

DOI: 10.15393/j9.art.2012.366

Иван Андреевич Есаулов

*доктор филологических наук, профессор кафедры
русской классической литературы и словесности,
Литературный институт им. А. М. Горького
(Москва, Российская Федерация)*
jesaulov@yandex.ru

ФРЕЙДИСТСКИЕ КОМПЛЕКСЫ СОВЕТСКО-ПОСТСОВЕТСКОГО ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ В ИЗУЧЕНИИ ЕВАНГЕЛЬСКОГО ТЕКСТА РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ*

Аннотация: В статье исследуются некоторые маргинальные положения концепции Фрейда и его статьи о Достоевском, в которых проявилось «культурное бессознательное» основателя психоанализа. Указывается на близость этого культурного бессознательного — с его негативизмом по отношению к «христианскому Богу», исторической России и русскому народу советскому типу культуры (особенно в ранний период советизма 20-х — начала 30-х гг.). Пафос «фрейдомаркизма», присущий верхним эшелонам советской власти, а также лидерам советской гуманитарной науки, состоял в стремлении к полной «переделке» русской культуры, государства и самого человека. При этом русская литература интерпретируется исходя из абсолютно чуждых ей критериев, с антихристианскими установками. Автор статьи показывает, что эта ментальная установка вовсе не преодолена постсоветским литературоведением и призывает исследователей русской литературы освободиться от их фрейдистских комплексов по отношению к русской культуре.

Ключевые слова: Фрейдизм, культурное бессознательное, аксиология Закона и Благодати, история литературы и ее интерпретации, русское, советское, постсоветское

Внимательное чтение ряда научных работ, в которых так или иначе затрагивается христианское основание отечественной словесности и бытование евангельского текста в произведениях самых разных русских писателей наводит на мысль, что и у исследователей существует некая духовная матрица, далеко не всегда ими отчетливо формулируемая, но почти всегда подразумеваемая, какая-то ментальная основа для весьма специфического истолкования православного типа культуры. Для того чтобы понять хотя бы отчасти эти установки, обратимся вначале к известному труду основателя психоанализа.

Известно, что статья Зигмунда Фрейда «Достоевский и отец убиство»¹ базируется на скудном фактографическом материале, который устарел уже в момент публикации самой работы. Современное достоеведение располагает бесконечно большей совокупностью фактов о жизни Достоевского, нежели те скудные обрывки

биографии, на основании которых развертывал свою аргументацию Фрейд. Однако *факты* ли явились основанием для выводов Фрейда? Или его некоторые априорные установки?

Если предположить последнее, то, в таком случае, что это за установки? Осознавал ли — рационально — сам Фрейд эти установки, которым он следует, приступая к Достоевскому? И если не осознавал, или, сформулируем осторожнее, не рефлексировал — какую позицию занимает *он сам*, интерпретируя Достоевского, то вправе ли мы ставить перед собой такую задачу: выявить те модели бессознательного культурного поведения, которые лежали в основе его истолкования Достоевского?

Полагаю, что вправе. Не только потому, что эти установки, хотя и не имеют специально литературоведческого характера, легли в основу *советского* достоевеведения, но и потому что подобные же установки имеют характерное постсоветское продолжение, причем некоторые *влиятельнейшие* деятели постсоветской Российской Федерации не стесняются их декларировать, как не стеснялись их декларировать деятели советские, рассуждая, подобно Ленину, об «архискверном Достоевском». Укажу лишь на слова всесильного топ-менеджера всея Руси Анатолия Чубайса, который поведал *Financial Times* в 2004 г., что он «перечитал всего Достоевского» и теперь к этому человеку не чувствует ничего, кроме «почти физической ненависти» и что ему хочется «разорвать Достоевского на куски»².

Однако же задолго до этого Виктор Шкловский в речи на Первом съезде Союза писателей в 1934 г. заявил, что, появившись на этом съезде Достоевский, «мы могли бы его судить как наследники человечества, как люди, которые судят изменника...»³ Так что Достоевскому повезло не дожить до эпохи Шкловского, иначе он бы вторично пошел по этапу, а учитывая известную всем «мягкость» советского правосудия, вряд ли отделался бы в этом случае лишь только сибирской каторгой.

В работе основоположника психоанализа уже вполне заявлена та культурная несовместимость ряда ментальных доминант, которая, например, затем разовьется в культурной несовместимости России и СССР, русского и советского. Сегодня уже нет смысла специально доказывать, что труды Фрейда оказали громадное воздействие не только на советскую науку раннего периода (особенно ее верхний эшелон), но мощно резонировали глубинным установкам вождей большевизма, которые надеялись синтезировать Маркса и Фрейда с целью полной «переделки» русской культуры, государства и самого человека⁴.

Более всего интересна не логика линейного развертывания аргументации Фрейда — она слишком легко может быть оспорена, а

другое: некоторые «оговорки» Фрейда, как будто «необязательные» его комментарии и рассуждения, которые позволяет себе Фрейд, обосновывая свою гипотезу о желаемой Достоевским смерти его отца. Эти фигуры речи не столько способствуют пониманию психологии Достоевского, сколько характеризуют *бессознательное* самого Фрейда, согласно его же собственным методологическим установкам. Меня интересует не индивидуальное бессознательное Фрейда, а его культурное бессознательное, причем не в том ракурсе, в котором *cultural Unconscious* истолковывали в свое время французские постструктуралисты, например Жан Лакан, а существенно иначе. Необходимость концепта «культурное бессознательное» я постарался обосновать в своих работах последнего десятилетия (см., например: [3]), при этом одной из смысловых опор концепта в предложенном мною понимании явились высказывания самого Достоевского, например, следующее: «...инстинкт... Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют»⁵. Или вот это:

Можно очень многое знать бессознательно... <...> Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит в сердце своем искони... <...> Но сердечное знание Христа и истинное представление о Нем существует вполне. Оно передается из поколения в поколение и слилось с сердца́ми людей⁶.

Это культурное бессознательное следует отличать и от индивидуального бессознательного, которое ввел сам Фрейд, и от коллективного бессознательного, разработанного Карлом Юнгом. Хотя юнгианский архетип, переосмыслив, я и использую в собственных интерпретациях в собственных целях. Речь идет о неких культурных матрицах, культурных силовых линиях, которым следует тот или иной автор, в художественных или нехудожественных текстах, зачастую этого совершенно не осознавая.

В нашем случае крайне интересно то, что «намерение» Достоевского убить отца и его «муки совести» из-за этого самим Фрейдом проецируются на другие сферы: на отношение Достоевского к государственной власти в России и его отношение к вере в Бога. Что же инкриминирует Фрейд Достоевскому? Бесславный «конечный итог его нравственных борений»⁷. Но в чем «бесславно́сть»? Достоевский «возвращается к подчинению мирским и духовным авторитетам, к поклонению царю и христианскому Богу, к черствому русскому национализму, к позиции, к которой менее значительные умы приходили с меньшими затратами сил» (285).

Достоевский, согласно Фрейду, «упустил возможность стать учителем и освободителем человечества, он присоединился к его тюремщи-

кам» (285). Раз так, то «будущая культура человечества окажется ему немногим обязана» (285). Здесь Фрейд говорит прямо-таки словами нашего Шкловского, который почему-то считал именно себя представителем этой «культуры человечества», но не Достоевского. И, более того, как уже было отмечено, полагал, что, как *настоящий* представитель культуры человечества, он имеет право *судить* Достоевского как «изменника».

Итак, «неудача» Достоевского, по Фрейду, обусловлена именно его положительными коннотациями по отношению к трем параметрам культуры России: государственному устройству (царю), вере (христианскому Богу) и русскому народу. Поскольку у Достоевского *позитивное* отношение к царю, Богу и народу, то это и означает, по Фрейду, что Достоевский «присоединился к тюремщикам», это означает, что конечный пункт его пути «достаточно бесславный», что Достоевский — «неудачник» (285).

Согласно этой логике, если бы у Достоевского было *негативное* отношение к царю, христианскому Богу и русскому народу, то тогда ему бы был открыт «путь апостольский» (286), он бы мог стать «учителем и освободителем человечества» (285).

Советское литературоведение тоже очень любило «поговорить» об «освобождении», не уточняя при этом, *кто именно* «освобождается», *от кого* (или *чего*) «освобождается» и *зачем* «освобождается»; например, рассуждая о трех этапах «освободительного» движения в России, так же в своем *культурном бессознательном* понимая это «освобождение» как непереносимое «освобождение» от Бога и царя.

Что касается «народа», то нужно иметь в виду: большинством русского народа являлось *крестьянство*. Поэтому насильственный *загон* этого крестьянства в советские резервации — «колхозы и совхозы» — можно рассматривать и как своего рода «освобождение» от народа. Достаточно вспомнить книгу Максима Горького о русском крестьянстве, вышедшую в Берлине в 1922 г., а также апогетiku советских концлагерей системы Беломорканал деятелями советской литературы и культуры: печально известную книгу о фабриках смерти редактировал все тот же «буревестник революции». Согласно логике книги Горького, это самое косное крестьянство следует — для его же пользы — *обязательно* загнать в резервации, иначе прогрессивная Революция *обязательно* захлебнется в этой косной русской народной стихии и потерпит поражение.

В этом смысле архискверный Достоевский был *против* «освобождения», как формулировал Фрейд — «с *тюремщиками*»... Можно констатировать, что Достоевский был явно болен, раз не захотел стать «освободителем» — в определенном смысле слова — или быть с «освободителями». Но болен был не только Достоевский.

В начале своей работы, рассуждая о «делке с совестью», которую совершает морально сомнительный Достоевский, Фрейд внезапно заявляет, что, «скорее всего, такая сделка с совестью — *типично русская черта*» (285). Это обобщение совершенно неожиданное — и, вообще говоря, не продиктовано логикой развертывания работы. По-видимому, мы имеем дело с каким-то особым психозом Фрейда. Но не будем вникать в психические травмы основателя психоанализа, а попытаемся рассмотреть эту оговорку (или столь глобальное обобщение) в *другом* контексте понимания, именно как выражение его культурного бессознательного.

Что имеется в виду под «делкой с совестью»? Последовательность греха и покаяния (раскаяния), т. е., нужно признать, основа основ повседневной жизни христианина. Для Фрейда эта основа повседневной жизни странна и непонятна: как он пишет, «кто... попеременно то грешит, то в раскаянии берет на себя высоконравственные обязательства... слишком удобно устроился» (285).

Такого рода человек напоминает Фрейду «варваров эпохи переселения народов, которые убивали и каялись в этом, так что покаяние становилось всего лишь приемом, содействующим убийству» (285), потом Фрейд вспоминает Ивана Грозного, который, с его точки зрения, «вел себя так же, не иначе» (285). А заканчивает именно тем, что не только варвары и душегуб Иван Грозный таковы, но таковы и вообще русские, раз это «типично русская черта».

Иными словами, для Фрейда грех и последующее покаяние, как уже подчеркивалось, основа повседневной жизни любого христианина, в том числе, разумеется, и русского человека, имеет резко негативные коннотации — и квалифицируется им как «сделка с совестью».

Однако последовать «рецепту» психоаналитика и «освободиться» от этой крайне странной для него «типично русской черты» означает ни больше и ни меньше освободиться от христианской повседневности как таковой, т. е. перестать жить христианской жизнью. Именно это «освобождение» осуществлялось всей карательной мощью советского государства на протяжении всего советского периода русской истории и сопровождалось пропагандистским (идеологическим) прикрытием различных ответвлений гуманитарной науки.

Теперь вернемся к той неявной идее Фрейда, согласно которой, по клонению «христианскому Богу» и отказ от бунтарства по отношению к царской власти свидетельствуют о «бесславном итоге» нравственных усилий Достоевского. Согласно Фрейду, Достоевский в итоге «пришел не к свободе, а стал реакционером» (291). Что, в таком случае, понимает Фрейд под «свободой»? Уж во всяком случае не свободу от греха. Это, прежде всего, бунт против русской вла-

сти, против «батюшки царя» (290), как иронически пишет Фрейд, и атеистическая установка (по Фрейду, Достоевский колеблется между религиозностью и атеизмом). Итак, свобода, по Фрейду, та самая свобода, от которой «отказался» Достоевский, — это восстание против власти и против веры. «Реакционность» же, с этой точки зрения, — позитивное отношение к существующей тогда власти в России и христианские убеждения писателя.

Излишне доказывать специально, что близкие Фрейду ментальные установки можно было заметить у абсолютного большинства советских литературоведов и историков. В сущности, они говорят на одном и том же языке, логика одна и та же; если это и не проговаривается, то лежит в основе их культурного бессознательного, предопределяя все прочие их «научные» умозаключения и выводы. Знакомясь как с современными постсоветскими программами и методическими пособиями по литературе [5], так и с большинством постсоветских научных трудов, решительно невозможно сказать, что эта ментальная установка преодолена.

В качестве одного из многих возможных иллюстраций назовем статью К. А. Баршта «Религиозная мысль и научное познание в художественной системе Ф. М. Достоевского» [1]. С методологической точки зрения статья абсолютно беспомощна. Достаточно заметить, что автор, например, инкриминирует именно мне «внедрение» категории соборности в достоеведение, не помня, по видимому, трудов Вяч. Иванова. Забавно, что Баршт пытается заново — самым самодельным способом, что стало какой-то болезнью постсоветского времени, открыть велосипед (растолковать читателям журнала «Вопросы философии», что такое «наука»), при этом абсолютно не ориентируясь даже в исходном разграничении гуманитарного *понимания* в «науках о духе» и *изучения* в «науках о природе», уже больше века являющегося «азбукой» для студента любого современного европейского университета.

Но и эта работа может быть по-своему интересной — из-за некоторых невольнo проговариваемых формулировок. Вот Баршт докладывает об опасной «тенденции» описания Достоевского «как ортодоксального православного автора». Какое слово здесь является явно избыточным (синонимичным другому слову)? Вот, приводя работы В. Н. Захарова и мои, Баршт пугает читателей «православным литературоведением», отлично зная при этом о нашем негативном отношении к этому ярлыку. Этот жанр, представленный на страницах «Вопросов философии», имеет определенное название: интеллектуальное мошенничество. Баршт договаривается до неких «политических выгод», которые сулит изучение Достоевского как православного автора. Мне, например, подобные занятия стоили

места профессора в университете, которого я в итоге лишился. И это тоже отлично знает Баршт, а также редакция журнала, с удовольствием печатающая пасквиль.

Автор пасквиля пишет о неких злодеях, которые занимаются «обращением Достоевского в клирика, готового встать в один ряд с православными святыми». Кто из достоеведов таковы? Ни одного слова подтверждения. Кто-то из православных злодеев «трактует Достоевского как церковного учителя»? Почему не знаю? Потому что, мягко говоря, автор пишет заведомую неправду.

Далее Баршт переходит к самодельным открытиям уровня журнала «Безбожник» (и ментальных установок авторов времен погрома Православия в СССР). «Философ и писатель, по определению, это “Фома неверующий”, ведь как только он вполне окончательно уверует... творчеству наступает конец», с апломбом замечает изобретатель атеистического велосипеда. Неужели сам то Баршт подобные самodelки считает «научными»?

Ополчаясь на «богословие» (именно православное, которое он не то что знает плохо, а не знает абсолютно), уполномоченный по делам выявления православного уклона в изучении литературы комиссар Баршт от имени «нашей» науки заявляет, что «филологическая наука» в нем не нуждается. О культурном уровне самого Баршта может свидетельствовать одно его заветное убеждение. Как ему представляется, всех русских писателей («русскую литературу») неплохо было бы в свое время... отлучить от Церкви. Может быть, читатель подумает, что я его разыгрываю? Вовсе нет. Прочитирую полностью этот изумительный пассаж:

Художник, до тех пор, пока он художник, не может совпадать в своем понимании истины и Бога ни с кем. Это доказывается на эмпирическом уровне, вспомним анафему, объявленную Л. Н. Толстому и не объявленную *тем, кто ее заслуживал не меньше Толстого* — А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, Н. М. Гаршин, Ф. И. Тютчев, А. А. Блок, Л. Н. Андреев, Ф. И. Сологуб, В. Набоков, список может оказаться слишком длинным. Собственно — это *вся русская литература...*

Баршт учит русскую Церковь объявить анафему А. С. Пушкину, Н. В. Гоголю и Ф. М. Достоевскому... Чтобы ему было приятнее с ними «работать»? Какое-то крайне комическое все-таки нахальство. Он и в этой сфере уже «специалист»? Впрочем, именно подобное нахальство приводило в изумление русских людей в начальный период владычества большевиков в СССР.

Как прекрасно показали в свое время «классики» французского структурализма, столь воинствующее неприятие некой «идеологии» означает вовсе не ее отсутствие, а то, что ее яростный критик нападает на нее как на «чужую». Ведь в православии-то Баршт видит именно и только «идеологию», как его, впрочем, и учили в СССР.

Стоит, конечно, посочувствовать автору, что именно на столь неприятной для него христианской системе ценностей базируется не только Русская Церковь, но и русская литература, русская культура. Но вот извиняться ли перед ним за то, что этот тип культуры, как на грех, основывается именно на этой, а не иной аксиологии? Вот надо бы этой негодной Церкви отлучить предмет занятий Баршта от Православия, обеспечив ему свободу рук, а темные русские иерархи не удружили исследователю. Право, даже не знаешь, чем и помочь.

Забыв что в начале статьи он гневно упрекал некое «православное литературоведение» в том, что Достоевского «клирика» оно ставит «в один ряд с православными святыми», в конце Баршт инкриминирует православным злодеям уже что-то прямо противоположное:

...каждое исследование «православного литературоведа» становится актом осуждения автора, который регулярно оказывается «плохим христианином», а его герои — антихристами.

Вот до чего неприязнь к православной грибнице русской культуры-то доводит...

Может ли подобные забавные сентенции публиковать сколько-нибудь квалифицированный западный исследователь? Конечно, нет. Потому что, как правило, он обладает общей филологической культурой. Но «у них» — Р. Барт, воспитанный на рафинированной европейской традиции, а «у нас» — К. Баршт, для которого православная культура России не вышла за пределы «Настольной книги атеиста». Почувствуйте, что называется, разницу...

Поэтому само по себе обращение к евангельскому тексту отнюдь не автоматически способствует преодолению подобных антихристианских и русофобских установок. Одно и то же событие, изложенное как в Евангелии, так и в русской классической литературе, один и тот же текст могут быть интерпретированы абсолютно по-разному, понимаем ли мы их созвучно христианской традиции, либо же мы их «изучаем», в сущности, следуя другой традиции — традиции законников и фарисеев. Наши итоговые выводы и оценки будут противоположны, и мы никогда не достигнем согласия, разве только если принесем Благодать в жертву Закону.

На одном полюсе — предельно деперсонифицированное, обезличенное и овеществленное поле знаков. На другом — отсылающее к Книге духовное целое, которое сопротивляется навязанным извне самовольным истолкованиям, таящее в своих смысловых глубинах Слово из Евангелия от Иоанна, известное каждому русскому православному человеку по пасхальному богослужению.

Впрочем, сам-то Фрейд, по-видимому, иногда чувствовал, что зашел уже слишком далеко, поэтому и заметил:

Здесь мы навлекаем на себя упрек, что отказались от беспартийности психоанализа и подвергаем Достоевского оценкам, правомерным только с пристрастной точки зрения определенного мировоззрения (291).

Однако действительно ли «психоанализ» настолько безоценочен, как его подает Фрейд? Он полагает, Достоевский «принял неза заслуженное наказание от батюшки-царя как замену наказания, заслуженного за грех по отношению к настоящему отцу. Вместо самонаказания он позволил карать себя заместителю отца» (290) — и подобное поведение характерно для «большой части преступников» (290), которые, по Фрейду, *жаждут* наказания. Что это может означать в контексте не индивидуального, а культурного бессознательного?

С этой точки зрения, сама вера в Христа, претерпевающего добровольные страдания и смерть, может восприниматься как особая разновидность невроза, как своего рода скрытый мазохизм, от которого нужно «освободиться»; мазохизм, подлежащий разоблачению и обличению. Более того. Логика поведения самого Христа (Сына) — по отношению к Богу Отцу, с позиции основателя психоанализа, вполне может быть рассмотрена в той же самой парадигме невроза и мазохизма: как наказание (притом, с этой точки зрения, *справедливое* наказание) за нарушение Закона (конечно, с точки зрения законников и фарисеев), за *преступное* желание *стать* Богом *вместо* Отца, *на место* Отца. Внимательное чтение статьи Фрейда приводит именно к таким выводам.

Фрейд подчеркивает, что в сыне доминирует *отождествление* с отцом (которое, пользуясь иным культурным кодом, можно назвать *нераздельностью*); что сыну «хотелось бы занять место отца, потому что он вызывает восхищение, хотелось бы быть таким, как он, и поэтому желательно его устранить» (288). Затем — правда, не здесь, а через несколько страниц, самым прямым образом возникают отсылки к Христу (и именно там, где Фрейд рассуждает о желательной для Достоевского замене настоящего отца на «батюшку-царя»):

При индивидуальном повторении хода всемирной истории он (Достоевский. — *И. Е.*) надеялся в идеале Христа найти выход и освобождение от виновности, использовать собственные страдания для своих притязаний на роль Христа (290—291).

Если Достоевский-невротик, по Фрейду, старается стать на место Христа, пострадать как Христос, ибо чувствует *виновность* по отношению к отцу, то, по-видимому, в культурном бессознательном Фрейда и сам Христос как Сын «чувствует виновность» по отношению к Богу-Отцу. Во всяком случае, когда — еще спустя несколько страниц — Фрейд пишет о том, что «симпатия Достоевского к преступнику в самом деле *безмерна*, она *намного* превосходит состра-

дание, на которое несчастный имеет право... Для него (т. е. для Достоевского. — И. Е.) преступник — почти *спаситель*, *взявший на себя вину, которую иначе вынуждены бы нести другие*»⁸ (292), аллюзии здесь, на мой взгляд, абсолютно прозрачны.

Если, согласно этой логике, *преступником* на самом деле является не только Достоевский, не только русский народ, но и *сам Христос*, тоже ведь не пожелавший быть в определенном смысле «освободителем», то эта логика замечательно точно вписывается в логику раннего советского космоса с его отчетливо выраженной антихристианской культурной доминантой⁹. Не случайно же советские литературоведы, эти поклонники Фрейда и Маркса, из многих возможных выбрали два художественных текста, провозгласив их началом новой советской литературы. Самое же поразительное — или, может быть, раскрывающее их культурное бессознательное то, что при провозглашаемом «материализме» советской культуры оба текста мистичны, но их мистика призвана заменить существующую христианскую православную мистику. В горьковской повести «Мать», как всегда подчеркивалось, «первом произведении соцреализма», герой-революционер утверждает, что «Христос был не твер духом... Кесаря признавал», а потому нужно *исправить* дело Христа. Это *исправление*, наряду с «освобождением» от христианского сознания, и составляет «воспитательную» основу горьковской повести. В блоковских «Двенадцати» традиционному историческому Христу русской веры и культуры противопоставлен иной — революционный — «мессия», окруженный революционными же «апостолами» (см. подробнее: [2]). Именно такими «апостолами», о которых и писал Фрейд, тоскуя о том, что Достоевский, мол, отказался от «пути апостольского». Мы, обогащенные исторической дистанцией, увы, можно сказать, знаем в лицо этих самых «апостолов», о которых грезил Фрейд, и хотя, по Фрейду, Достоевскому «был открыт... путь апостольский» (286), но он, к счастью для русской литературы и к досаде Фрейда, действительно пошел другим путем. Ну, а советское достоеведение пошло путем, указанным Зигмундом Фрейдом (см. статью В. Н. Захарова с анализом «синдрома Достоевского» в советском литературоведении: [4]). Так и произошло, что пути Достоевского и достоеведения несколько разминулись. Почти на сто лет. Точно так же разминулись пути русской литературы и ее советских и множества постсоветских истолкователей. Необходимо после блужданий и тупиков вернуться на столбовую дорогу русской культуры — с ее евангельскими ориентирами. Но это невозможно сделать, не освободившись от собственных фрейдистских комплексов — по отношению к этой культуре.

Примечания

- * Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 11-04-00496а.
- ¹ Текст статьи цитируется далее по изданию: Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 285—294. Курсив всюду мой.
- ² Цит по: [6].
- ³ Первый Всесоюзный съезд советских писателей: Стенографический отчет. М., 1934. С. 154.
- ⁴ Богатый фактический материал см. в книге А. Эткинда «Эрос невозможного: История психоанализа в России» (СПб., 1993), который неопровержимо доказал, что по-настоящему популярным психоанализ стал в стране, которая ранее называлась Россией, только лишь после революции 1917 г., указывая на постоянное взаимопересечение психоанализа Фрейда и социализма, на своеобразный «фрейдомарксизм». Так, согласно логике Троцкого, «фрейдизм оказывается прямым продолжением и даже вершиной марксизма» [7, 283].
- ⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 19.
- ⁶ Он же. Полн. собр. соч. Л., 1980. Т. 21. С. 37—38.
- ⁷ Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С. 285. Текст цитируется далее по этому изданию. Страницы указываются в скобках.
- ⁸ В оригинале: «Der Verbrecher ist ihm fast wie ein Erlöser, der die Schuld auf sich genommen hat, die sonst die anderen hätten tragen müssen». Существительное Erlöser имеет в данном контексте безусловные евангельские коннотации. Словарь Дудена свидетельствует об этом же: «Erlöser — Substantiv, maskulin — a. jemand, der jemanden erlöst; b. Christus als Erretter der Menschen» (<http://www.duden.de/suchen/dudenonline/erl%C3%B6ser>).
- ⁹ См. раздел «Мракобесие» на портале «Трансформации русской классики» (<http://transformations.russian-literature.com/mrakobesie>).

Список литературы

1. Барит К. А. Религиозная мысль и научное познание в художественной системе Ф. М. Достоевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=311&Itemid=52 (дата обращения: 15.02.2012).
2. Есаулов И. А. Мистика в русской литературе советского времени (Блок, Горький, Есенин, Пастернак). Тверь: Тверской университет, 2002. 67 с.
3. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004. 560 с.
4. Захаров В. Н. Синдром Достоевского // Север. 1991. № 11. С. 145—151.
5. Золотухина О. Изучение русской литературы в постсоветской школе // Русская литература: оригинальные исследования. Красноярск, 2011 2012 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://transformations.russian-literature.com/pdf/izuchenie-russkoj-literatury-v-postsovetskoj-shkole.pdf> (дата обращения: 12.02.2012).
6. Островский А. Преступление и наказание Чубайса. За что «отец российских олигархов» ненавидит Достоевского // Русская газета. 2004. 19 ноября. № 3634 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rg.ru/2004/11/19/chubajs.html> (дата обращения: 01.12.2011).
7. Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993. 463 с.

Ivan Andreevich Esaulov

Doctor of Philology, Professor,
Department of Russian Classical Literature and Philology,
Maxim Gorky Literature Institute
(Moscow, Russian Federation)
jesaulov@yandex.ru

FREUDIAN COMPLEXES OF SOVIET AND POST-SOVIET PHILOLOGY IN STUDYING THE GOSPEL TEXT IN RUSSIAN LITERATURE

Abstract: The article looks at a number of marginal concepts of Freudian theory and at his articles on Dostoevsky that revealed the 'cultural unconscious' of the founder of psychoanalysis. We point at the similarities between Freud's cultural unconscious — with its negativity against of the “Christian God”, historical Russia and Russian people — and the Soviet type of culture, especially in its early period (1920s — early 1930s). The ardor of Freudo-Marxism typical for the highest levels of Soviet power and humanitarian studies lay in their striving towards a complete restructuring of Russian culture, state and man itself. Russian literature is interpreted on the basis of anti-Christian tenets and a set of criteria absolutely alien to Russian literature. We show that this mental attitude has not been overcome by post-Soviet literary criticism. Our article is a call on scholars of Russian literature to get rid of their Freudian complexes in the treatment of Russian culture.

Keywords: Freudism, cultural unconsciousness, axiology of Law and Grace, history of literature and its interpretations, Russian, Soviet, post-Soviet

References

1. Barsht K. A. Religioznaya mysl' i nauchnoe poznanie v khudozhestvennoy sisteme F. M. Dostoevskogo [Religious Thought and Scientific Knowledge in the Artistic System of Dostoyevsky]. *Voprosy literatury* [The Questions of Literature], 2011, no. 4. Available at: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=311&Itemid=52 (accesses 15 February 2012).
2. Esaulov I. A. *Mistika v russkoy literature sovetskogo vremeni (Blok, Gorkiy, Esenin, Pasternak)* [Mysticism in Russian Literature of the Soviet Period (Block, Gorky, Yesenin, Pasternak)]. Tver, Tver University Publ., 2002. 67 p.
3. Esaulov I. A. *Paskhalnost' russkoy slovesnosti* [Paskhalnost' of Russian Literature]. Moscow, Krug Publ., 2004. 560 p.
4. Zakharov V. N. Sindrom Dostoevskogo [The Dostoyevsky Syndrome]. *Sever* [The North], 1991, no. 11, pp. 145—151.
5. Zolotukhina O. Izuchenie russkoy literatury v postsovetskoy shkole [The Study of Russian Literature in the Post-Soviet School]. *Russkaya literatura: originalnye issledovaniya* [Russian Literature: the Original Study]. Krasnoyarsk, 2011—2012. Available at: <http://transformations.russian-literature.com/pdf/izuchenie-russkoj-literatury-v-postsovetskoy-shkole.pdf> (accessed 12 February 2012).
6. Ostrovskiy A. Prestuplenie i nakazanie Chubaysa. Za chto «otets rossiyskikh oligarkhov» nenavidit Dostoevskogo [The Crime and the Punishment of Anatoly Chubais. For What Reason Does “the Father of Russian Oligarchs” Hate Dostoyevsky]. *Russkaya gazeta* [Russian Newspaper], 2004, November 19, no. 3634. Available at: www.rg.ru/2004/11/19/chubajs.html.
7. Etkind A. *Eros nevozmozhnogo: Istoriya psikhoanaliza v Rossii* [Eros of The Impossible: The History of Psychoanalysis in Russia]. Saint-Petersburg, “Meduza” Publ., 1993. 463 p.