

**«БЫЛ У ВАС АРЗАМАС / БЫЛ У НАС ОПОЯЗ»:  
О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ СОВЕТСКОГО ОСВОЕНИЯ  
РУССКОЙ КЛАССИКИ\***

Строки, вынесенные в заглавие данной работы, принадлежат Ю.Н. Тынянову. Они относятся к своеобразному посланию, обращенному Тыняновым к Пушкину. Более полный контекст такой: «Был у вас / Арзамас / Был у нас / Опояз / И литература»<sup>1</sup>. Е. Курганов убежден, что опоязовцы тем самым выстраивали не только эстетическую, но и свою новую культурную идентичность в советской России: «Дело в том, что Тынянов, Шкловский, Эйхенбаум рассматривали ОПОЯЗ не только как модель антиакадемии и одновременно истинной академией, но и как нравственное братство, которое сохраняется даже при сломе эпох, при появлении новых исторических поколений»... Сопоставление Арзамаса и ОПОЯЗа также составляет важный подтекст популярных биографических романов Тынянова»<sup>2</sup>.

Сами проблемы соотношения Арзамаса и Опояза подробно рассматриваются в уже цитированной выше монографии Ефима Курганова 1998 года, а также в книге Джеймса Кертиса «Борис Эйзенбаум, его семья, страна и русская литература»<sup>3</sup>. В этих новейших исследованиях интерпретируются – порою чрезвычайно вольно - табуированные ранее проблемы, касающиеся истории русской литературы и ее изучения в советские годы. Сам я тоже неоднократно писал об этих же проблемах. Разница подходов состоит в том, что для Ефима Курганова и Джеймса Кертиса особый интерес представляет *еврейская* составляющая опоязовских исследований. Для меня же гораздо более существенным [164] представляется сама *русская* традиция, которая была характерным образом трансформирована в советские годы, а *этнический* момент этой трансформации меня занимает в самую последнюю очередь.

Однако вначале обратимся к методологии таких исследователей, как Джеймс Кертис. Согласно их логике, которая не разделяется мною, но которая требует комментария, опоязовская «тройка» Эйхенбаум – Шкловский – Тынянов позиционировала себя как совершенно особенное поколение евреев, живущих в России, чей долг, согласно убеждению Б.М. Эйхенбаума, «*изменить* направление, установившееся в... истории

---

<sup>1</sup> Цит. по: Курганов Е. Опояз и Арзамас. СПб., 1998. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

<sup>3</sup> Кертис Дж. Борис Эйзенбаум: его семья, страна и русская литература. СПб., 2004.

литературы»<sup>4</sup>. Как по схожему поводу замечает Роберт Воль в книге «Поколение 1914 года», «они принадлежали к узкому элитарному кругу и обладали отчетливым ощущением своей уникальности и интеллектуального превосходства»<sup>5</sup>. По словам же Кертиса, «...после 1917 г. у формалистов уже не было возможности публично говорить о своем чувстве поколения, равно как и о многих других вещах, о которых тогда можно было писать только между строк... Формалисты не могли публично сообщать о своем поколенческом ощущении, но у них оставалась возможность делиться им в частных разговорах и переписке»; в судьбе русских формалистов видна общая для «ассимилировавшихся евреев тенденция формировать социальные связи с другими ассимилировавшимися евреями. Такие группы обычно состояли из людей (преимущественно мужчин) с общими профессиональными интересами, которым было приятно общаться друг с другом. Общие корни и интересы нивелировали любые различия. <...> Независимо от того, перешли эти люди в христианство или нет, у них была общая черта – они выбирали определенный круг общения – других ассимилировавшихся евреев»<sup>6</sup>. С точки зрения процитированных мною русистов, данный культурный факт значил очень многое и в понимании специфики научного подхода ОПОЯЗа.

Тот же Кертис, напоминая известные строки П.А. Вяземского о членах Арзамаса - «Мы были уже *арзамасцами между собою*, когда Арзамаса еще не было», замечает, что эти слова можно отнести также и к «самоощущению формалистов после ОПОЯЗа»<sup>7</sup>. Говоря о «преданности» Тынянова русским поэтам и о том, что эта [165] преданность проистекает из внелитературных причин – из универсализма, гуманизма значимых не только для русских, но и для всего человечества, американский исследователь далее замечает: «Тынянов уравнивал свою преданность... русским поэтам преданностью поэту, который также был ассимилировавшимся евреем – Генриху Гейне. Брат жены Тынянова Вениамин Каверин говорит <...>: “Жизнь Гейне он знал так хорошо, как будто он сам ее прожил”. Каверин (настоящая фамилия которого была Зильбер), - продолжает Кертис, - не мог сказать публично, что в своем устойчивом интересе к Гейне Тынянов выступал как ассимилировавшийся еврей, сформировавший эмоциональную и без сомнения удовлетворявшую его идентификацию с другим ассимилировавшимся евреем»<sup>8</sup>.

Но, согласно этой же концепции, существует и подтекст «второй ступени», который, собственно, и касается отношений «Арзамас» - ОПОЯЗ: речь идет не только об

---

<sup>4</sup> Там же. С. 63. Здесь и далее курсив мой.

<sup>5</sup> Wohl R. The Generation of 1914. Cambridge, 1979. P. 5.

<sup>6</sup> Кертис Дж. Указ. соч. С. 65, 66.

<sup>7</sup> Там же. С. 74.

<sup>8</sup> Там же.

ассимиляции, т.е. о *равных* правах с остальным населением России, но и о претензии на *культурное и интеллектуальное лидерство*, возникшее после сокрушения русского государства в 1917 году. Опязовцы «возможно полуосознанно, двойственно реагировали на свою культурную ситуацию: во-первых, они сформировали многолетнее чувство личной дружеской солидарности, воспринимая себя (можно уточнить: именно себя. – И.Е.) как членов культурной и интеллектуальной элиты< ...>; во-вторых, они испытывали солидарность с фигурами славного литературного прошлого России...»<sup>9</sup>. Это, конечно, касается не только «арзамасцев». Например, «исключительная роль» Ахматовой для этой новой элиты определялось во много тем, что «как женщина, она была чужой.., но одновременно русской и выросла в элитарной русской среде. Именно это сочетание личных и культурных факторов заставило Модильяни, Альтмана и Бродского воспринимать ее как абсолютный культурный идеал – прекрасный гений с безупречной русской кровью»<sup>10</sup>.

Однако, как уже подчеркивалось, мне представляется сомнительным подобный аксиологический подход: во-первых, по причине своей откровенно *этнической* установки в объяснении [166] русской культуры, из-за своеобразного этноцентризма<sup>11</sup>, во-вторых, по причине явной *неполноты* объяснения, вытекающей из-за того же этноцентризма.

С точки зрения подобного подхода трудно объяснить резкую *избирательность* по отношению к русскому культурному наследию со стороны деятелей ОПОЯЗа. При подобном подходе не проговаривается *что и почему именно* из русской традиции принимается «новой элитой», а *что* и, главное, *почему* агрессивно отвергается.

Например, Эйхенбаум замечал в частном письме: «...не знаю, что делать со всеми этими “языкознаниями”, с этим погружением в старинные списки и евангелия для изучения того, какую судьбу претерпел «юс» или «ер». Не могу. Претит»<sup>12</sup>. Он же в «Моем временнике» пишет: «Славяно-русская культура не пришлась мне по душе. Даже “Слово о полку Игореве” меня тогда не взволновало...»<sup>13</sup>. Тогда как в другом письме тот же Эйхенбаум, например, замечает: «Купил всего Heine (новейшее изд., 4 тома...) за 3 р. 30 копеек.., я так мечтал об этом, что кажется, самая комната моя переменялась с тех пор, как у меня лежит Heine – как-то уютней стало»<sup>14</sup>. Как не без основания в данном случае

---

<sup>9</sup> Там же. С.75.

<sup>10</sup> Там же. С. 81.

<sup>11</sup> Ср.: «У интерпретации формализма как движения ассимилирующихся евреев есть еще одно преимущество. Она дает основания для сопоставления формализма с другими движениями такого рода, как, например, Франкфуртская школа, которые под любым другим углом зрения имеют мало общего» (Там же. С. 215).

<sup>12</sup> Цит. по: Кертис Дж. Указ. соч. С. 83.

<sup>13</sup> Эйхенбаум Б. Мой временник. Л., 1929. С. 36.

<sup>14</sup> Цит. по: Кертис Дж. Указ. соч. С. 87.

замечает Кертис, и в этом случае Гейне «был ролевой моделью – поэтому Эйзенбаум и получает наслаждение от одного присутствия тома Гейне в своей комнате»<sup>15</sup>. Можно предположить, что и симпатии к «Арзамасу» отчасти объясняются в этом кругу именно «борьбой» последнего со «славянщиной» архаистов, которая переносилась ОПОЯЗом в новую историческую эпоху как борьба с *традицией*.

Приведу показательный пример. В программной работе «Архаисты и Пушкин» Тынянов пишет: «До 1818 г. Пушкин может быть назван правоверным арзамасцем-карамзинистом... Лицейский Пушкин – весь во власти “Арзамаса”. Он втянут в борьбу с “Беседой” и отзывается на нее в стихах, заметках, письмах. Влияние карамзинистов сказывается в особенности в ранней эпистолярной прозе Пушкина. Ср. его первое письмо к Вяземскому от 1816 г., пересыпанное шутливыми перифразами..., стиховыми вставками, интонациями восклицания, – все типичными чертами эпистолярного стиля карамзинистов... В этом же письме Пушкин канонически [167] шутит над “покойной” Академией и “Беседой губителей русского слова”»<sup>16</sup>. Как будто бы Тынянов только *пересказывает* письмо Пушкина, практически *ничего* не добавляя от себя. Однако же, если мы обратимся к цитируемому им письму Пушкина Вяземскому от 27 марта 1816 года, то прочитаем у Пушкина: «... недавно говел и исповедовался...»<sup>17</sup>, но именно этот – вполне серьезный – аспект письма исследователь совершенно никак не комментирует. Очевидно, перед нами не только характерная «фигура умолчания», не только специфическая «интерпретация» пушкинского письма, но и *искажение* сути дела.

Поэтому история освоения ОПОЯЗом литературного наследия «Арзамаса» может быть истолкована как частный, хотя и очень важный пример общего процесса *вытеснения* одной культуры (русской) другой – советской. Как справедливо сформулировал по другому поводу А.И.Солженицын, «советская культура интенсивно вытесняла культуру русскую – ее задушенные или вовсе не прозвучавшие имена»<sup>18</sup>. Вопрос же об *этническом* ядре советской культуры мне представляется уже вторичным. Думается, что в контексте истории русской культуры этот подход более адекватен, нежели установка Кертиса и многих других современных русистов. Если для американского исследователя этническое самоопределение формалистов является своего рода «индульгенцией» для того факта, что «формалисты отнимают... русскую классику», так как «подтекст формалистской работы над русской литературной классикой

---

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Тынянов Ю.Н. Пушкин и его современники. М., 1969. С. 56.

<sup>17</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М., 1966. Т. 10. С. 9.

<sup>18</sup> Солженицын А.С. Двести лет вместе. М., 2002. Т. 2. С. 269.

действительно содержит идею присвоения»<sup>19</sup>, то с позиции тех, классическая литература которых была после революции «присвоена», подобно имуществу, земле и другим составляющим материальной культуры, прежде всего, следует «реконструировать» духовную основу трансформируемого и искажаемого в итоге этой трансформации *собственного* наследия. Думается, что русская и советская культура, хотя и имеют некоторые общие моменты, но их *доминанты*, *архетипы* все-таки глубоко различны.

Любопытно, что в цитируемых мною работах зарубежных славистов совершенно не скрывается симпатия к *ранней* советской культуре (по терминологии Вл. Паперного, «Культуре 1»<sup>20</sup>, которая по всем параметрам декларировала оппозиционность русской [168] – и, прежде всего, *православной* русской традиции. Соответственно, не скрывается и глубинная, а отнюдь не конъюнктурная *антипатия* именно к этой традиции. Можно сказать, цитируемые мною русисты наследуют в этом отношении деятелям культуры Советской России первых 10-15 послереволюционных лет.

Как показывает на материале советского периода В. Паперный, – борьбу с традицией «можно рассматривать в одном ряду с другими ее антихристианскими акциями – разрушением церквей, икон, снятием крестов, вскрытием мощей – и т.д.»<sup>21</sup>.

Исходя из художественной практики «левых» движений, ОПОЯЗ попытался теоретически обосновать отказ от самого понятия «традиция» в изучении литературы. Как утверждал в своей программной статье «О литературной эволюции» Тынянов, «основное понятие старой истории литературы – “традиция” (характерны кавычки, подчеркивающие «чуждость» этого «понятия» самому автору. – *И.Е.*) оказывается неправомерной абстракцией». Для Тынянова «говорить о преемственности приходится только при явлениях школы, эпигонства, но не при явлениях литературной эволюции, принцип которой – борьба и смена»<sup>22</sup>.

Французский литературовед Антуан Компаньон в своей книге «Демон теории», определяя основной формалистский термин «остранение» именно как «отклонение от традиции», справедливо указывает, что основой развития литературы для формалистов «становится уже не преемственность (традиция), а прерывность (остранение)», такая литературная история, которая «обращает преимущественное внимание на динамику разрыва, в соответствии с модернистской и авангардистской

---

<sup>19</sup> Кертис Дж. Указ. соч. С. 72.

<sup>20</sup> Ср.: Паперный Вл. Культура Два. М., 1996.

<sup>21</sup> Там же. С. 221.

<sup>22</sup> Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 272, 258.

эстетикой тех произведений, которыми вдохновлялись формалисты»<sup>23</sup>. В этом случае центральными моментами любого развития провозглашаются, во-первых, *пародирование* сложившихся норм; а во-вторых, выдвижение *маргинальных* явлений в центр литературы. Прерывность при таком подходе всегда намного важнее преемственности, а в итоге, поскольку динамика искусства понимается именно как разрыв с традицией, действительной *нормой* провозглашается именно *отклонение* (остранение) от нее. Отклонение, понимаемое отныне не только как «новаторство», но и [169] как своего рода эстетическая «норма», диктует негативное отношение к любой «стабильности», помнящей и уважающей свое собственное культурное прошлое.

Как формулирует М.О.Чудакова, «одним из несомненных, наиболее очевидных следствий работы Тынянова и его единомышленников стала дискредитация неопределенного понятия “традиция”, которое после их критической оценки повисло в воздухе... Взамен ей явилась “цитата” (реминисценция) и “литературный подтекст”»<sup>24</sup>. В предлагаемой «замене» можно усмотреть парадоксальный возврат к законнической «букве», «слову» только как к «материалу» литературы и решительный отказ от того «Слова», с которого начинается Евангелие от Иоанна. Совершенно ясно, что онтологически понятое «Слово» лишь «материалом» литературы быть никак не может. Тыняновское словосочетание «борьба и смена», как давно уже замечено, характеризует скорее «революцию», нежели «эволюцию» (не случайно ведущие формалисты - Тынянов, Шкловский, Эйхенбаум - в шутку называли себя «ревтройкой»: нельзя не признать, что это была плохая шутка в период массовых расстрелов). История литературы при этом сводится, прежде всего, к *борьбе* тех или иных направлений; а зачастую, по точному замечанию М.М.Бахтина, «к газетно-журнальной шумихе, не оказывавшей существенного влияния на большую, подлинную литературу эпохи»<sup>25</sup>. Но как раз «шумиха», неотделимая от «борьбы» была интереснее всего ОПОЯЗу: без «борьбы» они не мыслили никакого развития. Линия же развития литературы понимается как периодический выход на авансцену маргинальных сил (не сохранение культурной непрерывности, а скачкообразность, или, по В.Б.Шкловскому, «ход конем»). Правда, эти силы представляются в опоязовских исследованиях отнюдь не «маргинальными», а авангардными или элитарными: так позиционирует себя и ОПОЯЗ. Такого рода представления о художественном творчестве как о перманентных «культурных взрывах» (термин Ю.М. Лотмана) неразрывно связаны с революционной практикой и действительно внеположны христианской традиции в искусстве. [170]

<sup>23</sup> *Компаньон А.* Демон теории. М., 2001. С. 242-243.

<sup>24</sup> *Чудакова М.О.* К понятию генезиса // *Revue dex études slaves.* Fascicule 3. Paris, 1983. P. 410-411.

<sup>25</sup> *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 330.

С этой точки зрения понятно и негативное отношение к константам национальных, религиозных, культурных традиций как будто как заведомо эпигонским, а вдобавок, как бы сейчас сказали, «авторитарным» (то есть авторитетным) и уже потому якобы «нетворческим».

Речь идет о сциентистском *левом мифе*, который при этом позиционирует себя отнюдь не в качестве мифа, а в качестве *науки*, причем «строгой», «настоящей» науки. В действительности же, используя терминологию А.Ф. Лосева, мы имеем дело с «относительной мифологией» ОПОЯЗа, которая состоит именно в том, что свои построения представители этого направления пытаются «подать» как последовательно научные, агрессивно отвергая иные установки, не укладывающиеся в подобную мифологию.

Однако сама же теория и практика «левых» течений свидетельствует о невозможности абсолютного отказа от той или иной преемственности (культурной передачи). Так, после радикального разрыва с «чужим» культурным прошлым – в нашем случае это, прежде всего, *православная культурная традиция*, авторы, создающую «свою» художественную культуру, как правило, стремятся обосновать свою «линию» опорой на авторитет предшественников. Такой «опорой» для ОПОЯЗа и стал «Арзамас». Поэтому за критикой «традиции» так часто скрывается неприятие «чужого» в этой традиции (зачастую этим «чужим» является как раз христианская корневая система европейской культуры) и неявная претензия на «присвоение» и адаптацию того или иного близкого своим интенциям ее сегмента (будь то революционно-демократическая линия в русском «освободительном» движении или же становление «беспредметности» в мировом искусстве). В целом это тенденция интерпретировать маргинальные по отношению к магистральному вектору традиции культурные явления как подлинно новаторские и эпохальные, – и напротив, то, что питается корнями традиции, вытеснять на периферию культуры.

Показательно, что современные апологеты ОПОЯЗа в пределах своего «левого мифа» так специфически выстраивают послереволюционную историю литературоведения, что именно и [171] только формальная школа якобы являлась оппозиционной по отношению к утвердившемуся в Советской России режиму. Тот же Кертис пытается даже доказать тезис о некоем научном *плюрализме* ОПОЯЗа, который, очевидно, сказывался в безудержной саморекламе, когда опоязовцы, в основном, цитировали и пропагандировали сами себя именно как новую ультрареволюционную элиту, постоянно апеллировавшую к власти и указывающую на недостаточную революционность своих научных оппонентов. Виктор Эрлих в целом с симпатией описывающий ОПОЯЗ, тем не

менее, отмечает специфическую шумливость формалистов, специфическую беспощадность к своим литературным противникам и безудержное самовосхваление<sup>26</sup>.

Не буду приводить общеизвестные биографические факты. Достаточно напомнить, что местом собраний отвергающих «полицейскую» Россию опоязовцев была квартира активного деятеля этого общества и одновременно платного агента ЧК Осипа Брика. Любопытно, что при *теснейшем* союзе с властью деятели ОПОЯЗа не уставали иронизировать над «верноподданными» настроениями позднего Пушкина, уже не говоря о выстроенной ими мифологической генеалогии: Арзамас-ОПОЯЗ. Однако с определенной точки зрения, никакого логического противоречия здесь не было: в пушкинскую эпоху «власть» мыслилась ими как «чужая», а в первое революционное десятилетие «власть» понималась уже как вполне «своя».

Однако, когда та же «своя» власть, пытаясь удержаться, *вынуждена* была восстановить некоторые черты прежней «чужой» России, опоязовцы тут же с негодованием вспоминали прежнее проклятое «полицейское государство».

В.Е. Хализев в одном из докладов на конференциях по Постсимволизму напомнил историю расхождений Жирмунского и Эйхенбаума: Жирмунский поражен «концом России», Эйхенбаум тревожится за возможную гибель революции<sup>27</sup>. Тот же Эйхенбаум пишет Жирмунскому: «пугает меня в тебе и вызывает иногда раздражение... что в тебе нет фанатизма»<sup>28</sup>.

Интересна и логика апологетов опоязовцев. Кэрл Эни, касаясь щекотливого вопроса голосования Эйхенбаума за [172] исключение Анны Ахматовой из Союза писателей, замечает: «хотя это голосование, очевидно, доставило ему (т.е. Эйхенбауму. – И.Е.) много душевных мук, сейчас оно не кажется значительным предательством»<sup>29</sup>, потому что – как солидаризируется с этой позицией коллеги Кертис – «когда мы имеем дело с чем-то таким ужасным, как сталинизм, нужно проводить *тонкие* различия – даже различать *разные* виды публичной лжи»<sup>30</sup>. Примером «неправильного» поведения при этом является казус Зощенко, который, по словам американского исследователя, «совершил наивную ошибку, осудив Жданова»<sup>31</sup> в 1954 году. В итоге этой «наивной ошибки» Зощенко не был восстановлен в писательском союзе, а также «он никогда не

<sup>26</sup> См.: Эрлих В. Русский формализм: история и теория. СПб., 1996.

<sup>27</sup> См.: Хализев В.Е. Русская литература начала XX века в трудах В.М. Жирмунского 1914-1921 гг. // Постсимволизм как явление культуры. М., 1998. Вып. 2. С. 50-55. См. также работу того же автора в кн.: Жирмунский В.М. Преодолевшие символизм. М., 1998.

<sup>28</sup> Цит. по: Хализев В.Е. Указ. соч. С. 53.

<sup>29</sup> Цит. по: Кертис Дж. Указ. соч. С. 194.

<sup>30</sup> Кертис Дж. Указ. соч. С. 194.

<sup>31</sup> Там же.



имел дачи»<sup>32</sup>. Мы видим, что хотя подобная логика высказана и американским исследователем, но она же вполне может быть опознана и советской – а также постсоветской - интеллигенцией как вполне «своя». Тогда как для носителя русской культуры подобное «объяснение» характеризует, прежде всего, систему аксиологии самого интерпретатора. Хотя нужно иметь очевидную «ловкость рук», чтобы Эйхенбаума, опубликовавшего уже в 1924 свою работу «Ораторский стиль Ленина», а в 1957 году издавшего другой шедевр «О взглядах Ленина на историческое значение Толстого», тем не менее, представлять как критика советского режима и известного нашего «плюралиста». Впрочем, по мнению Кертиса и Лев Троцкий придерживался «своего рода плюралистических взглядов»<sup>33</sup>.

Характерным методом подобной работы с изучаемыми текстами является признаваемый классическим разбор близкого к опоязовским кругам Льва Выготского бунинского рассказа «Легкое дыхание». Если верить исследователю, «в самой фабуле этого рассказа нет решительно ни одной светлой черты..., перед нами просто ничем не замечательная, ничтожная и не имеющая смысла жизнь провинциальной гимназистки, жизнь, которая восходит на гнилых дрожжах»<sup>34</sup>. Таково, по Выготскому, ничтожное «содержание» этого рассказа. И тут же исследователь открывает «закон уничтожения формой содержания»<sup>35</sup>, согласно которому «форма воюет с содержанием, борется с ним»<sup>36</sup>. Думается, в этой емкой формуле, вполне разделяемой опоязовцами, открывается [173] специфическое освоение советскими исследователями школы ОПОЯЗ русской классики. Может быть, в этой вполне фрейдистской проговорке сказалось и «оправдание» собственного революционного активизма по отношению к гонимой и истребляемой русской традиции как таковой. Выготский, скорее, характеризует *собственный подход к изучению русской литературы*, но приписывает его автору рассказа. Бунинский рассказ направлен якобы «не на то, чтобы вскрыть свойства, заложенные в самом материале, раскрыть жизнь русской гимназистки до конца во всей ее глубине, проанализировать события в их настоящей сущности, а как раз в обратную сторону: к тому, чтобы *преодолеть эти свойства*, к тому..., чтобы житейскую муть заставить звенеть и звенеть...»<sup>37</sup>.

Вряд ли «вытесненный» из России Бунин согласился бы с тем, что он описывает «житейскую муть», что он анализирует не события в их *собственной* сущности, а лишь

---

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. С. 123.

<sup>34</sup> *Выготский Л.С.* Психология искусства. М., 1987. С. 147.

<sup>35</sup> Там же. С. 151.

<sup>36</sup> Там же. С. 155.

<sup>37</sup> Там же. С. 156.

*преодолевают эту сущность* или же, используя другое излюбленное опоязовцами понятие, *деформируют* эту сущность, как сюжет, согласно теории ОПОЯЗа, «деформирует» фабулу. Но сам этот подход, начиная с резкого противопоставления *реальности* и произведения, завершая самоупоением от «преодоления» косной сущности и чаемой «деформации» этой сущности, вполне адекватно передает логику переосмысления и «присвоения» русской классики. Удивления достойно, пожалуй, лишь то, что этот разбор, в котором жизнь великолепной Оли Мещерской – в полном противоречии не только с бунинским замыслом, но и с любым непредвзятым читательским переживанием трактуется как «ничтожная и не имеющая смысла жизнь провинциальной гимназистки» – этот разбор именуется «классическим».

Впрочем, чему тут удивляться. Может же Кертис эссе Эйхенбаума о гоголевской «Шинели» охарактеризовать уже в 2004 году как «бессмертный вклад в науку»<sup>38</sup> и тут же возложить на Достоевского ответственность за «монизм» генсека РАППА Леопольда Авербаха. Поскольку Достоевский, как выражается Кертис, «рекрутировал» имя Пушкина в своей знаменитой речи для «поддержания особой гордости русских»<sup>39</sup>, значит, именно Достоевский – а не кто-нибудь другой! – и виноват за пушкинский [174] юбилей 1937 года и вообще за 1937 год<sup>40</sup>. Логика в данном случае такая: «Для Достоевского Пушкин велик потому, что велика Россия. Поскольку это тождество, его члены можно поменять местами: Россия велика, потому что велик Пушкин»<sup>41</sup>. Поскольку тезис о величии России Кертис перенести никак не может, то он и резюмирует: «поняв подобные тождества.., становится совсем несложно понять официальную советскую критику, унаследовавшую от Достоевского апелляцию к тождествам в критическом дискурсе»<sup>42</sup>. Значит, Шкловский, Эйхенбаум, Тынянов совершенно ошибочно называли себя «ревтрройкой»: вовсе не они прямо участвовали в становлении и развитии официального советского дискурса: в то время, когда ОПОЯЗ наряду с некоторыми руководителями «революционного» государства неусыпно насаждал *плюрализм*, советский дискурс утверждал как раз Достоевский в своей Пушкинской речи! После подобной логики нетрудно догадаться, почему русистика и переживает сейчас такой кризис – и почему студенты (за исключением тех, кому вполне импонирует подобная логика) отказываются в большинстве своем заниматься такой русистикой с такими русистами!

Наследующие описываемой мною мифологии постсоветские исследователи разновидности «левого мифа» пытаются позиционировать в качестве основания

---

<sup>38</sup> Кертис Дж. Указ. соч. С. 133.

<sup>39</sup> Там же. С. 150.

<sup>40</sup> См.: Там же. С. 149-151.

<sup>41</sup> Там же. С. 150.

<sup>42</sup> Там же.

гуманитарной науки. Интересно, что они претендуют не на статус особого научного направления – достаточно маргинального для России, как показывает русская трагедия XX века, а часто считают себя представителями науки как таковой. История *советской* науки хорошо объясняет столь странную претензию: мы хорошо помним, что лишь одно направление и считало себя «научным», в отличие от других – «антинаучных». Хотя сейчас и иная ситуация в России, но подобный монополизм, к сожалению, оказался настолько живучим, что пережил и советскую эпоху. Однако описываемая мифология должна знать *свое* место. В рамках данного доклада мне и хотелось *это место* хотя бы отчасти обозначить. [175]

**\* Литературное общество «Арзамас»: культурный диалог эпох. Материалы международной научной конференции. Арзамас: Арзамасский гос. педагогический институт, 2005.**