойной* суеде несущегося к какой-то неведомой ему самому цели всего остального мира (2, С. 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 страницах 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, книжечное 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, С. 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, С. 283)). Это «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 (то есть «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 образка, о значимости молитвы в толстовском романе (4, С. 104; ср. КСРЛ, С. 109–110); о векторе пути любимых героев Толстого — Пьера Безухова и князя Андрея в сторону обретения православной веры (4, С. 107–111; ср. КСРЛ, С. 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 притянута указание на «образ пса» как на «лицетворение Мефистофеля». Где на это прямо указано у Блока? Мало ли собак в мировой литературе?.. Тут можно таких версий накрутить... (5, С. 261)

Об этой реплике, выдающей полную филологическую неграмотность нашего критика, я уже писал в предыдущем разделе статьи. Дунаев все *противопоставляет* мне статью о Блоке о П. 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 главы 8 моей монографии («Религиозный вектор советской литературы»). При этом Дунаев цитирует меня вновь таким образом, чтобы у читателя создалось впечат-

ление, 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 (КСРЛ, С. 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, С. 6—7).

Социальный коллективизм, превознесенный коммунистическими идеологами, существенно отличен от *соборности*... (6, С. 10).

Соцреализм, как отражение коммунистической псевдорелигии, не мог не создать собственной агиографии... (6, С. 16)

Одновременно с разрушением прошлого вкоренялись в сознание людей начала новой коммунистической веры... (6, С. 22)

Советская общность, коллективизм, нередко отождествляется с православной *соборностью*, но... (6, С. 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 *причастия «этой» высшей сверхличной силе*. <...> Маяковский... призывает... к сакральной (хотя, можно сказать и *клановой*) чистоте особого рода причастия: «Сильнее и чи-

ще / нельзя причаститься / великому чувству / по имени — класс!» (КСРЛ, С. 168—169).

У Дунаева: «Ленин у Маяковского как бы устанавливает и тайнства новой веры... совершает особое классовое «причастие» поэт: «Я счастлив...»» (6, С. 49) — и далее цитирование приводимых мною выше строк.

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 — inferнальному двойнику христианской иконы? <...> Особого рода молитва-донесение, адресованная «фотографии на белой стене», вполне соответствует демоническому изображению (КСРЛ, С. 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... (6, С. 50—51).

В «Категории соборности...»:

...важнейшими структурными элементами советской мифопоэтической системы являются Партия и Ленин (КСРЛ, С. 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 усложняет 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 (КСРЛ, С. 187).

Советский мифологический пантеон... начинается... с вполне определенной фигуры. Это — Ленин (КСРЛ, С. 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» (КСРЛ, С. 187).

У Дунаева:

В соцреализме партии отдается решительное предпочтение перед отдельным человеком. О том откровенно проговорился Маяковский: «...Единица — вздор, единица — ноль»... (6, С. 10)

...мифологизировалось понятие *партии* (6, С. 26).

...обожествление фигуры Ленина. *Новая религия* нуждается в кумире, высшем авторитете, своего рода абсолюте... (6, С. 25)

...сам он — «живее всех живых». В каком-то смысле, ему и воскресать не нужно, ибо он «всегда живой» (6, С. 26).

В «горьковском» разделе Дунаев цитирует мою статью «Жертва и жертвенность в повести “Мать”»⁴², 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 (КСРЛ, С. 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, С. 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, С. 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

⁴² Вопросы литературы. 1998. № 6.

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, С. 417). Но как раз такие превращения (в том числе, и именно на этом примере) и анализируются в моих работах.

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, С. 421) — эта фраза списана почти целиком из приводимой мною работы С. Н. Булгакова:

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...⁴³

Почему бы Дунаеву не процитировать это высказывание русского философа, как это сделал, например, я? Неужели для него обидным представляется и приоритет о. С. 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 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» исследованиям, то ли — почему-то — раздражало осмысление русской словесности в христианском контексте понимания (которое в его сознании стало представляться как «конкурентное» собственно-

⁴³ Там же. С. 57.

му: хотя «конкурировать» в данном случае мне решительно не с чем), но от тома к тому его «критика» становилась все более и более желчной, и, наконец, он договорился до «виртуальности» работ его мнимых «конкурентов» (даже не подозревая, что использованное им «ругательство» 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»).

Я могу понять логику А. П. Черникова, который смиренно (надеюсь даже, с благодарностью) переписывал страницами мои работы, но не искал «блех» на этих же страницах. 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» его же собственно «труда» — 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.

* * *

Мне уже приходилось писать о том, что ключевым понятием для продуктивного подхода к проблеме соотношения христианства и русской художественной литературы является *православная традиция*. Эта традиция сопряжена с культурой русского народа и включает в себя православные церковные представления, а также широкий круг образующих вокруг этих представлений как духовного ядра традиции, примыкающих к ним других культурных ярусов. Таковыми являются, например, духовные стихи, пословицы, поговорки и другие явления культурной жизни народа, отнюдь не «оппозиционные» православию, но по-своему «адаптирующие» догматы Церкви к народному сознанию

и, тем самым, структурирующие это сознание. Тогда как «самовольное» использование христианских образов, намеренно идущее вразрез именно той совокупности культурных представлений, которую и можно обозначить в качестве православной традиции, трансформирует христианский образ мира и приводит к искажению самой традиции.

И постсоветские «либераль», и наши новые «законники» в литературоведении, проверяющие степень религиозности писателя прописями катехизиса, парадоксальным образом сходятся в крайне узком понимании православной традиции (как в жизни народа, так и в литературе). Те и другие склонны свести ее если не прямо к идеологии, то, во всяком случае, к догматике. При таком подходе, в сущности, отрицается значимость самой русской православной культуры — и для отечественной литературы, и для жизни народа, и для самого бытия России.

При всем уважении к богословской учености, подход к литературе с этой позиции вряд ли способен заменить филологию — даже и при описании христианской традиции. Стоит прислушаться к авторитетному мнению о. Георгия Флоровского, который — будучи богословом! — писал о том, что в России «богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению Церковного сердца...»⁴⁴. Еще большой вопрос, что более адекватно выразило жизнь русского православного человека: русская словесность или же школьное богословие. Так, И. А. Ильин, рассуждая о «Путих небесных», замечает:

...это первый, так сказать, сознательно-православный роман в русской литературе. Бессознательно — было православно *все* лучшее, что создала русская литература⁴⁵.

Для того же, чтобы филологически описывать это «все лучшее», что было «бессознательно» православным, требуются и новые категории литературоведческого анализа, и иная (не догматическая) позиция литературоведа, и иное понимание соотношения между русской литературой и отечественной культурой.

⁴⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 503.

⁴⁵ Ильин И. А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1935—1946). М., 2000. С. 387. Стоит обратить внимание на то, что Ильин очень чутко понимает «опасность» догматической «сознательности» (что, очевидно, не очень ясно нынешним «ревнителям»), замечая: «Если в душе читателя *само* родится слово «святость», не произнесенное ни автором, ни его героями, то за него отвечает сам читатель — и художественная убедительность будет большей» (Там же. С. 388).

В конце концов, стоит напомнить задачу исторической поэтики, как ее понимал А. Н. Веселовский:

...определить роль и границы предания в процессе личного творчества⁴⁶.

Исходя из этой чеканной формулировки, представляется корректным и продуктивным в научном отношении определять «роль и границы предания», *христианского* предания, в произведениях отечественной словесности. Именно поэтому вполне правомерно рассматривать поэтику русской литературы в контексте православной культуры.

⁴⁶ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 493.