



ПРАВОСЛАВИЕ
И
РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

УДК 882 (09)
ББК 83.3 (2Рос=Рус) – 004 я 43
П 68

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Арзамасского государственного педагогического
института им. А.П. Гайдара

Редакционная коллегия:
*Р.В. Кабешев, Б.С. Кондратьев, Ю.А. Курдин,
Г.А. Пучкова (ответственный редактор), Е.П. Титков*

Православие и русская литература: сборник статей / под ред.
П 68 Г.А. Пучковой; АГПИ им. А.П. Гайдара. – Арзамас: АГПИ,
2009. – 429 с.
ISBN 978 -5-86517-458-5

В основу сборника положены материалы III Всероссийской научно-практической конференции «Православие и русская литература. Вузовский и школьный аспект изучения», состоявшейся в Арзамасском пединституте 20-22 мая 2009 г.

Издание посвящено проблемам православной духовности, ее значению и роли в системе современного филологического образования и духовно-нравственного воспитания в вузе и школе.

Книга адресована преподавателям, аспирантам, студентам гуманитарных факультетов, учителям, а также всем, кто интересуется историей русской православной культуры.

УДК 882 (09)
ББК 83.3 (2Рос=Рус) – 004 я 43

ISBN 978 -5-86517-458-5

© Арзамасский государственный
педагогический институт
им. А.П. Гайдара, 2009

ПРАВОСЛАВИЕ – СТЕРЖЕНЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (Вместо предисловия)

Сегодня, быть может, как никогда мы должны жить чувством единства нашей истории, нашей культуры, нашей веры. Сегодня, может быть, как никогда мы с особой остротой должны вслушиваться в мудрые слова пушкинского поучения: «Уважение к минувшему – вот черта, отличающая образованность от дикости». Вернуть России державную мощь под силу только духовно сильному народу. Вот почему в наше трудное время крайне необходимо восстановление православных традиций.

Радостно видеть, что у нас в Арзамасе очень многое делается для сохранения в русской культуре вековой памяти и чувства неповторимости. Возрождаются храмы, которые возвращают не только былое благолепие облику старинного города, но и духовную силу христианского благочестия.

Бережно хранится арзамасцами память о выдающихся земляках, прославивших наш город своими свершениями во благо величия и процветания Отечества. Основатель первой провинциальной школы живописи А.В. Ступин и педагог-просветитель В.П. Вахтеров, историк-краевед Н.М. Щегольков и писатель А.П. Гайдар, приходский священник Ф. Владимирский и Патриарх Сергей Страгородский... Всё это значимые для русской истории деятели, чьи судьбы прочно связаны с Арзамасом. Вклад каждого из них в духовную культуру русского народа невозможно переоценить.

Особо хочется сказать о Патриархе Сергии, чье служение во имя Христа выпало в тяжелые для русской Церкви времена и беспримерным подвигом которого стало спасение Русской Православной Церкви от раскола и полного уничтожения. На родине Святейшего Патриарха гордятся своим великим земляком. Открыта памятная доска на здании бывшего Духовного училища, где получал начальное церковное образование будущий Патриарх. Положено начало созданию в Арзамасе Патриаршего музея, основой которого станут экспозиции, посвященные двум высшим церковным иерархам, родившимся на Нижегородской земле, - Сергию и Никону. Отрадно сознавать, что и моя книга «Патриарх Сергей (Страгородский): подвиг служения Церкви и Родине» - это часть нашего общего и святого дела по увековечиванию его памяти.

На карте Арзамаса появилась площадь Сергия Страгородского и будет воздвигнут памятник нашему Патриарху. И этот памятник, конечно же, нужен не ему, помышлявшему не о мирской славе и мирской тщете, а о единой и многотрудной судьбе Православной Церкви и Отечества. Этот памятник нужен нам, а более – будущим поколениям, как молчаливое, но веское напо-

шенности оказалось временем рождения, доношения, но скорее не его, а его родителей.

Мы присутствуем не только при рождении новой жизни, жизни ребенка, появившегося в муках, но и при рождении самих родителей – духовном рождении, и при возрождении общества – того, в котором мы сейчас живем. В результате перенесенных испытаний эти люди обращаются к вечным ценностям, начинают чувствовать, еще не очень уверенные в новых ощущениях, что наносное, а что настоящее в жизни. Они познали любовь через страдание, пришли к возрождению через непонимание и отчужденность.

Примечания

1. Бердяев Н. О характере русской религиозной мысли XIX века // Н. Бердяев. Избранное. – М., 2004. – С. 148.
2. Интервью с А. Варламовым // Новый журнал = NEW rev. – Нью-Йорк, 1998. – Кн. 213. – С. 242.
3. Варламов А. Рождение // Октябрь. – 1995. – №7. – С. 13.

Титков Е.П. <i>Православие – стержень русской культуры. (Вместо предисловия)</i>	3
Церковь и русское национальное сознание:	
язык, история, философия	
Есаулов И.А. <i>Родное и вселенское в национальном образе мира: христианское понимание русской идеи</i>	8
Кондратьев Б.С. <i>Пушкинская речь Ф.М. Достоевского как «пророчество и указание»</i>	15
Волков Ю.К. <i>В.С. Соловьев об идейной стороне творчества Ф.М. Достоевского («Три речи в память Достоевского»)</i>	20
Михайлов М.И. <i>Русская литература в контексте православия: эстетический аспект</i>	26
Павлов С.Г. <i>Богоборчество маленького человека: классика и современность</i>	28
Казакова Л.Н. <i>Православная лексика в представлении педагога профессиональной школы</i>	34
Зимицкая М.Л. <i>Социокультурная компетентность и дискурс «вещественности»</i>	36
Страхов А.М. <i>Культурно-философская антропология семьи в свете православных традиций и русских сексуальных революций</i>	41
Бушев А.Б. <i>Православный дискурс: полифония в русской культуре</i>	45
Семикопова Т.В. <i>Истоки учености Кирика Новгородца – монаха, ученого и мыслителя XII века</i>	49
Курдин Ю.А. <i>Священник Василий Страгородский – исследователь жизни и быта крестьян Арзамасского уезда середины XIX века</i>	54
Шитихин П.П. <i>Развитие идей евразийцев в трудах Л.Н. Гумилева</i>	71
Аникина М.В. <i>Не молчат старые стены. К истории Арзамасского духовного училища</i>	79
Спирина Н.А. <i>Ильинский приход в Арзамасе</i>	87
Православное сознание и нравственно-философская проблематика русской литературы (от фольклора до XIX в.)	
Лутовинова Е.И. <i>Волшебные сказки Арзамасского края и православие</i>	90
Шустов М.П., Матвеева Е.И. <i>Современное бытование духовных стихов в Нижегородской области (Починковский район)</i>	96
Ложкина А.О. <i>Образ женщины-святой в «Житии Евфросинии Полоцкой»</i>	103

Крылова Л.К. Памятники древнерусской церковной публицистики XI-XIV веков как объект лингвистического исследования.....	106
Антонова М.В. Житийный сюжетный топос «основание монастыря» и его место в структуре «Повести о Марфе и Марии» (XVII век).....	111
Смирнова Н.В. Вальтерьянство как мировоззрение и способ поведения персонажа в русской литературе последней трети XVIII века.....	117
Тростина М.А. Мотив христианского смирения как идейно-художественный признак «протасовского цикла» В.А. Жуковского.....	120
Иост О.А. Православная концепция мира и человека в романе А.С.Пушкина «Евгений Онегин» (проблема страсти).....	125
Горячева С.В. Христианские и языческие мотивы в повести Н.В. Гоголя «Вечер накануне Ивана Купалы».....	130
Голова К.В. Крестный путь Н.В. Гоголя.....	133
Юхнова И.С. Образ странника в лирике Ф.И. Тютчева.....	137
Мареева П.Е. Тема семьи и «женский вопрос» в романе М.Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы» в контексте Святого Евангелия.....	140
Николаичева С.С. Два композиционно-тематических плана в повести И.С. Никитина «Дневник семинариста».....	145
Мотеюнайте И.В. Образ храма в романе Д.И. Стахгева «Обновленный храм».....	150
Швецова Т.В. Тип неприкаянного героя в прозе И.С. Тургенева.....	155
Михеева И.Н. Иерархия как суть православной картины мира (на материале цикла Н.С. Лескова «Праведники»).....	161
Фомина О.А. Бесплодное мечтательство как путь к духовной гибели в творчестве Ф.М. Достоевского 1840-х годов.....	166
Тюрина О.П. О духовном реализме романов Ф.М. Достоевского.....	171
Тюрина О.П. Проблема веры и неверия в романе Ф.М. Достоевского «Бесы».....	174
Подмарев Е. А. Ф. М. Достоевский как художник в понимании И. А. Ильина и Православие.....	178
Юрина Н.Г. Религиозно-философская критика К.Н. Леонтьева о «мировой гармонии» и дворянском типе в творчестве Ф.М. Достоевского.....	181
Семикопов Д.В. Гностический миф и его опровержение в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы».....	187
Уртминцева М.Г. Тема распятия в романе Ф.М. Достоевского «Идиот».....	193
Бардыкова И.В. Смысл страдания в религиозно- философской концепции Ф.М. Достоевского.....	197
Пучкова Г.А. Образ Дома как сквозной лейтмотив чеховского хронотопа (на материале произведений Мелхиседековского периода).....	203

Агапова И.А. Изображение духовной жизни народа в творчестве А.А. Штевен (Ершовой) 1890-х годов.....	207
Насонова Н.Н. О традиции русской автобиографической прозы в «Истории моего современника» В.Г. Короленко.....	212
Насонова Н.Н. Принципы выражения авторского сознания в «Истории моего современника» В.Г. Короленко.....	216
Русская литература XX века в контексте православной культуры	
Боченкова О.В. Концепт «красота» в романе М.В. Имиенецкой «Забятая сказка».....	220
Морозова Ю.Г. Духовные песнопения в контексте поэзии Серебряного века.....	224
Набилкин А.В., Кубанёв Н.А. Религия и деструктивность (на основе романа-реконструкции Б. Алмазова «Илья-Богатырь»).....	229
Зюбина О. О. Библейско-христианские мотивы в прозе И.А. Бунина.....	232
Конкина Л.С. Библейская история в цикле путевых очерков И.А. Бунина «Тень птицы».....	235
Мосалева Г.В., Малых В.С. Духовная эволюция лирического героя Н.С. Гумилева в стихотворении «Пятистопные ямбы».....	240
Захарова В.Т. Душа родины в восприятии писателей русского Зарубежья (по материалам публицистики).....	244
Мосалева Г.В. Поэтология Вещи в «Московском тексте» И.С. Шмелева.....	248
Ромашова Т.И. Образ сада в эпосе «Солнце мертвых» И.С. Шмелева.....	255
Титкова Н.Е. Мотив покаяния в романе Б.К. Зайцева «Золотой узор».....	258
Ничипоров И.Б. Искания веры в повести Л. Андреева «Жизнь Василия Фивейского».....	263
Пяткин С.Н. Эсхатологический смысл поэмы С.А. Есенина «Черный человек».....	267
Шмелева И.Г. Поэтика ранних произведений М.М. Пришвина: на материале произведений «В краю непуганых птиц», «За волшебным колобком».....	276
Приходченко П.П. Особенности преломления христианской тематики в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» (экзистенциальная мотивация персонажей).....	281
Давтян Т.А. Образ святого Трифона Печенгского в повести П. А. Россия «На севере диком».....	284
Челюканова О.Н. Мотивы духовно-нравственной ассимиляции в повести В. Крапивина «Колыбельная для брата».....	290
Коровина Л.В. Н.И. Кочин и православие: Новый этап творчества.....	293
Позднякова Л.А. Игры и игрушки в художественном мире А.Гайдара.....	295

Адамцева А.П. <i>«Школьная пьеса» на актуальную тему, или что есть «вера» в нашей жизни?</i>	298
Самохвалова В.И. <i>Духовно-художественное пространство книги «Ярем Господень» П.В. Еремеева</i>	304
Зырина Н.В., Челюканова О.Н. <i>Повесть В.П. Крапивина «Гуси-гуси, га-га-га»: проблема личности в тоталитарном государстве</i>	308
Николаева Е.А. <i>Творчество Л. Улицкой в контексте традиций православной культуры</i>	312

Православная культура

в системе современного гуманитарного образования

Матвиенко В.А. <i>Молодежь и церковь в современной России: проблемы и противоречия взаимодействия</i>	318
Силин А.В. <i>История взаимодействия светской и духовной власти</i>	323
Самохвалова Л. А. <i>Актуальные проблемы современного преподавания истории и обществознания</i>	327
Кочешкова Т.В. <i>Из опыта преподавания «Основ православной культуры» школьникам</i>	332
Винокурова Н.Н. <i>Основные характеристики культуры Возрождения и ее значение для современности</i>	336
Букарева Ю.В. <i>Система воспитания младших школьников в Православной гимназии</i>	342
Вязовова А.Н. <i>Реализация системы духовно-нравственного воспитания учащихся через работу с родителями</i>	346
Яковлева Л.А., Яковлева М.Т. <i>Обращение к истокам (из опыта работы)</i>	351
Россова Ю.И., Федосеева Н.В. <i>О супружеских и детско-родительских отношениях в православной семье</i>	355
Велижанина А.О., Шарина Л.Г. <i>О сущностном изменении курса «Русский язык и культура речи»</i>	361
Зеткина И. А. <i>Православный контекст семейного воспитания в русской художественной литературе XIX – начале XX века: историко-педагогический анализ</i>	364
Чернышева Н.В. <i>Образ народного учителя в русской литературе конца XIX – начала XX вв.: историко-педагогический контекст</i>	368
Белозерцев Е.П. <i>Произведения И.А. Бунина в контексте образовательно-педагогического наследия</i>	371

Православное сознание русской словесности

и методика ее преподавания в вузе и школе

Галицких Е.О. <i>Молитвенное слово русской поэзии: школьный аспект изучения</i>	381
Сулова С.С., Прашкович Н.Г. <i>«Душа обязана трудиться...». Изучение литературы на интегрированных уроках</i>	387
Гульовская Г.Г. <i>Духовно-нравственное воспитание на уроках литературы (на примере «Жития пророка Аввакума»)</i>	391
Клокова А.С. <i>«Жизнь задыхается без цели» (Восприятие учащимися 10 класса повести А.С. Пушкина «Египетские ночи»)</i>	394
Шевцова Д.М. <i>Художественный мир гоголевской Диканьки: урок – виртуальная экскурсия</i>	402
Малиновская В.В. <i>«Нравственный образец и идеал у меня один – Христос» (Изучение рассказа Ф.М. Достоевского «Мальчик у Христа на елке» в 6 классе)</i>	408
Батракова И.В., Морозова Г.Н. <i>Христианские мотивы в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Опыт изучения в школе)</i>	414
Латухина А.Л. <i>Православные духовные ценности в повести А.Варламова «Рождение»: школьный аспект изучения</i>	419

Церковь и русское национальное сознание: язык, история, философия

Есаулов И.А.
Москва

Родное и вселенское в национальном образе мира:
христианское понимание русской идеи¹

С методологической отчетливостью проблема, вынесенная в название моей работы, была впервые поставлена Вяч. Ивановым в его работе 1909 г. «О русской идее», где русский поэт прямо назвал всенародную веру в Воскресение Христа, а также «категорический постулат воскресения» русской национальной идеей¹. В 1918 г. в статье «Наш язык» тот же автор утверждал: «Духовно существует Россия. Она задумана в мысли Божией. Разрушить замысел Божий не в силах злой человеческий произвол»². Свидетельством этого особого статуса существования России являлся для Иванова именно наш язык.

Язык, по Иванову, это особый дар, «уготованный Провидением народу нашему». Будучи благодатным уже при рождении он был вторично облагодатствован, как выражается Иванов, «таинственным крещением в животворных струях языка церковно-славянского». Эта церковно-славянская речь стала живым слепком «божественной эллинической речи». Ясно, что Иванов говорит не о великорусском, а о русском языке.

Русский язык двуипостасный. Родное в нем *срослось*, по Иванову, с глаголами церкви. И именно эта вторая ипостась русского языка позволяет говорить о преемстве православного предания, преемстве *эллинизма*. Именно церковно-славянская ипостась придает русскому языку его вселенское, всечеловеческое значение. Подобно митрополиту Илариону, который в первом же оригинальном произведении русской словесности властно заявляет о единстве с христианским миром, Иванов замечает: «Уже не варвары мы». Мы не варвары, потому что мы — христиане.

Эллиническое предание, звучащее в церковно-славянской ипостаси русского языка, позволило этому языку *преодолеть* свой племенной характер, как выражается Иванов, «выступить из своих широких, но все же исторически замкнутых берегов» и обрести «сверхнациональный статус». Весьма существенно, что речь идет не просто о каком-то сверхнациональном проекте, но именно о «религиозном вселенском деле». Ясно, что это православное дело, но не дело узко-национальное.

Именно по этой причине Иванов резко отрицательно отзывался о насильственном обмирщении языка в революционное время. Он возмущен попытками сузить вселенский характер русского языка до какой-то утилитарной коммуникативной функции. Я бы хотел обратить внимание, что это обрезание православного компонента, иными словами, насильственная русификация русского же языка для Иванова находится в одном ряду с насильственной украинизацией. По словам выдающегося филолога, «кустари украинской словесности хватют пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковно-славянские». Это вытеснение трактуется Ивановым как «преобразование в самостоятельную молвь наречия»: конечно, для него, безусловно наречия русского языка. Эта украинская кустарщина и русский провинциализм подобны друг другу в качестве оскопления и затем разделение единого великого языка.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект 09-04-00502л/Р

Отделение «русскости» от «православности» неизбежно ведет к отказу от вселенскости в пользу провинциализма, кустарности — это варваризация русского языка, переход к дохристианскому, т.е. дикому состоянию. Оскопление русского языка путем обрезания церковно-славянского элемента в нем означает отказ от почти тысячелетней православной культуры, означает возвращение к чисто племенной специфике, это даже не отказ от вселенского в пользу родного, но деформация родного.

Не будем забывать, что сам Вяч. Иванов, рассуждая о родном и вселенском, был вдохновлен творчеством Ф.М. Достоевского, которое глубоко укоренено в тысячелетии существования русской христианской культуры. Рассмотрим с этой точки зрения лишь один эпизод романного мира Достоевского, который хотя и затрагивался самим Вяч. Ивановым, но представляется весьма характерным.

В романе «Идиот» Мышкин рассказывает Лизавете Прокофьевне и ее дочерям о своем отъезде из России: «Когда меня везли из России... Больше двух или трех дней последовательно я не мог связать сряду <...> Помню: грусть во сне была нестерпимая, мне даже хотелось плакать; я всё удивлялся и беспокоился: ужасно на меня подействовало, что всё это *чужое* (курсив Достоевского. — И.Е.), это я понял. Чужое меня убивало. Совершенно пробудился я от этого мрака, помню я, вечером, в Базеле, при въезде в Швейцарию, и меня разбудил крик осла на городском рынке. Осёл ужасно поразил меня и необыкновенно почему-то мне понравился, а с тем вместе вдруг в моей голове как бы всё прояснилось»³. Исследователи уже обращали внимание на звенящий *въезд в город / осёл*, отсылающие читателя к евангельскому эпизоду въезда Христа на осле в Иерусалим. Хотелось бы добавить к этому тот чрезвычайно значимый факт, что посредством неявной евангельской реминисценции происходит и *преодоление того «чужого»*, которое — до этого — «убивало» князя Мышкина.

«Чужое» перестает быть «чужим», так как в нем прозревается, или, лучше сказать, мерцает вселенский евангельский образ — в равной степени *родной* и для России и для христианского мира в целом: «и чрез этого осла мне вдруг вся Швейцария стала правиться, так что совершенно прошла прежняя грусть». Однако это преодоление не изнутри единичного сознания героя, а как результирующее различных сознаний, в итоге чего в горизонт читательских ожиданий и входит евангельская ингредиента. По отдельности же «голоса» героев как бы не могут вместить это вселенское измерение. Хотя герои очень долго рассуждают и высказываются именно об этом осле. Так, для Лизаветы Прокофьевны осёл связывается с дохристианскими культурными пластами: «Это ещё в мифологии было», — говорит она; для князя Мышкина осёл это «преполезнейшее животное, рабочее, сильное, терпеливое, дешёвое, переносливое»; хотя, вместе с тем, «осёл добрый и полезный человек». Не будем приводить всех романских контекстов со словом «осёл», поскольку уже очевидно главное: положительная евангельская коннотация, связанная с образом осла, рождается не как прямая экспликация, но погружена в христианский подтекст романа.

Князь Мышкин утверждает, что «ничего-то» в России «прежде не понимал»; но понимание России и приятие России всецело связано с христианской верой, с Христом, — точно так же, как изменение отношения к «чужому» связано с Христом имплицитно.

Четыре встречи, о которых князь Мышкин рассказывает Рогожину, подобны евангельским притчам, лишённым прямой назидательности; это не система богосло-

вия, но те духовные столпы, без которых Россия перестает быть Россией, перестает быть христианской страной.

Как известно, князь Мышкин, подобно другим любимым героям Достоевского, отказывается быть Судьей своего ближнего: «Вот иду я да и думаю: нет, этого хриstopродава подожду еще осуждать. Бог ведь знает, что в этих пьяных и слабых сердцах заключается». Зададимся вопросом: когда молодая баба сравнивает материнскую радость от улыбки младенца с радостью Бога от молитвы грешника, почему князь Мышкин называет это сравнение «тонкой и истинно религиозной мыслью», в которой «сущность христианства разом выразилась» («главнейшей мыслью Христовой»? Представляется, именно потому, что через *родное* (русская баба) для него открывается «своего» (сущность христианства). Таким образом, действительная ценность «своего» не в том, что оно собственно «своё», национально «своё», а в том, что в нем мерцает эта возможность сопряжения родного и вселенского.

«Русский Бог и Христос» является, с точки зрения автора, не узконациональным племенным божеством, ограниченным земными пределами собственно России, а этот идеальный ориентир связывается с «будущим обновлением *всего человечества* и воскресением его» – в отличие от русского «меча», «насилия» и «варварства».

Родное и вселенское, таким образом, понимаются не как члены бинарной оппозиции, но как дополняющие друг друга параметры, взаимодействие которых порождает особый художественный и философский эффект и резко расширяет горизонт читателя – вплоть до выхода из собственного художественного мира автора в принципиально незавершимые вселенские просторы христианской традиции.

Развитие гуманитарной мысли в нашей стране, как известно, было насильственно прервано вследствие организационного подавления «идеалистического» инакомыслия. Восторжествовавший марксизм, одним из вариантов применения которого к литературе стала советская ее интерпретация, является лишь частной разновидностью материалистического подхода и материалистического объяснения духовной сферы человеческой деятельности.

С этой точки зрения и «формальный метод» в литературоведении – при всех его несомненных научных достижениях – являлся лишь наиболее радикальным, крайним левым крылом того же марксистского материалистического подхода. Далеко не случайно его определяющее влияние именно в первое – столь же радикальное – десятилетие советской власти, как и последующее постепенное «затухание» этого радикализма в недрах откristаллизовавшейся к тому времени советской гуманитарной науки.

«Борьба» социологического и формалистического крыла в советском литературоведении – это «спор между своими». Не случайно работы «чужих» М.М. Бахтина и А.Ф. Лосева, в различной степени, но наследовавших христианской религиозной традиции в гуманитарной сфере, не имели практически никакого значительного резонанса – помимо карательных оргвыводов.

Таким образом, религиозно-философское направление, чрезвычайно ярко себя проявившее в конце XIX – начале XX вв., оказалось практически неостребованным в отечественной гуманитарной мысли – вплоть до конца 80-х годов. В результате некоторые важнейшие проблемы, поставленные русскими писателями, либо сознательно

загнущивались, либо сознательно же мистифицировались. В том числе, проблема, вынесенная в заглавие предлагаемой работы.

Разграничение *вселенского*, т.е. церковнославянского, восходящего к эллинистическому, и *родного*, т.е. собственно русского возможно только теоретически, в абстракции, только в кабинетах. В жизни это непременно ведет к выпадению из истории. Надо заметить, провинциализм русского языка культивировался в советское время достаточно недолго. Проекты с латинизацией также были отброшены. Очень скоро русский язык вновь обрел универсальность, не вселенскую, а универсальность, став средством межнационального общения (но именно – *средством*). Так писал наш советский «земшаровец» Михаил Кульчицкий в 40-х гг.: «Только советская нация / будет / и только *советской* расы люди». Советской расы люди разговаривают на особом языке – *советском*: «Кто понять не может, / будь глухой - / на *советском* языке / команду – в бой!». В итоге этой новой универсализации церковно-славянская идиолектность русского языка не просто истончилась, она зачастую обрела чисто негативные коннотации. Например, слово *преподобный* в русской языковой картине мира находится в ореоле *святости*; в переводе же на советский язык это же слово означает глупого, недалекого, странного человека – достаточно хотя бы вспомнить рассказы Шукшина. И именно этот советский жаргон русского языка внедрялся в качестве литературной универсальной нормы.

В итоге этой жаргонизации нашего языка постепенно ослабевала, так сказать, сама его иммунная система и нынешнее его состояние, от невероятного засорения интернациональной лексикой до «языка падонкофф» – является лишь следствием того повреждения двуипостасности, той утраты внутренней формы, о которой предупреждал Вяч. Иванов. Таким образом, жаргонизация русского языка – это вовсе не результат его «естественного» развития, как это пытались представить в нашей филологии, это порча самой его глубинной природы. Стоит только вслушаться в глаголы, которым Иванов передает этот процесс порчи: «язык наш... кощунственно осковерняет богомерзким бесием, несимоверными, бессмысленными, безликими слово-образованиями... хотят его обеднить... его забывают и растеривают... оскопляют и укрощают... ломают... уродуют поступь... подстригают ему крылья».

Не случайно молодой Дмитрий Лихачев, когда он еще не был кумиром советской образованщины, а был оскорбленным в своих чувствах русским патриотом, в докладе 1928 г. «О старой орфографии», за который и получил тюремное заключение, сделал вывод о ярко выраженном антиправославном подтексте реформы. Новая орфография, как старая показала Лихачев, «посягнула на самое православное в алфавите...». При этом устроители ломки русского языка, «они (имя которым – легион) хотят предать забвению ту ненавистную связь, которая существовала когда-то между Византией и Русью, Россией... они пытались... оторгнуть Россию от небесной благодати»⁴.

Однако русская культура может себе в заслугу поставить и *сопротивление* насильно. Одним из ярких свидетельств борьбы является случай Мандельштама.

В статье «О природе слова» в период послереволюционного декларирования разрыва с русским прошлым России (когда какой-нибудь Осип Бескин мог не без оснований поучать Сергея Есенина и других «руссофильствующих», что «Октябрьская революция – не русская революция»⁵) Мандельштам поставил вопрос ни больше, ни

меньше о единстве русской литературы, а также о самом принципе ее непрерывности. Именно эллинизм, по Мандельштаму, и является этим принципом.

Как известно, эта статья, помимо харьковского издания 1922 года, вышла также на следующий год в Берлине (в Литературном приложении к «Накануне»), где имела уже иное название, которое вполне передает ее концептуальное содержание: «О внутреннем эллинизме в русской литературе».

Нелишне напомнить, что для Мандельштама русский язык – «язык эллинистический». «Живые силы эллинской культуры, – согласно этой логике, – устремились в лоно русской речи, сообщив ей самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения и поэтому русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью»⁶.

В отличие от построений Вяч. Иванова, нигде, ни в одном предложении этой статьи, речь не идет о религиозной составляющей этой «самобытной тайны» русского языка. Может даже показаться, что в известных строчках о «домашнем эллинизме» русского языка (где речь идет о печном горшке, ухвате, крынке с молоком, посуде, тепле очага автор сознательно уклоняется от всякой сублимации, от любой символизации – в пользу вешности вещей). Тем более, что с неприязнью говорится о «профессиональном символизме» и «жесимболизме». Однако же, обратим внимание на то, что предметы, окружающие человека, втянуты в его, человека, – «священный круг». Ссылаясь на Бергсона, Мандельштам говорит о «всере явлений, освобожденных от временной зависимости». Он настаивает не на «эллинизации» русского языка, а на его «внутреннем эллинизме, адекватном духу русского языка». Но что тогда понимается под духом языка? И почему этот «дух» языка эллинистичен по своей природе?

Что означают, далее, суждения Мандельштама о бытийственности русского языка, которую «можно отождествлять» с его «эллинистической природой»? Что означает предложение: «Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие?»

По-видимому, это слово, которое «есть плоть» и в то же время «событие» не что иное, как Бог, в котором «слово стало плотью». Речь идет о Христе. Именно этот вектор истолкования достаточно темных слов Мандельштама и задан эпиграфом к этой статье из стихотворения Гумилева «Слово», в котором противопоставлены мертвые «слова» (во множественном числе) и «Слово»:

Но забыли мы, что осяяно
Только слово среди земных хлопот
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что Слово – это Бог.

Именно Бог, Христос, – и есть то самое Слово, которое стало «плотью». В черновом варианте стихотворения Гумилева, который вполне мог быть известен Мандельштаму (1919), «плоть» этого Слова особенно ясно выражена:

Но живем под голубым окном
Оттого-то и хотим мы Бога
Сделать нашим хлебом и вином.

Однако и те строки окончательного варианта стихотворения Гумилева, которые звучат в эпиграфе к статье Мандельштама, сами по себе знаменательны. Слово как греческий Логос, конечно же, вполне «освобождено от временной зависимости» и

образует вокруг себя тот самый, говоря словами Мандельштама, «священный круг», который можно опознать, как христолоцентризм.

Логос-слово в его новозаветном греческом (т.е. эллинском) смысле, разумеется, не может не нести в себе как раз ту самую «бытийственность», о которой и пишет Мандельштам. «Русский номинализм», о котором говорится в статье, как «представление о реальности слова», зиждется именно на Воплощении в Слове Бога, то есть Христа.

Но из этого вытекает и другое. По-видимому, «слово», о котором говорят и Гумилев, и Мандельштам, и которое может быть в данном случае передано – согласно «обратному переводу» – именно и только как логос – и составляет основу той самой филологии, о которой с такой настойчивостью говорится у Мандельштама.

В таком случае, скажем, «филологическая природа души» Розанова, с любовью отмечаемая Мандельштамом, и в целом «филологическая культура», недаром противопоставляется им «литературе». Здесь еще нет позднейшего – из «Четвертой прозы» – выпада против «литературы», фраз о «литературном обрезании» и инвектив, направленных на современное ему «писательство», как особой «расы», «везде и всюду близкой власти, которая отводит ей место в желтых кварталах, как проституткам». Эта самая «литература», по известным словам Мандельштама, «везде и всюду выполняет одно назначение: помогает начальникам держать в повиновении солдат и помогает судьям чинить расправу над обреченными»⁷. Почти исчерпывающая характеристика «литературы» наших «совписов», не постеснявшихся затем, когда это стало выгодно, создать миф о своей мнимой «оппозиционности» советской власти.

Хотя этих обвинений еще нет в статье «О природе слова», но все-таки уже имеется ценностная оппозиция «филологии» и «литературы». В аспекте нашей темы эта оппозиция может быть истолкована как противопоставление не только «дома» и «кулицы», «семинария» и «лекции», но и «духа» и «буквы». Я бы настаивал на том, что за этой непримиримой коллизией «филологии» и «литературы» мерцает как различие их «внутренних форм» или эйдосов, т.е. «логоса» как слова и «литеры» как «буквы». Это различие так же фундаментально, как и новозаветный вопрос что для чего существует: суббота для человека или человек для субботы. В одном случае мы имеем дело с отчужденными, т.е. внешними человеку «правилами», в другом случае – с его «внутренней» свободой. Потому так и акцентируется именно «внутренний эллинизм» русского языка, что в нем проявляет себя «свободное подражание Христу», которое, по Мандельштаму, и является «краеугольным камнем христианской эстетики». Отсюда и убеждение, высказанное в «Слове и культуре», что «теперь всякий культурный человек – христианин»⁸.

Еще один момент, как будто лежащий на поверхности, но по каким-то причинам не часто проговариваемый, хотелось бы подчеркнуть. Я имею в виду особого рода надрызанный протест против утилитарного подхода к языку. Обращает на себя внимание не абстрактное теоретизирование на тему вредности утилитаризма по отношению к любому языку, вообще языку, языку как таковому. Нет, Мандельштам настаивает на том, что именно русский язык противится сведению его к чисто функциональному, как бы мы сказали сегодня, предназначению. «Ни один язык не противится сильнее русского языка... прикладному назначению»; «Всяческий утилитаризм есть смертельный грех против эллинистической природы русского языка»⁹. Конечно, с позиции столь ясно выраженной установки, говорить, например, о коммуникатив-

ной сущности языка как его - якобы - основной функции было бы почти непристойным...

Эти утверждения - равно как и представления о бытийственной природе русского языка - созвучны представлениям Вяч. Иванова о том же предмете. Как подчеркивалось выше, сущность русской идеи, согласно Иванову, есть религиозная христианская идея Воскресения, а «уподобление Христу» - «энергия... энергий, живая душа... жизни»¹⁰ народа. Этот *христоцентризм* русской идеи решительно не допускает позднейшие попытки редукции русской соборности до коллективизма, а то и тоталитаризма, предпринимаемые недобросовестными интерпретаторами нашего образа мира. Как раз Иванов совершенно определенно разграничил два противоположных типа человеческой общности, художественно раскрытыми в свое время Достоевским: легион и соборность. Если нехристианский, а затем и открыто антихристианский «легион» предполагает «скопление людей в единство посредством их обезличивания», то «соборность» есть «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую изглаголаным, новым и для всех нужным словом. В каждой Слово (о котором мы рассуждали выше. - И.Е.) приняло плоть и обитает со всеми, и во всех звучит разное, но слово каждой находит отзвук во всех и все - одно свободное согласие, ибо все - одно Слово»¹¹. Искажение русской картины мира как в изучении нашего языка, так и в изучении нашей словесности произошло во многом оттого, что «легионеры» получили монопольное право на толкование отечественной филологии.

По мысли Вяч. Иванова, находящегося в то время всецело в русле православной традиции, «признание святости за высшую ценность - основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси святой. Православие и есть соборование со святыней и соборность вокруг святых»¹². Беда советской филологии состояла в том, что именно эту «высшую ценность» десятилетиями при рассмотрении русской словесности выносили «за скобки» исследовательского внимания, подменяя ее произвольными и внешними по отношению к русскому национальному образу мира категориями и понятиями.

Именно в русском языке, еще раз вспоминая ивановскую статью «Наш язык», можно усмотреть слепок «божественной эллиптической речи»; именно через язык, согласно его убеждению, русским «внутренне сопряжена... мысль и красота эллиптические»; «в нем (владеем мы) преемством православного предания, оно же для нас - предание эллиптическое». Переключки с приводимыми выше мандельштамовскими формулировками здесь слишком заметны, чтобы о них подробно рассуждать.

Конечно, вспоминая статью «Заметки о поэзии», слишком легко отвести это внутреннее родство двух русских поэтов суровыми и несправедливыми суждениями Мандельштама о реакционной Византии, о желательности «обмирщения» поэтической речи и т.д. Однако никто и не утверждает, что позиции Вяч. Иванова и Мандельштама совершенно совпадают. Мне представляется, что с позиций «большого времени» эти расхождения и несогласия следует понимать как продуктивный для русской культуры диалог двух различных «голосов». В этом контексте понимания, по слишком очевидным причинам, не вполне доступном самим свидетелям культурного слова XX века, суждения Мандельштама о «внутреннем эллипсизме» русского языка и литературы отнюдь не оппонируют христианскому пониманию русской идеи, а на-

против, являются дополнительным аргументом в утверждении этой идеи. Или же, как это выразил С.С. Аверинцев, «греческий язык для нас, русских, все-таки прежде всего не *рыдание Донд...*, но церковный распев, бережно сохранный дивящийся разброс слов в виноградной кисти Икоса или кондака»¹³. Тот же Аверинцев при этом мимоходом заметил, что сам Мандельштам «в изучении древнегреческого языка сам-то дальше воспетого им «пепайдевокос» не пошел, путал античную просодию... с то-нической, вычитывал про сапожок Сапфо и все прочие эолийские чудеса из переводов Вяч. Иванова»¹⁴. Отнюдь не пытаясь оспорить знаменитого филолога, я бы хотел лишь заметить, что задачей данной работы было показать, что в самых неожиданных случаях мы все-таки можем порою угадать глубинное культурное родство того или иного автора с христианским искусством, частью которого и является русская литература, а через нее - и с русской идеей, как ее понимал Вяч. Иванов.

Примечания

¹ См.: Иванов Вяч. Родное и вселенское. - М., 1994. - С. 360-372. О пасхальном «горизонте ожидания» как императиве русской культуры см. также: Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. - М., 2004.

² Текст статьи цитируется по изданию: Иванов Вяч. Наш язык // Иванов Вяч. Собр. соч. - Т. IV. - Брюссель, 1987. - С. 673-680.

³ Текст цитируется по изданию: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 8. - Л., 1974.

⁴ Лихачев Д.С. Статьи разных лет. - Тверь, 1993. - С. 13-14.

⁵ Бескин О. Кулацкая художественная литература и оппортунистическая критика. - М., 1930. - С. 14.

⁶ Мандельштам О. Собр. соч.: В 2 т. - М., 1990. - Т. 2. - С. 176. Выделено автором. Далее текст Мандельштама цитируется по этому изданию.

⁷ Там же. - С. 96.

⁸ Там же. - С. 168.

⁹ Там же. - С. 176.

¹⁰ Иванов Вяч. Родное и вселенское. - С. 369.

¹¹ Там же. - С. 100.

¹² Там же. - С. 335.

¹³ Аверинцев С. Одно дело - думать о Мандельштаме, другое - идея от Мандельштама, упоминающая о знаменьях времени // Сегодня. - 1996. 20 марта. [Интервью с Яной Смердлюк]. - С. 10.

¹⁴ Там же.

Кондратьев Б.С.
Ариамас

Пушкинская речь Ф.М. Достоевского как «пророчество и указание»

Свое знаменитую пушкинскую речь 6 июля 1880 года Достоевский, как известно, закончил словами о «некоей, оставленной нам Пушкиным, тайне, которую мы теперь без него разгадываем»¹. Но построенная на разгадке Пушкина, речь Достоевского сама стала «некоей тайной». Вспомним обстановку, ширившую в аудитории. Перед Достоевским уже выступили все представители «живой филологии» (по выражению современника) русской литературы: Островский, Аксаков и самый ярый «оппонент» Достоевского - Тургенев. Их, особенно последнего, провожали овациями. Но что творилось после речи Достоевского, по свидетельству

современников, да и самого писателя, не поддается объяснению. Люди впадали в экстаз, плакали, случались обмороки. С Достоевским обнялся даже Тургенев. Все - и западники, и славянофилы, даже самые непримиримые примирились.

Причина же этого успеха в том, что Достоевский не просто произнес Юбилейное (в общепринятом смысле) Слово, но в присутствии уже подготовленной предыдущими ораторами и по особому торжественно настроенной аудиторией сотворил первый и все еще остающийся единственным для русского сознания Национальный Миф. А поскольку для акта мифотворчества характерна сопричастность, то слушатели неизбежно становились в тот момент как бы сотворцами этого мифа, находились не вне, а внутри мифологического времени и пространства. Отсюда - и экзатичность, полное единение в восприятии. Естественно, что, скажем, через день, вернувшись к привычному, рациональному сознанию, те же самые слушатели уже подвергли речь анализу, а значит и сомнениям. Среди тех, кто «обнимал со слезами» автора Пушкинской речи, был и Тургенев. Однако уже через две недели этот порыв к «примиренно» миновал, и явилось письмо в «Вестник Европы» Стасюлевичу с утверждением, что Речь Достоевского «всцело покоится на фальши». Что же не принял (или не понял) «западник» Тургенев? Во-первых, возведение в «апофеозу» Татьяны («ужели же одни русские жены пребывают верны своим старым мужьям?»). Во-вторых, - пафос Достоевского в утверждении русской души как «всечеловечной и всеединяющей» («И к чему этот всечеловек, которому так неистово хлопала публика?»). И, наконец, полностью отверг, по сути дела, главную мысль писателя, подсказанную пушкинскими образами Алеко и Онегина, на которой выстраивался весь его Миф о «русском скитальце»: «смирись, гордый человек! По мнению Тургенева, «Алеко Пушкина чисто байроновская фигура - а вовсе не тип современного русского скитальца». Думается, что полемичность тургеневских оценок не стоит рассматривать лишь с позиций неприятия им славянофильства. Скорее, Тургенев все-таки почувствовал символическую мифологическую природу Речи, но не признал ее за правду. Слишком исторически реальна была Пушкинская эпоха. Слишком близко по времени, (в пределах одной человеческой жизни), стоял Пушкин, чтобы воспринимать его на уровне мифологического сознания как предчувственника и пророка. В этом реальном времени (не мифологическом, а историческом) Пушкин и оказывается «великим, но непонятым еще предвозвестителем».

Отличие в том, что Пушкин для Достоевского существовал только в Слово и достигался только через Слово. Он был именно мифологической фигурой, и в этом смысле - явлением идеальным, в котором родное и вселенское существуют как нерасторжимое единство. Поэтому Пушкин и устремлен к будущим грядущим русским людям, которые «поймут, уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: изречь окончательное слово великой общей гармонии, братства, окончательного соединения всех племен по Христову евангельскому закону». Это и есть, по Достоевскому, ответ на основной и последний вопрос о восстановлении бытия. Пророческое слово Пушкина - окончательное Слово (но именно и только Слово) великой гармонии, всечеловечности, всемирности.

Именно в этом необходимом контексте и надо, видимо, воспринимать знаменитую формулу писателя: «Не понимать русскому Пушкина - значит не иметь права называться русским».

Кстати, у Тургенева-художника интерес к «типу русского скитальца» наблюдался еще с первого романа: «И да поможет господь всем бесприютным скитальцам!». А Рудин («Я родился перекасти-поле») буквально «цитирует» Достоевского: «я смирился, хочу примениться к обстоятельствам, хочу малого, хочу достигнуть цели близкой, принести хотя ничтожную пользу». Вспомним у Достоевского о необходимости смирения в себе «гордого человека»: «пожертвуйте для всеобщего блага всем вашим величием; шагайте вместо семи миль по вершку; проникнитесь идеей, что если нельзя шагнуть дальше, то вершок все-таки больше, чем ничего». Кстати, и сам Достоевский заметил Рудина и органично ввел его в свой миф: «вполне русским был и Рудин, убежавший в Париж умирать за дело, для него совершенно, будто бы, постороннее... Да ведь именно потому-то он и русский в высшей степени, что дело, за которое он умирал в Париже, ему вовсе было не столь посторонним, как было бы англичанину или немцу, ибо дело европейское, мировое, всечеловеческое - давно уже не постороннее русскому человеку. Ведь это отличительная черта Рудина. Трагедия Рудина была, собственно, в том, что он на своей ниве работы не нашел и умер на другой ниве, но вовсе не столь чуждой ему...»

Сделанные нами наблюдения лишней раз подтверждают, что основанный на мифологеме «гордого человека» миф о русском скитальце - это не фантазия Достоевского, не «фальшь», но объективная реальность национального (в том числе, и художественного) сознания. Это и пытался доказать великий наш писатель-философ, выстроив на критике скитальчества здание своей русской идеи. Причем, не только в Пушкинской Речи: первая из двух приведенных выше цитат относится к 1861 году, а вторая (о Рудине) - к самым последним страницам «Дневника писателя» (уже после очерка о Пушкине).

По сути дела, Достоевский, утверждая, что человек есть целое лишь в будущем, видел в Пушкине, вслед за Гоголем, нашего с вами современника. Но и Речь самого писателя, тогда не понятая, лишь сегодня открывает свою тайну во всей её глубине. Истинное осмысление Пушкинской речи требует определенного контекста, который поможет уяснить, как сложились, из какой глубины поднялись пушкинские откровения Достоевского.

Отметим, что эта речь не просто талантливый очерк творчества своего предшественника. Достоевский принципиально подчеркивает, что он «говорит не как литературный критик, но хочет лишь разъяснить свою мысль о пророческом для нас значении Пушкина и что он в этом слове разумеет». Не случайно писатель говорит именно о *Явлении* нам Пушкина, причем в абсолютных категориях - как *начала всего*. Пушкин не просто великий поэт, но живое уяснение и подтверждение, что такое русский дух, куда стремятся его силы и каков его идеал.

Итак, что же из себя представляет, по Достоевскому, русский скиталец? Прежде всего: «отрицательный тип наш, человек, беспокоящийся и не примиряющийся, в родную почву и в родные силы ее не верующий. Россию и себя самого... в конце концов отряпавший, делая с другими не желающий и искренне страдающий». Писатель подчеркивает, что это «болезненное явление» «отыскал и отметил» именно Пушкин в Алеко и Онегине. Хотя мы при желании истоки этого чисто русского явления можно отыскать уже в фольклоре, и позднем богатырском эпосе, например, в Василии Буслаеве. Ведь не случайно Достоевский постоянно подчеркивает «исполнительство»,

«великанство» скитальца. Ему и скучно-то, что видит он себя спешителем всего человечества: «на меньшем он не помирится».

В христианско-православном контексте скиталец восходит к размышлениям о «широком» и «узком» пути, которые мы найдем и в знаменитой «Лестнице», и в «Слове о законе и благодати» Илариона, и в святоотеческой традиции. Собственно, и в целом мифологическая модель, основанная на оппозиции «странно — странно», по своему духовному содержанию есть воплощение оппозиции «Антихрист — Христос». Так, у Иоанна Лествичника мы читаем: «Странничествуя, остерегайся праздности, тоскующегося и сластолюбивого беса; ибо странничество дает ему повод искушать нас». И в то же время: «помыслим о Том, Который снишел на землю в виде странника. Для Иоанна скитальчество однозначно связано с бесовским искушением, «удовлетворением своим страстями». Странничество же — «желание тоскоты, путь к Божественному возделению, обилие любви, отречение от тщеславия, молчания глубины». Но эти мифологическая модель не существует вне мифологеми Пути, которая в основе своей безусловно оппозиционна. В святоотеческой литературе о «пути широком» и «пути узком» наиболее пространно рассуждает Тихон Задонский. «Два пути суть, — утверждает святитель, — по которым странствующии в сем мире идут до своего конца, то есть тесный и пространный». На пространном пути — «миродержец князь тьмы». Этот путь потому и широкий, что «путники его по воле своей жанут, делают, что хотят». Широкий путь есть «пространство воли своей». Узкий же путь — «отвержение себе и воли своей», «тесным путем Сам шел Христос». Таким образом, широкий путь — это путь скитальца, узкий — путь странника. Если в этих координатах мы будем рассуждать о русском пути, то это будет «сужение» пространства. «Нет, широк человек, слишком даже широк, — высказывает мысль Достоевского Митя Карамазов, — я бы сужил». В художественной литературе эта мифологическая модель, пожалуй, впервые реализована в «Слове о полку Игореве»: первоначальный путь князя — широкий, именно гордыня, желание власти и славы ведет его, но плен заставляет его узреть узкий путь, которым он и возвращается в Киев, в храм Богородицы. Начав скитальцем, Игорь заканчивает странником.

И хотя как художник Пушкин шел от западноевропейской романтической (байронической) традиции, его скитальцы вырастают из русской почвы, обретаются на русском пространстве, по-русски мучаются собственным эгоизмом («страдающие эгоисты», по Белинскому), и значит, потенциально готовы к переходу на узкий путь странничества.

Писатель закономерно связывает эволюцию пушкинского творчества именно с «Евгением Онегиным». Достоевский подробно пересказывает нам и комментирует эпизод последней встречи Онегина и Татьяны, потому что именно здесь и происходит то испытание-предиктор, от которого зависит судьба мира. Поэтому и сам общий смысл этой сцены подается Достоевским ритуально-мифологически: «Представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой. И вот представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человеческое существо, мало того — пусть даже не столь достойное, смешное даже на иной взгляд существо, не Шекспира какого-нибудь, а просто честного старика, мужа молодой жены... И вот только его надо опозорить, обесчестить и замучить и из слезах этого обесчещенного старика вывести выше здание! Согласитесь ли вы быть архитектором такого

здания на этом условии? Вот вопрос. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых вы строили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастье, остаться навеки счастливыми?»

В отказе Татьяны от любви Онегина, в ее добровольной жертве заключается для Достоевского ответ на этот мифологический вопрос и ее победа над Онегиным. Онегин и Татьяна в данном случае выступают как мифологическая оппозиция «антигерой — герой» по отношению к Идеалу, как та или иная ступень подражания. Татьяна есть подражание (по образу и подобию) Идеалу, а Онегин — пародия на Идеал. Поэтому знаменитую фразу-откровение Татьяны («Уж не пародия ли он?») здесь можно толковать как окончательное постижение сущности Онегина, как приговор. На христианско-мифологическом уровне это означает, что жертвенность Татьяны восходит у Достоевского к идеалу Христа, а отступничество Онегина символизирует отпадение от истины Антихриста.

Во всей своей очевидности христианский Идеал предстает в сакральном центре Пушкинской речи, ведь Пушкин как «невиданное и неслыханное явление» есть прежде всего явление русского духа, поэтому произносимый Достоевским Миф есть миф именно о русском духе. Прочитируем: «Я верую, в это, мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всеосвещающей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!». «Христов евангельский закон» и есть ответ на основной и последний вопрос о восстановлении бытия. Пророческое слово Пушкина, его напоминание и указание русскому человеку Вечного Идеала и пути к этому Идеалу; его окончательное слово великой гармонии, всечеловечности и всемирности.

Будущий подвиг русского человека, свершившего первоначально подвиг примирения в самом себе и призванного явить собой напоминание и указание Вечного Идеала уже всему человечеству.

Сегодня уже можно говорить о сложившемся в современном русском литературоведении христианско-православном направлении, которое общими нашими усилиями со временем и приведет к созданию полноценной русской истории отечественной литературы.

Однако пока слишком, видимо, еще сильна инерция материалистической идеологии и аксиологии. Но дабы не навредить и не впасть в другую крайность, не стоит и торопиться. А примеры подобной торопливости есть. Один из них — многотомный труд М.М. Дунаева «Православие и русская литература»², в котором, как сказано в аннотации, «впервые в литературоведении предлагается систематизированное религиозное осмысление особенностей развития отечественной словесности, начиная с XVII века и кончая второй половиной XX века». В целом, такой подход вполне приемлем, тем более по отношению к Пушкину и Достоевскому, творчество которых всегда привлекало внимание богословов. Но тот, кто внимательно прочитал все шесть дунаевских томов, должен будет согласиться: здесь тот же категорический принцип знакомой советской партийности, только с обратным знаком — что не укладывается в догмат — как бы и не существует. Это не выход из кризиса, а его усугубление. К сожа-

лению, эта тенденция сохраняется и сегодня. Примером могут служить в целом интересные работы игумена Андрея (Ярунина) о духовных мотивах в поэзии Пушкина. Автор завершает своё исследование следующим выводом: «Церковный опыт является духовным, а светский — душевным. Светская культура зачастую такого различия не делает и, называя свой опыт духовным, смешивает понятия. Поэтому возникает потребность защиты церковной культуры и сохранения её от влияния светской»¹. В таком контексте получается, что утвердившееся уже в нашем литературоведении понятие о духовном реализме русской литературы неправомерно и мы, как носители светской культуры, на такое определение не имеем права. И я думаю, одна из задач нашей конференции как раз в том и заключается, чтобы совместными усилиями светской науки при участии богослова выстроить ту историю русской литературы, о которой было сказано выше.

Рискнем предположить, что в этой, еще не написанной истории нашей отечественной словесности Пушкинская речь Достоевского должна стать своего рода красульным камнем. Если, конечно, рассматривать её не просто как критико-биографический очерк, но как *духовное откровение*, стремление осмыслить православный образ мира, создать его мифопоэтическую модель.

Примечания

¹ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в 30 томах. — Л., 1972-1989. Т.26. Далее цитируем по этому изданию. Ссылки в тексте статьи не оговариваются.

² Дунаев М.М. Православие и русская литература. В 5-ти частях. Ч. IV. — М.: Христианская литература, 1998.

³ Игумен Андрей (Ярунин). Духовные мотивы в поэзии А.С.Пушкина. Н.Новгород. 2008. С. 108.

Волков Ю.К.
Арзамас

В.С. Соловьев об идейной стороне творчества
Ф.М. Достоевского («Три речи в память
Достоевского»)

Влияние личности и творчества Ф.М. Достоевского на духовную жизнь В.С. Соловьева отмечают многие исследователи идейного наследия философа [1]. Еще двадцатилетним юношей В.Соловьев познакомился с пятидесятидвулетним Достоевским. Через пять лет по предложению писателя, только что потерявшего своего сына Алексея, они вместе посетили Оптину Пустынь, где встречались и беседовали со старцем Амаросием [2]. Достоевский присутствовал на защите Соловьевым докторской диссертации. И в дальнейшем до самой кончины писателя Соловьев поддерживал с ним самые дружественные отношения. Соловьев нес гроб с телом Достоевского и произнес на его могиле речь, которая, по воспоминаниям современников, была одной из (наиболее ярких и запоминающихся) [3, 430].

В то же время степень духовного воздействия Достоевского на Соловьева не была абсолютной и односторонней. Несомненно, что Достоевский сам ощущал на себе влияние идей и самой личности Соловьева. Существует даже разделяемая некоторыми исследователями гипотеза о том, что В.Соловьев с его рациональным стилем

мышления и одновременной склонностью к мистическим наваждениям послужил для Ф.М.Достоевского прототипом Ивана Карамазова [4]. Более того, по мнению В.Зеньковского, вся художественная система «Братьев Карамазовых» строится на философском материале тех самых вопросов, которые В.Соловьев разрешал в своих поздних работах [5, 410]. Именно здесь, в проблематике последних работ Соловьева происходит, по мнению Зеньковского, резкий поворот в его отношении к идейной стороне творчества Достоевского [6, 128]. Первые шаги этого расхождения с центральными идеями Достоевского В.Розанов связывает с соловьевским пониманием идеи всемирной гармонии [7, 73-75], глубинный смысл которой философ излагает в трех речах о Достоевском, произнесенных в 1881-1883 годах, и изданных отдельной брошюрой в 1884 году.

Определив в первой своей речи Достоевского как предтечу нового религиозного искусства, которое, оставаясь еще на почве реализма, вместе с тем «видит не только вокруг себя, но и далеко впереди себя», В.Соловьев находит в таком понимании смысла художественного творчества главное преимущество писателя. Сравнивая далее романы Гончарова и Л.Толстого с романами Достоевского, В.Соловьев отмечает стремление первого к широкой социальной типологии, в то время как второй романист, по мнению философа, стремится к детализации жизни человека и природы на неизменном фоне готовой, сложившейся действительности. Таким образом, мир лучших русских романистов, по словам Соловьева, оказывается неподвижным и устремленным назад, к еще более простой и неизменной жизни.

В отличие от толстовских определенностей художественный мир Достоевского, по мнению Соловьева, представляет собой состояние брожения и неустойчивости. Здесь все еще только становится. При этом главным предметом изображения Достоевского Соловьев считает показ им не бытовых сторон жизни общества, но изображение особенностей общественного движения. В то время как, например, И.С. Тургенев, по мнению философа, изображает не общественное движение, хотя следит за ним и отчасти даже подчиняется. В своих лучших романах Тургенев изображает общественное состояние того старого дворянского мира, который так подробно на бытовом уровне описывают Гончаров и Л.Толстой.

Для чего же Ф.М. Достоевский стремился к изображению общественного движения, предугадывая его повороты и фазы и отстаивая свое право осуждать возможные будущие состояния этого движения? Как полагает Соловьев, такое право Достоевский имел благодаря своей вере, в которой он находил мерилу своих собственных суждений, и которая позволяла ему находиться выше господствующих общественных движений. Однако критикуя дурные способы и неверные приемы общественного движения, Достоевский, по словам Соловьева, не отрицал высших целей самого движения, поиски общественной правды и общественного идеала. Таким идеалом для писателя явилось не прошлое общественное состояние, но грядущее Царство Божие. Этот положительный религиозный идеал Достоевский выстрадал в тяжелой и долгой борьбе, а потому видел ложные пути его достижения. Именно в этом двойном вопросе о высшем идеале общества и настоящем пути его осуществления состоит, по мнению Соловьева, общий смысл всей деятельности Достоевского. В произведениях Достоевского этот вопрос чаще всего имеет вид противоречия между нравственными требованиями личности и сложившимся строем общества. Таков социальный смысл первой повести Достоевского «Белые люди», а также более позднего, но идейно примы-