

С

пецифика русской литературы как целостного культурного феномена давно стала предметом специального осмысления. Так, Наум Берковский в своем анализе «русского своеобразия в литературе», сопоставляя русскую литературу с европейской в качестве типологически обобщенных явлений, писал: «...в русской литературе это «открытие» живой души под панцирем цивилизованного быта совершается не в отношении одних только избранных, но в отношении каждого. Русская литература стремится уничтожить преграды между «я» и «я», устранить дикость чужого «я» для нашего сознания, замкнутость его для нас во внешний образ, с которым могут быть только внешние сношения... В западной культуре чужое «я» — только гипотеза, более или менее правдоподобная, «доказательство» реальности чужого «я» стало одной из труднейших задач новой европейской философии... Русская литература добивается непосредственного восприятия чужой душевной жизни, она, где может, прорывает условности взаимного непонимания между людьми, сокращает пути, ведущие от одной души к другой, усиливает, поэтически преувеличивает всякий случай прямого общения, тем самым ознаменовывая его первоклассную важность... минута полного взаимопонимания — высшая

минута, когда внутренняя реальность наделяются и этот человек, и его ближний, когда все человечество совлекает с себя обыденный быт с его формами, уединяющими людей, делающими их недоступными друг другу»¹.

Но не слишком ли высокую пробу задал всей русской литературе Наум Берковский, соответствует ли она этой пробе, и отличается ли она настолько принципиально от литературы западной? Отметим, прежде всего, что ученый здесь пишет не об отдельных явлениях, но об общем «идеальном типе» (М. Вебер) — то есть о внутренней устремленности, которая создает ту особую и не всегда заметную для поверхностного взгляда «русскость» в ее отличии от нерусскости других литератур. И в отдельных произведениях она может быть проявлена в разной степени, иногда и почти не проявлена. Но когда в душе зрелого читателя русская литература складывается как явление в один целостный образ, тогда вдруг и обнаруживается удивительная точность приведенного определения. Да, русская литература именно такова в своей специфической «русскости», а во всем другом она может быть сколь угодно похожей на любую другую — вплоть даже до откровенной подражательности в отдельных своих компонентах, от которых ее главный смысл отнюдь не утрачивается. Например, маркиз де Кюстин в своей известной пасквильной книге о России (не лишенной, однако, также ценных и весьма восторженных наблюдений²), ознакомившись в пересказе со стихами Пушкина, оценил их как простое подражание французским поэтам. К сожалению, такой уровень и тип восприятия отечественной словесности во все времена, не только в наше, был почти господствующим. Но освобождаясь из ловушки «европейничанья» и «самоколонизации» и уже не ослепляя себя, мы видим в русской литературе именно тот уникальный для всего мира смысл, о котором пишет Н. Берковский. Этот *смысл «полного взаимопонимания» — не самоцель, но мощное средство преобразования человеческих душ в свете высшего идеала Человека.*

Именно эта уникальная способность видеть в человеке лик Другого — насущный и бесконечно ценный, уникальный мир личности — более всего поразила иностранцев в русской литературе и этим предопределила ее непреходящее мировое значение. Напомним здесь лишь несколько особенно ярких свидетельств. Так, Вирджиния Вульф в эссе «Русская точка зрения» формулирует ее так: «Учись быть близким людям... сделай себя необходимым для них. Но пусть это сочувствие идет не от ума, потому что это легко — от ума, — а от сердца, от любви к ним». «Кто-то из русских», — немедленно скажет каждый, где бы ему ни встретилась эта цитата... Представление, что в мире, исполненном несчастий, главная обязанность человека — понять наших ближних, «и не умом — потому что это легко — умом, — а сердцем», — вот то облако, которое окутывает всю русскую литературу»³. Генри Джеймс писал о И.С. Тургеневе: «чувство сострадания в нем столь глубоко и всеобъемлюще... У него есть редкий дар... наделять вызванные им к жизни характеры абсолютной автономностью... Плодотворная свобода, с которой он — при всей своей исключительной деликатности — обращался со святой святых нашего внутреннего мира, мира тончайших побуждений, несет в себе то, что можно кратко назвать благородной незаинтересованностью»⁴.

Кроме того, вдумчивыми исследователями давно отмечена та сущностная особенность русской культуры, что она имеет «собираТЕЛЬный» характер, усваивая и затем органически воспроизводя «на более высокой ступени различные элементы культур других народов»⁵. Но как это стало возможным, на основе чего? Именно на основе способности к *преобразению* элементов других культур, входящих в состав культуры русской, которая и создает этот новый синтез — поразительную русскую «всечеловечность». Как пишет Е.А. Гариче-

тва в статье «Ф.М. Достоевский о преобразении личности в романе «Бесы»»: «...романы Достоевского объединяет такая базисная структура русской литературы и православной культуры, как категория преобразования личности... Конфликт добра и зла в героях Достоевского ведет их к поискам нравственного идеала — Христа. Ведущими мотивами произведений Достоевского являются покаяние, смирение и страдание»⁶. Как известно, многие (например, А. Горький, С. Моэм и др.) были категорически не согласны с тем, что страдание и смирение преобразуют человека и меняют его в лучшую сторону. По мнению тех, кто не любит Достоевского, страдание — наоборот, ухудшает человека, делает его несчастным и мстительным. Но это возражение как раз и показывает, насколько глубже Достоевский понимает человеческую природу, чем его оппоненты, видящие в нем лишь «жестокий талант» (Н.К. Михайловский). Для последних человек — это, в конечном счете, просто биомашина, стремящаяся к наслаждениям, а при отсутствии таковых просто обязанная возненавидеть весь мир. Для Достоевского же человек — это образ Божий с бессмертной душой, которая призвана в земной жизни свергнуть с себя иго «ветхого человека» и преобразиться по образцу самого Христа. А это невозможно без страданий, иначе человек так и останется лишь говорящим животным, ищущим одних наслаждений. Герои Достоевского страдают вовсе не от тяжелых условий жизни — к ним-то они привыкли и их почти не замечают — нет, герои Достоевского *страдают совестью*, которая от внешних условий, от этой «среды» никак не зависит, и даже более того, как раз в комфортной среде она и умирает.

Таково и понимание смысла своего творчества самими русскими писателями — все наши классики высказывались о том, что пишут не для эстетического услаждения читателя и тем более — не для развлечения на досуге «изящной словесностью», а для духовной работы человека над самим собой — ради преобразования личности в свете высшего Идеала. Из более новых примеров можно привести мысль В. Астафьева: писатель «поднимает нас на какие-то не ведомые нам высоты... Я верю, что, развиваясь вместе с гением и с помощью гения, люди — читатели будущего — станут двигаться дальше и выше к духовному усовершенствованию, ибо гений человечества вечно в строю, вечно находится в изнурительном походе к свету и разуму»⁷.

Иногда главная и высшая идея русской литературы выступает в своей «превращенной форме», взывая к преобразованию общества, однако последнее тоже конечной целью всегда имеет именно преобразование человека, а вовсе не достижение «комфорта». Так, о советской литературе И. Бабель писал: «Наша литература не похожа на западную — в частности, на литературу Франции. О чем там пишут? Полюбил молодой человек девушку — ничего из этого не вышло. Хотел работать — тоже ничего не вышло. В результате застрелился. У нас пишут не так. Нашему автору — о чем бы он ни писал — совершенно ясно, что дело идет о величайшей переделке людей, о ломке старого мира. И, о чем бы они ни повествовали, он будет говорить именно об этом»⁸.

Специфика русской литературы выражает подлинную суть русского национального бытия, сложившуюся и ярко выразившуюся в его самобытных исторических формах. Самая суть, смысловое «ядро» русской литературы — это *преобразование человека*. Принцип *духовного* преобразования человека, всегда лежащий в основе самобытной цивилизации Русского мира, многообразен в своих проявлениях, охватывая все многообразие жизни. Но наиболее ярко и доступно для понимания всех, он выразился в великой русской литературе. Как писал в свое время В.В. Розанов, «западным людям русская литература открыла эру нового нравственного миропорядка», Запад «преклонился все

не перед *художеством* русских писателей, довольно неуловимым в переводе, но перед новым нравственным миропорядком, какой открывался просто картинками русской жизни и характерами русских людей... мне пришлось... услышать рассказ о том необыкновенном и *исцеляющем* действии, какое русская литература производит на иностранцев, на американцев, немцев, англичан «в несчастии», в «ломке жизни», в «крушившейся судьбе»⁹. Но ведь именно это «необыкновенное исцеляющее действие» — есть не что иное, как духовное преобразование человека, внесенное в мировую литературу многовековым духовно-историческим опытом русского народа.

Интересно отметить, что первое характерологическое наблюдение и обобщение относительно русского национального характера, объясняющее устремленность к преобразению как основную доминанту русской культуры, принадлежит А. Герцену. В «Былом и думах» он писал: «Оконченная, замкнутая личность западного человека, удивляющая нас сначала своей специальностью, вслед за тем удивляет односторонностью. Он всегда доволен собой, его *suffisance* (самодовольство. — В.Д.) нас оскорбляет. Он никогда не забывает личных видов, положение его вообще стесненное и нравы приложены к жалкой среде. Я не думаю, чтоб люди всегда были здесь таковы; западный человек не в нормальном состоянии — он *линяет*»¹⁰. В русском человеке по контрасту с западным он отмечал его разносторонность, которая и является следствием отсутствия самодовольства — его готовности к преобразению.

Устремленность к *преобразению человека* очень глубоко вошла в русское сознание, выработав особый тип мировоззрения. «Ядро» этого мировоззрения заключено в одной главной и ключевой мысли, которую хорошо выразил современный воронежский философ В.В. Варава: «...нельзя, не умертвив совести, радоваться просто жизни как таковой. Суть человека в том и заключается, что он может и должен радоваться преобразенной жизни. Непреобразенная жизнь вызывает скорбь и тоску и взывает к изменению и исправлению»¹¹. В апостасийной же цивилизации, порожденной Западом, это духовное преобразование жизни подменено комфортным обустройством материальных условий жизни. Для культуры Запада «архетипическим» являлся принцип *самореализации* человека, т.е. развертывания им своих «сущностных сил» с целью «покорения мира». Этот принцип изначально является «постхристианским», порожденным культом смертного его. Поэтому в рамках такой культуры христианское понимание смысла жизни неизбежно уходит на второй план, а затем и вообще исчезает, поскольку в «код культуры» оно не вошло. Московская Русь, в отличие от Запада, создала культуру, «код» которой — принцип *преобразования* человека — является изначально христианским; а главное — он сохраняется даже и в формах светской культуры (даже советской).

Для культурного сознания Запада «архетипическим» сюжетом является «Фауст» — сюжет приобретения могущества за счет компромисса с силами зла. И действительно, таким был путь этой цивилизации. Для культурного русского сознания «архетипическим» сюжетом является Пушкинский «Пророк» — сюжет преобразования человека, достигаемого через духовное «второе рождение» и покаяние. Сам Пушкин как личность воплотил в своей судьбе нелегкий путь самоизменения и духовного преобразования. Как пишет В.С. Непомнящий, здесь «перед нами опыт преодоления человеческой драмы не путем изменения внешних условий, но силой любви; опыт свободы, достигаемой не переделкой мира, а переключением внимания со своего «я» на «ты»; опыт обретения полноты «я» путем самоотречения»¹². И таков же путь русской культуры и цивилизации в ее прошлом, настоящем и будущем.

Сюжет преобразования человека, достигаемого через духовное «второе рождение»

дение», классически явленный в пушкинском «Пророке», не только архетипичен для всей русской культуры, но и в самой русской поэзии постоянно воспроизводится с удивительной смысловой последовательностью. Важно то, что этот сюжет столь же естественен и для поэтов, вышедших из совсем другой среды — например, для крестьянина «кондового» русского Севера Николая Клюева. В его стихотворении 1908 года «Я был в духе в день воскресный...», первая строка которого и эпиграф взяты из Апокалипсиса (Гл. 1, 10), почти полностью повторен пушкинский сюжет преображения в пророка:

Источая кровь и пламень
Шестикрыл и многолик,
С начертаньем белый камень
Мне вручил Архистратиг.

И сказал: «Венчайся белым
Твердокаменным венцом,
Будь убог и темен телом,
Светел духом и лицом...»

Верен ангела глаголу,
Вдохновившему меня,
Я сошел к земному долу,
Полон звуков и огня.

Не менее показательны и примеры из новейшей русской поэзии — например, два стихотворения 2016 года. Александр Кушнер в стихотворении «Поле в Прибыткове» более приземленно, но воспроизводит тот же сюжет:

...В сущности, дело не в сути, а в цвете,
Не рассужденье, а преображенье
Лечит и жить помогает на свете,
Может быть, это и есть приближенье
К главному смыслу среди горя и пыток...

Но Юнна Мориц в стихотворении «Не для печати» вновь возвращает нас к символике «рождения свыше», данной в животрепещущем опыте души:

...Не забывай, что ты отбрасываешь тень
Всего, что сквозь тебя идет потоком,
Где в мире, столь прекрасном и жестоком,
Преображенье — высшая ступень,
Преображенье световым путем
Несовместимых с жизнью унижений!
Творцу известен путь преображений,
И с чувством Бога мы его прочтем.
Нас любят свыше — в том сомненья нет.
Есть образы, которые читая,
Внезапно видишь: мрака тень густая
Перетекла в преображенья свет.

Основой преображения человека и культуры является образ Христа, совершенно по-новому определяющий все бытие человека. Высшим образом и онтологической основой самой возможности такого преображения является Воскресение Христово, открывшее нам путь к бессмертию. Именно этим определяется и высший смысл русской культуры. И.А. Есаулов предложил очень смелый и при этом очень точный термин «пасхальность» для русской словесности и культуры в целом. «Для адекватного описания русской словесности, — пишет этот автор, — сама оппозиция народного и церковного, светского и духовного, художественного и учительного может быть верно понята, если

мы задумаемся над тем общим знаменателем, который конституирует единство русской культуры в ее разнообразных проявлениях. По-видимому, именно *пасхальность*... является искомым важнейшим конституирующим фактором для отечественной культуры. Границу между светским и духовным следует понимать не только как разделяющую, но и соединяющую эти сферы в единстве отечественной национальной культуры как таковой: именно в последнем случае только и можно говорить о *русской православной культуре*¹³. А значит, именно *пасхальность является высшим преобразующим устремлением нашей культуры*.

Естественно, что категория пасхальности — то есть рассмотрения всех жизненных явлений в свете Евангелия, образа совершенства бессмертной души, «чающей воскресения мертвых и жизни будущего века» — такая категория отражает только вершинные достижения русской литературы, сознательно основанные на христианском мировоззрении. Для более широкого понимания этой главной смысловой интенции русской литературы требуется именно категория преобразования человека, которая не связана жестко с определенным мировоззрением и может быть применима и к авторам советского периода.

Категория преобразования «работает» на определенном уровне обобщения, связанном с «эффектом целого» в восприятии произведения. «Эффект целого» — действие произведения в целом на реципиента как целостную личность, а не просто «читателя» — традиционно обозначается понятием катарсиса. Но катарсис как особое сложное переживание, «сжигающее» негативные чувства и сублимирующее позитивные, — может быть двунаправленным по своему действию. «Нормальной» и наиболее распространенной формой катарсиса является возвращение субъекта к самому себе — т.е. реципиент, получив сильное художественное переживание, тем самым, лишь утверждает в своей субъективной самотождественности, «остается самим собой», никаких принципиальных изменений с ним не происходит. Наоборот, все пережитое благодаря произведению лишь отбросило от него чуждые ему мысли и чувства и утвердило его в своей субъективной правоте. Тем самым, здесь произведение сыграло роль своего рода культа того человеческого «Я», которое с ним встретилось и благодаря этой встрече стало еще более непроницаемым для посторонних влияний, самоуверенным и самотождественным. Именно этот эффект, по-видимому, и ожидают большинство читателей литературных произведений: с одной стороны, ценя переживания от его чтения как нечто самоценное, с другой — в конечном итоге ожидают «подтверждения своей правоты». И наоборот, произведения, оставляющее чувство «утраты почвы под ногами», ставящие под вопрос само мировоззрение читателя, внутренние опоры его субъективности, у большинства читателей вызывают отторжение, неприятие и даже страх. Именно эта реакция чаще всего вызывает негативную оценку произведения, а не его художественные качества как таковые.

Но существует и другой тип произведений, и другой тип читателей, которые ожидают от произведения последнего эффекта. Это читатели, которые находятся в активном мировоззренческом и духовном поиске, в состоянии экзистенциальной тревоги и спонтанной трансформации собственной души. Их поиск направлен на произведения, которые соответствуют подобному внутреннему состоянию. Они ищут книги, которые бы могли удовлетворить их внутреннюю жажду саморазвития и самотрансформации. Такие произведения могут, во-первых, ускорить и интенсифицировать этот процесс, а во-вторых, придать ему определенную конкретную направленность. При восприятии названных текстов катарсис «работает» в ином направлении: он не «отбрасывает» как просто *пережитое* все чуждое субъекту, укрепляя его в самотождественности.

ственности; но наоборот, заставляет меняться и трансформироваться сам субъект посредством усвоения ранее чуждых ему смыслов и жизненных содержаний, и отбрасывания как отжитого того, что ранее было для него «своим» и привычным. Этот второй тип катарсиса — катарсис самотрансформации субъекта — встречается реже, чем первый тип, но является намного более ценным с экзистенциальной и культурной точки зрения, поскольку изначально соответствует базовой устремленности художественного слова, которое состоит в самопреодолении его субъекта в его движении к бытийному Идеалу и открытости Другому. И соответственно, тип литературных произведений, в которых художественными средствами «закодирован» *трансформативный катарсис*, также требует своей особой теоретической спецификации. Произведение здесь выступает как особый «культурный катализатор» общего процесса становления личности, который в психологии определяется принципом: «сфера истинного бытия человека как личности — это сфера его выхода за пределы себя»¹⁴.

Иногда преобразование через символическую смерть и почти мгновенная трансформация сознания героя даются в самом ярком и непосредственном виде. Константин Воробьев в повести «Убиты под Москвой» описывает его (явно на личном опыте) так: «То оцепенение, с которым он встретил смерть Рюмина, оказывается, не было ошеломленностью или растерянностью. То было неожиданное и незнакомое явление ему мира, в котором не стало ничего малого, далекого и непонятного. Теперь все, что когда-то уже было и могло еще быть, приобрело в его глазах новую, громадную значимость, близость и сокровенность, и все это — бывшее, настоящее и грядущее — требовало к себе предельно бережного внимания и отношения. Он почти физически ощутил, как растаяла в нем тень страха перед собственной смертью. Теперь она стояла перед ним как дальняя и безразличная ему родня-нищенка, но рядом с нею и ближе к нему встало его детство»¹⁵. Здесь — в столь страшных и мучительных испытаниях героя — явственно показана «микроструктура» преобразования души в экстремальных условиях встречи со Смертью.

Отметим также, что теоретическое осмысление категории «преобразования человека» может творчески опираться на идеи Донецкой филологической школы. В частности, ценной основой для этого является концепция «поэтического мира» профессора В.В. Федорова, в которой как некий «органон» (высший образец) художественной реальности полагается ситуация пушкинского Пророка, поскольку она вовсе не предполагает завершенность произведения как «гармоническую удовлетворенность», а скорее наоборот — распахивает душу в бесконечность. Поэтому художественные произведения, пишет он, «будут до тех пор появляться, пока будет мир находиться в этой драматической, или даже трагической, кризисной ситуации. И это не только реакция на это драматическое состояние мира, а это именно в пределах созданного, творимого самим художником мира поиск... аналога того движения, того события, которое должно завершить и мир — не созданный автором, а реально существующий... И художественное произведение актуализирует эту потребность, но вместе с тем — и ее неосуществленность»¹⁶. Итак, художественное произведение — это то, что не просто воспроизводит драматизм жизни (от этого удвоения драматизма жизнь не поменяется), а то, что *заставляет изменяться самого человека, создавая новый мир в самом себе*.

Поэтому чрезвычайно важно введение в современный интеллектуальный «оборот» и обоснование *преобразования человека* как понятия, которое наиболее точно определяет суть и *главную устремленность* всей русской литературы. Именно это понятие может в наше время наиболее точно «отделить зерна

от плелел» — а именно, то в современной литературе, что является продолжением лучших традиций русской классики, от всего того, что, хотя и написано на русском языке, но к этим традициям отношения не имеет. А ведь, увы, именно последнее сейчас явно господствует на поверхности литературной жизни. Подлинные же традиции всегда живы, но они не создают шума и не стремятся к известности. Но чтобы читатель не потерялся, не погнался за шумным блеском вместо воды живой — нужно воспитывать в нем чувство подлинности. А оно по сути своей очень просто, хотя и требует неустанного душевного труда. Истинно и подлинно то, что заставляет душу трудиться и преобразоваться, награждая за этот главный в жизни труд радостью познания мира в его вечной красоте.

СНОСКИ:

¹ Берковский Н.Я. Мир, создаваемый литературой. — М., 1989. С. 434–435.

² Кожин В. Маркиз де Кюстин как восхищенный созерцатель России. — Москва. 1999. № 3. С. 164–169.

³ Вульф В. Русская точка зрения // Писатели Англии о литературе XIX–XX вв. — М., 1981. С. 283.

⁴ Джеймс Г. Иван Тургенев // Писатели Англии о литературе XIX–XX вв. — М., 1981. С. 195–196.

⁵ Лившиц М.А. Очерки русской культуры. — М., 1995. С. 76.

⁶ Гаричева Е.А. Ф.М. Достоевский о преобразении личности в романе «Бесы» // Знание. Понимание. Умение. 2008. № 3. С. 150.

⁷ Астафьев В. Во что верил Гоголь // Литература в школе. 1989. № 5. С. 7.

⁸ Бабель И. Работа над рассказом // Бабель И. Конармия. — М., 1990. С. 470.

⁹ Розанов В.В. Возле «русской идеи» // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. — М., 2004. С. 285.

¹⁰ Герцен А.И. Былое и думы. Части 1–5. — М., 1969. С. 419.

¹¹ Варавва В.В. Вечная философия. — Воронеж, 2007. С. 45.

¹² Непомнящий В.С. Лирика Пушкина как духовная биография. — М., 2001. С. 90.

¹³ Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. — М., 2004. С. 549.

¹⁴ Анцыферова Л.И. К психологии личности как развивающейся системы // Психология формирования и развития личности. — М., 1981. С. 5.

¹⁵ Воробьев К. Убиты под Москвой // Воробьев К.Д. Сборник повестей и рассказов. — М., 2007. С. 78.

¹⁶ Федоров В.В. Адекватно ли понятие целостности по отношению к поэтическому миру? // Донецкая филологическая школа: Опыт полифонического осмысления. — Донецк, 1997. С. 49–50.

