

## Доклад И. А. Есаулова в РХГА

У меня сегодня, как я уже сказал, презентация этой последней книги, которая облачена в форму красноармейской шинели, символизируя известные слова — «Все мы вышли из «Шинели» Гоголя». Здесь у меня красноармейская шинель и три таких голубых пятна. Два из них символизируют два архетипа — пасхальный и рождественский, звезда и крест. Кто знаком с другими моими работами, тот понимает смысл этого, а кто не знаком, сегодня услышит еще. Но речь пойдет, как мы и договаривались, в целом о концепции, а не об этой книге. Довольно сложная, рецептивная для меня проблема состоит в том, что здесь в зале присутствуют как те люди, которые неплохо знают, чем я занимался раньше, так и те, которые видят и слышат меня в первый раз в жизни, и всегда сложно соединить эти разные части; но я все равно попытаюсь сделать это в пределах того времени, о котором шла речь раньше.

Начну я с того, что нам надо признать, что постсоветская история русской литературы, как она у нас преподается, несмотря на усилия отдельных ученых, и даже институций отдельных, так и не смогла вырваться из-под глыб прежних идеологических убеждений и предубеждений. Но только что — не пользуется цитатами из классиков марксизма-ленинизма, с их почти ритуальным дистанцированием от православной, христианской основы русской культуры. Нынешние авторитетные постмодернизма, впрочем, которые агрессивно заполнили этот идеологический вакуум в постсоветских науках, они ведь никогда не скрывали своего преклонения перед Марксом. При таких ценностных установках сам литературный процесс описывается до сих пор в целом в соответствии со схемой последовательного освободительного движения в России, которым некоторым из сидящих в этом зале прекрасно известно еще по статье «Памяти Герцена». И вот эти вот ленинские этапы являются только частным случаем этой самой схемы освобождения. При этом, по умолчанию, не очень даже ясно, кто именно

освобождается, и от чего именно освобождается. Никогда это не проговаривалось с методологической четкостью. И получалось по умолчанию, освобождается от русского государства, освобождается от православной основы русской культуры, в конце концов – освобождается от Бога, а не от чего-то иного. О степени адекватности той вот схемы действительной истории русской литературы можно судить хотя бы потому, что наиболее зрелые поздние произведения (не каких-то второстепенных и третьестепенных авторов) Пушкина, Гоголя, Достоевского, не говоря уже о Лескове, — были не то, что не прочитаны, а отвергнуты, отринуты прогрессивной демократической русской критикой именно потому, что они противоречили логике «левого мифа» революционно-демократической мифологии. Тут у меня о постсоветской мифологии идет речь — она еще более брутальна, чем революционно-демократическая, а сейчас идет речь о революционно-демократической мифологии. Но переосмыслить это направление означает, немного немало, — как написать новую историю русской литературы, что в общем-то делается попытками отдельных ученых, даже и сидящих в этом зале. Но может быть мы только в самом начале этого пути вместо ее того, ложного схематического варианта.

И вот эта логика «левого мифа» диктует вполне определенное направление не только по отношению к русской словесности, но и к русской государственности, к истории России, и, конечно, к Православию. Но абсолютно такие же ментальные установки с нескрываемой враждебностью к этим ценностям можно без труда обнаружить и в большинстве постсоветских работ последнего времени, так или иначе обращенных к истории литературы. В постсоветских мифологиях я как раз, особенно во второй части, пытаюсь проанализировать эти тенденции. Там собраны мои работы с 1991-го по 2015-й год, чтобы люди поняли, что я не флюгер какой-то, который менял без конца свои установки, а они были теми же. Там подчеркиваются даты, когда та или иная работа написана, даже опубликована, — я только сократил некоторые, потому что понятно, что это книга, а не сборник статей.

Необходима новая концепция русской словесности, которая основывается не на частных улучшениях и восполнении прежних, как мне кажется, а все-таки должна основываться на кардинальном переосмыслении самих исходных посылок и подходов к своему предмету. Мы обязаны преодолеть до сих пор существующие изъяны между изучением историей русской словесности и христианским фундаментом отечественной культуры как таковой. Понятие словесности, как известно, шире понятия литературы. Она включает в себя совокупные единства устных и письменных произведений. Если мы оперируем понятием словесности, то это позволяет нам не разрывать древнерусский период и Новое время. А если мы будем искать в словесности первых веков русской истории только лишь литературу с ее поэтикой, как это делал, например, Дмитрий Сергеевич Лихачев, то в ее круг войдет лишь малое количество произведений, а за пределами окажется огромная и до сих пор малоизученная высокая христианская словесность, которая создана в монастырях, хранится в монастырских библиотеках, и до сих пор путем-то и не разобрана даже, а не то, что изучена. Кроме того, если литература, в отличие от словесности, возобладавшая в нашей культуре только со второй половины XIX века, восходит к латинскому «литера», буква, то словесность имеет в отечественной традиции куда более древнюю историю, восходя к слову логосу. И, в конечном итоге, за позицией внутренней формы – литера и слова – мерцает ценностная оппозиция двух эйдосов: буквы и духа, закона и благодати.

Таким образом, русская филология, если она делает оставаться в согласии с духом христианской традиции, с тем фундаментом, на котором стоит Россия, не имеет права забывать о том, что непременно мерцает для нас, для нашего сознания в слове «логос». «В начале было Слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог». Именование Христа Божественным словом (логосом по-гречески) в 1-м стихе Евангелия от Иоанна задает совершенно определенный вектор развития нашей словесности, и должно логически задавать вектор нашей филологии, если бы эта филология развивалась в

соответствии с ценностями этой словесности. Но она стала развиваться в соответствии с какими-то другими ценностями и игнорировать эти ценности в нашей словесности. Означает (и я это всячески подчеркиваю в разных книгах) — идти вразрез с самим духом нашей культуры. Как уже формулировали в XX веке (все мы про это помним) в этом городе был расстрелян Николай Гумилев.

Но забыли мы, что осияно  
Только слово средь земных тревог  
И в Евангелии от Иоанна  
Сказано, что Слово это — Бог

Литургический вариант Священного Писания доминирует в русской традиции над его книжным текстом. Это очень важно. Понятно, что здесь всего не скажешь совсем тезисно. Почему важно? Потому что литургический вариант, а не вариант книжный доминирует. Освоение двух Заветов для русского православного человека совершалось не столько посредством чтения, даже и духовного произведения, сколько личным участием православным соборным богослужением. И именно это богослужение и сформировало совершенно особую поведенческую структуру, особый строй мысли, с позволения сказать — православный менталитет. Или мы, клянясь именем Пушкина, должны отречься от Пушкина, или с доверием отнестись к Пушкину, что греческое исповедание отдельно от всех прочих дало нам особый национальный характер. Это Пушкин сказал, но почему-то у нас именно к этим словам, как и к некоторым текстам Пушкина, притом, что мы клянемся Пушкиным, несерьезное отношение.

Наличествуя в качестве архетипа, этот менталитет отразился в лучших художественных произведениях даже тех авторов, которые на уровне рациональном могли сколько угодно в своей критике, в своей публицистике не принимать те или иные стороны христианское вероисповедание, сражаться с ними могли. Но в художественных произведениях, если это истинное искусство, человек становится выше самого себя как

биографическая личность. Бездарный человек всегда ниже в своем творчестве, чем он как биографическая фигура, а гений всегда выше. Биографическое, может быть, ничтожно из всех детей мира, а талант не дает ему эту ничтожность... напротив – он становится выше себя. Это закон творчества.

Как известно, историю оригинальной русской словесности (это отмечал в свое время и академик Топоров) начинает то произведение, которым не дали Дмитрию Сергеевичу начать свою серию об истории памятников Древней Руси. Начинает «Слово о законе и благодати». Как известно, не разрешили Дмитрию Сергеевичу «Словом о законе и благодати» начать серию, и пришлось ему, бедняге, в самый последний том всовывать «Слово о законе и благодати». Получился абсурд немножко — отсечено было начало оригинальной русской словесности. В данном случае, он совершенно не виноват, т.е. он хотел, но ему не дали. Таким образом, пасхальная проповедь является истоком русской словесности как такового. Это очень важное обстоятельство — прошу его запомнить и зафиксировать. Обращаю внимание, что центральная для митрополита Илариона ценностная оппозиция Закона и Благодати, известная нам, конечно, по Евангелию, но очень важно, что это – символическое начало оригинальной русской словесности, намечена также не только в этом произведении, но и (как известно любому человеку, который хотя бы раз в году бывает в Церкви) в первой пасхальной литургии, поскольку 1-е евангельское чтение в пасхальную ночь – это начало Евангелия от Иоанна. Но существенно также, что это чтение завершается 17-м стихом, в котором сопоставлено и противопоставлено Закон Моисея и Благодать Христа. Таким образом, говоря терминами рецептивной эстетики, для православного сознания сформировалось своего рода семантическая единица воспринимаемого текста, которую поколения русских иудеев слышали в Церкви, границами которой явились 1-й стих Евангелия от Иоанна «В начале бе Слово...» и 17-й стих «Яко Закон Моисеем дан бысть, благодать же и истина Иисус Христом

бысть». Именно это впечаталось в сознание каждого русского православного человека. И вот эта финальная акцентуация Пасхального торжества Христа явилась сознанием каждого человека, жившего в России, — грамотного, умеющего читать, не умеющего читать, но это слышали из поколения в поколение люди. Процитированный мною 17-й стих выделен еще и самим порядком богослужения. На последнем же возгласе ударяет во все компании и в великое дело Апракосное Евангелие и Апостол, т.е. именно назначенное для богослужебного употребления разделены на особые отделы – зачала. Это разделение не совпадает с делением на главы. Евангелие от Иоанна состоит из 67 зачал. Каждое зачало представляет собой нечто цельное и законченное. То, что я рассмотрел раньше, явилось таким зачалом, которое формирует особый горизонт ожидания православным христианам на целый церковный год, поскольку подвижный календарный годовой цикл, Синаксарий, начинается днем Пасхи. Это пасхальное ожидание имеет существенный архетипический смысл, не сводимый к частному, хоть и очень важному, моменту богослужения, не ограничивающийся содержанием какого-то одного произведения или группы произведения, но так или иначе охватывающий пространство всей русской культуры, как духовной, так и светской. К сожалению, обычно недооценивается очень важное обстоятельство для нашей культуры — Евангелие от Иоанна в славянской православной традиции является не четвертым, а первым. Я не буду называть человека, который, прочитав одну из моих книг, сказал (а он всегда считал го четвертым)... Это очень известный человек. Вы его все знаете. Он – классик нашей филологии. Он не знал, оказывается, что Евангелие от Иоанна – это Первоевангелие. Он узнал об этом только из моей книги. Это уже говорит об уровне филологии и всего остального, к сожалению.

Например, известное «Остромирово Евангелие» является кратким Апракосом. И когда вы его открываете, то видите, что там именно и начинается с этого четвертого Евангелия, — и не может быть иначе! Странно было бы, если бы в середине говорилось «в начале Слово...». Какое же это

начало, когда оно в середине. Это даже логически понятно. Но и сам перевод Евангелия на славянский язык, судя по пространному житию святого Кирилла, славянский просветитель начал именно с Евангелия от Иоанна. И не случайно именно это Евангелие, излюбленное в русском народе, предпочитал Достоевский. Прочитывается именно на пасхальной неделе, а также на последующих, вдоль до Пятидесятницы, однако в нем, как известно, ничего не говорится о Рождестве. И вот годовой литургический цикл ориентирован как раз на события жизни Христа, и основные события – это Рождество и Воскресение. Поэтому важнейшими событиями литургического цикла является празднование Рождества и Пасхи. И если в западной традиции можно усмотреть акцент на Рождество, и, соответственно, – говорить о рождественском архетипе, то в традиции Восточной церкви празднование Воскресения оказывается праздником главным (не только в конфессиональном смысле, но и очень специфическом в общекультурном плане), что и позволило мне в свое время высказать гипотезу о наличии особого пасхального архетипа. Об этом, так или иначе, писали очень многие, от Вячеслава Иванова, а еще до того — Гоголь, до Непомнящего Валентина. Но я как раз писал об архетипе, а не о чем-то ином. И под архетипом в данном случае, в отличие от юнгианского словоупотребления, понимается не всеобщие бессознательные модели, но такого рода коллективные представления, которые формируются в определенном типе культуры. Иными словами — это культурные бессознательные. Не идеология в никоём случае, ничего общего с идеологией не имеющая, а это культурные бессознательные, т.е. сформированные той или иной духовной традицией. А она та или иная, а не какая-то всеобщая. Есть никакой всеобщей духовности – есть та или иная, те или иные типы духовности, и сформированный этой духовной традицией тип мышления, который порождает в свою очередь целый шлейф культурных последствий вплоть до тех или иных стереотипов поведения: например, иногда в фантазийном отношении, а иногда – в очень серьезном отношении. Писал опять-таки петербуржец-ленинградец Лев

Гумилев. Я на себя не беру ответственность все его гипотезы приветствовать, но он очень часто писал о стереотипах поведения, комплементарных и нет, очень эвристически интересных. Мы знаем по своему поведению, что они бывают в разных культурах те или иные. Это настоящий факт, от которого нельзя отмахнуться.

Подобные архетипические представления могут совершенно не осознаваться на рациональном уровне самими носителями культуры. Они не смогут вам выразить это — не то, что с методологической отчетностью, а вообще выделить, рационализировать эти представления. Но эти представления, как я полагаю, могут быть выделены в итоге специального научного описания, что я сам и пытаюсь сделать. Очень точно об этих представлениях сказал в свое время еще Достоевский — о том, что народ русский в большинстве своем православен, живет идее Православия в полноте, хотя и не понимает эту идею ответчиво и научно. «В сущности, в народе нашем, кроме этой «идеи», и нет никакой, и все из нее одной и исходит; по крайней мере, народ наш так и хочет всем сердцем своим и глубоким убеждением своим». И он говорит об «инстинкте, о неустанной жажде этой правды, о Церкви, иной раз даже почти бессознательной, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово». Это и другие источники Достоевского продолжают и развивают ту линию русского осмысления духовной сущности России, которую абсолютно неправильно обозначать «славянофильскую» — в отличие от «западнической». Нет, совсем это не так. Не тут разделение проходит. Разделение проходит по другой линии: тех, кто принимает православие как основную «идею» (понятно, почему в кавычках — потому что идея имеет рационалистический смысл; поэтому Достоевский берет слово «идея» в кавычки) русского народа, и тех, кто не принимает именно эту центральную идею народа.



Почему я настаиваю именно на архетипических, неизменно более глубинных, нежели рациональные, представлениях? Почему культурное бессознательное? Здесь моя позиция близка тем установкам русских мыслителей, которые настаивали на нерационализируемых в своем пределе коренных представлениях народа. Иван Киреевский доказывал, что «даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира», непреднамеренно восходят к христианскому смирению, тогда как западная культурная традиция поддерживается рациональным «преднамеренным усилием». Воспитанный православием «коренной русский ум» порождает образ жизни русского человека, который живет в народе, как писал Киреевский, «уже почти бессознательно, уже в одном обычном предании». И, в целом, Сергей Сергеевич Аверинцев совершенно справедливо замечал, что зачастую «скрытое воздействие (христианской традиции — ред.) не прекращается и тогда, когда о православной традиции и не вспоминают». То есть не вспоминают, но она себя проявляет в текстах так или иначе, не могут отчетливо это выразить в виде какой-то идеологии.

И вот то, что в русской культуре Пасха до сих пор является главным праздником в культурном смысле, это совсем, по-моему, нельзя объяснить тем, что в западном мире Пасха уходит в тень Рождества из-за коммерциализации, как это иногда часто слышишь, полемизируя с католическими теологами. Все-таки в западном варианте христианской культуры акцентируется не смерть и последующее Воскресение Христа, а сам приход его в мир — рождение Христа, дающее надежду на преобразование здешнего земного мира. Рождество, в отличие от Пасхи, не связано непосредственно с неотменимой на Земле смертью. Приход Христа в мир позволяет надеяться на его обновление, просвещение, но в сфере культуры можно говорить также об акцентировании именно земных надежд и упований, разумеется, освещаемых приходом в мир Христа. Но пасхальное спасение прямо указывает на небесное воздаяние, а не земное. Наконец, та и

другая традиции исходят из признания Богочеловеческой природы Христа, но западной ветви христианства, по-видимому, все-таки ближе земная сторона этой природы (то, что Спаситель – Сын человеческий), а православию же ближе Его Божественная сущность. И вот пасхальный архетип русской словесности проявляет себя главенством сверхзаконной небесной благодати над земным законом, доминированием юродства над шутовством, святости как ориентира жизни над «нормой». Никогда никто вам не скажет, если спросят «Как дела?», «Ça va bien», только какой-то больной человек такое скажет, что наоборот – это плохо, и попытайтесь в западном мире объявить, что у вас «sou sou» — тут же от вас отпрыгнут. Это очень глубокие вещи, которые передаются обыденными структурами повседневности. Это глубокая разница.

Этот настоящий культурный факт приводит к шлейфу других последствия. Например, в русской литературе недоверие всегда испытывается доминированию права и правовых регуляторов человеческих отношений. И это недоверие в нашей культуре всегда имеет религиозный смысл. Акцент на правовое государство означает, помимо всего прочего, следующее: полную замену вектора русской традиции. Это будет означать, что отсекается, в конце концов, главенство благодати над законом. Это означает переворачивание оппозиции закона и благодати, отречение от христианской сущности, очень остро переживаемое именно в русской традиции, в которой юридикализм никогда не имел самодовлеющего значения, потому что все прекрасно помнят, что если законом оправдание, то Христов напрасно умер. Если человек желает оправдаться, что у него все хорошо и замечательно, то тогда Христос напрасно умер, даже если наши писатели и не обсуждают вот эту максиму.

В русской литературе практически отсутствуют персонажи, которые так или иначе воплощают служителей фемид. И обязательное наказание за преступление, определяемое судом, очень часто расценивается не как справедливое возмездие, а как бесчеловечное право судьи ближнего своего.

И вот эта милость к падшим в той или иной форме всегда была присуща русскому миру. Милость так или иначе, согласно христианским представлениям, со-природна благодати, как категория сверхзаконная, а потому и отменяющая в перспективе все правовые отношения. Безблагодатное, механическое следование закону именно в пределах мирового пространства трактуется в традиции русского православного христианства как рабство (сколько не составляй брачный контракт, вы все равно не сможете предусмотреть все нюансы вашей жизни, это невозможно, и всегда тут будут лазейки, всегда будете обращаться к адвокату, т.е. будете в рабстве) и несвободное подчинение необходимости как заповеди, которые идут не от Бога, но придуманы человеком; например, «римское право», и вообще – идея «правового пространства»; как формальные рамки абстрактной нормы, согласно которой блудницу нужно забить камнями по закону, не по тому, что это плохо, а это даже хорошо, и ей хорошо, если ее забьют камнями; и мне хорошо; и другим хорошо; они, может быть, тоже не будут делать так, как она. Тогда нужно идти до конца и говорить, что Христос напрасно пришел в мир. И в русской культуре очень чувствуется, когда ложь вот этой логики. Отсюда брат Бернар у Достоевского, когда наконец-таки оттяпали голову, когда тот понял, что не хорошо он сделал, что выпивал. И в тот самый момент, когда он стал братом, ему оттяпали голову, что так ужасало Достоевского и других русских людей, потому что что делать с братом – конечно оттяпать голову, чтобы подготовить его к Царствию Небесному; зачем ему дальше жить, он же уже осознал, что сделал нехорошо. И вот это все понимается как мертвая буква, суббота своего рода, которая возносится на человека, убивающая жизнь и препятствующая духовному спасению как нечто противоположное искомому Царствию Небесному. И мне нет никакого дела до того, что некоторые отдельные безумцы толкают русскую культуру в эту сторону. Поэтому освобождение от пуда закона обычно и понимается как некий идеальный, благодатный ориентир для России, который не стал историческим фактом, — это

ориентир. Совсем не хочу я понять, как вас, говорить заведомо какую-то нелепицу, что в России всегда жили по благодати – это, конечно, абсурд; если святость как норма, то и были святые – это бред. Но человек знал, что это – ориентир, что именно эта святость и есть то, что как раз есть та самая цель, связанная с Иисусом Христом, с христоцентризмом. И поэтому он не мог сказать «айн фajn», потому что «айн фajn» было бы, если бы он сказал «я – святой». Это очень важная вещь.

Конечно, все понимали, что это сверхзаконные отношения – они присущи, скорее, идеальному пространству – Святой Руси, нежели реальной грешной исторической России. Но различали, что эта святость – это грех. Очень важное отличие. И никаким юрицизмом это отличие, эту кардинальную разницу не смягчируешь. Далеко не случайно в романах Достоевского, которые именно укоренены в этой традиции противопоставления милости и закона, ориентация героя на правовое пространство, как правило, неизбежно предполагает отход от нравственных критериев. Согласно русским народным представлениям, которые нашли отражение у Достоевского, адвокат – это «нанятая совесть». Хотя, как известно, для осуществления собственных правовых отношений адвокат – одна из важнейших, незаменимых и почитаемых фигур. У Пушкина мы находим последовательную ориентацию на милость, а не на правосудие, чего никак не мог понять Юрий Михайлович Лотман. Я полемизировал по категории соборности с Лотманом. Он не мог никак понять, почему именно Маша Миронова у государыни приехала просить милостыни правосудия. Здесь Лотман правильно рассуждал со своей позиции, т.е. странная ориентация – как не правосудие? как милость? Но этот семантический ряд предпочтения милости законничеству можно легко продолжить. Например, у Лермонтова без такого понимания его сверхзаконного этического ориентира мы не пойдем... Даже «Парус» его мятежный, потому что в нем парадоксальное соединение «бури» и «покоя» («Как будто в бурях есть покой!»), говорит не только о «романтическом» отталкивании от

филистерских представлений «о счастье», но и о неудовлетворенности земным как таковым, о попытке прорыва – в данном случае через «бурю» – к такой цели, которая вряд ли достижима вообще на земле, о радикальном отказе от самодовольной удовлетворенности этим земным, о взыскании иного Града, который имеет в своем последнем пределе неземные духовные атрибуты. То, что взыскует Лермонтов и другие русские писатели, часто невозможно найти не только в России (это не критика российской действительности!), а нельзя обрести на земле, и глупо это искать на земле.

Работая над книгой «Пасхальность русской словесности», я обнаружил удивительный факт. До сих пор не было осмыслено даже глубинное родство известных суждений Гоголя о существе и особенностях русской литературы как таковой (у него есть глава о том, в чем же все-таки состоят существо и особенности русской литературы) и его рассуждений о пасхальной радости, как она переживается в России. Между тем, чрезвычайно важно, что предпоследняя глава выбранных мест посвящена осмыслению именно русской литературы как целого, а последняя глава посвящена пасхальному Рождеству. И вот это композиционное соседство двух глав подкрепляется единством их структуры, потому что Гоголь высказывает надежду, что русская поэзия (то есть литература в данном случае) «вызовет нам нашу Россию, нашу русскую Россию. И все до единого скажут в один голос – это наша Россия, нам в ней уютно и тепло, и мы действительно у себя дома под своей родной крышей, а не на чужбине». И как раз интересно, что вот этим композиционным соседством двух глав автор задает вполне определенное направление читательской мысли – о суждении, о существе и особенностях русской литературы к пасхальной главе. И вот это духовное единение, которым завершается глава о русской поэзии, и то единение пасхальное, которым завершается глава «Воскресение», является, на мой взгляд, важнейшим свидетельством глубинного родства русской словесности в ее идеальном воплощении, как его понимал Гоголь, и пасхальной радости, что и позволяет нам как раз попытаться увидеть историю русской литературы

наконец в большом времени русской христианской культуры. Именно для того, чтобы ее увидеть так, необходима новая оптика, необходимы новые категории филологии, — я, как мог, пытался их вводить: категория соборности, пасхальности, христоцентризм. Это, конечно, не является только лишь прерогативой филологии этих категорий — каждый это понимает, и я это понимаю не хуже других. Но тот же Бахтин, когда вводил категории (карнавал, хронотопос), то это же тоже не являлось только... Главнейшие бахтинские понятия — они ведь используются в филологии, в осмыслении филологии; плохо ли или хорошо, но используются. Вот и мне бы очень хотелось, чтобы в построении истории русской литературы, русской словесности использовались и другие какие-то категории, без которых совершенно невозможно понять — что же делает русскую литературу литературой русской.