

Дмитрий Долгушин

Религиозная интерпретация русской литературы: между доктринологией и персонологией

Дискуссии по поводу религиозной интерпретации русской литературы, столь бурно шедшие в конце девяностых и на протяжении нулевых годов, к настоящему времени несколько затихли, что, впрочем, не означает, что они привели хоть к какому-то консенсусу. Сближения позиций участвовавших в этих дискуссиях исследователей не произошло, хотя сами позиции обозначились вполне отчетливо.

В ходе полемики, среди прочих, были сформулированы два концептуальных подхода к религиозной интерпретации русской литературы. Первый из них был выдвинут Т. А. Касаткиной. Его можно резюмировать следующим образом: филология (в своем подлинном, а не позитивистски редуцированном измерении) является не «субъект-объектным», а особым «субъект-субъектным» знанием. Следовательно, литературоведение не должно (да и не может) замыкаться в границах «чистой науки», его цель — быть путем к постижению высших религиозных смыслов бытия. Толкование литературного произведения в таком случае приобретает черты профетического акта, поскольку «словесность» понимается как место, где мир «выговаривает» себя, где открывается скрытая от «чистого разума» первореальность: «мир слов — это мир „реалий“ — мир вещей самих по себе, доверчиво раскрывающихся нам на территории слова»¹. Получается, что филология — это своего рода визионерство, умосозерцательное постижение эйдосов.

© TSQ № 44. Spring 2013. © Dmitry Dolgushin, 2013.

¹ Касаткина Т. А. Личность как ценность: методология гуманитарных наук в отличие от наук технических:

<http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=35>

Границы между литературоведческим анализом, философским рассуждением и религиозным созерцанием истончаются и почти совершенно исчезают, что, впрочем, самой Т. А. Касаткиной оценивается положительно, ведь таким образом литературоведение освобождается от «самодостаточности» и «начинает ощущать свое качество пути»². Такая методология, по сути, ставит исследователя «по ту сторону» процедур верификации и фальсификации — причем не только научных, но и религиозных. Впрочем, это не обязательно выводит ее за рамки филологии. А. А. Кораблев, например, предпочитает называть такую интерпретацию литературы «инонаучной»³ и считает ее одной из составляющих филологического знания наряду с филологией научной и художественной⁴.

Другой концептуальный подход был предложен В. Н. Захаровым и И. А. Есауловым, стремящимися работать в рамках не «инонаучной», а собственно научной парадигмы. Модус присутствия «религиозности» в тексте эти исследователи описывают следующим образом: понимание⁵ текста невозможно вне контекста, контекст же русской литературы задан культурной традицией, в которой стержневую, культуuroобразующую роль, роль «доминанты», играет православие (при наличии в ней и иных «субдоминантных» составляющих)⁶. Поэтому «спектр адекватности» для понимания произведений русской литературы будет включать в себя такие «трансисторические» категории «православной кирилло-мефодиевской традиции», как, например, «соборность, пасхальность, христоцентризм, за-

² Касаткина Т. А. После литературоведения: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1999/3/kasatk.html

³ Этот термин А. А. Кораблев использует несколько в ином значении, чем С. С. Аверинцев. Сама Т. А. Касаткина применяет термин «другая наука».

⁴ Кораблев А. А. Пределы филологии. Новосибирск, 2007. С. 31.

⁵ В дильтеевском смысле.

⁶ См., напр.: Есаулов И. А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Евангельский текст в русской литературе: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр / Отв. ред. В. Н. Захаров. Вып. 6. Петрозаводск, 2011. С. 5—23.

кон, благодать»⁷. С помощью этих и подобных им категорий следует разрабатывать «этнопоэтику»⁸ (развивающую идеи исторической поэтики А. Н. Веселовского), цель которой — «определить „роль и границы предания“, христианского предания, в вершинных произведениях русской литературы»⁹. Эта концепция и ее реализация в трудах И. А. Есаулова вызвала целый ряд полемических возражений. Среди них были обвинения в идеологизме, произвольности интерпретаций, игнорировании исторического контекста, схематизме¹⁰. И. А. Есаулов отвечал на них специальной статьей¹¹.

Мы не будем вдаваться в детали этой эмоциональной полемики¹², ведшейся на повышенных тонах, с обильным использованием аргументов *ad hominem*, заметим только, что она вскрывает, по крайней мере, одну реальную проблему, реальное противоречие. Сложность состоит в том, что «без остатка» на категории делится лишь доктрина, и, следовательно, литературоведу, работающему в рамках изложенной выше методологии, необходимо все время быть крайне осторожным, чтобы не подменить доктриной не только художественную реальность изучаемого произведения, но и духовную реальность христианского опыта. Это, хоть, очевидно, и осуществимо, но затруднительно: ведь выделение «трансисториче-

⁷ Есаулов И. А. Евангельский текст в русской культуре и современная наука // Евангельский текст в русской литературе: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр / Отв. ред. В. Н. Захаров. Вып. 6. Петрозаводск, 2011. С. 12.

⁸ Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр / Отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск, 1994. С. 9.

⁹ Есаулов И. А. Русская классика: новое понимание. СПб., 2012. С. 19.

¹⁰ См., напр.: Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. После науки: о приемах гуманитарной идеологии // Россия XXI. М., 2003. № 2. С. 148—169.

¹¹ Есаулов И. А. О Сцилле либерального прогрессизма и Харибде догматического начетничества в изучении русской литературы // Евангельский текст в русской литературе: Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр / Отв. ред. В. Н. Захаров. Вып. 5. Петрозаводск, 2008. С. 606—660.

¹² См. анализ этой полемики: Зырянов О. В. О проблемно-методическом поле религиозной филологии // Русская литература в литургическом контексте: сборник научных статей. / Отв. ред. Л. А. Ходанен. Кемерово, 2011. С. 14—25.

ских» категорий неизбежно сопровождается обеднением их содержания, их схематизацией (в соответствии с логическим законом обратного отношения между объемом и содержанием понятия)¹³.

Необходима дальнейшая рефлексия по поводу возможных методологических подходов к исследованию интересующего нас проблемного поля. Возможно, перспективным в этом отношении был бы персонологический подход, рассматривающий религиозность не как функцию текста, а как экзистенциальный опыт личности, создающей текст. Хотя современный научный мейнстрим, следуя бартианской концепции «смерти автора», отрицает саму возможность подобной постановки вопроса, легко заметить, что целый ряд бесспорных достижений русского литературоведения XX в. был так или иначе связан именно с попыткой анализа текста как пространства личностной встречи, а не как исключительно риторического феномена.

В качестве примера можно привести работы молодого В. М. Жирмунского. В одном из писем он утверждал, что главная цель задуманного им продолжения книги «Немецкий романтизм и современная мистика» (1914) — показать «историю превращения живого, личного чувства романтиков в способ жизни, в культуру, сперва художественную, а потом и жизненную. Я глубоко убежден в том, — пишет он, — что не творческая личность является продуктом культуры (хотя и это в ограниченном смысле справедливо), а духовная, может быть даже и материальная (поскольку мы можем психологизировать ее факты) культура эпохи является результатом, продуктом отложения, затвердения, кристаллизации нового чувства,

¹³ Например, понятие соборности у А. С. Хомякова формируется не только под влиянием его опыта церковной жизни, но и под влиянием шеллингианства, оно вызревает в его переписке с У. Пальмером, участии в богословских и общественных спорах 1840—1850-х гг. Изъятое из этого конкретно-исторического контекста, оно становится применимым для гораздо большего спектра явлений, чем предполагал Хомяков, но одновременно и гораздо более бедным, схематичным, по содержанию.

живого в творческой личности»¹⁴. По наблюдению А. Г. Аствацатурова¹⁵, философской основой избранной Жирмунским методологии был интуитивизм Н. О. Лосского. Лосский рассматривал мир как совокупность сверхвременных «субстанциальных деятелей», призванных к личностному бытию и доказывал доступность познания реальности «в подлиннике». Его учение обосновывало возможность онтологически реальной встречи с людьми прошлого и тем самым способствовало концентрации исследовательского внимания на «творческой личности», а не на «остраненных» от нее текстах. Под влиянием Жирмунского через подобные же искания в свой «предформалистский» период (1913—1916) прошел и Б. М. Эйхенбаум, который «пережил очень серьезное увлечение идеей философского переосмысления литературоведения (на основе трудов С. Франка и отчасти Н. Лосского)»¹⁶. Став формалистом, Эйхенбаум отказался от этого увлечения, сторонясь любого биографизма как попытки «псевдогенетического» объяснения «литературного факта». Однако в конце 1920-х гг. он (одновременно с Ю. Н. Тыняновым, Б. В. Томашевским, Г. О. Винокуром) вновь обращается к личностной проблематике, придя к ней через тему «литературного быта», исследование «бытологии». Его начинает интересовать изучение «исторической судьбы, исторического поведения»¹⁷. Характерно, что исследование «семиотики личности», участия литературы в складывании «форм поведения»¹⁸ делается и одной из главных тем уче-

¹⁴ *Лавров А. В.* В. М. Жирмунский в начале пути // Русское подвижничество / Сост. Т. Б. Князевская. М., 1996. С. 349.

¹⁵ *Аствацатуров А. Г.* Неповторимый образ немецкого романтизма. О книге В. М. Жирмунского // *Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996. С. XIX.

¹⁶ *Дмитриев А.* Как сделана формально-философская школа (или почему не состоялся московский формализм) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2006—2007 год [8] / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2009. С. 89.

¹⁷ *Hansen-Löve A. A.* «Бытология» между фактами и функциями // *Revue des études slaves*. Т. 57. F. 1. Paris, 1985. P. 96—97.

¹⁸ *Гинзбург Л. Я.* О старом и новом. Л., 1983. С. 56.

ных, ставших в той или иной мере преемниками традиций опоязовского формализма — Л. Я. Гинзбург, Ю. М. Лотмана.

Одновременно персонологические тенденции обозначились в XX в. и в богословской рефлексии. Одним из важнейших итогов неопатристического движения в русском богословии (прот. Георгий Флоровский, прот. Иоанн Мейендорф, архиеп. Василий (Кривошеин), В. Н. Лосский и др.) стал вывод о том, что персонализм является определяющей и конституирующей особенностью православного опыта. «Если можно вообще говорить о какой-то „христианской метафизике“, то это должна быть метафизика личности»¹⁹, — пишет прот. Георгий Флоровский. На творчестве Флоровского следует остановиться подробнее, так как в нем соединились богословские, историко-культурные и литературоведческие штудии, что дает возможность проследить, каким образом персонологические предпосылки применялись на широком пространстве гуманитаристики.

В юности на Флоровского большое влияние оказали работы М. О. Гершензона. У Гершензона Флоровский, по словам М. Раева, научился «пониманию того, что интеллектуальный склад и развитие того или иного мыслителя определяются неким духовным началом, благодаря которому жизнь и деятельность человека сплавлены в некое принципиальное единство, объясняющее его внутреннюю суть; задачей историка поэтому является поиск именно этого начала»²⁰. Предметом внимания, таким образом, сделалась не просто личность, но личность в ее смысложизненном экзистенциальном устремлении, в ее «реляции к Абсолюту»²¹, в ее вере, которая, по выражению П. Тиллиха, является «самым личностным из всех личностных актов»²² (речь идет не только о собственно религиозной вере). На основе подобного подхода Флоровским были на-

¹⁹ Флоровский Г., прот. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // *Он же. Догмат и история.* М., 1998. С. 392.

²⁰ Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ* / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 267.

²¹ Термин Б. В. Вышеславцева.

писаны диссертация о Герцене, ряд статей, посвященных истории русской мысли, итоговый труд «Пути русского Богословия» и несколько методологических статей («Положение христианского историка», «Откровение и истолкование», «Михаил Гершензон» и др.). Как и молодой Жирмунский, Флоровский убежден, что исследование — это «постоянно обновляемый, использующий воображение и интуицию диалог с личностями из прошлого»²³, это «встреча с живыми людьми»²⁴. Конечно, подобные формулы весьма далеки от концепций формалистов, и даже противоположны им, однако структурные методы могут найти свое применение и в рамках данного подхода, поскольку они открывают пути личности в культуре (недаром Флоровский уже из-за рубежа следил за работами формалистов и в «Пути русского богословия» сочувственно ссылаясь на книгу Б. М. Эйхенбаума о Л. Н. Толстом (1928—1931)).

С точки зрения персонологического подхода в религиозной интерпретации главной становится не проблема выявления модуса присутствия православной традиции в тексте, а тема духовного и религиозного пути писателя и о его отражения в творчестве. К произведению изящной литературы мы не можем подходить с тем же критерием, что и к богословскому сочинению, но мы можем увидеть за ним «я» автора в его экзистенциальном стремлении. И тогда невозможно судить и осуждать автора за недостаток или неправильность его веры, ибо история — это не суд, а встреча, и «историк никогда не должен забывать, что изучает он и описывает творческую трагедию человеческой жизни»²⁵.

²² Тиллих П. Динамика веры // *Он же*. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 135.

²³ Уильямс Д. Непатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / *Общ. ред. Ю. П. Сенокосова*. М., 1995. С. 339.

²⁴ Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // *Он же*. Догмат и история. М., 1998. С. 52.

²⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 10.

Казалось бы, таким образом, очевидно, что наиболее адекватным (т. е. наиболее близким к богословскому самосознанию православной традиции) подходом для исследования темы «православие и русская литература» должен стать персоналогический подход. Но возникает вопрос: насколько этот подход позволяет сохранить идентичность литературоведения? Ведь бытие личностей необходимо предстает как история, как совокупность событий, со-бытие личностей, их взаимодействие, или общение, друг с другом. Тот же Флоровский настаивал на том, что личность включена в историю, которая представляет собой не просто хронологический континуум, но, используя выражение Н. А. Бердяева, особый «спецификум бытия», вмещающий не только прошлое, но и настоящее, не только того, о ком пишется исследование, но и того, кто его пишет. Не оказывается ли в таком случае текст всего лишь историческим источником и не изменяет ли в таком случае филология своему предназначению «службы понимания» при тексте (С. С. Аверинцев)? В рамках персоналогического подхода необходимы специальные усилия по «наведению мостов» между текстом и личностью его создателя, и в этом смысле заслуживают особого внимания работы О. Меерсон, стремящейся решить «проблему об авторском личном, субъектном намерении как о чем-то познаваемом нами из текста данного автора и *важном* и автору — творчески, и читателю — герменевтически»²⁶. По-видимому, методологические подходы к религиозной интерпретации русской классической литературе следует искать где-то в пространстве между крайностями доктриналогии и персоналогии.

²⁶ Меерсон О. Персонализм как поэтика: Литературный мир глазами его обитателей. СПб., 2009. С. 9.