

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ РАБОТЫ НАД ИСТОРИЕЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Работа над Историей русской литературы — долгожданный повод для осмысления всего литературного наследия России в его целостности.

Новую перспективу видения русской истории, культуры и, конечно, литературы открыла смена эпох, происходящая в последние десятилетия. Завершение советского периода русской истории изменило счет времени: то, что недавно было настоящим, стало на наших глазах прошедшим, недавно прошедшее превратилось в давнопрошедшее. Русская классическая литература XIX века, воспринимавшаяся еще вчера как почти современная, в новой перспективе оказывается ближе XVIII веку, чем это казалось из века XX-го. Прошедшие эпохи редуцируются, выстраиваясь в единую линию, прежние водоразделы литературы не кажутся уже существенными, из нового далека открываются новые границы периодов, меняются оценки событий и деятелей, по-новому предстают масштабы явлений.

Трудность самоопределения русской культуры усугубляется процессами, происходящими в культуре европейской. Первые толчки ее тектонических сдвигов различили наиболее чуткие интеллектуалы век назад, предсказанное ими крушение гуманизма определило XX век. Не будучи прямой наследницей Ренессанса, Россия между тем оказалась в эпицентре крушения его идей и ценностей. Вынесенный из XX века тяжелейший опыт позволяет ей с трезвой ясностью смотреть на завершение эпохи гуманизма, или антропоцентризма, происходящее уже на наших глазах. Равно и исчерпанность идей Просвещения, пафос которых для русской культуры был священным в продолжение трех веков, в России ощущается с особенной остротой. Обязанная во многом идеям Ренессанса и Просвещения, русская культура последних трех веков не может в связи с этим не подвергаться переосмыслению, не поверяться новым опытом. Явления литературы, конечно, в первых рядах такой работы мысли.

Происходящее на наших глазах и с нашим участием переосмысление ценностей отодвинуло написанные в XX веке Истории русской литературы в прошлое.¹ Они устарели и стремительно продолжают устаревать не по недо-

¹ Прежде всего имеются в виду капитальные академические исследования, излагающие историю русской литературы с древнейших времен: 1) История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. Институт русской литературы; редколлегия: П. М. Лебедев-Полянский, А. С. Орлов, А. Н. Толстой и др. М.; Л., 1941—1956; 2) История русской литературы: В 4 т. / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); редколлегия: Н. И. Пруцков (гл. ред.), А. С. Бушмин, Е. Н. Куприянова, Д. С. Лихачев, Г. П. Макогоненко, К. Д. Муратова. Л., 1980—1983. В не меньшей, но в большей мере по указанным причинам это относится к авторской истории Д. П. Святополка-Мирского (История русской литературы с древнейших времен по 1925 год / Пер. с англ. Р. А. Зерновой. Новосибирск, 2006). Иностранные истории русской литературы здесь не обсуждаются: у каждой из них свои задачи, диктующие свою логику отбора и изложения материала (см., например, французскую: *Ethind E., Nivat G., Serman I., Stra-*

статку фактического материала, но по комплексу идей, положенных в их основание. Главное же, что прошлое литературы в них предстает уже в не отвечающей сегодняшнему видению перспективе. Они писались в эпохи, когда реализм, длившийся еще в романах Ю. Н. Тынянова или Ю. В. Трифонова, воспринимался как естественная и наиболее адекватная форма художественного постижения действительности, тем самым другие стили невольно отодвигались на периферию; когда опыт поэзии Серебряного века был свеж и современен и им поверялась поэзия прошлого. Авторы тех историй мыслили еще теми же мыслями, что Л. Н. Толстой и В. Г. Белинский, и находились в том же культурном пространстве, что и они. Ныне мы живем в другом. Это дает нам великое преимущество посмотреть на прошлое классической русской литературы отстраненно, увидеть ее в единой перспективе с литературой XVIII века и древнерусской литературой. Для этого мы должны остро ощущать сегодняшний момент истории, наше место в разворачивающемся и сворачивающемся на наших глазах времени. В определенном смысле мы находимся по другую сторону того процесса, который начинался в России в XVIII веке. Утверждавшиеся тогда ценности просвещения, гуманизма и либерализма сегодня для мыслящего человека безусловны, по крайней мере, он знает их оборотную сторону. Таким образом, работа над Историей русской литературы должна стать способом осмысления культурой самой себя, причем не только в ее прошлом, но и в настоящем.

Одновременно работа над Историей русской литературы может явиться спасением испытывающей кризис филологической науки. К наиболее тревожным его проявлениям относятся: 1) заметное уклонение от постановки и решения больших вопросов; 2) замена филологической проблематики в изучении литературы исторической и культурологической; 3) дробление единого пространства науки на множество разных направлений, мало соотносящихся между собой. Сам процесс работы над Историей литературы не может не понудить к решению больших проблем, в то же время он должен способствовать стягиванию в целое распадающихся частей науки, выработке единого языка, общего дискурса, целостного видения литературы, ее развития.

Для того чтобы создать коллективный труд, мы с необходимостью вынуждены договариваться о его начальных понятиях. Прежде всего это касается понятий, вынесенных в его заглавие: *история* и *литература*. О каждом из них могут вестись бесконечные споры, как потому, что начальные понятия с трудом поддаются определениям, так и потому, что давнее отсутствие в нашей науке дискуссий привело к ослаблению ее теоретической базы. Работа над Историей литературы должна вернуть филологии в необходимое для нее дискуссионное поле. Следует признать, что от толкования начальных понятий зависит внутренняя структура Истории литературы, определение основных ее событий и, конечно, ее периодизация. Представление о периодизации литературы как о самостоятельном вопросе ошибочно. Выделение периодов в развитии любого явления зависит в первую очередь от того, как мы это явление понимаем. Поскольку мне приходится первой говорить об этих предметах, предлагаю свое их понимание. Исхожу из того, что чем сложнее понятие, тем необходимее простота в его толковании. Разумеется при этом, что самое изощренное понимание вещи недостаточно в сравнении с нею самой и что упрощение предмета в мысли о нем неизбежно.

dat V. Histoire de la littérature russe: En 3 v. Paris, 1987—1990; голландскую: Waegemans E. Histoire de la littérature russe / Traduit du néerlandais par Daniel Cunin. Toulouse, 2003, и только что вышедшую британскую: Kahn A., Lipovetsky M., Reyfman I., Sandler St. A History of Russian Literature. Oxford, 2018).

Историю мы едва ли сегодня можем представить иначе, чем развитие, и хотя тут могут возникнуть серьезные возражения, думается, что если мы договоримся так ее понимать, в целом это будет достаточным. Более трудно для сегодняшнего времени определение литературы. Предлагаю такое определение: литература есть образ мира, запечатленный в слове. Из этого следует, что все, сказанное словом, но не создающее образа мира, не есть литература. Тем самым к литературе не относятся научная и деловая письменность, т. е. произведения слова, перед которыми не стояло задачи создания образа мира. Равно к ней не относятся опусы графоманов, дилетантов и школьников, которые, возможно, и ставили перед собой задачу запечатлеть образ мира, но не решились ее.

Таким образом, литература понимается как род искусства, непереносимое ее свойство — создание образа мира — делает ее таковым. При этом остается немало явлений пограничных. Так, у произведений деловой (воспоминания, письма, дневники) и научной (история, география и любая другая описательная наука) письменности границы с *belles lettres* могут быть прозрачны. Однако при всякой классификации остаются явления, не вмещающиеся в ее графы, но это не должно смущать, ведь классификация направлена не на то, чтобы рассортировать по графам все явления, а на их понимание в первом приближении. Всякое словесное творчество может способствовать развитию литературы, и в этом случае оно должно учитываться при описании ее развития. На развитие литературы может влиять и не словесное творчество, а например, изобразительное искусство, которое также должно учитываться.

Данное определение литературы противостоит современной тенденции размывания ценностных категорий и самих ценностей. Так, оно противоплагается пониманию искусства как всякого акта самовыражения человека. Не согласуется оно и с более почтенной традицией понимания литературы, характеризующей ее изучение в XX веке. То понимание исходило из послышки, что на развитие литературы оказывают воздействие не только великие писатели, но всякий автор. Литература в таком понимании мыслится как сплошное пространство, образуемое творчеством всех пишущих. Усилия ее историков направляются на заполнение континуума. Возникший в конце XIX века, такой взгляд на литературу находится в связи с господствовавшим в русской мысли демократическим пониманием исторического процесса и позитивизмом. Таким образом, призыв формалистов изучать литературу второго ряда лег на подготовленную почву и был воспринят практически единодушно (за редчайшим исключением, например, Л. В. Пумпянского и М. М. Бахтина), что и определило характер литературоведения всего XX века. Изучение второстепенных писателей сменилось изучением третьестепенных, затем четвертостепенных и т. д. Априорное мнение, что все авторы участвовали в создании литературы, за век из посылки превратилось в неоспариваемую доктрину. Между тем, оно может считаться верным, если мы под литературой понимаем письменную речь всякого рода, но уже небесспорно, и даже неверно, если мы оцениваем литературу как род искусства, как результат акта творения. Взгляд на литературу как на плод совокупного труда неизбежно приводит к умалению роли творца в творчестве, сводит на нет тайну творения. Влечет за собой он и притушение эстетического чувства исследователя. Наконец, понимание литературы как всякого рода письменной продукции к концу века привело к оттеснению филологии на периферию науки о литературе, к стремлению заменить ее различного рода социокультурными, культурологическими и психологическими исследованиями. Предлагаемое определение литературы возвращает

филологии ее предмет — литературу, а литературе — ее хранилищницу, филологию.

Даже если мы договоримся понимать историю как развитие, а литературу как род искусства, это не решает проблемы, как понимать развитие литературы. Тут сразу встает вопрос, может ли литература развиваться из самой себя, имеет ли она саморазвивающуюся природу. Очевидно, что нет. Как всякий плод человеческой деятельности, литература зависит от ее творца — человека. Это отнюдь не означает, что у нее нет своих законов, определяющих и ее самое и ее развитие, однако эти законы действуют через творца, независимо от того, знает он их или не ведает. Таким образом, развитие литературы, помимо ее собственных законов, находится в зависимости от развития человека. Одновременно литература есть часть культуры, и ее развитие находится в связи с развитием культуры. Культура же зависима от развития общества, тем самым и литература оказывается зависимой от него. При рассмотрении развития литературы ни одна из названных причин развития не должна игнорироваться, однако в основу может быть положена лишь одна из них. Необходимо выбрать причину, в зависимости от которой мы будем рассматривать развитие литературы.

Зависимость развития литературы от развития общества позволяла рассматривать исторический материализм благодаря своему целостному пониманию истории общества с предписанным в нем местом культуры и литературы. С отказом от марксистской методологии мы утратили инструмент выявления этой зависимости. Стало быть, общественное развитие сегодня не может служить основанием для изучения истории литературы. Не может служить им и история культуры, поскольку целостной панорамы истории русской культуры нет, наш труд, как уже говорилось, как раз и должен стать вехой в ее создании. При этом некоторые общие принципы понимания русской культуры должны быть проговорены. Прежде всего, к ним относится общая характеристика русской культуры.

Историю русской культуры стоило бы наконец увидеть как историю культуры христианской. Сегодня такое видение стало возможным благодаря завершению эпох гуманизма и просвещения, туманивших взор ложной перспективой прошлого и будущего европейской, и в том числе русской, культуры. Восприятие себя, начиная с Ренессанса, как наследницы античной Древности заслонило в самоидентификации европейской культуры определяющее значение для нее христианства. Единый культурный процесс, уходящий, по мысли культуры о самой себе, корнями в античную Древность, превратил христианство в эпизод истории европейской культуры.² Но если для западноевропейской культуры такая самоидентификация имеет историческое оправдание, для восточноевропейской культуры, в том числе для русской, она невозможна. Ведь мы ни в каком смысле не являемся наследниками Рима. Наша преемственность культуре Византии основана в первую очередь на усвоении христианской культуры, античной же — лишь в той мере, в какой она согласуется с христианской. Наше средневековье несколько не латинское, его исключительную приверженность христианству мы не можем рассматривать как эпизод истории культуры, поскольку другого, нехристианского, основания культуры у нас не было. Мечта о единой судьбе с западноевропейской культурой извратила понимание своего собственного пути, на какое-то время мы и впрямь возомнили себя наслед-

² См., например, характерное современное исследование, в котором Европа предстает как наследница и продолжательница античной культуры, а христианство рассматривается как препятствие ее достижениям: *Bergmeier R. Schatten über Europa. Der Untergang der antiken Kultur.* Aschaffenburg, 2012.

никами Рима и даже искали признаки своего, русского Возрождения. Заблуждению способствовало влияние атеистической философии на становление научной гуманитарной мысли XIX и XX веков. Освобождение от Церкви и веры части общества, части интеллектуальной и, как казалось, передовой, создало иллюзию освобождения культуры от христианства. Если славянское средневековье никогда не мыслилось наукой в отрыве от христианства, то русская культура Новейшего времени перестает определяться как христианская, не определяется она и как нехристианская. Критерий христианства теряется, и едва ли случайно, что иного предложено не было. Произошел не разрыв русской культуры, а разрыв нашего мышления о ней. Отказ от критерия христианства исказил понимание ее пути и до сих пор препятствует восприятию ее единства. Все усилия русской культуры стать наравне с западноевропейской, ее успехи на этом пути и поражения вполне объяснимы в рамках христианской культуры. Ведь христианская культура от христианства освободиться не может, даже если отрекается от него. Именно в рамках понимания русской культуры как христианской может быть оценена и наступившая эмансипация культуры от Церкви, и последовавший за тем период безбожия. В русле такого понимания эти явления предстанут как отпадение от веры с попытками освобождения от нее и замены христианского понимания мироустройства на иное. Это сообщит их описанию драматизм, и даже трагизм, избавив его от ложного и потому пошлого, навязывавшегося нам в продолжение века оптимизма.

Понимание русской культуры как культуры христианской уже само по себе определяет ключевые моменты в ее истории. Центральным из них оказывается переход от замкнутости культуры в вере к ее открытости разнообразным, прежде всего западноевропейским влияниям. Этот процесс, чаще всего связывающийся с Петровскими реформами, в историях культуры и литературы обозначается как секуляризация культуры. Само определение вполне отражает смутность понимания происходившего. Перенос термина из истории социально-экономических отношений, термина, описывающего прежде всего изъятие монастырских земель, в историю культуры можно признать вынужденным. Еще недавно секуляризация культуры понималась как переход от религиозных ценностей к мирским, светским. Но что это за светские ценности, в чем причина их возобладания в культуре и обществе, как происходил процесс перехода к ним — до сих пор изучено плохо. То, что еще недавно казалось определенным, предстало вдруг неведомым, обнаружилось, что мы только на пороге изучения преобразований в духовной сфере и их влияния на литературу и искусство Новейшего времени. Свое слово об этих вопросах недавно высказал о. Павел Хондзинский, обозначив пунктиром во вступлении к своей богословской диссертации процесс разделения некогда единой русской культуры на светскую и церковную и связав его с Петровскими преобразованиями.³ К середине XVII века изменения в духовной сфере относит философ С. А. Вайгачев, предлагающий отказаться от понимания процессов, происходивших в культуре, как простой замены религиозной культуры светской (секуляризации), а видеть в них обмирщение духовной жизни.⁴ Концепция С. А. Вайгачева

³ Хондзинский П. В. Разрешение проблем русского богословия XVIII века в синтезе святителя Филарета, митрополита Московского. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2017. С. 35—39.

⁴ Вайгачев С. А. 1) «Обмирщение» русской духовной культуры XVII века: Сущность процесса и его социокультурные истоки (К постановке вопроса) // Актуальные проблемы истории русской культуры. М., 1991. С. 41—59; 2) Духовная культура переходного времени от средневековья к новому времени в России и Западной Европе: Некоторые типологические параллели // Русская культура в переходный период от средневековья к новому времени. М., 1992. С. 46—78.

легла в основу современных работ по истории искусства второй половины XVII века.⁵

Единственным пригодным основанием для рассмотрения развития литературы остается развитие человека. Беря за основу развития литературы человека, мы упираемся в парадокс. Если развитие литературы в нашем сегодняшнем ее видении не вызывает сомнений, развитие человека далеко небесспорно. Решение вопроса о развитии человека зависит от критериев, согласно которым мы будем о нем судить. Несмотря на то что гуманитарные науки искони главным своим предметом полагали человека, лишь в недавнее время историческая наука провозгласила изучение человека как главный, конечный предмет изучения, заявив даже претензию на выделение новой науки исторической антропологии.⁶ Основания для такого размежевания с исторической наукой, какой она сложилась в XIX—XX веках, понятны. В центре изучения той находятся общество и отдельные социальные группы, частный человек в них растворяется. Внимание к частному человеку должно было бы превратить антропологию в святая святых гуманитарной науки. Но так ли это? Превращаясь в объект изучения, распластанный, как бабочка под микроскопом, человек лишается своего права на сокровенное бытие, его неповторимая бесконечность игнорируется. Историческая антропология мыслит человека как человека социального, как усредненного представителя какой-либо социальной группы. Если мы возьмем за основу развития литературы человека исторической антропологии, литература предстанет как явление социальное по преимуществу. Едва ли на этом пути нас ждут открытия, скорее, мы с той или иной точностью повторим уже описанную предшественниками схему, как это делают историки-антропологи в отношении общества. Внимание к частному человеку будет проявляться в описании быта, литературного и читательского, с дорогами нашему современнику подробностями кушаний, питий и одеяний. Трудность историку культуры и литературе опираться на историческую антропологию, а также родственные ей направления исторической науки: историю ментальности, микроисторию и историю повседневности — заключается в их дискретном освещении человека прошлого. Исследования в этих областях рисуют человека отдельной социальной группы в отдельную эпоху отдельной местности. Целостное видение развития человека в них отсутствует.

Кроме исторической антропологии существует антропология христианская. Применительно к человеку культуры она уместнее уже потому, что большая часть людей изучаемых нами эпох мыслила себя в связи с христианством, самим им было бы понятно, что они плохие или хорошие христиане, но странно было бы узнать, что они продукт социально-экономических отношений. Однако здесь нас интересует не столько самооценка людей прошлого, знание которой между тем необходимо для их понимания, сколько поиск объективного критерия развития человека в истории, христианской истории.

Христианская антропология мыслит человека вне времени, в том смысле, что время, согласно ей, не оказывает решающего воздействия на приро-

⁵ См., например: *Бусева-Давыдова И. Л.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008.

⁶ *Сэбиан Д. У., Кром М. М., Альгази Г.* История и антропология: путь к диалогу // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX—XXI веков. СПб., 2006. С. 8—32; см. также: *Февр Л.* Бой за историю. М., 1991; *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993. История вопроса обстоятельно изложена М. М. Кромом: *Историческая антропология. Учебное пособие.* 3-е изд., испр. и доп. СПб.; М., 2010.

ду человека, человек первых веков по своей сущности неотличим от человека последних. Уже этот принцип для исторического рассмотрения человека полезен. Мы можем увидеть изменение предмета во времени только в том случае, если предмет при всей своей изменяемости остается равным себе. Этот же принцип позволяет наблюдателю занять необходимую для исторического рассмотрения позицию вне времени. Ведь мы можем судить о движении времени, лишь вынеся себя мысленно за его пределы. Этот принцип соотносим с другим — человек не детерминирован обществом и эпохой. Какое бы тысячелетие на дворе ни было, подчиненность человека его условиям не предопределена, а является результатом его свободного выбора. Сама сущность понимания человека в христианской антропологии заключается в том, что в человеке есть три начала — духовное, душевное и телесное (плотское). Духовное начало определено в духе, оно то, что соединяет человека с Богом. Здесь не стоит останавливаться на толковании этого начала, ему посвящено все христианское вероучение. Душевное начало есть то, что относится к душе человека, и это прежде всего чувства и мысли. Согласно христианскому учению, они должны быть человеком очищены и преобразены, их место должно быть высвобождено для духа. Плотское начало здесь не требует толкований.⁷ Человек строгой религиозной жизни — человек духовный, он находится в борьбе не только с плотским, но и с неодухотворенным душевным началом, он бережет свои чувства, не доверяет им, страшится мечтаний и собственных мыслей. Именно такой духовный человек составляет основу культуры средневековья. По каким-то причинам, которые нужно исследовать, примерно в середине XVII века душевное начало в человеке, против которого веками шла борьба, заявляет свои права. Аскеза в культуре сменяется интересом к внешней жизни, ее переживания становятся предметом искусства. Это отнюдь не означает, что человек стал неверующим. Так, одним из ярких примеров раннего душевного человека может служить протопоп Аввакум. Его «Житие» исполнено его переживаниями, почему оно так и пленяло людей XIX—XX веков. Возобладание в человеке душевного начала объясняет появление в России поэзии, драмы, светских повестей, одновременно — изменения в изобразительном искусстве, а также начавшуюся тогда перестройку искусства церковного.

Весь XVIII век происходит развитие и становление душевного человека. Ему требуется новый язык, новая культура, их создание и становится содержанием века. Полагая теперь чувства главным, он учится чувствовать и рефлексировать свои чувства. Литература оказывается полем для этих упражнений. Он учится непосредственному восприятию внешнего мира, его передаче. К концу века зарождается новый (в сравнении со святоотеческим) психологизм. Этот качественно новый этап в развитии человека выделяется в литературе как сентиментализм и подготавливает почву романтизму и реализму.

Начиная с сентиментализма основой русской культуры становится человек душевный, мыслящий и чувствительный. То, чего всего полтора века назад человек боялся в себе и отсекал, теперь воспринимается им как главное внутреннее содержание. К концу XIX века, однако, душевный человек начинает испытывать кризис. Все тупики мыслей и чувств, все катастрофы мировоззрений, ощущения хаоса, столь характерные уже для XX века, в известном смысле можно рассматривать как следствие истощенности душевного человека.

⁷ Этим вопросам посвящена обширная литература, отсылаю к современной книге Андрея Лоргуса: *Православная антропология. Курс лекций*. М., 2003. Вып. 1.

Нарисованная схема изменения человека во времени, конечно, не абсолютна, она и не претендует на непогрешимость. Но она кажется удобной, поскольку связывает большие эпохи в развитии культуры изменениями, происходящими внутри человека. Развитие человека рассматривается в ней исходя из его внутренних возможностей, именно они и его собственное решение определяют человека, и потому остается свобода в одну и ту же эпоху для становления разных культурных типов.

В настоящем рассуждении остаются незатронутыми ее законы. Разговор о них требует иного формата статьи. Их постижение, как и установление закономерности развития литературы, составляет главное направление нашей работы как филологов, результаты которой не смогут не отразиться в новой Истории русской литературы.