

Вестник Московского университета

ISSN 0201—7385
ISSN 0130—0075



НАУЧНЫЙ
ЖУРНАЛ
*Основан
в 1946 году*

Серия 9

ФИЛОЛОГИЯ

3/2006

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности.
М.: Кругъ, 2004. 560 с.

Книга написана, как легко догадаться, религиозным литературоведом, но не экстремистом из числа тех, которые видят в литературе только то, что хотят видеть. И.А. Есаулов стремится избежать крайностей: «Сциллы либерального прогрессизма и Харибды догматического начетничества» (с. 545). Однако религия опирается на догматику и ставит веру выше знания. Поэтому автор книги убежден, что борется против «неприятя *самого главного* в русской культуре и русской литературе» (с. 546). Трудно спорить с человеком, написавшим, как он уверен, книгу о самом главном. Не всегда и нужно, когда видно, что он далеко не бездарен.

В предыдущей большой книге И.А. Есаулов разрабатывал категорию соборности уже «как выражение одной из фундаментальных особенностей русского православного пасхального архетипа»¹. Теперь он весьма подробно развивает этот тезис. Для православных русских, утверждает исследователь, «пасхальный архетип» культуры важнее, чем рождественский, особо важный для католиков, но в какой-то степени и для православных белорусов и украинцев (на с. 30 обращено внимание на чисто русское название праздничного дня недели — «воскресенье»). Рождение существенно отличается от воскресения: последнее предполагает неизбежную на земле смерть и не земное, а небесное воздаяние. Богочеловеческую природу Христа признают и католики и православные, «но западной ветви христианства, по-видимому, все-таки ближе земная сторона этой природы (то, что Спаситель — Сын человеческий), православию же ближе Его Божественная сущность. <...> Пасхальный архетип русской словесности проявляет себя главенством сверхзаконной небесной Благодати над земным Законом; иконичности над иллюзионизмом; на «неофициальном» же уровне культуры — доминированием юродства над шутовством; святости как ориентира жизни над «нормой» и другими культурными следствиями» (с. 22). Подчеркнуто, что речь идет о культурных *доминантах*, а не об однозначном противопоставлении западной и восточной европейских христианских культур по всем параметрам.

Действительно, предпочтение благодати перед законом и вообще всяким нормированным порядком у нас было заявлено в первом же сохранившемся древнерусском произведении, созданном в середине XI в. Иларионом, которого Ярослав Мудрый пытался провести на митрополичий престол (И.А. Есаулов, как и практически все историки, не совсем точно называет его митро-

политом). И в искусстве начало выразительное (более духовное, чем телесное) у нас преобладало над изобразительным². Другие признаки русской культуры выделяются И.А. Есауловым тоже небезосновательно. Безусловно, «православное сознание отвергает идею Чистилища как промежуточной, но самостоятельной субстанции, наряду с *Адом* для грешников и *Раем* для праведников. Возникновение чистилища в католицизме с XII столетия — признак начинающейся секуляризации западной культуры»³. «Поскольку нет Чистилища как особого “промежуточного” звена, дистанция между *Адом* и *Раем*, греховным и святым резко сокращается. Поэтому возможны как *мгновенное* спасение, так и *мгновенная* же гибель: духовные взлеты могут непосредственно соседствовать с падениями» (с. 371). Положение важнейшее. В самом деле, западная модель мира куда более «плавная» (учитывающая переходные состояния), чем русская. Но всегда ли причина тому — конфессия? А почему та или иная конфессия была выбрана? Представление о чистилище возникло уже в I в., но учение о нем разработал только Фома Аквинский в XIII в., поэтически расписал его Данте в начале XIV, догмат о чистилище был принят Флорентийским собором в 1439 г. и подтвержден Тридентским собором в 1562 г. Восточнославянская же культура очень значительно отличалась от западноевропейской и до 1054 г. — года разрыва католичества и православия. Чистилища не признает не только православие, но и протестантизм — конфессия сугубо западная. Северная Германия исповедует протестантизм, южная — католичество, но все немцы славятся любовью к порядку в отличие от православных и неправославных русских, вообще восточных славян, да и не только восточных: поляки, страстные католики, надолго потеряли свою государственность из-за чрезмерной шляхетской демократии.

Георг Брандес в книге «Русские впечатления» (1888) проявил себя позитивистом в духе О. Конта, считавшего факторами национального своеобразия «расу, среду, момент», и даже особенно акцентировал природные условия, но получалось убедительно, например: «В южной стране, такой как Италия, круглый год зеленеют растения. Всегда покрыты листвой лавр и оливковое дерево. Между тем Россия зимой и летом — это два разных мира и образа жизни»⁴. Социальные условия, однако, не отделяются от природных: «Не только неразумно, но и невозможно жить обособленно, каждая семья за себя, каждый дом — за себя. Постоянно требуется помощь соседей в борьбе против татар, диких зверей, в рубке леса, в распаивании земель. Речь идет здесь прежде всего о том, чтобы не умереть с голоду, чтобы защитить себя и своих близких. Хлеба купить негде, и нужны совместные усилия, чтобы дорога в крепость оставалась проезжей»⁵. Меньше всего датский путешественник склонен объяснять это православной со-

борностью и пасхальностью, хотя и констатирует: «В Петербурге самым веселым праздником в году является Пасха»⁶. И уж наверное было много разных причин для всего, что И.А. Есаулов объявляет следствием православия. У него же главный *праздник* всегда выступает «конституирующим фактором для отечественной культуры» (с. 549), надо полагать, и трудовой, будничной, бытовой; но это все-таки достаточно разные сферы, а кроме «духовной культуры и общественной мысли <...> в качестве источника и аналога художественной образности важны и факты материально-бытовой культуры общества и народа, которые в свою очередь имеют определенный мирозерцательный, духовный смысл»⁷. Методологический «монизм» И.А. Есаулова приводит к тому, что при обилии чрезвычайно интересных наблюдений над произведениями литературы их интерпретация нередко оказывается заданной и, значит, предсказуемой. Оценка Т.А. Кошемчук представляется преувеличенной: «<...> при самом придирчивом прочтении мы не найдем (за редчайшими исключениями) натяжек в исследовательской версии, автору книги безусловно удастся избежать искушения “подгонки” материала под свою концепцию»⁸.

Русский народ у И.А. Есаулова един в своем православии. Поэтому он решительно развенчивает социальную проблематику в критике и литературоведении. Особенно достается революционным демократам и их прещественнику (хотя не только их) Белинскому. Достоевский же, который признавался в своих мучительных колебаниях относительно веры при страстной жажде верить⁹, о котором оптинский старец Амвросий, прототип старца Зосимы в «Братьях Карамазовых», сказал: «Это кающийся», — т.е. пребывающий на низшей ступени воцерковления¹⁰ (такие не допускались к причастию), выступает в книге образцово православным писателем. На с. 88 приводится воспоминание Ф.М. Достоевского о В.Г. Белинском в письме к Н.Н. Страхову: «Этот человек ругал мне Христа по-матерну» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1986. Т. 29. Кн. 1. С. 215), корреспондирующее с резким высказыванием писателя в письме к тому же адресату: «Смрадная букашка Белинский... был немощен и бессилён талантишком, а потому и проклял Россию и принес ей сознательно столько вреда» (там же. С. 208)». Горячий Белинский мог сказать и написать всякое, хотя в жизни мухи не обидел. Но его «завещанием» И.А. Есаулов признает (с. 86) знаменитое письмо к Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями», где он резко осуждает церковь, но как раз за то, что она отступила от Христа, установила и благославляет иерархию (не только церковную), которой Христос не устанавливал; Христа Белинский называет там первым социалистом. Достоевский не мог этого не знать, ведь именно за распространение письма к Гоголю он попал на каторгу. Но вспоминал с раздражением не «завещание», а случайно

вырвавшиеся слова. Конечно, они заслуживали осуждения. Однако Д.С. Мережковский в «Грядущем Хаме» нашел что возразить великому писателю: «Достоевский, вспомнив как-то лет через тридцать один из своих разговоров с Белинским, восклицает с таким негодованием, как будто разговор происходил только вчера: “Этот человек ругал при мне Христа”».

И делает неистовый вывод:

“Белинский — самое тупое и смрадное явление русской жизни”. Тут какое-то страшное недоразумение. Страшно то, что Белинский мог ругать Христа. Но, может быть, еще страшнее то, что на основании этих ругательств Достоевский *через тридцать лет* мог произнести такой приговор над Белинским, не поняв, что если этот человек, как свеча сгоревший перед *Кем-то*, Кого так и не узнал, не сумел назвать по имени, — и не был со Христом, то Христос был с ним. *Всякая хула на Сына Человеческого простится людям*. Когда Белинский восстал на Гоголя, за то, что в “Переписке с друзьями” Гоголь пытался освятить рабство именем Христовым, то Белинский, Христа “ругавший”, был, конечно, ближе к Нему, нежели Гоголь, Христа исповедавший”¹¹.

Через сто лет эти слова звучат еще актуальнее.

В рассказе Достоевского «Мальчик у Христа на елке» для И.А. Есаулова важно не то, что мальчик умирает (хотя надо ли напоминать, сколь значимы в лучших романах Достоевского страдания и смерть невинных детей!), а то, что он «пасхальной радостью преодолевает и отменяет свое сиротство» (с. 60). Вот уж и сиротство «отменено». То же делается с чеховским Ванькой Жуковым: в художественной реальности рассказа нет факта nepолучения дедом Ванькиного письма, а сон, в котором мальчик видит свой дом и деда, — художественная реальность, такая же, как писание (на коленях) этого письма, стало быть, нет и несчастья (той же социальной проблематики). Но наивный «адрес» — художественная реальность, т.е. отрицаемый факт все-таки имеет место. В «Грозе» Островского «за “страхом”, к которому призывает Марфа Кабанова, мерцает тот самый *страх Божий*, на котором, к примеру, строится такое знаменитое произведение отечественной словесности, как “Домострой”. Мать Тихона неоднократно пытается утвердить как раз ту модель поведения, которая призвана, согласно этой традиции, *укрепить семью* <...>» (с. 202). А что она своим ханжеством и занудством больше всех способствовала именно распаду семьи, что в XIX в. «Домостроя» славянофилы и те стыдились, даже по отношению к XVI в., — это неважно. В рассказе Толстого «После бала» акцентирована собственная греховность рассказчика, которой он не чувствует: «По отношению к возлюбленной Иван Васильевич поступает по-своему не менее жестоко, нежели солдаты с татаринoм. Рассказчик не может простить

Вареньке Б. единственную ее “вину”, которая состоит в том, что она — *дочь полковника*» (с. 79). А если не хочет становиться зятем палача? И разве отказаться от возможной женитьбы — такая же жестокость, как забить человека палками?

В финале гоголевского «Ревизора» «отсутствует подлинное *рассказание*», поэтому «ревизор-Хлестаков обнаруживает черты *подлинного*, а не *мнимого* ревизора, хотя и не является им <...>» (с. 253), — рассуждение довольно натянутое. В конце же повести «Вий», где в церкви навечно застывает всякая нечистая сила, «происходит словно бы обращение православной церкви в католический костел <...>» (с. 243). Литературовед не ощущает, что такими словами он приравняет живых набожных католиков к омертвевшим чертям. В другом месте, отсылая читателя к словам князя Мышкина в «Идиоте» о вере «в “Христа противоположного”, лже-Христа», он характеризует ее как веру «в конечное торжество антихриста» (с. 274), что немногим лучше; правда, тут автор книги более деликатен, не напоминает, что имеются в виду те же католики. Будут ли читатели-католики после этого лучше относиться к православию? На еще одном персонаже «Идиота», Рогожине, будущем убийце, — «тулуп из молодого, ни разу не стриженного ягненка: таким невинным агнцем явится не только Настасья Филипповна, имеющая фамилию *Барашкова*, но и — в сублимированной форме — сам князь Мышкин» (с. 270—271). А если бы тулуп был от старого барана? И не сам же Рогожин с бараши́ка шкуру содрал.

Блоковские «двенадцать» верно представлены как силы разрушения. Но это не вся правда о них, ибо будущие силы созидания поэт усматривал в них же. Тут бы и увидеть православному литературоведу тему преобразования как раз по православной модели, с «адам» и «раем», но без «чистилища», да нельзя: поэма-то хоть и не большевистская, а революционная. Упоминание «массовых убийств» (с. 308) здесь — анахронизм: в январе 1918 г. массовых убийств еще не было. Весьма справедливо И.А. Есаулов называет сущность социализма религиозной. Это действительно атеистическая вера. Но революционное мессианство имеет, по словам автора, иудейское происхождение. Пусть так. Однако вера в марксизм и коммунизм (земной рай) немедленно обросла христианскими атрибутами: появились святая троица (Маркс, Энгельс, Ленин), ветхий и новый заветы (марксизм и ленинизм), троицын помазанник (Сталин), святые (соратники Сталина)... Но не в силах все это признать православный литературовед! Увлекавшийся хлыстовством, а потом не раз заявлявший (правда, порой не без горечи) о своем атеизме Есенин не признается даже «полуязычником»: «<...> не только русский поэт <...>, но и в целом русское крестьянство жило тем, что ощущало свою сопричастность божественному, определяя себя не “полуязычниками” или

«язычниками», а *православными*» (с. 357—358). Автор приводит есенинское сравнение «как захожий богомолец» (с. 361), но никакого значения слову «захожий» не придает. «Доктор Живаго» Пастернака в названии последней главы определен как «пасхальный роман». Смертей в нем много, с воскресениями дело обстоит гораздо хуже.

В главе «Память» пасхального архетипа в литературных мотивах, сюжетах, жанрах» крепко достается герою «Повести о Фроле Скобееве»: «<...> этот плут, возлюбивший карнавальные переодевания, является потому и *шутом*». А «святочные *потехи, переодевания, маски* — не только веселые атрибуты «праздничного бытия», но они могут таить в себе и очевидное inferнальное начало» (с. 73). И этот находчивый плут к чертям приписан. Герои западноевропейских плутовских романов, даром что не православные, обязательно раскаивались, «возрождались», притом внезапно, и рассказывали о своей несправедливой жизни в назидание потомству. В русской повести плут торжествует, назидания нет. Однако это явная трансформация бытовой сказки, а в сказки принципиально не следовало верить (никто ведь из крестьян не думал, что крестьянский сын может стать царем). Они не предполагали *осерьезнивающего* восприятия. Если же вспоминать про «инфернальное начало», то куда уж серьезнее. С точки зрения осуждения шутовства далее оценивается «так называемая “советская сатира” (например, творчество Ильи Ильфа и Евгения Петрова)» (с. 167). Казалось бы, должно быть ясно, что обязательный Остап Бендер *как персонаж* вполне может быть симпатичен читателям, в жизни нимало не сочувствующим аферистам.

Иногда И.А. Есаулов проявляет элементарную невнимательность. «Дневник Дениса Давыдова за 1813 год» почему-то назван «денисовским дневником» (с. 217), трилогия «Детство. Отрочество. Юность» атрибутирована не Толстому, а Горькому (с. 327), в трилогии которого лишь первая повесть совпадает заглавием с толстовской, его же цикл «По Руси» переименован в «На Руси» (с. 329). Есть опечатки, а также стилистически ошибочные сочетания (с. 274, 289, 333, 335).

Вместе с тем, как было сказано, книга И.А. Есаулова изобилует очень интересными, иногда замечательными наблюдениями и умозаключениями. Например, на с. 30—31 отмечено, что в эстетике символизма произошло «смещение литургического акцента в сторону Рождества (более слабая попытка подобного смещения наблюдается в эпоху русского барокко XVII в.) <...>» (в книге 1995 г. подробно говорилось и о «силлабиках» эпохи барокко, и о символистах¹²). Довольно верно указывается, «что центральная фигура советской культуры — В.И. Ленин — не нуждается в воскресении, ибо в субстанциальном смысле он никогда не умирал: он, как известно, “всегда живой”, “живее всех живых” и т.п.»

(с. 31). Но недостаточно видеть в этом лишь «глобальную трансформацию русской христианской традиции» (там же). Традиция гораздо глубже. Древние греки понятие «век» («эон») буквально увековечивали. «“Эон есть, был и будет” — гласил один из поздних эллинистических символов веры. Его величия нельзя охватить без знания того, что эта трехчленная разверстка первоначально строилась не для эона. “Зевс был, Зевс есть, Зевс будет” — такова древнейшая дошедшая до нас гимническая формула греческой религии, слова оракула в Додоне. Совпадение может показаться не меньшим чудом, чем <...> равенство колеи древней телеги и железнодорожных рельсов, особенно если усилить впечатление строками поэта XX в., который с детства “возненавидел сразу — все древнее, все церковное” и тем не менее однажды заговорил на языке древней прорицательной традиции:

Ленин —
жил.
Ленин —
жив.
Ленин —
будет жить.

(Маяковский. «Комсомольская», 31. III. 1924)¹³.

На с. 32—33 справедливо говорится, что систематичность в русской философии начинается с В.С. Соловьева. На с. 130 сказано о символизме как реализации установок «пропущенного» Россией Ренессанса. Это в главе «Проблема визуальной доминанты русской словесности». И она, и следующая за ней глава «Экфрасис в русской словесности Нового времени: икона и картина» вообще очень информативны и выходят далеко за пределы литературоведения. В частности, по поводу рассказа Н.С. Лескова «Сошествие во ад» сообщается, что икона этого наименования «в русской православной иконописи вплоть до конца XVI в. единственное иконографическое решение и изображение Воскресения Христова. Поэтому икона имела, как правило, двойное название “Сошествие во ад — Воскресение Христово”. Эта же икона охарактеризована в рассказе как “любимая икона русского народа” <...>» (с. 144). В целом не менее содержательна, хотя чуть более тенденциозна (досталось Бахтину и шестидесятникам за «карнавальность»), глава «Юродство и шутовство в русской литературе» с нелишними уточнениями типа «<...> юродство — это радикальное по своей сути отвержение “здесьнего” мира и его ценностей (этим радикализмом юродство, в частности, отличается от монашества, где уход из мира организуется согласно особым правилам)» (с. 163). Лучше всего говорится о юродстве и шутовстве (всегда оцениваемом отрицательно) у Достоевского. У Достоевского же показано значение сцены чтения Евангелия Раскольниковым и Соней, убийцей и «блудницей»: речь «может идти именно о совместном,

соборном спасении <...>» (с. 265). В «Двенадцати» Блока выделено авторское всеведение (с. 291). «В поэме нет, конечно, — читаем далее, — прямого публицистического определения собравшихся в “Учредилровке” как политических проституток, однако текстуальное соседство разогнанного уже ко времени создания блоковской поэмы Учредительного Собрания с собранием проституток и без того весьма красноречиво» (с. 301). В есенинском «Черном человеке» нет «победы» героя над его мрачным двойником, о которой иногда толкуют литературоведы: «“черный человек” становится уже самим героем, завладевает им», в то время как «“друг мой” остался пространственно и духовно вне его личности» (с. 399). При этом «в тексте поэмы слово “черный” употребляется 13 раз. “Чертова дюжина” по отношению к inferнальному субъекту не требует особых комментариев <...>» (с. 383). У А. Платонова «преодоление автоматизма природно-биологического существования является основной проблемой “Котлована”. Поскольку автоматизм присущ всем без исключения персонажам повести, иначе эту проблему можно сформулировать так: “немедленно открыть всеобщий, долгий смысл жизни”» (с. 482).

Почти в начале книги сказано, что «в “Философии общего дела” Н.Ф. Федорова <...> акцент сделан именно на победе над смертью. Очевидно, только в пасхальном типе культуры и мог появиться столь грандиозный и поражающий сознание философский “проект”» (с. 42). Но Федоров мечтал не о *воскресении* людей благодаря их собственным духовным заслугам, а об их *воскрешении* с помощью науки. Разница кардинальная. Видимо, почувствовав это, И.А. Есаулов в конце книги уточнил: «<...> философская система Н.Ф. Федорова, к которой часто возводят творчество как крупнейших русских писателей XX века, так и целых художественных направлений, является одной из самобытных философских вариаций православного соборного инварианта и пасхального архетипа, осложненного «рождественской» установкой посюстороннего изменения мира» (с. 532). «Поправка», пожалуй, важнее выдаваемого за суть. Но нет сомнений в том, что И.А. Есаулову хватит способностей и возможностей для того, чтобы вносить в свою систему новые немаловажные добавления, поправки и уточнения, делать ее более убедительной даже для самых суровых скептиков.

Примечания

- ¹ Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 267.
- ² См.: Гачев Г. Национальные образы мира: Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. М., 1988. С. 132; Кожин В. Размышления о русской литературе. М., 1991. С. 66—67.
- ³ Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. С. 142.

⁴ Брандес Г. Русские впечатления / Пер. с дат. М., 2002. С. 44.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 55.

⁷ Хализев В.Е. Эстетика быта: творчество Н.С. Лескова в контексте русской культуры // Хализев В.Е. Ценностные ориентации русской классики. М., 2005. С. 260.

⁸ Кошемчук Т.А. <Рец.:> И.А. Есаулов. Пасхальность русской словесности. М., 2004 // Филологические науки. 2005. № 5. С. 116.

⁹ См.: Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1985. Т. 28, кн. 1. С. 176.

¹⁰ См.: Куицкий А.Е. Проблема «смех и христианство» в романе Достоевского «Братья Карамазовы» // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск, 1994. Вып. 3. Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв. С. 199—200.

¹¹ Мережковский Д.С. 14 декабря. Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский. Роман. Воспоминания. М., 1991. С. 540.

¹² См.: Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. С. 269—275 и 276—286.

¹³ Мурьянов М.Ф. Из символов и аллегорий Пушкина. М., 1996. С. 186—187.

С.И. Кормилов