



Д. К. Богатырев, Л. В. Богатырева
РУССКАЯ КЛАССИКА
КАК ЦЕЛОСТНЫЙ ФЕНОМЕН

«Недавно смертью А. И. Солженицына (2008) и В. Г. Распутина (2015) завершилась традиция классической русской литературы», — пишет современный исследователь¹. Его статья посвящена проблеме будущего русской литературы. Автор не сомневается в величии нашего литературного прошлого, не ограничивая классику Золотым веком, давшим Пушкина и Достоевского, но продлевая ее до совсем недавно ушедших наших современников. При этом остается открытым вопрос о продолжении великой традиции в собственно художественном творчестве. Иначе тезис, критически осмысленный В. Н. Захаровым, «у русской литературы есть будущее — это ее прошлое», получает чисто исследовательское, музейно-литературоведческое истолкование. Гениев нет и не предвидится, писательское ремесло превращается в ситуации постмодерна в «райтерство» — производство текстов, порождающих тексты, а литературоведам, философам и культурологам остается писать диссертации, книги и статьи о наших великих предках. Они будут вспоминать минувшие дни и битвы, где вместе рубились, увы, не они.

При этом В. Н. Захаров показывает, что вопрос о статусе нашей литературы не нов. О нем дискутировали современники Пушкина и Гоголя, такие известные критики, как И. Киреевский² и В. Белинский³. Показательно, но мнения славянофила и западника совпали в отрицании настоящего русской литературы. Признавая наличие словесности и книжности в современной им России, критики указывали

¹ Захаров В. Н. Есть ли у нас литература? Концепты *литература* и *словесность* в русской критике // Проблемы исторической поэтики. 2016. Вып. 14. С. 12.

² См.: Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 55–79.

³ См.: Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1976. Т. 1. С. 47–127.

на отсутствие истинно «народной» литературы в смысле подлинно национальных литератур, которые уже сложились во Франции, Германии, Англии или Италии. Тогдашней нашей литературе делался упрек в подражательности, эклектичности и неспособности выразить дух народа. Несмотря на знаменитые строки «здесь русский дух, здесь Русью пахнет» в ныне хрестоматийном произведении, такого духа критики не учуяли, а Киреевский возлагал надежды на появление некоего «добротого гения», который в будущем, возможно, и осуществит искомый синтез⁴. Ситуация в истории мировой культуры не нова: «лицом к лицу лица не разглядеть, большое видится на расстоянии». Случаи с признанием прижизненной гениальности, как это было с Бетховеном, Гете или Гегелем, довольно редки. Однако для нашего исследования важнее само содержание критических аргументов.

И Белинский, и Киреевский испытали сильное влияние Гегеля. Немецкий философ сформулировал одно из классических определений места философии в историческом развитии культуры — «дух эпохи, выраженный в мыслях». Собственно говоря, вся история и культура представляют собой, по мнению Гегеля, объективацию (опредмечивание, воплощение, символизацию) духа. Искусство и литература также есть дух эпохи, выраженный в образах, представлениях и символах. Дух — центральное понятие системы абсолютного идеализма, при этом для Гегеля дух выступает реальностью сколь божественной, столь и человеческой (в определенном смысле — богочеловеческой). Все сущее обладает триадичным строением: всеобщее — особенное — единичное. Всеобщее в духе — это самое вечность, эманации Бога в мире. Особенное — национальный дух или душа народа, творящего историю. Единичное представлено гениальными личностями, такими как Софокл, Платон, Шекспир или сам Гегель. Гений, с одной стороны, живет излучениями Божества, а с другой — питается глубинами народного духа. При этом немецкий философ подразделял народы на исторические и внеисторические. Первые представляют собой своего рода «локомотивы истории», они вносят существенно новое содержание в развитие культуры, а вторые просто участвуют в истории, наподобие вагончиков или больших вагонов. К числу исторических народов относятся, в частности, древние китайцы, индусы, греки и римляне, а современная культура создана тремя великими нациями — англичанами, французами и немцами. Славяне, согласно историософской концепции Гегеля, внеисторичны. Вспомним в этой связи еще одного современника обсуждаемой нами дискуссии о русской литературе, ос-

⁴ Киреевский И. В. Обзорение Русской словесности 1829 года // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 72.

нователя западничества П. Чаадаева: «Провидение... как будто совсем не занималось нашей судьбой... Нам не было дела до великой всемирной работы»⁵. В этом контексте спор о настоящем и будущем (отсутствие прошлого, сопоставимого с греками или римлянами, сомнению не подвергалось ни западниками, ни славянофилами) русской литературы касается более общего вопроса о будущем России как самобытном культурно-цивилизационном образовании. Таковое невозможно без национального языка, а зрелость языка проявляется в высокоразвитой словесности. Отдельным является вопрос: возможна ли выдающаяся литература без аналогичных или подобных достижений в других сферах культурного творчества и цивилизационного строительства?

Уже для Достоевского наличие у русских великой литературы, сопоставимой по своему значению с лучшими образцами национальной словесности в истории человечества, представлялось несомненным. Наиболее известной манифестацией его подхода стала знаменитая «Пушкинская речь», хотя мыслитель многие годы обдумывал свою позицию, высказываясь и ранее⁶. Корень величия Достоевский видел в удивительном синтезе специфической русскости и «всемирной отзывчивости», а символом этого синтеза считал творчество Пушкина. Заметим, что три предложенных Гегелем компонента подлинного духовного величия — единичное, особенное и всеобщее в понимании Достоевским мирового значения русской литературы присутствуют, образуя неразрывное единство. Величие русской литературы как подлинно национальной и мировой по своему культурному статусу, символами которой выступают Державин и Пушкин, Лермонтов и Гоголь, Тургенев и Толстой, да и сам Достоевский (причем едва ли не в наибольшей степени признания), оспаривается ныне разве что маргиналами, претендующими на повторение подвига Герострата. Действительно, понятие «русской классики» стало своего рода расхожим оборотом как у нас, так и за рубежом. И хотя русскую музыку XIX столетия также называют «русской классикой», а философию от Вл. Соловьева до эмиграции, за которой у нас закрепилось имя «русской религиозной философии», за рубежом называют и «русской классической философией», классикой по преимуществу в отношении к русской культуре считается тем не менее литература. Бердяев — «русский Гегель», но классик все-таки Гегель.

Однако, как зачастую происходит со ставшими привычными выражениями, смысл их трактуется пользователями и интерпретаторами

⁵ Чаадаев П.Я. Философические письма. М., 1991. Т. 1, письмо первое. С. 25, 27.

⁶ См.: Захаров В.Н. Есть ли у нас литература? // Проблемы исторической поэтики. 2016. Вып. 14. С. 10–11.

неоднозначно. Речь идет и о подразумеваемом значении, и о теоретическом истолковании. Где исторические границы русской классики, выходит ли она за пределы Золотого века? Кто классик (даже в пределах Золотого века), а кто, так сказать, не совсем? Советская литература — продолжение русской классики, или к продолжателям можно отнести лишь отдельных представителей вроде Пастернака или Ахматовой? Может ли классик советской литературы, например «великий пролетарский писатель» М. Горький, считаться представителем русской классической литературы? Наконец, имеются ли живые классики, или хотя бы шанс на появление таковых в обозримом будущем? Подобные вопрошания можно продолжить.

Содержание ответов зависит от понимания русской классики как целостного феномена. На наш взгляд, это задача в большей степени философско-аксиологическая и культурологическая, нежели специфически литературоведческая. Ее практически невозможно решить на путях анализа жанров и стилей, выяснения отношений автора и его окружения, даже через сопоставление мнений зарубежных писателей и критиков о русской литературе. Хотя без этого профессионально-литературоведческого контекста и не обойтись, он образует преимущественно материал для осмысления, который необходимо учитывать. Целостное понимание требует выхода в до- или мета-литературные основания. В том числе анализа категорий и в первую очередь самого понятия феномена.

* * *

В современной философии, а говоря шире — ментальности или гуманитаристике, конкурируют два подхода. Один восходит к Канту, другой к Гегелю. Попыткой их синтеза выступает основанная Эдмундом Гуссерлем феноменология. Позиция Канта представляет собой дуализм сущности и явления. Мы познаем лишь феномены, тогда как ноумены (вещи-в-себе) недоступны нашему познанию, по крайней мере — теоретическому разуму (научному мышлению). Позитивизм, устраняющий из дискурса «практический разум» (в смысле этики, эстетики и прочей аксиологии), предлагает даже более феноменалистические варианты этого подхода, нежели кантианство. Для Гегеля, напротив, каждое явление, хотя и несет в себе компоненту иллюзорности (видимость выступает одним из модусов явления), выражает при этом до времени скрывавшуюся ноуменальную основу: сущность является, а явление существенно. Процесс обнаружения сущности схватывается через категорию действительности. Действительность, согласно Гегелю, представляет собой более высокую (конкретную) категорию, нежели

реальность. Так, вещь может быть вполне реальной, обладая наличным бытием (например, паспорт, даже если он просрочен), но не быть действительной, т. е. не действовать (тот же паспорт, поскольку он просрочен).

Гуссерль продолжает линию Гегеля в понимании феномена как являющейся сущности (и в этом возвращение к Канту), но без гегелевского диалектико-логического гностицизма («видеть Бога, как Он есть...»). Какой-то метаосновы за пределами трансцендентальной субъективности для Гуссерля не существует. Феноменология представляет собой, можно сказать, даже не школу, а движение, ветви которого порой весьма расходятся, но при этом понятие «феномена» сохраняет свое центральное значение. Укажем на ближайших последователей основателя и самых известных представителей движения: Мартин Хайдеггер, Макс Шелер, Николай Гартман. В известном смысле они повторяют ходы и обороты мысли столетней давности, когда Фихте, Шеллинг и Гегель, каждый по-своему отталкиваясь от трансцендентально-критической методологии Канта, дерзнули-таки проникнуть в царство вещей-в-себе, объявленное основателем немецкой классики закрытым и запретным. Шелер, Хайдеггер и Гартман, опираясь на открытия Гуссерля в сфере сознания, ставили задачу выйти «к самим вещам», разомкнув субъективистский горизонт основателя феноменологии.

Хайдеггер пытается прорваться к подлинному бытию, скрытому за маревом сущего. Сущее, согласно Хайдеггеру, возникает и гибнет, оно онтологически неподлинно (онтично), подобно буддистской сансаре или Гераклитову потоку. Истинное бытие является, но не отвлеченному разуму, а через граничный опыт уяснения собственной смертности (и в этом аспекте бытие выступает как ничто) и его экзистенциально-персоналистическое осмысление. Весь экзистенциализм строится на описании этого специфического опыта трансцендирования к подлинной реальности. Через категории традиционной метафизики его не выразить, поэтому формируется понятийный аппарат нового типа. Его образуют так называемые экзистенциалы⁷ понятия, через которые происходят расшифровки (Ясперс) феномена человеческого бытия в мире. Экзистенциальная феноменология оказывается своего рода герменевтикой, истолковывающей феномен человека. Без опоры на феноменологию или герменевтику существо экзистенциального подхода сформулировал Бердяев: «Субъект есть ноумен, объект же есть феномен... Мир... субъективный и персоналистический есть единственный подлинно реальный»⁸.

⁷ См.: Бурлака Д. К. Мышление и откровение. СПб., 2007. С. 149–153.

⁸ Бердяев Н. Самопознание. М., 2007. С. 57–58.

Шелер открывает сферу ценностей — аналог гегелевских категорий. Категории определяют структуру рационального мышления, а ценности образуют «логику сердца», здесь основатель аксиологии переосмысливает концептуальную метафору Б. Паскаля. В этом плане ценности суть аксиологические категории. Гартман, хотя и не разделяет христианско-спиритуалистской трактовки реальности М. Шелером, признает вслед за ним, что бытие доступно нам именно через трансцендентно-эмоциональные акты. Так на новом витке и в новой социокультурной ситуации воспроизводится восходящая к Канту идея примата практического разума над теоретическим.

Развитие феноменологии, экзистенциализма и аксиологии следует рассматривать в более широком ментальном контексте. Руководствуясь целями нашего исследования, отметим марксизм, позитивизм и психоанализ. Как и в случае с феноменологией, перед нами направления, каждое из которых включает в себе несколько школ. При этом опять-таки важен своеобразно толкуемый примат практики над теорией, а также акцент на неосознаваемых факторах мышления. Марксизм редуцирует духовное к социальному: общественное бытие определяет общественное сознание. И философия, и литература, будучи разновидностями идеологизированного мышления, воплощают нечто не вполне осознаваемое их творцами. В примитивных трактовках таков «классовый интерес», однако если сам этот «интерес» подвергнуть экзистенциально-феноменологическому анализу, то в качестве «объектов» интенционального влечения и структур, его проводящих, обнаружатся те самые ценности, о которых учили Шелер и Гартман.

Постпозитивизм исследует социально-психологическую среду, в которой осуществляются дискурсы. В частности, обращает внимание на стереотипы, предрассудки, убеждения и привычки научных сообществ. Частично реабилитируются категории традиционной метафизики и онтологии. Центральным понятием Т. Куна является научная парадигма. Термин восходит к Платону, у которого она представляет собой матрицу для ансамбля эйдосов, композиционный замысел произведения. Научные революции меняют парадигму мышления, которая ни до, ни после переворота подавляющим большинством ученых не осознается⁹. По сути, перед нами популярная версия гегелевских представлений о значении категорий, изложенных в «Философии природы». Парадигма — сетка категорий, в которой выделяются центральные и периферийные.

Целостность психоаналитическому движению придает убеждение в примате бессознательного над сознанием. Фрейд начал с изучения

⁹ См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

биографического подсознательного, трактуя его в ограниченной оптике врача-психиатра. Однако в зрелый период основатель психоанализа перешел к более сложной концепции, в которой коллективное подсознательное («Оно») и культурное сверхсознательное («Сверх-я») каждое по-своему (снизу и сверху) воздействует на срединный член — «Я», то есть человеческую личность. Неофрейдисты (Адлер, Фромм) делали заимствования как из марксизма (общественное сознание — коллективное подсознательное), так и из экзистенциализма. При этом несомненно и влияние психоанализа на экзистенциализм, особенно у Ясперса и Сартра¹⁰. Однако для нас представляет наибольший интерес глубинная психология К. Г. Юнга. Его позиция — это своего рода метафизика в психоаналитическом движении, которое в массе своей тяготеет к материализму или позитивизму. Юнг же близок аксиологии и экзистенциализму, особенно в версии К. Ясперса, а в более широком плане опирается на традиции мистического идеализма европейской и восточной культур.

Главное открытие Юнга — архетипы коллективного бессознательного. Сам термин восходит к платоновскому понятию идей. В случае Юнга речь идет о чем-то, что лежит где-то глубоко в душе человека, хотя самой индивидуальной психике и не принадлежит. Юнг не дал ясной и последовательной онтологии архетипов, трактуя их и в качестве аккумуляторов психического опыта, и (в поздних работах) как некие духовные сущности наподобие фигур «Тибетской книги мертвых». Архетипы представляют собой аналоги категорий и ценностей. Категории образуют операциональную структуру рационального, а ценности — духовно-эмоционального интеллекта. Притом что без них ни рассудок, ни сердце не обходятся, подавляющим большинством людей, размышляющих и выбирающих, роль категорий и ценностей не осознается. Так и архетип, не осознаваемый, как правило, по существу, являет себя через набор символов. Преимущественная сфера архетипического воздействия на человека — миф, религия и искусство. Понятия ценности, парадигмы и архетипа обрели общенаучный статус в современной гуманитаристике. При этом неизбежны их трактовки в большей или меньшей степени отрыва от концепций самих основателей (в трактовке ценностей нам близок именно классический подход Шелера)¹¹.

Разработанные в философии и богословии XX века понятия феномена, экзистенциала, архетипа и ценности представляют возможности для более

¹⁰ См.: *Перцев А. В.* Рождение экзистенциализма из пены психоанализа. СПб., 2012.

¹¹ См.: *Богатырев Д. К.* Ценности, религия, идеологии // *Идеологии и генезис ценностей современного общества: Коллективная монография / Светлов Р. В., Богатырев Д. К., Кожурин А. Я. и др.* СПб., 2016. С. 26–42.

конкретного осмысления таких реалий как дух, духовная жизнь, личное бытие. Они, собственно, и выросли как некая реакция на имперсоналистические тенденции классики (в первую очередь, Гегеля), а также ее марксистских и позитивистских дериватов. В этом плане показательно, что Шелер, будучи основателем аксиологии, оказался и одной из ключевых фигур современной философской антропологии.

Личность и человеческая природа — системообразующие понятия антропологии. Подробное развитие антропологической темы увело бы нас в сторону. Отметим лишь ключевые моменты. Нет природы (общего, которое содержит в себе и специфическое) без ипостаси (единичного), но нет и ипостаси без природы. Природа человека сколь естественна (биологическая психосоматика), столь и искусственна. В последнем аспекте она представляет собой культуру в широком значении, охватывающем и цивилизацию, и вне этой сверхбиологической среды своего обитания, которую люди сами и создали, человек останется животным. Культура — «вторая природа», представляющая собой объективацию нашей духовно-душевной жизни. Понятие экзистенции позволяет нам лучше осознать наше личное бытие, а понятия архетипов, категорий и ценностей — нашу природу. Хотя, подчеркнем еще раз, одно не существует без другого.

Современные трактовки феномена человека формируются через описание диалектики личного (индивидуального) и природного (общего) в нем. Идея личности имеет библейское происхождение. Богословие личности рассматривает антропологию в аспектах сотворения и грехопадения, искупления и бессмертия. Однако в данном контексте нас интересует земная история и тот важнейший след, который оставляет в ней человек. Такова культура, которая выступает продуктом коллективно-личностной демиургии человечества и средой его исторического обитания, им же самим и культивируемой. В этой среде ценности и архетипы получают свое закрепление в качестве категорий культуры, или культурных универсалий¹².

* * *

С учетом сказанного попытаемся подойти к анализу русской классической литературы как целостного социокультурного феномена. Собственно феноменальной стороной выступают сами тексты. К этому же плану сущего относится социальная среда и институциональные

¹² Обзор подходов представлен в кн.: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006.

условия, критика и рецепция, обстоятельства личных судеб авторов. Марксисты и позитивисты в качестве «ноумена» будут рассматривать первое, профессиональные литературоведы, в их значительной части, — второе, а психоаналитики — третье. На наш взгляд, речь во всех указанных случаях идет все-таки об околофеноменальной сфере, ноуменальные истоки залегают глубже. Они проявляются в разных социальных условиях и специфических личных обстоятельствах, но относятся не к конкретной эпохе, а ко времени культуры как таковому¹³.

Литература — одно из проявлений человеческого бытия в мире. Посмотрим на его ноуменальный исток в трихотомической богословско-антропологической парадигме, восходящей к ап. Павлу, развитой в патристике и получившей своеобразные аранжировки у христианских экзистенциалистов — Н. Бердяева, П. Тиллиха, К. Ясперса. В основе феномена русской классики открывается три смысловых уровня — духовный, душевный и телесный. Рассмотрим автохтонное содержание, а затем обозначим и привнесенный ноуменальный фактор.

Духовное начало русской классики сформировано христианством. Поскольку Благая весть, пришедшая из вечности, преломляется в психосоматике культурной среды¹⁴, то будет правильным говорить о Православии или Православной Церкви (культурологическая методология позволяет и даже в определенном смысле требует в данном случае абстрагироваться от специфически богословских дискуссий о превосходстве или истинности конфессий и церквей).

Термины «церковь» и «православие» наделяются разными значениями в зависимости от контекста. В богословско-сотериологическом аспекте Церковь представляет собой мистическую реальность — «Тело Христово», «Столп и утверждение истины» (Ин 2: 19; Еф 4: 16; 1 Тим 3: 15). В этом значении — продолжателя дела Иисуса Христа на земле — Церковь превосходит любую культуру. Однако если отвлечься от мистико-эсхатологических аспектов, то Церковь предстанет социальной институционализацией христианства в земной истории. Для социально-институционализированных церквей (православной, католической, лютеранской и др.) характерны свои конфессиональные субкультуры — системы образов, ритуалов, привычек и убеждений. Именно эта сфера особенно генерирует межконфессиональные дискуссии и распри — двоеперстие или троеперстие, печально известный «спор об опресноках» и т. п. Так и термин «православие» толкуется в значениях истинной веры, специфически восточной (или русской)

¹³ См.: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.

¹⁴ См.: *Богатырев Д.К.* Новозаветное откровение во встречах с религиями и культурами // *Христианство: pro et contra.* СПб., 2016. С. 7–54.

формы христианства, церковно-государственной идеологии, которая культивировалась в восточно-христианских империях и царствах.

Мы намеренно заостряем внимание на полюсах таких феноменов, как Церковь и Православие — ноуменальной глубине и социальной поверхности. Однако между ними, на самой границе между Церковью и культурой лежат ценности и архетипы¹⁵. В собственно религиозном измерении они формируют структуру веры и убеждений, а в социокультурном плане определяют схематизмы мысли и действия, наборы экзистенциальных предпочтений. Это та область в развитии и функционировании организма культуры, которую Шпенглер раскрыл через понятие «прафеномена»¹⁶. Православие в значении локальной конфессиональной субкультуры выступает одним из феноменов российской цивилизации, а в смысле системы ценностей, символов и закрепленных через архетипы убеждений — ее прафеноменом.

Когда мы говорим, что русская культура в целом и литература в частности имеют своей основой православное христианство, из этого вовсе не следует, будто все деятели этой культуры поступают в духе христианской морали, а все произведения несут на себе печать православной церковности. Странно было бы утверждать, что Тургенев или Чехов были воцерковленными христианами. Известно отношение Русской церкви к Лермонтову и Толстому. Речь идет именно о сетке аксиологических категорий и об архетипах культурного бессознательного¹⁷, ансамбль которых формирует не вполне осознаваемую самими авторами парадигму художественного мышления. Архетипы и ценности составляют трансцендентальные предпосылки, а не саму фактуру литературного процесса. Ценности и культурные универсалии выступают по отношению к конкретным культурным практикам в качестве своего рода априорных условий, хотя это *apriori* не логические, а культурологические. Поступки (литературных героев и самих авторов) и феномены культуры (литературные произведения, их критика и воплощения в искусстве) своим культурологическим *apriori* не тождественны, поскольку в событиях и произведениях проявляются не только трансцендентальные условия — архетипы, категории, ценности, но и специфические социально-исторические обстоятельства и индивидуальные особенности. Нельзя ни сводить русскую литературу к Православию, ни оценивать ее по критериям катехизиса, хотя такие попытки делались и они по-своему интерес-

¹⁵ См.: Богатырев Д.К. Ценности, религия, идеологии. С. 26–42.

¹⁶ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. Введение. С. 34–106.

¹⁷ См.: Есаулов И.А. Русская классика: новое понимание. СПб., 2012.

ны¹⁸. Как следствие нередуцируемости к духовно-идеологическому элементу, русская литература в ее основной тенденции не дидактична ни в православно-катехетическом смысле, ни в утилитарно-материалистическом или позитивистском, как бы ее к тому ни побуждали Чернышевский с Писаревым или Михайловский.

Подход к пониманию русской культуры как духовно фундированного феномена уже реализован в конкретных исследованиях в России и за рубежом, хотя и не очень распространен. Сама установка сформирована русскими мыслителями Серебряного века, продолжавшими творить в эмиграции — богословом Антонием (Храповицким), философами и культурологами Н. Бердяевым, М. Бицилли, В. В. Вейдле, К. Мочульским, Ф. Степуном, С. Франком, Г. Федотовым. Из зарубежных авторов отметим преп. Иустина (Поповича), Дж. Биллингтона, Д. Григорьева, Р. Джексона, Л. Мюллера¹⁹. Среди российских, о которых подробнее речь пойдет далее, укажем И. Есаулова, В. Захарова, И. Кондакова, В. Котельникова, В. Марковича, А. Михайлова, С. Семенову, Б. Тихомирова²⁰ и других.

¹⁸ См.: Дунаев М. М. Православие и русская литература. М., 1996–1999. Ч. 1–5.

¹⁹ См.: Антоний (Храповицкий), митроп. Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения. Монреаль, 1965; Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923; Бицилли П. М. Избранные труды по филологии. М., 1996; Вейдле В. В. Умирание искусства: размышления о судьбе литературного и художественного творчества. Париж, 1937; Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995; Степун Ф. А. Религиозная трагедия Льва Толстого // Степун Ф. А. Портреты. СПб.: РХГИ, 1999; Франк С. Л. Религиозность Пушкина // Путь. 1933. № 40. С. 16–39. См. также его работы о русских писателях в кн.: Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996; Федотов Г. П. Судьба и грехи России. СПб., 1992; Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998; Биллингтон Дж. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001; Григорьев Д. Д. Достоевский и Церковь. М., 2002; Jackson R. L. Dialogues with Dostoevsky: The Overwhelming Questions. Stanford University Press: Stanford, California, 1993; Мюллер Л. Понять Россию. М., 2000.

²⁰ См.: Есаулов И. А. 1) Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995; 2) Пасхальность русской словесности. М., 2004; Захаров В. Н. 1) Прошлое, настоящее и будущее русской литературы // Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы. Петрозаводск, 1991. С. 3–10; 2) Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. М., 2012; Кондаков И. В. Русская классика: незавершенный проект. М., 2011; Котельников В. А. Православная аскетика и русская литература (на пути к Оптиной пустыни). СПб., 1994; Маркович В. М. 1) К вопросу о различении понятий «классика» и «беллетристика» // Классика и современность / Под ред. П. А. Николаева, В. Е. Хализева. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 1991. С. 53–66; 2) Вопрос о литературных направлениях и построение истории русской литературы XIX века // Известия РАН. Отделение литературы и языка. 1993. № 3. С. 5–27; Михайлов А. В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. СПб., 2006; Семенова С. Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. М., 2004; Тихомиров Б. Н. Лазарь! Гряди вон. СПб., 2005.

Ни литература, ни культура в целом не исчерпываются духовностью, как и дерево своей корневой системой. Если уж сравнивать феномен русской классики с деревом (в свое время мы использовали концептуальную метафору «древа культуры» для пояснения строения культуры как таковой)²¹, то корнем выступает Православие, стволом — русская душа, ветвями служат различные течения и школы, а листьями и плодами оказываются сами творческие результаты писателей и поэтов. Плодами этого дерева питается вся русская и мировая культура, в особенности система образования российской цивилизации, включая советский ее извод. Трудно себе представить, во что превратится Россия, если перестанет дышать воздухом русской классики.

В психологическом плане русская классическая литература представляет собой феноменологию «загадочной русской души». Душа народа — ноумен, проявляющийся и в искусстве, и в политике, и в философии... В русской классике эта феноменология, раскрываясь через образы и символы, выстраивается, как правило, в экзистенциальном ключе: герои осуществляют ценностный выбор в пограничных ситуациях. Достоевский признан «официальным» предтечей экзистенциализма²², но и первые классики не менее экзистенциальны. Вспомним «Капитанскую дочку», «Маскарад» или «Ночь накануне Ивана Купалы». Или выбор (как это часто бывает у Гоголя) уже совершен, и тогда перед нами (в случае ложного выбора) феноменология духовно-мертвых душ. В этом же психологическом плане мы встречаем как уникально-русские образы вроде Обломова, так и специфически русские решения общеевропейских проблем (Анна Каренина и г-жа Бовари). При этом психологизм никогда не превращался в доминанту русской классики, в отличии, скажем, от литературы английской или французской.

Наконец, если говорить о «телесном» измерении ноумена русской классики, то им выступает сама материя социально-культурной жизни России, «искусственная плоть» нашей цивилизации. Русская литература представляет собой русский взгляд на русскую действительность. Речь может идти как о глобальных событиях, отраженных в «Борисе Годунове», «Войне и мире», «Хождении по мукам», «Тихом Доне» или «Красном колесе», так и о «фрагментах», через которые просвечивает целое, вроде «Мелочей архиерейской жизни» или «Обыкновенной истории», пьес Чехова или рассказов Шаламова. При этом доминанта *action* для нашей литературы не характерна. Как у нас практически не было

²¹ См.: Бурлака Д.К. Метафизика культуры. СПб., 2008.

²² См.: Kaufmann W. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Meridian Books, 1956.

психологической драмы в чистом виде, так и не появилось выдающегося авантюрного романа уровня А. Дюма, В. Скотта, Р. Л. Стивенсона, Э. По, Ф. Купера или М. Рида.

Уникальность русской классики как раз и заключается в отсутствии какой-либо ярко выраженной доминанты, будь то духовность, психологизм или гражданственность. Она состоит в удивительно ладном синтезе этих компонентов, которая проявляется, конечно же, у разных авторов со специфическими акцентами, со своим удельным весом каждого из обозначенных компонентов. Гениальность ведь и выражается в способности переплавить в алхимическом тигле разнородные элементы, получив на выходе золото. Поскольку гениальность не от мира сего, мы не в силах ни дать ей исчерпывающего рационального объяснения, ни спрогнозировать рождение новых гениев. Именно указанная творческая синтетичность ставит лучшие произведения русской классики в один ряд с вершинными достижениями европейской христианской литературы — У. Шекспиром и М. Сервантесом.

* * *

Имеется еще один фактор ноуменального характера, нами пока не затронутый, без которого нашу классику поставить в указанный ряд было бы невозможно. Русскую литературу часто называют философской. Главы, посвященные Толстому и Достоевскому, имеются во многих зарубежных учебниках по истории русской философии. О влиянии со стороны наших писателей свидетельствовали Ницше, Хайдеггер, Т. Манн, Эйнштейн, Гадамер. Под философией в широком смысле подразумевают размышления о предельных основаниях бытия, вечности и времени, жизни и смерти. В этом плане можно согласиться с Кантом, что все люди «бессознательные» философы. В более точном профессиональном значении философия — системная теоретическая рефлексия названных проблем, включающая в себя и процедуры обоснования собственных построений, мышление о мышлении. Тексты русских классиков, конечно, не являются научными трактатами, а отвлеченно-теоретические построения Л. Толстого представляют собой едва ли не худшее из написанного великим художником. Русская классика философична в том же смысле, как и произведения И. В. Гете, О. Уайльда, Г. Гессе, Т. Манна, Ф. Кафки, М. Пруста. Романы Достоевского — ключ к пониманию философии Бердяева, которую сам автор не всегда ясно излагал. Так и философию Сартра легче понять по его прозе или пьесам, а также по текстам Беккета

и Ионеско. Слова и поступки героев лучших произведений русской классики интеллектуально нагружены (стихи Юрия Живаго, пожалуй, предельный случай) и поэтому способны не только «чувства добрые лирой пробуждать», но и побуждать читателя мыслить.

Среди философов нет согласия по поводу позиционирования мышления а духовном, душевном или телесном планах бытия. Мышление (как деятельность целеполагания, способность идентификации и дифференциации) проявляет себя на всех указанных уровнях — духовном, психологическом, материально-соматическом (духовный интеллект, эмоциональный интеллект, социальный интеллект, разум и память тела). Для нашего исследования важнее то, что пробуждение и быстрый рост рациональной культуры в России инспирирован с Запада. Запад в значении самобытной цивилизации, подъем которой начался во втором тысячелетии от Р. Х., влиял на Россию всегда, но если до Алексея Михайловича (Тишайшего) его скорее отторгали, то при Софье Алексеевне начинается активная «мягкая» вестернизация элит, а после Петра Великого акценты меняются радикально на уровне официальной государственной политики, хотя основа для неприятия по-прежнему сохраняется. Она имеет как религиозную, так и культурно-психологическую составляющие. Запад — это недружественное Православию «латинство», а после Реформации еще и «Лютерова ересь». В цивилизационном плане перед нами встреча традиционной культуры с вызовами модернизации, а в психологическом — эмоционально-интуитивного северо-славянского типа с рационально-деятельным западноевропейским.

Византийская цивилизация, под эманацией которой долго находилась российская, обладала рациональной культурой высочайшего уровня. Однако рациональный компонент Русью был воспринят из богатого византийского наследия весьма слабо и избирательно. Речь идет о науке, правовой сфере, философии и даже теологии. О причинах и последствиях этой аберрации восприятия написано достаточно, в частности протоиереем Г. Флоровским²³, Г. П. Федотовым²⁴. В эпоху царя Алексея Михайловича пробуждающаяся рациональность русских столкнулась с рациональной культурой, в основании которой лежали уже изменившиеся религиозно-аксиологические установки. По отношению к ним даже неприятное православным «латинство» само выглядело устаревшим и реакционным.

Западная культура Нового времени создана двумя мощными взаимообогащающими и конкурирующими силами. Это гуманизм

²³ См.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. М., 2009.

²⁴ См.: *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. М., 1991.

и Реформация. Обе сформированы в недрах католического средневековья, которое они в конце концов и разрушили, сделав цивилизационное влияние католичества фрагментарным и локальным. С духовной точки зрения гуманизм представляет собой радикальную переоценку места человека в системе богочеловеческих отношений. В своем крайнем выражении, которое сполна проявилось только с XIX века, гуманизм означает переход от Богочеловечества к человекобожеству²⁵. Однако изначальный посыл первых гуманистов вроде Пико делла Мирандола был вполне христианским: человек самим Богом создан для творчества. В России тему творческого призвания человека интереснее всего развил Н. Бердяев²⁶. «Самостояние человека — залог величия его» — звучит как парафраз из многочисленных «Речей о достоинстве человека», писавшихся европейскими гуманистами XV–XVI веков, из которых текст Пико признан классическим. Однако Православие с его аскетизмом, мистической созерцательностью и ориентацией на загробное спасение совсем не «гуманистично» в новоевропейском смысле. Для него характерно скорее критическое отношение к человеку, которое обусловлено пониманием греха как болезни, глубоко повреждающей всю человеческую природу, вкоренившей зло в самое сердце человека. В очерченной парадигмальной установке гуманистический оптимизм в отношении к человеческой свободе выглядит опасным заблуждением, которое может привести к новым падениям, возрастанию зла в мире и личной гибели соблазвившихся.

В психологическом плане гуманизм представляет собой своего рода влюбленность «свободного индивида» в свою индивидуальность (что и обуславливает психологизм западноевропейской литературы и искусства), а также увлечение новым утопическим проектом познания материального мира с целью подчинить его себе (известный афоризм Ф. Бэкона «Знание — сила» можно считать девизом важнейших новоевропейских революций — научной, промышленной, научно-технической, информационной). Однако загадочная (для рационалистического и гуманистического Запада) русская душа — скорее «очарованный странник» в здешнем мире, который «пройдет, зайдет и вновь оставит дом». Русские пришли в созданный Богом мир не для того, чтобы господствовать над ним, а чтобы жить в нем. Гуманистический активизм

²⁵ См.: *Булгаков С. Н.* Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 207–247. О гуманизме как аберрации христианства писали Н. А. Бердяев, А. Ф. Лосев, Д. С. Мережковский, С. Л. Франк и другие отечественные философы.

²⁶ Идеи наиболее известной книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества» (М., 1916) получили аранжировку в поздних работах: «О назначении человека» (Париж, 1931), «Опыт эсхатологической метафизики» (Париж, 1947).

через овладение материальным космосом русскому человеку не очень свойственен, поэтому большевистская реформация, включившая в себя индустриализацию и так называемую «культурную революцию», и поставила задачу создания «нового антропологического типа» (правда, не в том смысле, как мечтал Бердяев).

В социально-политическом аспекте гуманизм представляет собой «новую идеологию, смысловым ядром которой выступает учение о правах свободного индивидуума»²⁷. Но реалии российской истории и геополитики не сильно располагают к воплощению очерченного идеала, поскольку возникают подозрения и предчувствия, что при определенных условиях его реализация может привести к цивилизационной катастрофе.

Однако именно столкновение противоположностей (в том случае, если одна из них полностью не уничтожает другую) может привести к творческому подъему (вспомним метафору Ю. Лотмана о «творческом взрыве»²⁸). В случае Петербургской России — случилась именно встреча, хотя элемент внутреннего конфликта в ней бесспорен. В результате на ноуменальном уровне произошла перекодировка культурной матрицы, автохтонное начало было дополнено новым содержанием. Русская литература стала и одним из мостов встречи, и одним из ее отражений. Успешность этой встречи и сформировала вполне объективное основание для важнейшей характеристики русской литературы, которую ей дал Достоевский — «всемирная отзывчивость». Заметим, что именно его романы являются едва ли не самыми философичными в ее составе, Достоевский от лица своих героев вступает в дискуссию с основными философско-этическими доктринами европейской философии, а во многом и предвосхищает ее развитие в XX столетии. Поэтому столь велико его воздействие на западных интеллектуалов. Философичен, но при этом назидательно схематичен и роман Чернышевского. Философична, хотя и не без схематизма, «Жизнь Клима Самгина». Философски нагружен и роман М. Булгакова, который по своей художественной органике ближе к Гоголю и Достоевскому, несмотря на неоднозначность религиозных интерпретаций. Без интеллектуального фактора русская литература не состоялась бы в качестве мирового явления.

Можно, вслед за Шиллером и Гете, согласиться с Кантом в трактовке гениальности как гармонии между мышлением и «продуктивным воображением». Гениальность означает такую переплавку ноуменального и феноменального, в которой не остается или сведено к минимуму не-

²⁷ См.: Лосев А.Ф. Эстетика возрождения. М., 1978.

²⁸ См.: Лотман А.Ю. Культура и взрыв. М., 1992.

растворенное содержание, неорганично выпирающее из целого в виде схемы или назидания. Уникальность Достоевского в удачности перепаков. В его «пятикнижии» сам жанр романа как будто бы исчерпывает свои возможности, как об этом писала В. Вульф. Сходную ситуацию описал в «Докторе Фаустусе» Т. Манн, осмысливая последнюю сонату Бетховена... Формально неоконченную, как и «Братья Карамазовы». Культурная форма, будь то соната или роман, оказывается не в силах вместить всю глубину духовного содержания.

* * *

Однако «всемирная отзывчивость» все-таки является, на наш взгляд, некоторым преувеличением великого писателя. В культуре империи Романовых не произошло творческой встречи ни с нехристианскими религиями, ни с культурами, которые бы фундировали эти религии. Более прав Бердяев, описывая русскую философию как то место, где мысль христианского Востока дает ответы на вопросы христианского Запада. Добавим — Запада, подвигающегося к постхристианскому состоянию, о чем за полтора столетия до А. Тойнби писали славянофилы. Одним из результатов этой встречи стал тот удивительный гуманизм русской литературы, который пришелся столь по сердцу западному читателю. В нем любовь к человеку утрачивает свойственный западному мироощущению эгоцентризм, и здесь нельзя не отметить конгениальность русских писателей таким классикам, как Ч. Диккенс и В. Гюго. Широта и открытость русского характера, гнушающегося прагматической партикулярностью и партийностью, соединяется с тем Православием, которое в меньшей степени характерно имперской идеологии, а в большей — сирийской мистико-аскетической традиции, получившей продолжение в российском нестяжательстве. Отсюда любимые католиками аналогии между многими представителями русской святости (как реальными — Нилом Сорским, Серафимом Саровским, так и вымышленными — старец Зосима в «Братьях Карамазовых») и последователями св. Франциска Ассизского. Если грех представляет собой не вину, а болезнь, как это полагают православные, то любовь к больному вполне органично сочетается с трезвым анализом самого заболевания и решительным его неприятием. Психологизм русской классической литературы носит духовно-аксиологический характер, ей чужды позитивистское или психоаналитическое погружение в психосматику человеческой жизни, как у Золя, Джойса или Г. Миллера, а тем более смакование болезненности и падшести в стиле Апполинера, Мазоха или де Сада.

Именно эта роль духовного элемента, не растворяющегося в природной и социальной психосоматике, и дает основание для известной оценки Т. Манна — «святая русская литература»²⁹.

* * *

Фактор Реформации также оказал влияние на генезис русской классики, хотя на это мало обращают внимание. Как известно, в России не было Реформации, подобной европейской, инициированной изнутри самой религиозной среды. Не было и продолжительных религиозных войн, ставших одним из важнейших факторов секуляризации Европы. Однако в значительной степени прав о. Г. Флоровский, оценивший реформы Петра Великого как, по сути, «Реформацию» сверху. Конечно, она не была столь глубокой как в Европе, не затронув ни догматики, ни литургического строя церковной жизни. Однако петровские преобразования решительно сузили для Русской церкви возможности миссии, духовного воздействия на культуру и образование. Духовенство стало сословием, а церковь подобием корпорации. В условиях секуляризации, которая в значительной степени была инициирована сверху, со стороны государства, Православие стало превращаться в локальную субкультуру российского общества.

Хрестоматиен афоризм Герцена: «На реформы Петра Россия ответила гением Пушкина». В этом обычно видят позитивный результат петровских нововведений. Но обратим внимание и на побочный эффект — металитературной перегруженности русской классики. «Поэт в России больше чем поэт», в том числе и потому, что русская литература заполнила нишу духовного проповедничества и учительства, из которой была вытеснена Русская церковь, реформированная Петром Великим по методикам Феофана Прокоповича. Справедливости ради заметим, что Петр в конечном счете довел до логического завершения дело своего отца — Алексея Михайловича, выдвинув на передний план идеологический компонент православной религиозности. Главному (с религиозной точки зрения) позволили существовать, не мешая, однако, государству. В этом отличие Романовых от большевиков, которые от реформирования религии перешли к атеистической, хотя по сути — квазирелигиозной, идеологии.

В отношении к религии мы, казалось бы, обнаруживаем «ясный и отчетливый» критерий отличия русской классической литературы от советской. Однако ситуация усложняется, если посмотреть

²⁹ Манн Т. Новеллы. Л., 1984. С. 74.

более внимательно на трансформации религиозной жизни в России. У нас секуляризация пошла не совсем по европейскому сценарию. На Западе важнейшим фактором секуляризации стал рационалистический скептицизм, русская же носила в большей степени догматический характер. Запад отказывался от Логоса в пользу *ratio*, Россия — в пользу мифа о коммунистическом рае на земле без Бога³⁰. Мифология общественного прогресса, безусловно, была и фактором западной секуляризации, и авторы «пилотных проектов», вроде Кондорсе³¹, также томились и умирали в тюрьмах, «локомотивами» этого самого прогресса, собственно говоря, и созданных. Однако удельный вес рациональности и мифологичности в России и на Западе различен. В России Православие оказалось вытеснено не просто идеологией, а такой идеологией, которая дозрела до квазирелигиозного сознания. Ленинская партия как антицерковь, а лучше сказать — разросшаяся до масштабов поместной церкви секта, установила идеологический контроль над государством, а через него и над всеми сферами «духовного производства». Так советская идеократия фактически отыгралась за поражение российской теократии, произошедшее при Алексее Михайловиче и законодательно закрепленное при Петре Алексеевиче.

* * *

Для литературы, искусства и образования указанное обстоятельство имело интересные последствия. Идеология по-своему «духовна». В случае с марксизмом-ленинизмом в СССР перед нами невиданный ранее в истории феномен антихристианской в своих основаниях квазирелигии. С учетом идеологической монополии, сложившейся в СССР, для творчества, образования и воспитания это означало, что элемент духовности сохранил свое центральное положение в союзе с гуманностью и гражданственностью³².

С формальной (в смысле структуры ноумена) точки зрения советская литература выросла тех же оснований, что и русская классика Золотого века. Коммунистическая идейность с формальной стороны

³⁰ См.: Богатырев Д.К., Шишова М.И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник РХГА. Т. 16. № 3. СПб., 2015. С. 95–109.

³¹ См.: Кондорсе Ж.А.Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

³² Подробнее о соотношении религии, идеологии и квазирелигии см.: Богатырев Д.К. Ценности, религия, идеологии. С. 42–67.

эквивалентна христианской духовности, причем сохраняя ряд ценностей, материализму совершенно неорганичных, вроде жертвенности. Гуманность в советском ее понимании, конечно же, ограничивается требованием «беспощадности к врагам пролетарского рейха», хотя сам принцип гуманизма не отвергается. Кроме того, советская литература сохранила инерцию русского христианского гуманизма (вспомним хотя бы тексты такого неоднозначного в плане личной судьбы автора, как А. Гайдар).

Гражданственность в советской литературе даже усиливается, сохраняется и открытость к другому, хотя опять-таки с классовыми обременениями. Впрочем, великих деятелей буржуазной культуры, вроде Гегеля, также требовалось изучать, хотя бы для того, чтобы их превзойти. Так что по формальным критериям такой крупный писатель, как М. Горький (особенно с учетом его богостроительских проектов) вполне попадает в классики русской литературы и в таком случае заслужено красуется на титуле «Литературной газеты» рядом с Пушкиным. Таков же и Маяковский, поставивший свой недюжинный талант на службу советской идеологии и, похоже, искренне веровавший в ее правду. В обоих случаях, а их ряд можно продолжить, перед нами бесспорно удавшиеся варианты синтеза идейности (продуманной и выстраданной аксиологической позиции), художественного психологизма, гуманизма и гражданственности. Гражданскую лирику Маяковского можно даже оценить как своеобразную «энциклопедию русской жизни» в ее раннесоветском варианте. Пусть и не такую художественно богатую, как «Евгений Онегин», так ведь и жизнь стала духовно беднее...

С учетом содержательных критериев картина усложнится. Бесспорной классикой будет Золотой век от Пушкина до Толстого и Достоевского. Мышление Гоголя и Достоевского не только фундировано христианскими ценностями и архетипами, но является таковым и по предложенным этими авторами художественным решениям. Даже прямое обращение к inferнальным образам в православной аксиологической оптике вполне оправдано, ведь падшие ангелы суть неотъемлемые элементы христианской картины мира. Лишь религиозно-наивный гуманистический оптимизм Нового времени редуцирует ангелов к архетипам или культурным символам. У Гоголя и Достоевского архетипы становятся субъектами, проявляясь (феноменализируясь) в конкретных поступках человеческой личности (экзистенции). При этом зло остается злом, как бы оно не рядилось в добро, в соответствии с евангельским критерием «по плодам их узнаете их». Мышление Лермонтова и Толстого еще обусловлено христианскими категориями, именно это и создает возможности для критической оценки некоторых

героев и образов. Ориентированные материалистически, позитивистски и утилитаристски акторы литературы Золотого века лишь оттеняют общую линию развития русской классики изнутри самого процесса, придавая ему динамичность.

Литература Серебряного века в целом сохраняет синтетичность ноуменальных оснований. Не снижается, а порой и возрастает (А. Белый, Д. Мережковский) уровень философской нагруженности литературных текстов, хотя и не без схематизма. Однако важно, что при сохранении элементов меняются акценты: духовное растворяется в душевном, психологизм замутняет духовное зрение, поэтому на выходе из алхимического тигля и появляется серебро, а не золото. Трансформируется сама парадигма художественного мышления, но это еще не революция. Как следствие указанного изменения приоритетов, плоть подчиняет своей власти душу. Это хорошо видно у Блока, Бунина, Набокова. Начинается размывание понятий о добре и зле, героизация демонического и прометеевского (Л. Андреев, В. Брюсов, Ф. Сологуб, футуристы). Эти процессы аксиологических диффузий и абберраций в определенном смысле отвратительны для советской системы ценностей с ее антихристианской четкостью. Как предупреждает Библия, «человек с двоящимися мыслями нетверд во всех путях своих» (Иак 1: 8). Подобное «двоение» неприемлемо и для духовности советского типа. Отсюда некоторый скепсис по отношению к Серебряному веку, полупрезрительно именуемому «декадентским» в его основной тенденции, и симпатии к Золотому, хотя и с попыткой ретуширования христианских оснований.

Однако Серебряный век рождает и нечто невиданное в Золотом — философско-аксиологическую рефлексию русской литературы, которую осознают уже как факт мирового значения. Осмысление нашей литературы стало одним из важнейших истоков формирования отечественной философии. Начало положил своими литературно-критическими статьями о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве и других авторах Вл. Соловьев, живший в Золотом, но фактически давший старт Серебряному веку. Тему подхватили С. Булгаков, Д. Мережковский, С. Франк³³. Л. Шестов пишет философско-этические трактаты на литературном материале³⁴. Нельзя не упомянуть В. Розанова, голос которого выпадает из общего тона позитивных оценок. У Розанова целый ряд писателей (Грибоедов, Гоголь, Салтыков-Щедрин) получают негативную оценку в качестве

³³ Большинство критических текстов названных и других философов воспроизведены в соответствующих томах серии «Русский путь: pro et contra» — о Пушкине, Лермонтове, Гоголе, Тютчеве, Л. Толстом, Салтыкове-Щедрине и др.

³⁴ См.: Шестов Л. Добро и зло в учении гр. Толстого и Ницше. СПб., 1900.

разрушителей подлинной русскости. Русская литература, считает Розанов, «заболтала» жизнь, став одной из причин «апокалипсиса нашего времени». Исчерпывающий обзор позиции Розанова представлен А. Н. Николукиным³⁵. Осмыслению Серебряного века планируется посвятить отдельный том в рамках проекта «Русский путь: pro et contra».

Своим ницшеанско-прометеевским превознесением человеческого творчества, «оправданием плоти», диапазон которого простирался от мистических исканий семейства Мережковских до скандальных опусов К. Сомова, критики традиционного «огосударственного и сервильного» Православия («и не успеть допеть отходной тебе, пузатый иерей...») и, наконец, «хамского рыла»³⁶ русского самодержавия, Серебряный век внес свою лепту в подготовку революции, которая открыла век Железный.

* * *

Метафора «Железный век» не только отражает ставшие доминантными реалии войны (классовой, гражданской, мировой, отечественной) и индустриализации, но и подтверждается символическими произведениями — «Железный поток» Серафимовича, «Бронепоезд 14–69» Вс. Иванова, «Как закалялась сталь» Н. Островского³⁷. Но Железный век не сводится к советской культуре. Возникла эмиграция — внешняя и внутренняя. С одной стороны, эмиграция была продолжением Серебряного века, так сказать, по непосредственному психосоматическому наполнению литературного процесса. Но с другой, более духовной стороны — возвращением к традиции Золотого века. Осознание того, какую Россию мы потеряли, а также новые контакты с Западом дали возможность сформулировать подходы к пониманию русской классической литературы как целостного феномена. Именно, на наш взгляд, подходы, поскольку внешней эмиграции была в основном неизвестна литература внутренней эмиграции.

Тем не менее главной в составе Железного века следует признать все-таки советскую культуру. Эмиграция и внутренняя оппозиция оттеняют основную тенденцию, подобно тому как в XIX веке это делали революционные демократы, позитивисты и утилитаристы. В случае

³⁵ См.: Николукин А. Н. Голгофа Василия Розанова. М., 1998.

³⁶ См.: Мережковский Д. С. Грядущий хам. СПб., 1905.

³⁷ См.: Кондаков И. В. Вместо Пушкина. Незавершенный проект: Этюды о русском постмодернизме. М., 2011, — в особенности очерк о Н. Островском «Святой Советского Союза» (с. 115–137).

советской литературы перед нами куда более радикальное изменение аксиологической и архетипической парадигмы художественного мышления, нежели в переходе от Золотого к Серебряному векам. Духовное и душевное, спутываясь по их онтологическим статусам, превращаются в производное от социальной психосоматики. Однако случилось и нечто, казалось бы, парадоксальное. Если рассматривать феномен литературы в общем контексте цивилизационного развития, то надо признать, что именно при советской власти литература обрела невиданное ранее влияние. В СССР была построена одна из самых успешных систем образования в истории человечества, а планомерное изучение литературы стало одним из ее оснований. Пушкин и Толстой, Шолохов и Горький, чьи произведения легли в основу школьной программы, стали доступны не только узкому кругу образованных читателей, а практически всем выпускникам советских школ. Именно в очерченном контексте Есенин становится народным поэтом. Конечно, педагогика строилась на искаженных интерпретационных моделях. Однако гениальное произведение оказывает воздействие не только на рациональные слои сознания, но и на внерациональные сферы душевной жизни, связанные с архетипами и ценностями. В советской системе образования русская классика с ее мощнейшим духовно-нравственным импульсом отчасти заменила влияние Церкви, изгнанной из школы. Кроме того, советская литература сохранила нравственный пафос классики, хотя и на скорректированных идейных основаниях. Таким образом, в советской культуре русская классическая литература продолжила свое существование и как прошлое, и как настоящее. Литературу Железного века в ее лучших проявлениях нельзя назвать «медью звенящей» (1 Кор 13: 1). Ценность любви, пусть и не совсем в том виде, как заповедует Евангелие, в ней все-таки сохранилась.

В позднесоветской литературе и литературоведении наметился вполне определенный тренд на возвращение (как сознательное, так и стихийное) к христианским ценностям. Укажем на «писателей-деревенщиков» — Ф. Абрамова, В. Астафьева, В. Белова, В. Распутина, В. Солоухина, В. Шукшина, духовно-аксиологический подтекст творчества которых оказался далеко за пределами экологической или социальной проблематики; на авторов патриотического направления — Ю. Бондарева или В. Некрасова (хотя прижизненная судьба их произведений весьма различна), Б. Васильева или В. Быкова, а также на отнюдь не «социалистический реализм» Ю. Трифонова, Ю. Нагибина или Ч. Айтматова. Советская литература и ее ценностные ориентиры — тема объемная, поэтому ей планируется посвятить отдельный том в рамках нашей серии.

Позднесоветское литературоведение представляло собой уже весьма неоднородное по своим аксиологическим ориентирам и методологическим

подходам явление. Марксистско-ленинский официоз продолжал функционировать в инерционном режиме. Однако появилось нечто труднообразимое до «хрущевской оттепели», а тем более Великой Отечественной войны. В ИМЛИ о классике как целостном явлении писали С. Бочаров, Н. Гей, В. Кожин, А. Михайлов, П. Палиевский³⁸. Но в первую очередь надо вспомнить о «древниках» Пушкинского дома — Д. Лихачеве, А. Панченко, Г. Прохорове, О. Творогове, раскрывших православные истоки русской литературы, так что идеологический диктат оказался попросту бессилён. В СССР появляются и философско-культурологические подходы к пониманию литературы в целом, и русской классики в частности. Главные фигуры — А. Лосев, С. Аверинцев, Д. Лихачев, М. Бахтин и Ю. Лотман. А. Лосев, не будучи литературоведом в узком значении слова, провел фундаментальный анализ категорий, которые открывали духовно-ориентированный горизонт литературоведческого мышления. С. Аверинцев предложил образцы духовного прочтения литературных тестов. М. Бахтин³⁹ и Ю. Лотман⁴⁰, влияние которых ощутимо в отечественном литературоведении по сей день, сформировали методологические подходы, реализовавшиеся в конкретных исследованиях русской классики. Появилось немало квалифицированных литературоведческих работ, посвященных отдельным проблемам и конкретным авторам, тем же писателям-деревенщикам. Все это способствовало формированию дискурсов, которые позволили философствовать о русской литературе и культуре, несмотря на марксистский официоз.

Попытки осмысления русской литературы как мирового явления предпринимались и ранее, однако препятствовала идеология. Тем не менее укажем на ряд интересных исследователей: М. Алексеев⁴¹. П. Берков⁴², П. Заборов⁴³, Н. Конрад⁴⁴, Т. Мотылева⁴⁵. Понимание

³⁸ См.: Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999; Гей Н.К. Художественные открытия русской классической литературы // Мировое значение русской литературы XIX века. М., 1987. С. 120–147; Кожин В.В. Размышления о русской литературе. М., 1991; Михайлов А.В. Языки культуры. М., 1997; Палиевский П.В. Русские классики: опыт общей характеристики. М., 1987.

³⁹ См.: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1953.

⁴⁰ См.: Лотман Ю.М. О русской литературе. Статьи и исследования. История русской прозы. Теория литературы. СПб., 2012.

⁴¹ См.: Алексеев М.П. 1) Русско-английские литературные связи (XVIII в. — первая половина XIX в.). М., 1982; 2) Сравнительное литературоведение. Л., 1983.

⁴² См.: Берков П.Н. Проблемы исторического развития литературы. Л., 1981.

⁴³ См.: Заборов П.Р. Русская литература и Вольтер XVIII — первая треть XIX века. Л., 1978.

⁴⁴ См.: Конрад Н.И. Запад и Восток: Статьи. М., 1972.

⁴⁵ См.: Мотылева Т.Л. Русская литература и мировой литературный процесс. М., 1983.

русской классики как целостного феномена стало реальной возможностью только в ситуации распада советского строя и идеологических дискуссий постсоветского времени. Появилась возможность читать и сопоставлять разную литературу на русском языке. Оказалась разрушена ситуация моноидеологизма. Произошла новая встреча с Западом — в научной гуманитаристике, в самой литературе и, наконец, в ситуации специфической эйфории, вызванной инъекцией либеральной идеологии, наподобие той, что проявилась в феврале 1917 года. Позднесоветским временем была подготовлена встреча с другими религиями и культурами, в первую очередь — азиатской и латиноамериканской. Они имеют свои духовные основания, хотя и неправославные в Латинской Америке, а в Азии — и нехристианские. В образцах этой литературы присутствуют и психологизм, и гуманизм, обращение к истории своего народа и, конечно же, личная даровитость авторов.

* * *

Перестройка и реформы, произошедшие в России в конце прошлого века, представляют собой в идеологическом плане возвращение от Октября к Февралю, от социализма к либерализму. Однако современная стадия эволюции либерального мироотношения весьма специфична. Говорят об эпохе постмодерна. Образ человека, созданный Новым временем, распадается, исчезая подобно «следу от морской волны на прибрежном песке»⁴⁶. Обычно ссылаются на М. Фуко, хотя куда раньше об этом предупреждали Достоевский и Леонтьев, а Бердяев и Франк уже зафиксировали вполне определенный диагноз, четко указав на причину болезни — отход от христианства. В ситуации постмодернистского релятивизма даже советская литература в лице тех, кто, как М. Шолохов или А. Толстой, увидели в СССР продолжение России, остается несущей нравственный заряд изящной словесностью. Железный век представляет собой продолжение классики. Эту эпоху, вопреки Серафимовичу и Островскому, неправомерно уподоблять сплошному потоку стальной лавы. Более уместным будет образ со вкраплениями серебра и золота. Ныне, из ситуации уже заметной исторической дистанции к Железному веку, становится видно что эта эпоха, рассматриваемая как целостный феномен, формируется в результате наложения и пересечения нескольких парадигмальных установок. Это дает надежду на продолжение традиции в новых

⁴⁶ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 408.

условиях «постжелезного» (учитывая, что золото и серебро также металлы) времени.

Железный век кончился. Что впереди? Предложим еще одну концептуальную метафору — Стекланный век. Подразумеваемая стекло не прошлых лет — хрупкое и твердое, а современный вариант — мягкое, эластичное и подвижное и в этих своих перетеканиях искажающее оптику. Наше время можно оценить как «стеклянное» в смысле большой искусственности и в значении информационной «прозрачности», когда интимное становится публичным настолько, что жалобы из набоковского «Приглашения на казнь»: «Цинциннат непрозрачен!» — звучат уже не каким-то извращением, а обвинением в нарушении правил приличия или даже юридических норм. В «сети» доступны почти все публикации, как в известной «интеллектуальной» передаче «За стеклом». Стекланный век — время производства симулякров, которые наподобие стекляшек заменяют подлинные драгоценности. Властителями дум становятся уже не те, кто пишут книги, а вещающие из стекланных ящичков и шкатулочек — телевизоров и планшетов. Письмо в его традиционном исполнении уходит, а ведь пишущий от руки пропускает мысли через сердце. Информационные технологии если пока и не убили традиционную книжную культуру, то создали предпосылки для ее радикальной трансформации.

Особенно теплые слова хочется сказать о реформах в системе образования. В свое время Ленин, мягко говоря, «отделил» школу от Церкви, а Церковь от государства. В постсоветское время Церковь обрела возможности и свободу даже большие, чем в синодальный период. Однако в школу Церковь не пустили, а русская классическая литература, благодаря либеральным реформам, свое системообразующее значение в деле образования и воспитания утратила. И это опасно для здоровья нации. Ведь русский язык и литература суть органичные компоненты системы образования, чего с учетом семидесятилетней секуляризации и поликонфессиональности современного российского общества не скажешь о нынешней Церкви. Да и реальные инструменты влияния у Русской церкви, восстанавливающейся после семидесятилетнего «вавилонского пленения», пока отсутствуют.

Среднестатистический советский школьник, хотя и считал Пушкина с Лермонтовым борцами с самодержавием, а Толстого еще и с Церковью, был вынужден учить стихи поэтов наизусть, внятно излагать прочитанное на приемлемом русском языке и хотя бы немного приобщался к процессу творческого мышления через периодическое написание сочинений. Повторим еще раз: произведения, созданные гениями, оказывают воздействие на душу их усваивающего даже помимо его воли.

Напрашивается вывод, что по уровню литературно-художественной грамотности современная Россия откатывается на досоветский уровень. Однако не все так однозначно. Конечно, мы уже не являемся «самой читающей страной в мире» (как в свое время и Америка перестала быть массово читающей страной благодаря школьной реформе, проведенной либералами из правительства Кеннеди). В постсоветской России круг чтения и вкус к нему сохранился, хотя и изменился. У советского читателя не было такого выбора досуга и таких соблазнов на литературном рынке. Однако ведь мечтал же классик, что в недалеком будущем образованные читатели «не милорда глупого — Белинского и Гоголя с базара понесут». Понесли не Белинского и Гоголя, а Донцову и Пелевина, а порой и продукты куда более низкой пробы. Однако подобного рода чтиво было востребовано и раньше. Л. Толстой сетовал, что произведения вроде «Блеска и нищеты куртизанок» О. де Бальзака (!) слишком распространены среди образованного сословия. Ситуацию массовой культуры Ортега-и-Гассет описал в ее основных чертах столетие назад⁴⁷. Информационные технологии вывели массовизацию на новый уровень. Они-то и создают эффект почти абсолютной заполненности информационного пространства массовой культурой. Но это одна из иллюзий Стеклового века.

Литература у нас имеется — хорошая и разная. И она не исчерпывается теми авторами, имена которых не сходят со страниц либеральных СМИ. Что до гениев, то они не растут как грибы в лесу после дождя. Чем ответит Россия на реформы Горбачева-Ельцина и контрреформы Путина, покажет время. Напомним, что проницательные критики не увидели в России подлинной литературы при живых Пушкине и Гоголе. Может быть, и мы в сходной ситуации? Настоящее признание приходит после смерти автора и должно выдержать испытание временем. Оно тем долговечнее, чем больше присутствие вечности в творчестве, злоба дня уходит вместе со своим днем.

* * *

Рискнем высказать несколько предложений о возможном будущем русской литературы. Но после обзора постсоветского литературоведения, поскольку критика и исследования, наряду с образованием, выступают важными условиями собственно литературного творчества. Постсоветская гуманитаристика, нацеленная на изучение русской литературы, обширна. Даже компактный ее обзор потребовал бы

⁴⁷ См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 1991.

написания отдельной статьи. Поэтому отметим лишь два существенно новых, на наш взгляд, фактора — проправославный и пролиберальный. Первый малозаметен массовому потребителю, второй — напротив. В первом случае значение русской литературы сомнению не подвергается, а на передний план выдвигаются именно ее религиозно-аксиологические основания. Таковы, в частности, работы В. Воропаева, И. Виноградова, С. Гончарова, В. Гуминского о Гоголе⁴⁸, В. Захарова, А. Гачевой Т. Касаткиной, Т. Кошемчук, К. Степаняна, Б. Тарасова, Б. Тихомирова о Достоевском. Немало интересных работ посвящено и другим классикам. Имеются и работы общего характера⁴⁹. Следует отметить и исследовательские серии «Христианство и русская литература» под редакцией В. Котельникова⁵⁰ и «Евангельский текст в русской литературе» под редакцией В. Захарова⁵¹.

⁴⁸ См.: *Виноградов И.А.* Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы мирозерцания. М.: 2000; *Воропаев В.А.* «Духом схимник сокрушенный...» Жизнь и творчество Н.В. Гоголя в свете Православия. М., 1994; *Гончаров С.А.* 1) Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997; 2) Мистический реализм Гоголя // Н.В. Гоголь: pro et contra. СПб., 2009; *Гуминский В.М.* Жизнь и творчество Гоголя в контексте православной традиции // Гоголевский вестник. М., 2007. Вып. № 1. С. 3–44.

⁴⁹ См.: *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М., 2004; *Захаров В.Н.* 1) Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. М., 2013; 2) Художественная антропология Достоевского // Проблемы исторической поэтики: сб. науч. тр. / Отв. ред. В.Н. Захаров. Вып. 11: Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 8. Петрозаводск, 2013. С. 150–164; *Касаткина Т.А.* О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М., 2004; *Кошемчук Т.А.* Русская литература в православном контексте. СПб., 2009; *Михайлова М.В.* Эстетика молчания. СПб.: РХГА, 2009; 2-е изд., доп. — М.: Никая, 2011; *Степанян К.А.* 1) «Сознать и сказать»: «реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М., 2005; 2) Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб., 2010; *Тарасов Б.Н.* «Тайна человека и тайна истории». Непрочитанный Чаадаев. Неопознанный Тютчев. Неуслышанный Достоевский. СПб., 2012; Евангелие Достоевского: В 2 т. / В.Н. Захаров, В.С. Молчанов, Б.Н. Тихомиров. Т. 1. Личный экземпляр Нового Завета 1823 года издания, подаренный Ф.М. Достоевскому в Тобольске в январе 1850 года; Т. 2. Исследования. Материалы к комментарию. М., 2010; *Тихомиров Б.Н.* «...Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»: статьи и эссе о Достоевском. СПб., 2012.

⁵⁰ Христианство и русская литература / Отв. ред. В.А. Котельников. Сб. 1–7. СПб., 1994–2012.

⁵¹ Проблемы исторической поэтики. Вып. 3, 5–12 / Редкол.: В.Н. Захаров (отв. ред.) и др. / Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: Цитата, реминисценция, сюжет, мотив, жанр. Вып. 1–9. Петрозаводск, 1994–2014.

Пролиберальный тренд невозможно понять без краткого обзора эволюции самого либерализма⁵². Он возник как одна из трех базовых идеологий Нового времени наряду с социализмом и национализмом⁵³. В XX в. либерализм был озабочен борьбой с фашизмом и коммунизмом, и в ней христианские организации разного толка выступали вполне естественными его союзниками. Таких мыслителей, как Н. Бердяев, П. Струве, Г. Федотов, С. Франк, вполне можно рассматривать в качестве христианских либералов. Своеобразным сочетанием либеральных и христианских взглядов была политика Р. Рейгана, при которой СССР потерпел поражение в холодной войне. Христианство и либерализм не соотносятся по принципу «или-или» по причине различия онтологических статусов. Поэтому в литературной критике вполне возможно сочетание социальных взглядов либерального толка с христианскими ценностями, например, у А. Н. Архангельского⁵⁴. Тем не менее нельзя не признать, что за последние годы «либеральное семейство» стало куда более антихристианским и даже агрессивно антирелигиозным. Преимущественно в этой аранжировке и впитала постсоветская Россия либеральные веяния. Человек мнит себя «мерой всех вещей», причем уже не только в смысле гносеологического релятивизма софистов, но в онтологическом значении творца своей собственной судьбы. Отсюда претензия на радикальную перестройку всех традиций и устоев социальной жизни — религиозных, моральных, семейных, сексуальных. Этим же инспирирована критика Русской церкви и раздувание истерии по поводу «нового клерикализма». Как следствие, и отношение к русской литературе становится более критичным, нежели во все предшествующие эпохи. Реформы, случившиеся в российском образовании вполне в духе такого либерализма.

Русская классика в такой системе координат (тем более советская литература) оказывается не столь и великой, а практического толка от нее и того меньше. Афоризм, который вложен Достоевским в уста одного из своих любимых героев — Алеши Карамазова: «Миллионов не надобно, а надобно мысль разрешить», как будто переворачивается с ног на голову: надобны именно миллионы, а мыслить требуется именно для их достижения. Мы намеренно заостряем ситуацию,

⁵² Подробный обзор см.: Либерализм: pro et contra. СПб., 2016.

⁵³ Богатырев Д. К. Ценности, религия, идеологии // Идеологии и генезис ценностей современного российского общества. СПб., 2016. С. 52–65.

⁵⁴ См., напр., Архангельский А. Н. ОГНЬ БО ЕСТЬ. Словесность и церковность: литературный сопромат // Новый мир. 1994. № 2. С. 230–243. Полнее и ярче выражена его позиция в телепрограмме канала «Культура» «Тем временем».

доводя ее до гротеска. Большинство либералов — люди неглупые и достаточно образованные, но в специфическом ракурсе. Тексты, представленные в различных периодических изданиях и издательствах, среди которых центральное место занимает «Новое литературное обозрение», сделаны, как правило, на хорошем профессиональном уровне. Система взаимного цитирования, принятая в идеологически гомогенных академических сообществах, создает в условиях «стеклянной» эпохи эффект интеллектуального доминирования. В очерченной идеологической ситуации попытки переоценки русской классики вполне закономерны⁵⁵.

Три века отечественной литературы оставили интерпретаторам богатейший материал, контакты с иными культурными мирами открывают новые горизонты осмысления, а конкуренция аксиологических и методологических подходов сформировала пространство дискуссий. Осмелимся оценить постсоветское литературоведение как самое содержательное в истории российской литературной критики.

С одной стороны, перед нами старый спор славянофилов и почвенников с западниками. Но с другой — нечто новое. Эту новизну уместнее всего, на наш взгляд, выразить через понятия глобализации и постсекулярности. Глобализационные проекты прежних веков представляются локальными по сравнению с современностью. Такова Римская империя или христианство в Средние века, культуру которых оно, собственно говоря, и сформировало. В современном мире сохраняются глобальные религиозные факторы — Католичество, Ислам... Однако главный глобализационный проект — либеральный, его продвигает Запад во главе с США. Он не исчерпывается только секуляризмом, тем более что в Америке такой глубокой секуляризацией, как в Европе, пока и не было. Скорее речь идет о глобальной конкуренции между религиями, конфессиями и светскими идеологиями в борьбе за умы и сердца, подобной борьбе политических партий за электорат или корпораций за потребителя. В этот процесс втянута и Россия⁵⁶. И даже если метафора «острова России» верна⁵⁷, то в Стеклоанный век отсидеться, как прежде за проливами и крепостными стенами, уже не получится.

В глобализирующемся мире вопрос о будущем русской литературы выступает — как, впрочем, и 200 лет назад — аспектом более общей

⁵⁵ См.: *Быков Д.* Лекции по литературе. М., 2014. Д. Быков — наиболее яркая фигура, однако ансамбль авторов, конечно же, представительнее.

⁵⁶ См.: *Богатырев Д.К., Шишова М.И.* Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник РХГА. Т. 16. № 3. СПб., 2015. С. 95–109.

⁵⁷ См.: *Цымбургский В.Л.* Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. М., 2007.

проблемы судьбы российской цивилизации. Сохранить культурную идентичность будет непросто. Вряд ли это вообще возможно без обращения к религиозным истокам. Религиозные корни русской культуры уже повреждены, но пока не уничтожены. Однако язык представляет собой цивилизационную скрепу не менее значительную, нежели религия. Вспомним Э. Кассирера, что из всех «символических форм»⁵⁸, стягивающих культуру в единое целое, язык является наиважнейшей. Нечто подобное полагал и Хайдеггер: «Язык — дом бытия». Согласно А. А. Потебне, идеи которого получили развитие у А. Белого, П. Флоренского, Г. Шпета, «Язык — дом мысли», а мышление не просто выражает себя в языке, а формируется в нем. Язык пронизывает всю культуру, но в концентрированном виде проявляется в поэзии и литературе.

В имперской России происходили встречи с Западом, ставшие вызовом, на который был дан творческий ответ. В ситуации глобализирующегося постсекулярного мира перед Россией возникают вызовы нового уровня. Сможет ли русская культура проявить ту «мировую отзывчивость», о которой писал Достоевский, теперь уже действительно во всемирном масштабе, а не в диалоге Восток-Запад, протекающем в христианской системе координат? Речь уже пойдет не о конфессиональной, а о религиозной идентичности. В свое время встреча с французским и немецким языками обогатила — благодаря творческим свершениям классики — язык русский. Однако в то время французская и немецкая культуры находились на подъеме. Нынешние вызовы идут со стороны англоговорящих народов, при этом английский язык, выступая инструментом глобализации, сам испытывает ее последствия, упрощаясь и обедняясь.

Выплавится ли в конечном счете новая парадигма художественного мышления? И сумеет ли русская литература стать одним из инструментов нового творческого синтеза? Или нам уготована роль сырья, обреченного на перемолку в жерновах глобализации? Запас прочности, накопленный в Золотом, Серебряном, Железном веках позволяет надеяться на лучшее. Кроме того, наше «стеклянное время» открывает невиданные ранее возможности. Хватит ли духу их воплотить?

Однако и возможности провала становятся даже более радикальными, чем при переходе в Железный век. Открывается перспектива деконструкции самой структуры ноумена через полное растворение духовного элемента в его составе. «Dухless» в этом смысле вполне символическое название основной постмодернистской тенденции

⁵⁸ См.: Кассирер Э. Философия символических форм. СПб., 2002.

в развитии культуры⁵⁹. Постмодернизм занимается перетасовкой уже известного, творчество же предполагает такое приращение нового содержания, в котором прошлое, переосмысливаясь, обретает новую жизнь. Феномен русской классики обладает реальной возможностью продолжить существование и в Стеклянном веке при условии воспроизведения ноуменальных оснований.

Окончательный ответ может дать только время. Точнее, мы сами через свои действия в истории. Будем надеяться, что с уходом А. И. Солженицына и В. Г. Распутина традиция классической русской литературы не завершилась, а приостановилась на некоторое время в поисках новой перспективы.



⁵⁹ См.: Минаев С.С. *Dуxless. Повесть о ненастоящем человеке.* М., 2012.