



**ФЕНОМЕН РУССКОЙ ДУХОВНОСТИ:  
СЛОВЕСНОСТЬ  
ИСТОРИЯ  
КУЛЬТУРА**

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. ИММАНУИЛА КАНТА

ФЕНОМЕН РУССКОЙ ДУХОВНОСТИ:  
СЛОВЕСНОСТЬ  
ИСТОРИЯ  
КУЛЬТУРА

Материалы Международной научной конференции

Калининград  
Октябрь 2006 г.

Издательство  
Российского государственного университета им. Иммануила Канта  
2007

УДК 83.3(2Рос-Рус)я43  
ББК 882(08)  
Ф 423

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект № 06-04-44481 г/з

*Рецензент:*

д-р филол. наук, проф. А. Н. Ужанков

*Редакционная коллегия:*

Л. Г. Дорофеева, канд. филол. наук, доц. (отв. редактор),  
Н. П. Жилина, канд. филол. наук, доц. (отв. секретарь),  
В. И. Грешных, д-р филол. наук, проф.,  
Н. Е. Лихина, канд. филол. наук, доц.,  
М. В. Шендерюк, канд. ист. наук, доц.

**Ф423 Феномен русской духовности: словесность, исто-  
рия, культура:** Материалы Междунар. науч. конф. —  
Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007. — 327 с.  
ISBN 978-5-88874-801-5

Представлены материалы научной конференции,  
включающие исследования, посвященные воплощению  
феномена русской духовности в отечественной и миро-  
вой словесности, истории и культуре.

УДК 82.0  
ББК 83.3

ISBN 978-5-88874-801-5 © Коллектив авторов, 2007  
© Издательство РГУ им. И. Канта, 2007

## СОДЕРЖАНИЕ

### Раздел 1. Феномен русской духовности в отечественной и мировой словесности

#### Часть 1

<i>Есаулов И. А.</i> Христианский реализм как художественный принцип русской классики .....	9
<i>Сузи В. Н.</i> О способах подражания и природе образа .....	20
<i>Жилина Н. П.</i> Характер конфликта в поэме А. С. Пушкина «Бахчисарайский фонтан»: аксиологический аспект .....	29
<i>Моторин А. В.</i> Цензурная история «Выбранных мест из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя .....	41
<i>Тарасова Е. К.</i> Проблемы мировоззрения и творчества Н. В. Гоголя в современном немецкоязычном литературоведении .....	54
<i>Гаричева Е. А.</i> Диалог в вечности (тема любви и брака в прозе Я. Полонского и А. Фета) .....	62
<i>Николаева С. Ю.</i> «Недельное чтение» о кающемся грешнике в контексте «Круга чтения» Л. Н. Толстого .....	70
<i>Тарасов А. Б.</i> Феномен праведничества в русской культуре (на примере творчества Л. Н. Толстого) .....	80
<i>Павляк О. Н.</i> Сюжет «нереализованных возможностей» в рассказе А. П. Чехова «В родном углу» .....	86
<i>Апанович Ф.</i> Путь к свету (о духовных поисках в «Тени птицы») И. А. Бунина) .....	102

<i>Дарьялова Л. Н.</i> Повесть Ивана Катаева «Поэт»: кризис революционной духовности .....	113
<i>Малеваная Д. А.</i> Эволюция образа дома в лирике М. Цветаевой: Россия и эмиграция .....	122
<i>Дорофеева Л. Г.</i> Дух и плоть: антропологический аспект в романе А. И. Солженицына «В круге первом» .....	131
<i>Редькин В. А.</i> Онтологические проблемы в творчестве Ю. П. Кузнецова .....	147
<i>Рубцова Л. В.</i> Образ князя в русском духовном стихе .....	155
<i>Трофимова И. А.</i> Осмысление «русскости» и русской души на уроках литературы .....	163

## Часть 2

<i>Алимпиева Р. В., Хабарова О. В.</i> Феномен красоты как проявление духовности в древнерусских текстах XI—XIV вв. ....	168
<i>Федорова И. Р.</i> Модальный потенциал, семантическое своеобразие и особенности функционирования древнерусской лексемы <i>умь</i> .....	176
<i>Камчатнов А. М.</i> В тени Н. М. Карамзина (страница из истории русского литературного языка) .....	185
<i>Ваулина С. С., Островерхая И. В.</i> Модальные средства реализации жизненных представлений героев в романе Л. Н. Толстого «Анна Каренина» .....	196
<i>Гильманова А. В.</i> Концепт <i>женщины</i> в поздних произведениях Ф. М. Достоевского .....	205
<i>Алимпиева Р. В., Бабулевич С. Н.</i> Цвет как средство выражения национального сознания в поэзии С. Есенина .....	211
<i>Коннова М. Н.</i> Аксиологический аспект христианской модели времени в русском, английском и немецком языках (на примере метафор) .....	219

<i>Славгородский Е. И.</i> Слово, ставшее плотью (к характеристике лингвофилософских исканий русского символизма) .....	227
<i>Евстафьева М. А.</i> Добро и зло в современных малых фольклорных жанрах .....	235
<i>Пилоте Ю. Э.</i> Осмысление концепта <i>свобода</i> в русской рок-поэзии .....	240
<i>Кузенная Т. Ф.</i> Реализация филологического подхода при изучении дисциплин историко-лингвистического цикла .....	245
<i>Писаревская И. С.</i> Анализ художественного текста в иностранной аудитории как способ формирования вторичной языковой личности .....	252

## Раздел 2. Проблемы истории общественного сознания в России: феномен духовности

<i>Косик В. И.</i> Русская Церковь на Балканах в 1920—1940 гг.: задачи и решения .....	261
<i>Попов А. В.</i> Мемуары епископа Митрофана Зноско-Боровского как источник по истории российского православного зарубежья .....	271
<i>Шендерюк М. Г.</i> Мемуаристы Русского зарубежья: кто они? .....	281
<i>Шульгин В. Н.</i> Русская консервативная традиция: от Карамзина к славянофилам .....	285
<i>Шустов К. Б.</i> Крестьянский монархизм .....	291
<i>Золотов Д. В.</i> Закон и правосудие в понимании крестьян Новгородской губернии во второй половине XIX века ...	296
<i>Попова С. В.</i> Кадетская партия и кризис русской духовности в начале XX века .....	300
<i>Киреенко Ю. В.</i> Социальные взгляды публициста М. О. Меньшикова и проблемы русской духовности .....	306

<i>Маслов Е. А.</i> Православие как национальный элемент регионального самосознания населения Калининградской области .....	311
<i>Манкевич Д. В.</i> Факторы общественного сознания в демографическом поведении сельского населения Калининградской области (1950-е гг.) .....	321

## РАЗДЕЛ 1

### ФЕНОМЕН РУССКОЙ ДУХОВНОСТИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И МИРОВОЙ СЛОВЕСНОСТИ



## Часть 1

---

И. А. Есаулов  
(Москва)

### ХРИСТИАНСКИЙ РЕАЛИЗМ КАК ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ КЛАССИКИ\*

Осмысление важнейших особенностей русской классической литературы с аксиологических позиций сопровождается рассмотрением нового определения ее метода. Обозначив недавно вошедший в научный обиход термин «христианский реализм», автор отмечает некоторую неточность в его формулировке, выделив как главное его качество трансисторизм.

Используемое некоторыми современными исследователями понятие «духовный реализм» не кажется нам вполне удачным для обозначения особенностей видения мира русскими писателями. Это понятие грешит некоторой внутренней неопределенностью: какая именно «духовность» имеется в виду? Так, в советскую эпоху любили противопоставлять «духовное» «бездуховному», однако под «бездуховным» подразумевалось нечто не соответствующее насаждаемой коммунистической идейности. Нынешние сторонники понятия «духовный реализм» могут заявить, что они имеют в виду как раз *религиозный* аспект этого понятия. Однако же религиозность не может быть абстрактной. Лишь для атеистически ориентирован-

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект 04-04-00105а.

ного сознания вполне достаточно противопоставить «материализм» и «религиозность» (скажем, назвав человека «верующим»). Но религиозность может быть *той* или *иной*. В свое время я попытался теоретически обосновать необходимость различения разных типов религиозности при филологическом анализе художественных произведений. Следует, по-видимому, нашему литературоведению различать и типы духовности. Необходимо учиться различению духов — хотя бы для того, чтобы «духов злобы поднебесных» [Еф. 6: 12] ненароком не перепутать с иными духами. Названием нашей работы предлагается иное терминологическое обозначение некоторых существенных особенностей русской классики, прямо указывающее на глубинно присущий отечественной словесности определенный тип духовности.

Утвердившееся в советский период понятие «критический реализм», от которого я также отталкиваюсь в своей работе, введено Максимом Горьким в его докладе на Первом съезде советских писателей в 1934 г. Это понятие имело изначально оценочный характер, поскольку призвано было обозначать предшественника другого (высшего по отношению к «критическому») реализма — соцреализма. По отношению к иной «линии» дореволюционной, но «некритической» русской литературы (сам Горький предпочитал называть ее «мещанской») «критический реализм» был «прогрессивным», однако в условиях социалистической действительности эта форма реализма, по Горькому, не могла служить воспитанию новой индивидуальности, ибо «все критикуя, она ничего не утверждала» [1, с. 17].

Оценочность понятия «критический реализм» оставалась неизменной на протяжении всего советского периода русской истории, хотя ставилась порой в самые различные политические и культурные контексты. Истоки понимания реализма русской литературы XIX в. как «критического» имеют собственную аксиологическую смысловую парадигму, базирующуюся на негативном отношении к дореволюционному прошлому страны, когда годы «реакции» в истории России — по негативной-оценочному определению исследователей — странным об-

разом практически всегда оказываются периодами ее *государственной стабильности*. «Прогрессивно» же, согласно этой же извращенной логике, как правило, всё то, что так или иначе направлено *против* православного порядка Российской империи.

Иными словами, мы имеем дело с особой революционно-демократической мифологией, с левым мифом, который тем не менее пытается позиционировать себя в качестве гуманитарной науки [2, с. 191—192; 3, с. 77—85]. Существенно при этом, что наследующие такой мифологии исследователи часто считают себя представителями науки как таковой, к тому же «объективной» и безоценочной, претендующей на статус отдельного особого научного направления — достаточно маргинального для России, если вспомнить, что творчество позднего Пушкина, позднего Гоголя, позднего Достоевского, не говоря уже о многих других русских писателях, решительно противоречит логике «левого мифа».

Конечно, история советской науки хорошо объясняет столь странную претензию: мы хорошо помним, что лишь одно — марксистское — направление и считало себя «научным», в отличие от других — якобы «антинаучных» направлений. Хотя в России сейчас иная ситуация, но подобный клановый монополизм, к сожалению, оказался настолько живучим, что пережил и советскую эпоху. Однако подобная мифология, если вспомнить определение А. Ф. Лосева, является все-таки весьма *относительной мифологией* [4] — и в качестве таковой должна знать свое место. В изучении русской литературы это место весьма скромное, лишь по известным историческим и общественным причинам оно, как и в советскую эпоху, пока еще неподобающе высокое.

Итак, «критический реализм» — по своей сущности — акцентирует *критическую* сторону в творчестве русских писателей. Христианский же реализм совершенно не отрицает этот момент, но *не* подобное *отрицание* является *доминантой творчества* русских классиков. Постоянное ощущение *несовершенства* изображаемых персонажей, критицизм социальный и нравственный возникали при проецировании (вольном или невольном) «реальной» жизни героя произведения на идеальную

жизнь, как она представлена в Новом Завете, даже если такая проекция и не осознавалась до конца самим автором произведения. Поэтому в произведениях Пушкина и Гоголя, как и в целом в русской литературе Нового времени, так мало «хороших» героев: любой человек «хуже» Христа; в сознании (подсознании) автора всегда присутствует «наилучший». Абсолютная личность, которая находится в ценностном центре Нового Завета часто остается как бы за скобками повествования, но незримо присутствуя при этом в «горизонте ожидания» как автора, так и читателей: слишком жива еще христианская установка древнерусских книжников на воцерковление своих читателей. Архетипическая проекция христианского идеала (морального абсолюта в его православной чистоте и «ортодоксальности») на реальную жизнь в России оттеняло неизбежную *неполноту* этой жизни.

Оборотной же стороной духовного максимализма русской литературы XIX в. явилось столь же полное и безусловное *приятие* Божиего мира. Перед Богом равны все — как рабы Его. Дистанция между грешниками и праведниками хотя и имеется, но и те и другие не достойны Его. Однако это же означает, что все *достойны* (не исключая и «маленького человека») любви, жалости и участия. Так проявляется в художественной литературе эстетизация любви к ближнему своему — при всем понимании его несовершенства. В известном смысле герои русской классической литературы представляют собой различные вариации (более или менее удачные) *соборного* устремления к Христу.

Что же понимается под христианским реализмом? Приоритет во введении предлагаемого обозначения художественного принципа принадлежит В.Н. Захарову, который предлагает так именовать известный «реализм в высшем смысле» Достоевского. Тот же исследователь совершенно справедливо, на мой взгляд, предлагает не ограничиваться только Достоевским: «Христианский реализм — это реализм, в котором жив Бог, зримо присутствие Христа, явлено откровение Слова» [5, с. 16]. Как философский принцип христианский реализм был осмыслен значительно раньше — в последнем труде С.Л. Фран-

ка «Свет во тьме», где философ обратился к духовному опыту русской литературы [6]. Следует подчеркнуть, что само понятие христианского реализма — явление совершенно иного семантического ряда, нежели принятые обозначения литературных направлений (классицизма, сентиментализма, романтизма, реализма): речь идет о *трансисторическом* творческом принципе, который проявляет себя в литературе и искусстве *христианского типа культуры*.

Вершинные произведения русской классики базируются именно на этом творческом принципе. В творчестве Пушкина множество чудесных совпадений и чудесных развязок (вспомним хотя бы «Повести Белкина», «Капитанскую дочку»). Но как относиться к подобным сюжетным построениям? Как к наследию аванпорной традиции? как к новеллистическим особенностям? как к издержкам романтических представлений о мире? как к отзвуку гротеска в литературе?

Но совершенно иное научное объяснение вытекает из признания исследователем *реальности* чуда. Если чудо — как свобода Бога — вполне *реальный* факт, высшая непреложность которого *вполне доказана Воскресением Христа*, то многие события, кажущиеся на поверхностный взгляд неправдоподобными либо фантастическими в художественном мире русской классической литературы, могут быть охарактеризованы как проявления *христианского* реализма. Тогда понятен скепсис В.М. Марковича, который усомнился в том, что «основой реализма является социально-исторический и психологический детерминизм» [7, с. 27], ведь именно чудо — как раз та духовная реальность, которая «отменяет» любой детерминизм [8, с. 410—417].

К примеру, В.Н. Захаров справедливо замечает, что возвращение блудной дочери, несмотря на смерть отца, тем не менее *происходит* в пушкинском «Станционном смотрителе» [5, с. 17]. Хочу к этому добавить, что, если мы подходим к пушкинскому тексту с внеположными христианской традиции читательскими установками, нужно признать *запоздалость и финальную неудачу* подобного возвращения: Самсон Вырин в своей земной жизни так и не дождался этого возвращения.



Однако если мы с уважением относимся к христианской традиции, если мы помним, что для Бога нет мертвых, залогом чего является Воскресение Христово, тогда возвращение блудной дочери является несомненным художественным и духовным фактом. Но этот факт — явление именно *христианского*, а отнюдь не «критического» реализма. Исследователи, как правило, указывают на многочисленные отклонения сюжета «Станционного зрителя» от истории блудного сына, избраженную в немецких назидательных «картинках». Однако эти «картинки», как и «приличные немецкие стихи» [9, с. 132], очевидно, редуцируют глубинный смысл евангельского чуда воскресения блудного сына, который «был мертв и ожил» [Лк. 15: 32], до логического ряда вполне объяснимых причинно-следственных поступков. Евангельские же притчи в принципе не сводимы к «законнической» назидательности. Поэтому состоявшееся возвращение героини, которая, несмотря на удачливую жизнь с Минским, «легла» на могиле отца и «лежала долго» [9, с. 144], свидетельствует, как и евангельская история, о том, что она этим возвращением, которого никак нельзя было ожидать («Какая барыня?» — спросил я с любопытством), искупает грех побега.

В «Капитанской дочке» автором эксплицируется *действенность* молитвы. Молитва, как и благословение, возникает в кульминационных, решающих ситуациях. Так, Гринев перед решающим приступом крепости, прощаясь с Машей, говорит: «Что бы со мной ни было, верь, что... последняя молитва будет о тебе!» [9, с. 459]. Он же, ожидая очереди на виселицу, сдерживает свое слово: «Мне накинули на шею петлю. Я стал читать про себя молитву, принося Богу искреннее раскаяние во всех моих прегрешениях и моля его о спасении всех близких моему сердцу» [9, с. 465]. Тот же Гринев, будучи под арестом, «прибегнул к утешению всех скорбящих и, впервые вкусив сладость молитвы, изливаемой из чистого, но растерзанного сердца, спокойно заснул, не заботясь о том, что со мной будет» [9, с. 528]. Наконец, «матушка... молила Бога о благополучном *конце* замышленного дела» [9, с. 534—535] (милости Государыни, за которой отправляется Маша Миронова), и —

заметим — молитва матушки, как и другие молитвы, помогает героям, — Государыня завершает дело: «дело ваше кончено» [9, с. 539]. Мы можем сделать вывод о чудесном вмешательстве, но *реальность* подобного чуда укоренена в самом христианском типе культуры и свидетельствует о христианском реализме этого произведения.

Точно так же в финале «Мертвых душ» должно было произойти художественно организованное *пасхальное чудо* воскресения «мертвого душою» центрального персонажа поэмы. Его нельзя позитивистски «объяснить» (нельзя объяснить ни социально-исторически, ни психологически), так как в тексте нет жестких границ, отделяющих описание тройки Чичикова от описания «птицы-тройки», но можно *понять*. Однако это *понимание* сопряжено с верой в чудо воскресения. Финальное вознесение Чичикова возможно точно так же, как и воскресение русского народа: ведь пасхальность России в «Выбранных местах из переписки с друзьями» соседствует с убеждением, что «никого мы (русские. — И. Е.) не лучше, а жизнь еще неустроенней и беспорядочней всех... “Хуже мы всех прочих” — вот что мы должны всегда говорить о себе» [10, с. 368]. Но осознание греховности в итоге приводит к ее преодолению, когда оказывается возможным — *чудесным* образом — «сбросить с себя все недостатки наши, все позорящее высокую (т. е. Божественную. — И. Е.) природу человека, когда — во время пасхального торжества — «вся Россия — один человек» [10, с. 368]. Таким образом, структура «Мертвых душ» и структура «Выбранных мест...» имеют *пасхальную* основу, что позволяет их считать явлениями христианского *реализма*.

Может быть, основой вершинных произведений русской литературы является *сопряжение* человеческого и Божественного планов бытия в единый художественный образ? Это сопряжение стало возможным в итоге художественного освоения доминанты новозаветного образа мира, который строится на признании человеческой и Божественной природы Христа.

Древнерусская литература осваивала внешние стороны земных последствий этого сопряжения. Она переполнена описаниями чудес, но позиция автора такова, что то или иное чу-

до абсолютно реально, как реально сопряжение человеческого и Божественного начал. Если позиция исследователя, скажем, такова, что агиографическое описание является условностью, то его толкование будет, конечно, тем или иным объяснением текста, но именно внешним объяснением. Если же он найдет в себе, используя выражение А. П. Скафтымова, «широту понимания» и поверит реальности жития святого, то его толкование текста может претендовать не только на внешнее объяснение, но именно на глубинное понимание текста. В противном случае мы имеем порой весьма квалифицированные объяснения текста, в которых, однако, центральный момент древнерусской словесности — воцерковление читателя — выносятся за скобки исследовательского внимания. Однако если исследователь не верит в искренность книжника, считая те или иные особенности его письма лишь следованием внешнему «литературному этикету», то он, очевидно, не может претендовать и на подлинное понимание изучаемых им текстов.

Русская же классика XIX века, обогатившись художественными открытиями Нового времени, смогла создать шедевры, которые как в тексте, так и в своих подтекстах наследуют трансисторической христианской традиции в понимании мира и человека. В этих произведениях чудо явлено не в сакрализованном, но зачастую в уже прозаизированном мире. Но этот секуляризуемый мир тем не менее полнит о своих христианских истоках. Поэтому как бы ни пытались — со времени «формальной школы» — свести лишь к «побочному художественному приему» слова «Я брат твой», сама христианская основа русской культуры как будто сопротивляется сведению смысла «Шинели» до «языковой игры», до «анекдотического стиля» с «элементами патетической декламации»<sup>1</sup> [11, с. 55]. Главное

<sup>1</sup> Интересно, что исследователь, рассуждая о «гуманном месте» как «побочном» приеме, ни разу не приводит в своей статье гоголевские слова «Я брат твой», отсылаясь о содержании этого «места» как о «сентиментальном и намеренно примитивном» [11, с. 58]. Подобная «примитивизация», по-видимому, больше свидетельствует о собственной системе ценностей субъекта объяснения, нежели адекватно описывает «объясняемый» им предмет.

же, при подобной абсолютно «внешней» к системе ценностей своего предмета позиции субъекта научного описания, в сущности, подменяется и сам предмет: на первый план в «изучении» выдвигаются по тем или иным причинам близкие субъекту описания моменты его поэтики (скажем, стихия анекдота), тогда как уходящие в смысловую глубину христианские подтексты редуцируются до «патетики», «мифопоэтики», архаических моделей.

М. М. Бахтин, характеризуя народные истоки гоголевского мира, замечает: «Гротеск у Гоголя есть, следовательно, не простое нарушение нормы, а отрицание всяких абстрактных, неподвижных норм, претендующих на абсолютность и вечность. Он отрицает очевидность и мир “само собой разумеющегося” ради неожиданности и непредвиденности правды. Он как бы говорит, что добра надо ждать не от устойчивого и привычного, а от “чуда”» [12, с. 495]. Если отрешиться от анахронизма бахтинского «малого времени», согласно которому «народное» должно быть обязательно противопоставлено «христианскому», то именно христианский реализм отрицает законнические «абстрактные, неподвижные нормы», отрицает «очевидность» и непреложность смерти.

«Чудо» одоления смерти является в этом контексте, конечно, именно отрицанием нормы, претендующей «на абсолютность и вечность». Однако смерть впервые побеждена — и тем самым «карнавально» осмеяна ее значимость — именно в христианском контексте понимания. Разумеется, христианский социум — и сама христианская картина мира — неоднородны. Вполне обоснованно можно выделять различные ярусы этого социума. Однако, вполне отдавая отчет в этой неоднородности, следует заметить, что ценностные ориентации архиерея и кузнеца Вакулы в «Ночи перед Рождеством» вряд ли кардинально различны в качестве «официальной» и «народной»: они могут быть поняты не в контекстах «двух культур», но в контексте единой христианской культуры.

Конечно, установка субъекта описания не может быть идентичной точкам зрения действующих лиц. Тем не менее, если действительность «чуда» вполне признается исследователем как

позитивная значимость авторского образа мира, его описание — и понимание — своего предмета может быть одним, а если он наследует принципиально иной культурной традиции — то другим может быть и его описание.

Художественное освоение русской литературой реальной сложности и глубины православного образа мира — породившее явление христианского реализма — в настоящее время пока еще находится на самой предварительной стадии своего научного осмысления, однако оно вряд ли может быть адекватно описано с позиций, внеположных фундаментальным ценностям этого мира. Хочу заметить при этом, что недобросовестные полемисты часто приписывают мне следующую нелепую идею: мол, в своих работах я утверждаю, что только православный исследователь может правильно писать о русской литературе. Однако я никогда не утверждал, что для адекватного изучения нашей литературы требуется непременно перейти в православие. Я лишь настаивал на необходимости уважения ученого к тому типу культуры, которому наследует изучаемый им текст: в нашем случае это *христианская культура*. Занимаясь историей науки, я убедился в том, что, к сожалению, весьма часто система ценностей исследователей русской литературы находится в кардинальном противоречии с аксиологией предмета изучения. Причем было бы значительным упрощением, говорить о том, что русская классика имеет духовный потенциал, а ее исследователи — бездуховны. Нет, настоящая проблема в том, что зачастую *тип духовности* этих исследователей — один, а *тип духовности* русской литературы — совсем другой. Поэтому — вольно или невольно — происходит проецирование *собственной* системы ценностей исследователей, их *собственных* представлений о «должном» и «недолжном» на русскую литературу. Тем самым искажается (вольно или невольно) сам предмет изучения. Как правило, это происходит именно в том случае, если православная культурная традиция представляется исследователям либо чем-то «недолжным», что достойно лишь критики, либо таким «довеском» к литературе, которым можно, с их точки зрения, и пренебречь.

Филологи весьма часто так оригинально подходят к своему научному объекту (русской литературе), словно бы новой христианской эры, повлекшей за собой кардинальную смену системы аксиологических ориентиров, не существовало вовсе. Этот подход не лишен известной «пикантности» даже с точки зрения «чистой» истории литературы: ведь русская словесность начинается с произведения, автор которого с необыкновенной яркостью и четкостью разграничивает два разных типа духовности: ветхозаветный закон и благодать Нового Завета. Используя понятие «духовный реализм», весьма легко специфике христианского видения мира отечественными авторами растворить в абстрактных сциентистских конструкциях (нечто подобное происходило даже в лучших литературоведческих работах советского времени). Сама история русской словесности подсказывает нам иной путь ее рассмотрения.

#### Список литературы

1. Первый Всесоюзный съезд советских писателей: Стеногр. отчет. М., 1934.
2. Есаулов И. А. Революционно-демократическая мифология как фундамент советской истории русской литературы // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск, 1998. Вып. 2.
3. Есаулов И. А. История русской литературы и революционно-демократическая мифология // Литература в школе. 1987. № 7.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 2001.
5. Захаров В. Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск, 2001. Вып. 3.
6. Франк С. Свет во тьме: Опыт христианской и социальной философии. Париж, 1937.
7. Маркович В. М. Вопрос о литературных направлениях и построение истории русской литературы XIX века // Известия РАН. Отд. лит. и языка. 1993. № 3.
8. Есаулов И. А. О чуде воскресения в романе «Преступление и наказание» // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы. М., 2003.
9. Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1957. Т. 6.