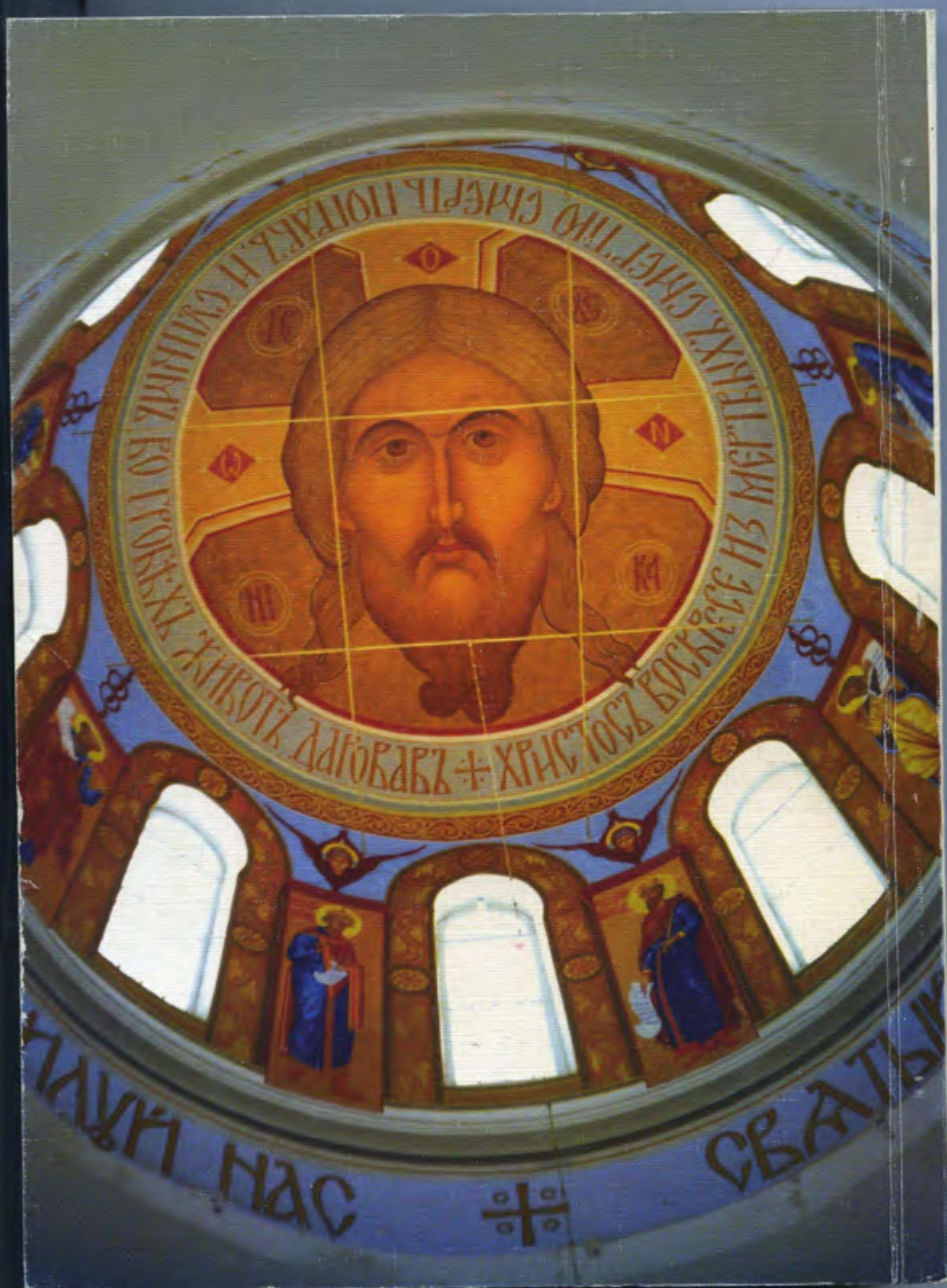


**ПРАВОСЛАВИЕ
В КОНТЕКСТЕ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
И МИРОВОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**





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, Н.Г. Прашкович,
Г.А. Пучкова (ответственный редактор), Е.П. Титков*

П 68 **Православие в контексте отечественной и мировой литературы:**
Сборник статей / Под ред. Г.А. Пучковой; АГПИ им. А.П. Гайдара,
Всемирный Русский Народный Собор, СП России. – Арзамас:
АГПИ, 2006. – 696 с.

ISBN 5-86517-329-4

В основу сборника положены материалы Второй Всероссийской научно-практической конференции «Православие и русская литература. Вузовский и школьный аспект изучения», состоявшейся в Арзамасском пединституте 25-27 мая 2006 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 5-86517-329-4 © Арзамасский государственный
педагогический институт им. А.П.
Гайдара, 2006

Титков Е.П.,
доктор исторических наук,
ректор АГПИ

Без Православия невозможно
духовное возрождение России

Уважаемые участники конференции!

Приветствую вас в стенах Арзамасского государственного педагогического института, но прежде чем поделиться своими размышлениями, хочу привести один интересный, на мой взгляд, пример. В программе конференции заявлен доклад доцента из Павлодарского педуниверситета Алевтины Дмитриевны Цветковой, корни которой, кстати, в Нижегородской земле. К сожалению, приехать ей не удалось, но вот какой факт она приводит в своем письме: «В одном сельском храме в нашей Павлодарской области (в с. Песчаное Качирского района) икона Серафима Саровского мироточит». Не только нижегородская земля, не только вся Россия, но и наши соотечественники за пределами Родины ощущают небесное покровительство Преподобного Серафима! Как после этого не укрепиться в вере в духовное спасение России, не почувствовать еще большую ответственность за наше с вами общее дело по воспитанию новых поколений!

Нашему институту не столь давно исполнилось 70 лет. За эти годы и десятилетия у нас сложилось немало традиций, которыми мы по праву гордимся. И среди этих традиций особое место занимает постоянная забота о духовном облике нашего студента, а затем и выпускника. Тысячи наших питомцев трудятся в школах России, в учреждениях культуры и социальной сферы, в органах управления, проявляя подвижничество, любовь к детям, преданность своему народу и Отечеству. Именно эти важнейшие качества закладывались в их характерах в период освоения учительской профессии в нашем вузовском коллективе.

Сегодня студенческая аудитория АГПИ насчитывает 5300 человек. Фактически это крупнейший молодежный коллектив юга Нижегородской области с численностью населения порядка 1 млн. Этим фактором определяется высокая и ответственная миссия нашего арзамасского студенчества – быть духовным и культурным ядром большого региона, хранить и приумножать лучшие национальные традиции. Вот почему в Арзамасском педагогическом институте столь серьезно относятся к духовно-православному воспитанию, рассматривая работу в этом направлении как явление последовательное и системное.

Исторически сложилось так, что русская национальная духовно-нравственная система ценностей, да и вся наша культура на протяжении двух тысячелетий была тесно связана с Православием и строилась на основе Православия. В годы советской власти, увлекшись борьбой с религиозным сознанием и отринув от себя православные ценности, мы неизбежно нарушили и

| | |
|--|----|
| Титков Е.П. Без Православия невозможно духовное возрождение России..... | 3 |
| Православие и русская словесность: современный взгляд... | 7 |
| Есаулов И.А. Православная традиция и художественная литература..... | 9 |
| Пяткин С.П. «Эксатологический текст» русской литературы: Горизонты смысла и границы понятия..... | 16 |
| Белянин М.Ю. Художественная антропология русской литературы в контексте христианской культуры..... | 25 |
| Павлов С.Г. Русский язык как мировоззренческая система..... | 34 |
| Боченкова О.В. Концепт «духовность»: К постановке вопроса..... | 41 |
| Климкова Л.А. Сакральное в русском языке повседневности..... | 54 |
| Кузьмина К.А. Скрытые речевые стратегии в создании речевого портрета автора. (На материале русских православных проповедей 1960-2006 гг.)..... | 66 |
| Христианство и мировая культура..... | 69 |
| Михалкович И.Н. Славянские религиозные праздники: К вопросу исторического генезиса христианства..... | 71 |
| Шустов М.П., Матвеева Е.И. Нижегородская апокрифическая легенда..... | 77 |
| Курдин Ю.А. Семейные предания и легенды о старце Софронии. (К 85-летию со дня кончины архимандрита Софрония [Смирнова])..... | 83 |
| Капустина А.М. Концепт «милосердие» в древнерусской литературе..... | 88 |
| Курочкина-Лезина А.В. Православная образность в древнерусских хождениях. («Хождение игумена Даниила»)..... | 94 |
| Липилина Е.Ю. О мотиве искушения в агиографии Древней Руси XI-XIII вв. | 99 |

| | |
|--|-----|
| Исаков А.А. Византийская и западноевропейская мистические традиции в философской мысли «ученого монашества»: К постановке проблемы..... | 103 |
| Пенская Т.М. Византийская «симфония» и особенности ее рецепции на Руси..... | 108 |
| Кубанев Н.А., Набилкина Л.Н. «Третий Рим» и «Град на холме»: Мессианское в русской и американской культурах..... | 115 |
| Бодрин А.В. Секуляризационная реформа 1764 г. (К вопросу о взаимоотношениях абсолютистского государства и Русской Православной Церкви в правление Екатерины II)..... | 123 |
| Силин А.В. Христианская церковь и внешний мир. (Власть и Церковь: Мотивы и перспективы сближения)..... | 129 |
| Страхов А.М. Вера и надежда: Возродится ли любовь? (Маргинальный и деструктивный образы пола и любви и Русская Православная Церковь)..... | 143 |
| Зиновьева А.А. Христианство и китайская культура. (По роману Д. Клайвелла «Тай Пэн»)..... | 149 |
| Шушакова Г.Н. Удмуртский фольклор с точки зрения христианских ценностей..... | 157 |
| Александрова Е.К., Салимова Н.В., Тубылов В.К., Шушакова Г.Н. Православная церковь в жизни современных удмуртов. (К истории вопроса)..... | 164 |
| Матвиенко В.А. Основные направления деятельности Русской Православной Церкви в Липецкой области..... | 170 |
| Православие и русская литература XIX века..... | 177 |
| Жесткова Е.А. Особенности создания характера Иоанна Грозного в «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина..... | 179 |
| Конкина Л.С. Архетип «сельское кладбище» в русской литературе: От Н.М. Карамзина до И.С. Тургенева..... | 184 |
| Тростина М.А. Христианская концепция человеческого бытия в лирике В.А. Жуковского..... | 190 |
| Кондратьев А.С. «Повести Белкина» А.С. Пушкина: Проблема смирения и духовный смысл..... | 196 |

| | |
|--|-----|
| Кулыгина А.Г. Гармония духовного и материального как организующее начало художественного мира «Повестей Белкина» А.С. Пушкина..... | 203 |
| Иост О.А. Православная концепция человека в романе А.С. Пушкина «Евгений Онегин». (На материале системы эпиграфов)..... | 210 |
| Валсева Е.В. Деформированная телесность в повестях Н.В. Гоголя... | 218 |
| Алексеева Т.В., Воронина Е.А. Архетипические структуры цикла Н.В. Гоголя «Петербургские повести» как прием отражения мировоззрения автора. (Система женских образов цикла)..... | 224 |
| Майорова С.А. Мифология города в поэме Н.В. Гоголя «Мертвые души»..... | 231 |
| Нечаенко Д.А. Сюжетно-композиционные особенности античной драмы и оперный цикл в «Невском проспекте» Н.В. Гоголя..... | 240 |
| Комиссарова Е.А. «Очерки Южной Франции и Ниццы» М.С. Жуковой как литературный цикл..... | 250 |
| Монина Н.П. Отражение идеи Софии в творчестве Ф.И. Тютчева... | 262 |
| Дудина Т.П. Мотив «неосуществленного предназначения» в историософском пространстве русской драматургии II половины XIX века. (Религиозно-философский аспект трилогии А.К. Толстого)..... | 266 |
| Мосалева Г.В. Религиозность героев как выражение авторского идеала в исторической драматургии А.Н. Островского..... | 273 |
| Чистякова Н.А. Рассказ И.С. Тургенева «Живые мощи». (Православный аспект анализа текста)..... | 280 |
| Швецова Т.В. Образ храма в произведениях И.С. Тургенева..... | 287 |
| Скулнякова Е.В. К вопросу о художественном взаимодействии религиозного и фантастического в повести И.С. Тургенева «Собака»..... | 294 |
| Пучкова Г.А. Библийский мотив грехопадения-искупления в романе И.А. Гончарова «Обрыв»..... | 299 |
| Старыгина Н.Н. Вера и воцерковленность Агафьи Матвеевны Пищеницкой. (По роману И.А. Гончарова «Обломов»)..... | 307 |

| | |
|--|-----|
| Уртмницева М.Г. Н.С. Лесков – интерпретатор проложных сюжетов..... | 326 |
| Шкута Г.А. Евангельские мотивы и символы в творчестве Н.С. Лескова..... | 333 |
| Шульга Е.Б. От «Чающих движения воды» к «Соборьям» Н.С. Лескова. (Эволюция заглавия и авторский замысел произведения)..... | 339 |
| Жирунов П.Г. Мотив чуда в легендах из Пролога Н.С. Лескова. (К вопросу о жанровой типологии)..... | 347 |
| Поздняя И.В. Речь героя как средство самораскрытия характера речевой личности в повести Н.С. Лескова «Воительница»..... | 354 |
| Маренская Е.В. «Соборья» в контексте публицистики Н.С. Лескова 1860-х годов..... | 357 |
| Кудряшов И.В. Трагедия национального духовного бытия в предсмертном цикле Г.И. Успенского «Очерки переходного времени»..... | 364 |
| Фортунов Н.М., Полканова Т.Н. Библийские истоки сюжетных линий романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина»..... | 374 |
| Ткачева Ю.В. Идея православия в рассказах Л.Н. Толстого. («Где любовь, там Бог», «Свечка»)..... | 381 |
| Истомин Т.Б. Апокриф о распятом разбойнике в художественной системе романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание»..... | 386 |
| Кулибанова О.С. Мотив богоборчества в «Записках из подполья» Ф.М. Достоевского..... | 391 |
| Шенцова Д.М. Образы Мити, Ивана и Алеши Карамазовых – средства выражения сознания Ф.М. Достоевского-художника в свете православного миропонимания..... | 397 |
| Дубова Т.И. Христианские заповеди в романе Ф.М. Достоевского «Униженные и оскорбленные»: Тема прощения..... | 405 |
| Кондратьев Б.С. «Пушкин есть пророчество и указание»: Ф.М. Достоевский и И.А. Ильин о русской духовной идее..... | 410 |
| Кудряшов И.В. Художественная феноменология изображения духовной жизни народа в творчестве В.Г. Короленко 1880-х годов. (Рассказ «За иконой» и очерк «На Волге»)..... | 416 |

| | |
|---|-----|
| Юрина Н.Г. Религиозно-философская критика В.С. Соловьева второй половины 1890-х годов: Тенденции развития..... | 428 |
| Калениченко О.Н. Пасхальные рассказы о детях А.П. Чехова и А.Т. Аверченко..... | 435 |
| Ивашкин С.Н. Мотив молитвы в поэтике А.П. Чехова..... | 442 |
| Фортунов Н.М., Почекутова Ю.А. Вражда и вера. (Тема конфессиональной розни в творчестве А.П. Чехова)..... | 449 |
| Агапова И.А. Православная Россия в творчестве А.А. Штевен. (На материале книги «Из записок сельской учительницы»)..... | 456 |
| Христианское сознание русской литературы XX века..... | 467 |
| Усачев А.В. Смысл философско-аскетического поиска русской мысли XX века..... | 469 |
| Сазеева И.Б. Религиозно-антропологические идеи русской литературы в философии Льва Шестова..... | 472 |
| Фатеева Ю.Г. Авторские легенды-жития в русской литературе начала XX века..... | 478 |
| Винокурова Н.Н. О мирозерцательных основах поэзии А. Блока.... | 486 |
| Нефедьева И., Титкова Н.Е. Евангельские притчи в интерпретации А.А. Ахматовой..... | 502 |
| Титкова Н.Е. Религиозные мотивы в лирике Зинаиды Гиппиус..... | 505 |
| Панов С.В. След исповеди в поэтическом письме М. Цветаевой..... | 511 |
| Агаманова Е.Т. Новый Завет в поэтическом наследии И. Бунина 1920-х годов. (К проблеме реминисценций)..... | 515 |
| Леонтьев Э.П. Трансформация библейской притчи в прозе И.А. Бунина..... | 521 |
| Захарова В.Т. Образ храма в мифопоэтическом комплексе «Родина» у писателей русского зарубежья. (И. Бунин, Б. Зайцев, Л. Зуров)..... | 527 |
| Макаров Д.В. Преподобные Серафим Саровский и Варнава Гефсиманский в творчестве и судьбе И.С. Шмелева..... | 534 |
| Лосева Н., Титкова Н.Е. Икона и портрет в повести И.С. Шмелева «Неупиваемая чаша»..... | 541 |

| | |
|--|-----|
| Евдокимова О.В. Обретение Райского сада. (П. Флоренский и Б. Пастернак)..... | 544 |
| Василова Е.Р. Эволюция мотива Богообщения в картине мира лирики Георгия Иванова..... | 550 |
| Кириллова И.В. А. Платонов и русская религиозно-философская мысль XX века..... | 561 |
| Приходченко П.И. Народно-христианское миропонимание казаков как мотив в поэтике романа М.А. Шолохова «Тихий Дон»..... | 566 |
| Костякова Л.Н. Белый цвет как символ святости и скорби в произведениях Бориса Пильняка..... | 569 |
| Шукуров Д.Л. (инок Дамаскин). О стихотворных текстах-молитвах Даниила Хармса..... | 573 |
| Казачок М.В. Духовно-нравственные мотивы в творчестве А.П. Гайдара. (На материале повестей «Тимур и его команда» и «Школа»)..... | 579 |
| Полякова Т.А. Творческий путь Г.Д. Гребеникова: Дорога к храму.. | 588 |
| Гордиенко Н.Н. Поэма Юрия Кузнецова «Путь Христа» как жанр духовной поэмы..... | 596 |
| Веряскин С.А., Жирунов П.Г. Христианские мотивы в романе В. Дудинцева «Беды одежды»..... | 602 |
| Религиозно-философский контекст вузовского и школьного изучения литературы и культуры..... | 609 |
| Мищенко Н.М. Уроки литературы – уроки нравственности. (Из опыта работы теоретического семинара)..... | 611 |
| Прашкович Н.Г. Православная культура на нетрадиционных уроках литературы..... | 633 |
| Гульовская Г.Г. «Памятник» А.С. Пушкина: Опыт подстрочного комментария..... | 637 |
| Гульовская Г.Г., Конюшкова К. «Житие протопопа Аввакума» и древнерусская агиографическая традиция..... | 645 |
| Кутейникова Н.Е. Православие и современная детская литература.. | 650 |
| Зимницкая М.Л., Островская Т.А. Составляющие «силы развивать его умственно, нравственно и эстетически...»..... | 657 |

| | |
|---|-----|
| Соколова В.Н. Без «образа» нет образования..... | 661 |
| Яковлева Л.А. Основы православной культуры как одно из средств духовно-нравственного развития личности. (Из опыта работы Арзамасского медицинского колледжа)..... | 665 |
| Сибирякина Н.И. Духовно-нравственное воспитание детей на основе православной аксиологии в системе дополнительного образования: От теории к практике..... | 671 |
| Самойлова Т.Г. О возможности воспитания целомудрия в условиях современного педагогического процесса..... | 676 |
| Родина Г.И. Роль арзамасоведения в воспитании патриотизма..... | 682 |

Научное издание

Православие в контексте отечественной и мировой литературы

Сборник статей

Корректор – Е.Ю. Любова

Технический редактор – С.П. Никонов

Компьютерный дизайн и верстка – Е.М. Куренкова

Художественный редактор – А.С. Кудряшова

Лицензия ИД №04436 от 03.04.2001. Подписано в печать 21.12.2006
Формат 60х84/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 40,5. Тираж 300.
Заказ № 344

Издатель: Арзамасский государственный педагогический институт им.
А.П. Гайдара

607220 г. Арзамас Нижегородской области, ул. К. Маркса, 36.

Участок офсетной печати

607220 г. Арзамас Нижегородской области, ул. Севастопольская, 15.

Бсаулов И.А.
Москва

Православная традиция и художественная
литература*

Для меня является большой честью выступить с докладом в Арзамасском педагогическом институте, который от года к году все больше и больше возрастает в качестве одного из ведущих центров русского Просвещения. Не внешней, заемной «образованщины», а того Просвещения, о котором было сказано: «Свет Христов просвещает всех». В свое время Мартин Хайдеггер, всемирно известный философ-«почвенник», дважды отказавшийся от почетного приглашения в Берлинский университет, в своей работе. «Творческий ландшафт: Почему мы остаемся в провинции» парадоксальным образом заявил, что его интеллектуальный труд «точно таков же», как и крестьянский труд — и место его философской деятельности «среди крестьянских трудов»: речь идет о «глубинной принадлежности» личного творчества к родной земле, к ее вековым самобытным традициям.

Не у всех получается «остаться в провинции»: я, например, не смог остаться. Однако и для меня несомненна глубокая правда, которая проступает в словах немецкого мыслителя о «проникновенном зове» своей родины: «этот зов, утешающий и увещающий, слышится лишь до тех пор, пока живы люди, которые родились и дышали его воздухом, которые могут слышать его... Если человек не подчиниться ладу зова, он напрасно титится наладить порядок на земном шаре, планомерно рассчитывая его... Так человек рассеивается и лишается путей».

Православная Церковь — это Вселенская Церковь, это та духовная *вертикаль*, которая соединяет небо и землю. Но Православие вовсе не безразлично к *горизонтали* тела земли: иначе не было бы у нас почитания наших русских святых, не было бы у нас Богомолья, так проникновенно воссозданного художественным талантом И.С. Шмелева, тогда бы не было у нас и нашей России, нашей православной России.

Почему же я счел необходимым обратиться к немецкому философу Хайдеггеру на конференции, посвященной Православию и русской литературе? Потому что у него нам впору сегодня учиться интеллектуальной непрклонности и гражданскому мужеству.

Хайдеггер, после сокрушительного поражения Германии в войне, и сам уже отстраненный от преподавания в университете во французском секторе оккупации, в речи на праздновании годовщины со дня рождения компо-

* Публикация подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект 06-04-00454а.

зителя Конрадина Крейцера в Мескирхе не побоялся напомнить о том, что «многие немцы лишились своей родины, им пришлось оставить свои города и села, их изгнали с родной земли» (как будто это сказано о русских после 1991 г. – И.Е.). «А те, кто остался на родине? – продолжает Хайдеггер. – Часто они еще более безродны, чем те, кто был изгнан. Час за часом, день за днем они проводят у телевизора и радиоприемника, прикованные к ним... в этом воображаемом царстве, пытающимся заменить мир, но которое не есть мир». Это выдуманное царство «уже ближе человеку, чем пашни вокруг его двора, чем небо над землей, ближе... чем обычаи и нравы его села, чем предания его родной земли». Под угрозой оказалась «сама укорененность сегоднешнего человека». Эта «утрата укорененности», «утрата корней» опознается и провозглашается Хайдеггером как главная опасность для Германии – в то самое время, когда, казалось бы, любое упоминание о «почве», о великой немецкой культурной традиции невозможно под всемирный гвалт о «коллективной вине» чуть ли не любого национально мыслящего немца.

В условиях оккупации Хайдеггер не побоялся противопоставить два вида мышления: вычисляющее мышление и осмысляющее раздумье. Сила была за первым. А правда – за вторым. Находясь на пепелище, немецкий философ настаивал: настоящее произведение искусства может созреть только «на почве своей родины», «на почве своей родной земли». Он мог задать страшный вопрос, обращенный к соотечественникам: «Есть ли еще родина, в почве которой – корни человека, в которой он укоренен?»

А мы? Мы в России допили в нашем духовном падении и в парализующем нас безволии до того, что позволяем совершенно безнаказанно какой-то бездарной и корыстной шпане, хотя и облеченной «четвертой» властью (впрочем, только ли «четвертой?»), на наших же глазах абсолютно бесстыдно и безнаказанно выискивать особый «русский фашизм» – после десятилетий и десятилетий погрома русского же самосознания, после расчленения исторической России. Такого сборища бездарностей, которые от нашего имени самозвано «представляют» русскую культуру, и в то же время нескрывая враждебно относятся к доминантным многовековым ценностям этой культуры, такой концентрации я не знаю ни в одной сколько-нибудь уважающей себя и свою национальную традицию европейской стране. Как абсолютно точно сформулировал в недавнем интервью «Московским новостям» А.И. Солженицын, «словом “фашизм” у нас кидаются... как удобным бранным словом, чтобы не дать встать русскому самосознанию». Мы не имеем права забывать, что подобные обвинения в «русском национализме» и фашизме уже звучали на рубеже двадцатых и тридцатых годов, когда определенному властному клану нужно было расправиться со своими конкурентами, мешающим мечтам о перманентной революции. Так были репрессиро-

ваны философы Лосев и Флоренский, историки Веселовский, Греков, Тарле и многие другие.

Но как сегодня может «встать русское самосознание»? В «великой», как нас уверяют, цели стать «энергетической сверхдержавой»? Если перевести это лукавое утверждение на язык наших реалий, то неужели наша «великая» цель в том, чтобы как можно скорее и повыгоднее выкачать и продать другим наши нефть и газ? И это место – место «сырьевого придатка» – неужели это действительно наше истинное место в глобальном мире? Или, может быть, все-таки, это место «назначают» нам те, для кого русская земля и русское небо, как выразился по другому поводу тот же Хайдеггер, лишь внешние объекты для собственных калькуляций и манипуляций? И тогда эти объекты не имеют для них *собственного* присущего им смысла.

Если мы согласимся с этим, безропотно склоним свои выи под ярмо калькуляторов-«управляющих», то некого винить в наших бедах, кроме нас же самих. Значит, мы просто недостойны ни нашего неба, ни нашей земли. Значит, надо смириться и с тем, что другие народы, не такие анемичные, как мы, по-хозяйски разместятся, как это уже происходит, на нашей земле. Значит, Богу не нужна *такая* Россия.

Но что нам может помочь, наконец, встать с колен в это смутное время, которое никак не желает закончиться? Русский язык, как это пророчил когда-то Тургенев в несравненно более благополучное для России время? Вряд ли. Сам русский язык тоже слишком изнемог и речь донского казака, которую я слышал в православном храме американского Кливленда, не в пример лучше и чище того русского языка, на котором говорим мы на родине, терпящей поражение за поражением.

Может быть, тогда спасут нас церковно-славянские корни русского языка, о которых так проникновенно писали Вяч. Иванов и Иван Ильин? Да и Д.С. Лихачев, когда он был еще не кумиром советской интеллигенции, а оскорбленным в глубинах всего своего существа патриотом России, не случайно же прочел едва не погубивший его доклад о преимуществах старой орфографии над новой, намеренно лишенной реформаторами своих церковно-славянских корней, как бы обрезанной орфографией (которую И.А. Бунин не называл иначе, нежели «заборной»). Нет, думаю, что и церковно-славянские корни русского языка – сами по себе – уже не смогут удержать русскую культуру в границах ее самоидентификации. Хотя я с глубоким сочувствием отношусь к попыткам реконструировать истинную пунктуацию и истинную орфографию великой русской классики XIX века, что, например, осуществляет проф. В.Н. Захаров в своем петрозаводском издании полного Достоевского. Но уже и это не спасет нас.

На что же тогда надеяться и чему верить? Я надеюсь именно и только на русскую православную традицию, которая поможет – и уже помогает нам в наших душевных, государственных и культурных нестроениях. Именно традиция как укорененность в глубинном духовном опыте народа позволяет человеку верно ориентироваться в многообразии культурных проявлений сегодняшнего дня. Именно традиция противостоит духу разрушения, с одной стороны, и духу капитулянизма – с другой.

Грубой ошибкой было бы понимать традицию как «традиционализм», как своего рода «клонирование» старого: традиция значительно шире и богаче по своему смыслу, это совсем не повторение прошедшего. Как совершенно справедливо замечает английский критик Т.С. Эднот в своей программной статье «Традиция и индивидуальный талант», прежде всего, традиция предполагает ответственное и широко понимаемое «чувство истории»; осознание автором, «что прошлое не только прошло, но и продолжается сегодня». Следование традиции – это «отнюдь не следование по стопам поколения, непосредственно нам предшествовавшего, и слепая, робкая приверженность к им достигнутому», но «постепенное и непрерывное самопожертвование» со стороны автора, который живет в своем произведении не сегодняшним днем, но «сегодняшним моментом прошлого, осознавая не то, что умерло, а то, что продолжает жить».

Должен сказать, что одним из главных собственных – весьма, скромных, надо признать, – результатов в области русской филологии я считаю то, что понятия, характеризующие православный духовный опыт: *соборность*, *пасхальность*, *благодать*, *христоцентризм*, *юродство* не только вошли в активный филологический оборот, но и обрели статус собственно литературоведческих терминов, без которых адекватное описание русской литературы, на мой взгляд, весьма затруднительно, если вообще возможно. По этой же причине мне кажется добрым знаком, что в университетский учебник «Введение в литературоведение» удалось ввести главы «Традиция в художественном творчестве» и – впервые за долгое время – главу «Национальное своеобразие литературы».

В последнее время, к сожалению, достаточно широко распространилась тенденция совершенно неправомерного рассмотрения русской художественной литературы посредством прямой проекции на нее системы православной догматики. Так поступают такие сегодняшние неопиты от Православия, как М.М. Дунаев.

Например, полемизируя с моим анализом «Войны и мира» Л. Толстого, он заявляет, что там, мол, нет истинной любви, а потому нет и соборности. Критик буквально каждого толстовского героя подозревает в «недостаточной» любви: «Любовь Платона Каратаева ограничена лишь полем его

внимания... Любовь князя Андрея перетекает в равнодушие в Богу и ближним. Любовь Пьера эгоцентрична и тщеславно слаба. Любовь Наташи «наивно» эгоистична. Любовь Николая готова обернуться враждой. Даже любовь графини Марьи не способна одолеть некоторой эгоистической ущербности (так в тексте. – И.Е.). Я бы хотел лишь заметить, что этот выстраиваемый моим критиком ряд явно неполный: при желании сюда же можно поместить не только *всех* так или иначе «ущербленных» героев русской классической литературы, но и *всех* русских авторов, и даже более того – *всех* людей вообще: ведь *любая* любовь на земле, отягченная первородным грехом, не может сравниться с любовью Христа.

Из чего вовсе не следует, что в таком случае *здесь* на земле *отсутствует* соборное единение. К сожалению, сам критик не способен домыслить до логической завершенности конечный смысл своих нелепых претензий к литературным героям: согласно его технологии рассмотрения, раз герои «ущербленные», они не способны к христианской любви.

Точно так же обстоит дело и с русской художественной литературой. Если на эту литературу бездумно проецировать всю систему православной догматики – без понимания эстетической природы литературы – ни одно художественное произведение не будет отвечать критериям этой системы. Даже «духовная проза» Гоголя при таком подходе совершенно не соответствует своему названию, потому что в строгом смысле слова «духовными сочинениями» являются, например, сочинения Иоанна Златоуста, но совсем не Гоголя. В итоге далеко не безобидных упражнений любителей прямых проекций догматики на художественное творчество между русской светской культурой и православной духовностью выстраивается своего рода непреодолимая «стена». Тем самым и Православие – по недомыслию или по какому-то умыслу – если поверить этим популяризаторам, словно бы не имеет дороги в мир и замыкается в какое-то особое «гетто», где признаются лишь отчужденные от личности нормативные «правила», свод которых самочинно подменяет глубинную укорененность отечественной литературы в христианской традиции. В сущности, такой «нормативный» подход к художественной литературе совершенно не является христианским по духу: это подход весьма близкий отношению к человеку «законников и фарисеев». В итоге, громадное большинство русских писателей подобной критической деятельностью *самовольно отлучаются* от православной традиции.

Не будем больше говорить о несостоятельных современных сочинениях. Иногда, читая подобные сочинения, может создаться впечатление, что перед нами какая-то неумная провокация, шутовское опознание и вульгаризация православного подхода к русской литературе.

Но настоящая проблема в том, что не спасает дело и строго «богословский» подход к художественной литературе. Вот основной труд выдающегося представителя первой русской эмиграции о. Георгия Флоровского «Пути русского богословия», который известен не только своей монументальностью, но и своим консерватизмом. Очень полезное и очень ценное сочинение. Однако в тех его разделах, где речь идет о художественной литературе, в сущности, каждый раз мы – как читатели – имеем дело с *частным мнением* о. Георгия, с той или иной его собственной *интерпретацией*. Причем, зачастую эти интерпретации (мнения о. Георгия) опираются на вполне стереотипные, если не сказать поверхностные, суждения о том или ином писателе. Эти суждения можно было бы ожидать отнюдь не в богословском труде.

В чем же дело? Мне представляется, главная причина состоит в том, что *само русское богословие как таковое* (а точнее, авторы, говорящие от имени этого богословия) по отношению к произведениям светских авторов и во времена о. Георгия Флоровского и в наше время все еще не выработало адекватного своему предмету понятийного аппарата. Поэтому, например, так путающе произвольны зачастую как суждения духовных авторов – «защитников» Гоголя, так и суждения его строгих «судей».

Не кто иной, как сам о. Георгий, констатирует болезненный для русской культуры «разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью». Богословская наука «слишком долго... оставалась в России чужестранкой... она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань. Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой. Превращалась в предмет преподавания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры. Богословская мысль отвыкала прислушиваться к биению Православного сердца... Богословские искания не могли найти почвы для себя». И даже: «Богословие перестало выражать и свидетельствовать веру Церкви».

Я не дерзаю говорить о слабости русского богословия как такового, как науки в целом. Но суждения о. Георгия о русской литературе свидетельствуют, к сожалению, лишь о том, что богословие не успевало за развитием отечественной литературы; не успевало осмыслить сущность этой литературы. Богословская мысль трещит крайне поверхностными, хотя и самоуверенными оценками писательского творчества. Еще большой вопрос, что более адекватно выразило жизнь русского человека, укорененного в христианской традиции: русская словесность или же школьное богословие.

Далеко не случайно именно в России одним из наиболее глубоких авторов, пишущих о Церкви, являлся светский человек – Алексей Степанович

Хомяков. В отличие от *жизни в Церкви*, церковной жизни во всей полноте, научно-богословское осмысление как светской жизни, так и светской литературы в русской традиции далеко не устоялось, те или иные оценки чаще всего являются не солидарным (соборным) голосом Церкви, но частным мнением того или иного лица. Поэтому мы и должны относиться к этим оценкам как к *частному мнению*, но не как к голосу Церкви. По отношению к русской литературе эти оценки совершенно равнозначны оценкам светских ученых. Их нельзя игнорировать, нельзя третировать, как это было в советские времена, но нельзя и безмерно – некритически – пресвозносить.

Еще в 1857 г. почти совершенно забытый сегодня И.Я. Порфирьев в своей статье «Употребление книги Псалтырь в древнем быту русского народа», опубликованной в казанском «Православном собеседнике», очень точно и глубоко осмыслил сущность русских духовных стихов, говоря, что последние, хотя и наполнены «фразными, часто грубыми догматическими ошибками», однако они же проникнуты «чувством благочестия». Обратим внимание, что Порфирьев был опубликован в издании Казанской Духовной Академии, цензор которой архимандрит Феодор, как и Комитет Духовной Цензуры при Казанской Академии не счел фразу «проникнутых чувством благочестия», хотя и «наполненных разными... догматическими ошибками» в чем-то противоречащий православному подходу.

Ключевым понятием для продуктивного подхода к проблеме соотношения христианства и русской художественной литературы является *православная традиция*. Но что такое традиция? По-видимому, присутствие в произведении культурной памяти и может быть определено как традиция. *Формы* же присутствия могут быть весьма различны.

Осмысление в художественном творчестве христианской сущности человека и христианской картины мира, имеющее трансисторический характер, свидетельствует о собственно христианской традиции. Эта традиция соприродна культуре русского народа и включает в себя православные церковные представления, а также широкий круг образуемых вокруг этих представлений как духовного ядра традиции примыкающих к ним других культурных ярусов. Таковыми являются, например, духовные стихи, послоницы, поговорки и другие явления культурной жизни народа, отнюдь не «оппозиционные» православию, но по-своему «адаптирующие» догматы церкви к народному сознанию и, тем самым, структурирующие это сознание.

При этом следует отдавать себе отчет в *многомерности* культурного поля. И неискушенная в богословских спорах прихожанка храма в русской деревне и преподобный Серафим Саровский *причастны* христианской традиции и радуются светлему Христову Воскресению, однако, вместе с тем, они находятся, так сказать, на разных ярусах единой православной культуры.

Большинство русских писателей как раз и являются носителями русской духовной культуры, выразившими в своем творчестве как раз тот характер, который сформировало «греческое вероисповедование», согласно известному убеждению А.С. Пушкина. Не забудем и Ф.М. Достоевского, твердо уверенного в том, что «все народные начала, которыми мы восхищаемся, почти сплошь выросли из православия». Между художественным языком и православной культурой существует тесная связь, которую нельзя ни абсолютизировать, ни недооценивать. Для адекватного описания русской литературы сама оппозиция светского и духовного, художественного и учительного может быть верно понята, если мы задумаемся над тем общим знаменателем, который конституирует единство русской культуры в ее разнообразных проявлениях. Границу между светским и духовным можно понимать не только как разделяющую, но и соединяющую эти сферы в единстве отечественной национальной культуры как таковой: именно в последнем случае только и можно говорить о *русской православной культуре*. Такая установка, на наш взгляд, гораздо более перспективна для исследователя русской словесности.

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

Пяткин С.Н. | «Эсхатологический текст» русской литературы:
Арзамас | Горизонты смысла и границы понятия

Исследователям русской литературы начала XX века хорошо известны история и содержание небольшой книги, изданной в Петрограде в 1921 году с самым что ни на есть говорящим для того времени названием — «Переписка из двух углов». Напомним, что основу этой книги составил философский диалог в письмах о судьбе русской культуры между поэтом, основателем знаменитой «Башни» Вячеславом Ивановым и Михаилом Гершензоном, автором работы «Мудрость Пушкина» (1919), не утратившей, кстати, своей актуальности для филологической науки и по сей день. Этот полемический диалог сам по себе, безусловно, заслуживает специального изучения. И не только как примечательный «документ» своей эпохи. Для нашего же исследования особое значение имеет позиция Вяч. Иванова, последовательно и довольно категорично высказывавшая им в письмах к своему

оппоненту. Споря с анархическим бунтом Гершензона против культуры как традиции, как «предания», Вяч. Иванов называет память «верховой властичицы» культуры, которая «приобщает истинных служителей своими «инициациями» отцов и, возобновляя в них таковые, сообщает им силы новых зачатий, новых починков. Память — начало динамического...»¹

Заметим, что большинство из положений, характеризующих точку зрения Вяч. Иванова в этом диалоге, развивают, а иногда дословно повторяют мысли из его давней публичной лекции «О веселом ремесле и умном веселии» (опубл. в 1907). Именно здесь впервые формулируется Ивановым отразившееся в «Переписке» его понимание культуры как творчества, противостоящей тенденциозному определению культуры, что отрицает «все самопроизвольное и богоданное» и утверждает «лишь сажемое, посеянное, холемое, подстриженное, выращенное и привитое»².

Поэтому, по Вяч. Иванову, и велика опасность от такой «культуры», что становится явственной и неотвратимой на роковом рубеже времен: «Те, кто организует партии и их победы, еще не призваны тем самым организовать народную душу и ее внутреннюю творческую жизнь. Пусть остерегутся они насиловать поэтическую девственность народных верований и преданий, — вещую слепоту мифологического мирозерцания, — вырывать ростки самобытного художественного и религиозного починка, шивелировать общие понятия, обучать и школить, — в борьбе с церковью государственной — бороться против веры вообще. Атрофия органов религиозной восприимчивости и религиозной самостоятельности есть вместе атрофия органов восприимчивости и самостоятельности художественной»³.

Здесь, конечно же, велик соблазн «религиозную самостоятельность художественную» понимать столь широко, что явлениями одного порядка окажутся и поэма Н. Гумилева «Блудный сын» (1911), демонстрирующая верность народному преданию и христианско-религиозной традиции, и, к примеру, стихотворение А. Мариненко «Твердь, твердь за вихры вздыбим...» (1918), где палило демонстративный разрыв с национальной эстетической и духовно-этической традицией. Однако такого рода соблазн возможен лишь при самом вольном толковании высказываний Вяч. Иванова, как бы вырванных из его текста жизни и творчества, в котором, по авторитетному мнению С.С. Аверинцева, самый «придирчивый духовный трибунал» не сыщет даже «соблазна хулы» на творение и Творца⁴.

«Религиозная дисциплина чувств», что зачастую подменялась многими культурными деяниями серебряного века собственными религиозными программами в порыве жизнетворческого устремления к «последним сущностям» мироздания, в поисках «мистического переживания» своего предназначения, оставалась «константой во всех блужданиях Вячеслава Иванова»⁵.

Поэтому и «религиозная самостоятельность художественная», о которой говорит Вяч. Иванов, разумея культуру как творчество, имеет для него свои ясные и довольно жесткие пределы – «неправомыслие в религии», «неправомыслие в эстетике».

Показателен в этом отношении и итог размышлений Вяч. Иванова о культуре. Ее цель, как пишет С.С. Аверинцев, определяется в письме к А. Пеллегрини (1934) как «вселенская Память во Христе» («L'Anamnese universale in Cristo»)». ⁶

И, собственно, в этой плоскости взгляды Вяч. Иванова на русскую культуру как *традицию*, как *предание*, определяющие его философскую позицию в диалоге-polemике с М. Гершензоном, вполне можно расценивать как значимую попытку целостного осмысления жизнедеятельных основ национальной культуры, выявления имманентных доминант духовного единства русского культурного сознания, что в тридцатые годы составит, пожалуй, главное содержание эмигрантской русской религиозно-философской мысли ⁷.

Вместе с тем, размышления Вяч. Иванова о культуре, обусловившие его оригинальные концепции собственных литературоведческих исследований, содержат в себе скрытые потенции к представлению словесного искусства как единого текста, что во второй половине XX века станет одним из магистральных направлений мировой филологической науки.

В отечественной филологии это направление актуализировано в основном в сфере изучения текстов национальной культуры, порожденных топологическими структурами (*Петербургский*, *Венецианский*, *Римский*), а также структурирования «именных» («персональных») текстов (*Пушкинский*, *Блоковский*). По справедливому мнению Н.Е. Меднис, насыщая потребность в таких работах, их научная значимость определяется тем, что они позволяют «осмыслить и переосмыслить наше отношение к высшим ценностям русской и мировой культуры и через это переосмысление понять, в конечном счете, самих себя, то есть нацию как ментальный, исторический и культурный феномен» ⁸.

В перспективе сказанного это суждение – и особенно его вторая часть – вполне допускает существование и соответственно изучение таких текстов русской культуры, структурным и смысловым основанием которых являются народные предания, неразрывно связанные с духовно-религиозным опытом национального самопознания. Данный подход в целом не противоречит и логике концептуальных исследований в области научной «теории текста» таких видных ученых, как Ю.М. Лотман, В.Н. Топоров, Р.Д. Тименчик, Б.М. Гаспаров, Ж. Жепетт, Н.А. Купина, Г.В. Битенская.

Разумеется, что в данном случае должен быть, в первую очередь, признан научно объективным, а не научно допустимым концептуальный подход

к изучению русской литературы в свете православно-христианской аксиологии. Подобная позиция четко сформулирована и научно аргументирована в работах И.А. Есаулова: «Категория соборности в русской литературе» и «Пасхальность русской литературы». По большому счету, в этих работах, а также в теоретико-методологических исследованиях В.Н. Захарова («Русская литература и христианство») и В.С. Непомнящего («Феномен Пушкина и исторический жребий России. К проблеме целостной концепции русской культуры»), обнаруживающих родственную близость со взглядами Вяч. Иванова на сущность культуры, прослеживается попытка системного представления национального словесного искусства как единого текста, в котором «культурноцентричными» доминантами выступают ценностные ориентации православно-христианского миропонимания, укорененные в сознании нации как духовно творческий свод преданий и верований. И один из самых значимых комплексов этого свода, прямо обусловленный квинтэссенцией христианского учения о мире и человеке, по своей функциональной семантике реализует народные представления о смерти с его постоянным памятованием человека о своем смертном часе как залого подлинного спасения человека и его вечной жизни.

В многочисленном корпусе наставлений христианской пастве духовных отцов православной Церкви слово о памяти смертной неизменно аккумулировало в себе основную суть этих наставлений, являясь чаще всего их эмоционально-образным завершением. В этом отношении показателен финал одного из самых известных наставлений высокоочтимого у православных христиан Святителя Тихона Задонского: «Поминай часто смерть, Суд Христов, вечную муку и вечную жизнь, и неотменно мир со всеми своими похотями и прелестьми омерзает тебе. Не похощешь в мире сем богатиться, славиться и веселиться: о том едином у тебя тщание будет, чтобы Богу угодить, блаженно скончаться, на Суде оном Христовом не посрамиться, вечныя муки избыть и в Царствие Божие внити» ¹⁰.

В святоотеческой литературе авторы, стремясь к умозрительной убедительности при изложении догматических основ православия, память смертную преимущественно представляют как своеобразную попытку человека заглянуть в свою жизнь после смерти. Причем, как правило, богословы используют при этом эпизоды из жизни самых грешных людей, что преобразились (встали на стезю спасения), познав истинное содержание своего пройденного земного пути. И в этом отношении, если вернуться в русло так называемой «светской литературы», примечателен в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» рассказ старца Зосимы об *умирании* его старшего брата Маркела.

Напомним, что Маркел после долгого общения со смыслным вольнодумцем отказался блюсти Великий пост и заявил, что «все это бредни... и нет никакого и Бога», чем привел в ужас всех своих домашних. Вскоре, смертельно заболев, Маркел, чтобы «обрадовать матушку», исповедался и причастился. И после принятия этих Таинств, как сообщает Зосима, «изменился он весь душевно — такая дивная началась в нем перемена». И эту перемену наиболее отчетливо передают те слова, что чаще всего произносил умирающий юноша: «...всякий из нас перед всеми во всем виноват, а я более всех»¹¹.

Приводя эту сцену из романа Достоевского, мы прежде всего хотим обратить внимание на проявляющуюся здесь перспективу единого смыслополагающего начала русской словесности, что объединяет в одно целое вирши Антония Подольского и пушкинского «Странника», «Опыты священной поэзии» Ф.Н. Глипки и драму А.Н. Островского «Гроза», финалы гоголевского «Ревизора» и рассказа Л.Н. Толстого «Хозяин и работник», историю жизни и смерти Иудушки в «Господах Головлевых» и вышеприведенный фрагмент жития старца Зосимы... В данном случае обнаруживает себя один поразительный эффект, который образно можно передать словами чеховского героя из рассказа «Студент»: «И радость вдруг заволновалась в его душе, и он даже остановился на минуту, чтобы перевести дух. *Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекающих одно из другого.* И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: *дотрогнулся до одного конца, как дрогнул другой*»¹².

Конечно, в нашем наблюдении значительно больше интуиции читателя, нежели проверенных научными методиками объективных заключений. Однако в своем, так сказать, первом приближении к литературному материалу научная логика все-таки опирается именно на интуицию, что, на наш взгляд, и служит важнейшим условием самого плодотворного развития науки. И в этом свете, кажется, совершенно не лишено оснований наше предположение об «эсхатологическом тексте» русской культуры, где «память смертная» может быть рассмотрена в качестве одного из его концептов.

Предупреждая некий прагматизм в оценке этой гипотезы, сразу же оговоримся, что смысловую и языковую целостность «эсхатологического текста» не стоит воспринимать исключительно как совокупность мотивных комплексов, восходящих по «прямой линии» к символической картине конца мира, которая запечатлена в евангельском слове «Откровения святого Иоанна Богослова» и ряде других библейских источников и которая в той или иной степени служит основанием образной системы, характера сюжетосложения и специфических черт речевой организации конкретного художественного произведения русской литературы. Разумеется, что в своей, условно говоря,

начальной стадии формирования «эсхатологического текста» национальной культуры шло именно по этому «прямому» пути. Художественное своеобразие древнерусской литературы с ее религиозно-символическим мышлением практически невозможно представить вне тем и идей Священного Писания, где тема спасения души человека как ведущая тема всей древнерусской литературы явлена в экспрессивно-образном ореоле апокалипсических размышлений и представлений средневековых авторов¹³.

В данном плане показательны не только многие дошедшие до нас литературные памятники, что создавались, как известно, духовными лицами, но, быть может, в большей степени — разнообразные фольклорные источники, в особенности популярные в народе, духовные стихи и канты, жанровое становление и развитие которых было обусловлено распространением на Руси письменности.

Как отмечал в свое время П.В. Киреевский, духовные стихи — «это не церковные гимны и не стихотворения, составленные духовенством в назидание народа, а плоды подобной фантазии... <...> ... от этих простодушных излияний народного чувства нельзя требовать ни догматической точности, ни соответствия выражения с важностью предмета; но должно им отдать справедливость, что все они проникнуты чувством искреннего благочестия»¹⁴. Ф.И. Буслев особо подчеркивал, что духовные стихи и народные рассказы религиозного содержания вместе с былинами «заменяют в народном сознании летопись и духовное повествование. <...> После Лазаря с его великими страданиями и бедствиями, расставание души с телом, смерть, приближение антихристового века, кончина мира и страшный суд — вот предметы, которые особенно любят слушать ... русский простой народ»¹⁵.

Несколько позднее тема Судного дня и, соответственно, спасения души человека начинает широко проявлять себя в русской лубочной живописи, где особое место занимают так называемые «листы духовные»: сюжетные картинки с пояснительным текстом религиозно-поучительного содержания. Заметим, что в уникальном собрании Д. Ровинского большая часть «листов духовных»¹⁶, если воспользоваться словом наставления св. Ефрема Сирина, признана «памятовать последняя четыре: смерть, суд Христов, ад и Царство небесное»¹⁷.

В этой связи отнюдь не лишено смысла, на наш взгляд, и предположение о том, что процесс формирования культурно-мифологической парадигмы национального самосознания (православного богопознания) имманентно включает в себе и процесс формирования «эсхатологического текста» русской культуры. И по большому счету уже на этом этапе складывается смысловая, «культуроцентричная» доминанта «эсхатологического текста», в своем эстетико-творческом воплощении как бы постепенно стирающая тесные и ясно

видимые связи с изображенной в «Откровении» картиной Судного дня, художественно актуализируя духовно-мистическое содержание Апокалипсиса как призыва «к человеческой способности стать на предел в отказе от мира, в котором мы живем. И за этим пределом увидеть свою человеческую деятельность, как она есть, увидеть осмысленно *sum grano salis*»¹⁸.

Подобного рода абстрагирование художественно-творческой мысли от едва ли не натуралистического представления символической картины Апокалипсиса связывается, в первую очередь, с закономерным усложнением форм эстетического выражения действительности и сопровождающими этот процесс тектоническими сдвигами в сфере его языковой культуры¹⁹.

«Эсхатологический текст», находясь в состоянии постоянного взаимодействия с изменяющейся эмпирической реальностью, бесконечно обогащается эстетически; «возникают новые очаги религиозно-языкового творчества, подчас сложно, опосредованно связанные с православной почвой, но несомненно ею питаемые»²⁰. Русские авторы-классики, исходя из жизненной конкретики своего времени, творчески активизируют художественно-образные концепты «эсхатологического текста», рождение и актуализация которых во многом – и в самом главном – обуславливаются качественным изменением в ценностном бытии реально существующего мира.

«Эсхатологический текст» в ряду других также возможно существующих текстов русской словесности, сложившихся в сфере культурно-мифологической парадигмы православного самосознания, может быть вполне отнесен к тем духовно-символическим константам в творческом осмыслении литературой действительности, что и определяют, по формуле И.А. Есаулова, «магистральный путь развития» национального словесного искусства. И «память смертная», возникающая из мучительно обретенной человеком готовности предстать перед Судом Божиим, как «способность постоянно видеть себя внутренним взором, способность самосознания и самооценки»²¹, входя в художественный дискурс литературного произведения значимой смысловой единицей текста и «языком православного богопознания» (В.А. Котельников), является важнейшим индикатором единства этого произведения с духовным содержанием русской литературы²².

Необходимо особо подчеркнуть, что данное заключение отнюдь не предполагает сознательно заданного «фронтального» выявления этого концепта в творческом наследии русских художников слова. Как, впрочем, и составление какого бы то ни было «реестра» художественных произведений, внутренняя структура и смысл которых тем или иным образом «соприкасается» с «эсхатологическим текстом». Иначе сам анализ литературного произведения превратится в нечто похожее на филологическую игру, наподобие той, что мы нередко можем наблюдать сейчас в сфере изучения интертекстуаль-

ности. В этом отношении весьма примечательно авторитетное мнение В.М. Марковича относительно классического реализма русской литературы XIX века, которое, думается, может быть распространено и на целостно представляемый национальный литературный процесс. В. Маркович, в частности, говорит, что русский реализм, пристально внимательный к эмпирическим реалиям бытия, вместе с тем «едва ли не с такой же силой устремляется ... к "последним" сущностям общества, истории, человечества, вселенной», соотнося реальность с такими категориями, как «вечность, высшая справедливость, провиденциальная миссия Россия, *конец света, Страшный суд, царствие Божие на земле*»²³.

Подчеркнем и то, опять же на уровне гипотезы, что содержательно-функциональное присутствие концепта «память смертная» в произведении самым тесным образом связано с житетворческой сущностью автора, оно характеризует кардинальные по своему качеству изменения в его мировосприятии, когда на уровне авторского сознания приходит трагическое понимание разрыва, причем в сугубо духовно-религиозном смысле, «между своим выпущденно житетским путем и Истиной, которая в нем тлеет»²⁴.

Только при таком условии рождается (или может родиться) покаянное слово, способное вывести авторское «я» за пределы мира привычной повседневности и осязаемо сопоставить его с Царством вечности, к которому и обращено высшее откровение русской национальной культуры.

Примечания

¹ Иванов Вяч., Гершензон М.О. Переписка из двух углов. – Пб., 1921. – С. 29.

² Иванов Вяч. И. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов Вяч. И. Лик и личности России: Эстетика и литературная теория. – М., 1995. – С. 162.

³ Там же. – С. 171.

⁴ Аверинцев С.С. Разноречие и связность мысли Вячеслава Иванова // Иванов Вяч. И. Лик и личности России: Эстетика и литературная теория. – С. 18-19.

⁵ Аверинцев С.С. Разноречие и связность мысли Вячеслава Иванова. – С. 18-19. См. также: Аверинцев С.С. Поэзия Вячеслава Иванова // Вопросы литературы. – 1975. – № 8. – С. 145-192; Казнина О.А. Евразийский комплекс идей в литературе // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов. – М., 2003. – С. 214-287; Исупов К.Г. Мифологические и культурные архетипы преемства в исторической тяжбе поколений // www.knigoprovod.ru.

⁶ Аверинцев С.С. Разноречие и связность мысли Вячеслава Иванова. – С. 24.

⁷ См. об этом подробнее: Семенова С.Г. Русская религиозно-философская мысль и послереволюционные течения 1930-х годов и эмиграции // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов. – С. 288-319.

⁸ Меднис Н.Е. Сверхтексты в русской литературе // www.nspu.net. (Новосибирск, 2003).

⁹ См.: Женетт Ж. Фигуры: В 2 т. – М., 1998. – Т. 1; Гаспаров Б.М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М., 1996; Кунина Н.А., Битенская Г.В. Сверхтекст и его разновидности // Человек. Текст. Культура. – Екатеринбург, 1994; Лотман Ю.М. Структура художественного текста. – М., 1970; Тименчик Р.Д. «Поэтика Санкт-Петербурга» эпохи символизма/постмодернизма // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1984. – Вып. 18; Топоров В.Н. Заметки по реконструкции текстов. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. – М., 1987; Топоров В.Н. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему) // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. – М., 1995.

¹⁰ Святитель Тихон Задонский. Наставление о собственных всякого христианина должностях. – М., 1994. – С. 30.

¹¹ Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. – Л., 1988-1996. – Т. 9. – С. 322-326.

¹² Чехов А.П. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1954-1956. – Т. 7. – С. 369. Курсив наш. – С.П.

¹³ См. об этом подробнее: Ужанков А.Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный Суд) // Россия XXI. – 1991. – № 4. – С. 151-177.

¹⁴ Киреевский П.В. Предисловие к сборнику «Русские народные стихи» // Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете, 1848. – Вып. 9. Курсив наш. – С.П.

¹⁵ Буслаев Ф.И. Народный эпос и мифология. – М., 2003. – С. 115, 356. Курсив наш. – С.П.

¹⁶ См.: Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. – Кн. 3. Притчи и листы духовные. – СПб., 1881.

¹⁷ Цит. по: Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. – М., 2001. – С. 648.

¹⁸ Бобков К.В., Швецов Е.В. Символ и духовный опыт православия. – М., 1996. – С. 246.

¹⁹ См. об этом подробнее: Котельников В.А. Православная аскетика и русская литература (На пути к Оптиной). – СПб., 1994; Бухаркин П.Е. Церковная словесность и проблема единства русской культуры // Культурно-исторический диалог. Труды и текст. – СПб., 1993. – С. 12-17; Бухаркин П.Е. Поэтический язык А.С. Пушкина и проблемы секуляризации русской культуры // Христианство и русская литература. Сборник статей. – СПб., 1999. – С. 92-104; Ужанков А.Н. Древнерусская литература: мировоззрение и восприятие // Филология и школа. Труды всероссийских научно-практических конференций «Филология и школа». – Выпуск I. – М., 2003. – С. 124-187;

²⁰ Котельников В.А. Язык Церкви и язык литературы // Русская литература. – 1995. – № 1. – С. 21.

²¹ Бобков К.В., Швецов Е.В. Символ и духовный опыт православия. – С. 279. Курсив наш. – С.П.

²² См. об этом подробнее в наших работах: Пяткин С.Н. Слово о смерти в художественном пространстве «Маленьких трагедий» А.С. Пушкина // Восток-Запад: пространство русской литературы и фольклора: Материалы Второй Международной научной конференции (заочной), посвященной 80-летию профессора кафедры литературы Давида Наумовича Медриша. Волгоград, 16 апреля 2006 г. – Волгоград, 2006. – С. 401-408; Пяткин С.Н. «...Я молюсь Ему по ночам» О последней поэме С.А. Есенина // Современное есениноведение. – № 4. – 2006. – С. 78-97; Пяткин С.Н. «Кони слова понеслись...» О возможном мифомотиве в «Бесах» А.С. Пушкина // Вестник Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. Новгород Великий. Гуманитарные науки. № 33. – Новгород, 2005. – С. 62-69.

²³ Маркович В.М. Вопрос о литературных направлениях и построении истории русской литературы XIX века // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 1993. – № 3. – С. 28.

²⁴ Бобков К.В., Швецов Е.В. Символ и духовный опыт православия. – С. 279.

Белянин М.Ю. | Художественная антропология русской литературы в контексте христианской культуры Липецк

З а декларируемым современной литературой экспериментом с формой, когда текст воспринимается как набор символов, которые читатель в свете своих ценностных установок волен интерпретировать по своему разумению, мерцает желание апологетов подобной игры со Словом дискредитировать само понятие духовности, присущей русской словесности. На это указывает И.А. Есаулов, который отмечает, что «русская литература в своем магистральном духовном векторе не противостояла многовековой русской православной традиции <...> но, напротив, вырастала из этой традиции, из русского пасхального архетипа и идеи соборности»¹. Потому игнорирование образа человека как факта художественной реальности не может восприниматься иначе как «профанация духовного измерения в целом, как такое «упрощение», при котором принципиально двухплановый мир деградирует в направлении отказа от «незримого», «невыразимого», в конечном же счете – от двухпланового спасения к иллюзорной земной прагматике»². Поэтому освоение всей многомерности художественного образа человека вряд ли возможно вне христианского контекста, ибо именно «христианство научило проникать в эту глубину, где неразреченным, хотя и скрытым, стал образ Божий в человеке»³. В свете этого становится понятным, почему именно ду-