

Прот. Георгий ФЛОРОВСКИЙ

ТРИ УЧИТЕЛЯ

Искание религии в русской литературе девятнадцатого века

П. Н. Сакулин¹ в своей хорошо документированной книге «Русская литература и социализм» делает важное наблюдение. «Русская интеллигенция тридцатых годов (1830) была в общем несомненно религиозна». Слово «религиозна» употреблено здесь в широком смысле, сюда включается большое «разнообразие религиозного опыта». Религия ранней русской интеллигенции была часто совсем не правоверной — смутной, мечтательной, блуждающей, синкретичной. Часто это было психологическое настроение или эстетический восторг, или род моралистического психоанализа, скорее чем трезвая и твердая вера. (Это верно и относительно религиозности Запада того времени). Нужно припомнить, что даже Руссо защищал «религию», и что деизм Просвещения был тоже родом религиозности, и что сентиментализм в жизни и литературе был метаморфозой долгой мистической традиции. Роль германского пиетизма и масонства, включая розенкрейцерство, в сложении русской новой культуры и литературы очевидна. В этой связи должны быть названы имена Новикова, Хераскова, Карамзина, Жуковского. Мистические движения времен Александра Первого не могут быть рассматриваемы как только обскурантизм и реакционная нелепость. Они имели сильное и длительное влияние на интеллектуальный и эмоциональный характер Русского Общества. Русские романтики многим обязаны их прозрениям и вдохновениям, точно так же, как и образам, этому мистическому возбуждению предыдущего века, и их западным источникам. Лучший пример такого влияния может быть найден в литературных произведениях Владимира Одоевского, одного из первых русских идеалистов. Верующих можно было также найти среди декабристов, включая Александра Одоевского, Кюхельбекера, Батенкова, может быть и Рылеева. Было несомненно не случайно, что в тридцатых годах многие из лидеров радикальной интеллигенции (Герцен, Белинский, и в особенности Михаил Бакунин) прошли через напряженный период религиозной или квази-религиозной экзальтации. Эти настроения были характерны для эпохи. Наследие этого «замечательного десятилетия», как его называли современники, оставалось надолго неотъемлемой частью русской культуры и русской психологии. Показательно, что и самый социализм появился в России в религиозном облике и в сиянии профетического энтузиазма; между его представителями были Владимир Печерин, Герцен, Огарев, юный Достоевский и его друзья из кружка

Петрашевского. Было верно отмечено, что Достоевский именно как «христианский социалист» пришел к острому разрыву с Белинским в поздние сороковые годы, когда последний потерял или отрекся от своих ранних идеалистических или «романтических» убеждений.

Назревавший с конца сороковых годов кризис разразился в шестидесятые. Это был буйный взрыв, радикальный разрыв, род обращения. С этого времени начинается «отход» русской интеллигенции от христианства, и в действительности — от всякой религии или «метафизики», отступление в переменчивые и текучие настроения— от индифферентности до бунта. Фактически это русское движение было продолжением или повторением одновременного сдвига и кризиса в западной мысли, и иностранные источники русских вдохновений легко могут быть обнаружены. Однако русский ответ на новое откровение или запросы Запада был спонтанным, страстным, стихийным: это был род яркого эмоционального шторма. И верно, что он был укоренен в чувствах, а не в идеях. Идеологическое вооружение русских радикалов было скорее плоским и скудным; в нем была ядовитая смесь цинического пренебрежения ко всякому культурному интересу. Здесь — жало русского нигилизма того времени. По существу это была перемена подданства. Принимался новый символ веры. Психологически это была перемена веры. Без сомнения, Достоевский был прав, когда он определял основные темы своего времени как темы религиозные. Здесь была проблема веры и неверия в их противопоставлении и конфликте. Но неверие само есть религиозный феномен, и религиозный выбор окончательного отрицания, род перевернутой религии. В русском радикализме были разные оттенки и разные стадии развития. Иногда религиозные мотивы можно найти даже в самом радикализме. Нужно припомнить новое движение в начале семидесятых годов в «народничестве», новое искание религии, или, вернее, искание «новой религии». Она была вполне неправверна: религия сердца, или «религия человечества», но в нем можно распознать возрождение некоторых евангельских мотивов. Русская интеллигенция была внутренне расколота в то время. И движение само было диалектическим; это было отступление, уравновешенное «возвращением». Искание религии — отличительная черта всех тех периодов истории, которые обычно описываются как «переходные», времена действительно критические, когда время приходит в «расстройство» и «стены падают». В этой ситуации искание веры принимает неизбежно драматический характер и даже трагический оборот. Не все ищущие находят. Кроме того, для верующих все эпохи в известном смысле «критические» и проблематические. Вера ни в каком случае не есть легкое предприятие, у нее есть свои внутренние трудности и искушения, внутреннее

беспокойство — «темная ночь». Вера требует мужества и живет надеждой. Самое «искание» двузначно: оно может быть симптомом падающей и потрясенной веры, но может быть также симптомом духовной бдительности.

Величайшие русские писатели 19-го века (Гоголь, Толстой, Достоевский) были глубоко заняты проблемой веры. Как писатели они были и хотели быть толкователями жизни, человеческого существования со всеми его трудностями и всеми надеждами. Их конечная проблема была проблема человека и его судьбы, в двойном аспекте личной и общественной жизни. Гоголь был провозглашен своими современниками гениальным мастером, и его влияние в литературе было огромно и решительно. Фактически он, может быть, был центральной фигурой в русской литературе его времени. Но интимнейшие его идеи, которые он хотел возвестить, были в его время не поняты, хотя и не без его вины, и были отвергнуты даже его лучшими друзьями, как нездоровое заблуждение, как обман и иллюзия. Его призыв был снова услышан, с удивлением и даже испугом, в конце столетия. Наконец, его голос услышали. Несмотря на это, Гоголь все еще остается загадочной фигурой, действительно трагической. Достоевский шел по его стопам, но на свой особый лад, скорее критически, с осторожностью и с оговорками. Его зов был услышан его современниками, но вряд ли полностью и всеми. Он был беспокойный дух в русской литературе. Его пророческие экскурсы в «психологию глубины» производили впечатление. Он поднимал и обсуждал вечные вопросы, «проклятые вопросы», но всегда в перспективе своего времени. Он обсуждал происходящие события, но всегда в плане последних ценностей. Все его писания были подсказаны современными событиями и нуждались в историческом комментарии. И все-таки они были сосредоточены на повторяющихся темах человеческого существования. И хотя многие его пророчества были неверными и обманчивыми, но он был подлинным пророком. Положение Льва Толстого всегда было особым. Он всегда был в оппозиции, в оппозиции к каждой исторической ситуации, а на самом деле — к самой истории. Он был заинтересован человеком как таковым, и в известном смысле такой подход был совершенно законным и даже необходимым. Человек стоит нагим перед Богом, и человеческая жизнь со своими несчастьями и тревогами есть в известном смысле прах и суета перед лицом Божиим. Тем не менее, это только одно измерение человеческого существования и его отношения к Богу. Реальный человек — всегда «исторический человек» со своими конкретными и личными нуждами и неудачами, также с конкретными и разнообразными задачами в данной исторической установке. Нереально исключать всю «историчность» из человеческого существования и смотреть на нее как на «случайный придаток», а не как

исполнение человеческой «природы». Толстой настойчиво делал именно это, вопреки его большому мастерству изображения жизни в ее конкретных формах и разнообразии. В конце концов он имел дело со схематическим человеком в определенной типической обстановке, так что, странным образом, но действительная тайна человеческой личности бывала потеряна. Конечно, моральные принципы и нормы всегда одни и те же, и было своевременно в эпоху безответственного релятивизма напомнить людям об этом, чем и можно объяснить широкий отзыв на Толстовскую мораль или, скорей, моралистическую проповедь Толстого как дома, так и за границей. Но это же объясняет и бесплодность этой проповеди. Толстой был способен наставлять, как видеть зло и уклоняться от него вообще, но не был способен научить, как каждому бороться со злом в своей собственной личной ситуации. Больше того, он упрямо отказывался делать это. Он считал, что со злом не нужно бороться, но только осуждать его и отречься от него — и все-таки терпеть его. Его ригористический радикализм вел его в конце концов к пассивности. В этом отношении он был противоположен Достоевскому. Контраст их взглядов был позже иллюстрирован в замечательном диалоге между Вячеславом Ивановым и Гершензоном в их «Переписке из двух углов».

Эти три мастера не были согласны в основном. Они глубоко различались в своем анализе и в своих заключениях. Гоголь хотел изменить «внутреннего человека» без всякого изменения его среды, хотя он был всегда необычайно заинтересован социальными проблемами. Достоевский мечтал об историческом обновлении, о грядущем Царстве на земле. Толстой просто пренебрегал и в этом пункте он странно сходил с Гоголем. Но был общий элемент в их расходящихся усилиях. Это их убеждение, что человеческая жизнь без веры есть опасная авантюра, которая должна кончиться катастрофой. Человек без Бога не может быть вполне человеческим, он опускается и разлагается. Это общее убеждение, несмотря на все расхождения трех мастеров слова, привлекало тех, кто готов был слушать об ответственности высокого призвания человека: о вере, послушании и служении. Но многие — просто не хотели слушать.

В свои поздние годы Гоголь сделал такое примечательное признание о себе самом: «Я пришел ко Христу скорее протестантским, чем католическим путем»². В то время Гоголь жил в Риме, и его друзья в Москве подозревали, что его новые религиозные взгляды пришли из католических источников. Он поторопился отречься от этого резко и категорически. Его выражения, однако, скорее неясны и темны. Нет никакого доказательства или указания на какой-либо интерес Гоголя в то время к протестантской

реформации с ее специфическими и характерными проблемами и решениями. Гоголь вообще мало интересовался доктриной и доктринами. Вероятно, он хотел сказать, что пришел ко Христу «евангелическим» или даже «пиетическим» путем, — кажется, это так и было. Действительно, он продолжает: «Его (Христа) анализ человеческой души такой, как никто другой его не делает, было причиной того, что я пришел ко Христу, будучи поражен прежде всего Его человеческой мудростью и беспримерным знанием души, и потом уже перешел к почитанию Его Божества»³. Гоголь развивает это признание в своей авторской исповеди, род апологии. Здесь он подчеркивает еще раз, что его начальный интерес был к человеку, к человеческой душе. Он искал те «вечные законы», которыми человек управляется. Он изучал человеческие документы всех родов. И на этом пути «незаметно, почти не зная как», он пришел ко Христу и нашел в Нем ключ к душе человеческой. Другими словами, Гоголь пришел ко Христу путем своеобразного психологического анализа. Он не ожидал найти Христа на этом пути. Фактически он пришел ко Христу путем того пиетического гуманизма, который был типичен для эпохи Александра I. Он оказался архаическим для его собственного поколения, замкнутым одиноко в пределах своего собственного опыта.

Гоголь был хорошо знаком с романтической литературой, но он вряд ли был затронут философскими движениями своего времени. Его первые рассказы были написаны в романтическом стиле, который не был только подражанием, и был гораздо больше, чем литературной манерой. Его собственное видение было романтическим; у него был «романтический опыт». Мир для него был ясно разделен в определенно «романтической» манере: сильные люди с ясно выраженной личностью и были «обыкновенные люди». Он никогда не был действительно заинтересован сильными людьми или «героями»; его случайные попытки изобразить такого человека никогда не удавались. Он был всегда занят теми обыкновенными людьми, которые заполняют всю сцену человеческой жизни. Если эти люди забавны или живописны, их существование все-таки не имеет смысла, монотонно и бесполезно. Они тривиальны и незначительны, и замкнуты в своей собственной, узкой, маленькой жизни без всяких перспектив. Хотя Гоголь был готов симпатизировать бедности и лишениям, горю и неудачам, но он мог быть только испуган и потрясен зрелищем пустой жизни, почти нечеловеческой, и в худшем случае даже животной. В этом косном мире имеются свои «страсти», но эти маленькие страсти или амбиции только раскрывают крайнее искажение и снижение человеческой природы. Может показаться, что Гоголю нравилось рисовать свои комические, гротескные фигуры или скорее фигурки. Был, конечно, известный эпический шарм в его ранних повестях.

Однако и в этих повестях, обычно юмористических и сентиментальных, часто была слышна сильная трагическая нота, нота скуки. Со зрелостью это чувство росло в нем, пока не подавило его окончательно к концу его жизни. В этой связи было отмечено, что Гоголь воспринимал жизнь под знаком смерти, *sub specie mortis*, это не означало только, что смерть есть неизбежный конец каждого индивидуального существования. Скорей это значило, что жизнь сама мертва, убийственно скучна, род тупика или иллюзии. Жизнь стояла под знаком неудачи — не потому, что не осуществились надежды, но потому, что надежд не было. «Земля уже загорелась непонятной тоской. Жизнь делается все более и более жестокой. Все делается меньше и меньше. Только гигантский образ скуки растет на глазах всех, переходя день за днем всякую меру. Всюду пустота, и могилы всюду»⁴. Выбор слов гиперболичен, но эти слова хорошо выбраны, чтобы представить действительное видение Гоголя, видение это было апокалиптическим. Мережковский сравнивал Гоголя с героем одной из сказок Андерсена, которому на его несчастье попал в глаз кусочек кривого зеркала⁵, так что он мог видеть мир только в искаженном и обезображенном виде. Но было ли зрение Гоголя действительно искривленным? Или, не было ли оно столь обостренным, чтобы дать ему возможность распознать действительность и под покровом условностей увидеть неминуемую катастрофу под покровом застоя. Гоголь изображает падших людей, и его «карикатуры», как у Гойи, вполне «реалистичны» в этой перспективе. Профессор Виктор Виноградов⁶ недавно заметил, что в гоголевских писаниях люди представлены, как вещи, как будто они и суть вещи.

Розанов утверждал⁷, что человеческие фигуры у Гоголя не есть действительно живые люди, но марионетки, «восковые фигурки»,двигающиеся по сцене направляемые опытным мастером, который может известными способами создать впечатление, что они живые. Они не имеют спонтанных движений — они неподвижны и зафиксированы. Вопрос остается, было ли это поражающее своеобразие гоголевского искусства симптомом поврежденного зрения или знаком его глубокого прозрения. Он никогда не движется по поверхности, но всегда роет и измеряет глубину. Под покровом банальности он открывает темную бездну ада. Пустота сама — очевидное зло. Но это было больше, чем только человеческий дефект или падение, великий Враг мог быть распознан позади своих жертв.

Демонология в ранних повестях Гоголя, была, может быть, не вполне серьезна, заимствована из западных романтиков, включая Гофмана, и из фольклора. Черти здесь

только гротескны и забавны. Однако в «Страшной мести» и еще больше в «Вие» влияние злых духов в человеческой жизни представлено с трагической трезвостью. В главных произведениях Гоголя злые духи не появляются персонально, но их присутствие предполагается. Они действуют всюду, хотя обычно под маской. В конце своей жизни Гоголь был подавлен чувством, что зло или дьявол как бы вездесущи. Сатана, он думал, развязан и освобожден, и может появляться в мире даже без маски. Гоголевская фразеология может удивлять, однако не может быть сомнения, что зло было для него сверхчеловеческой реальностью, заряженной огромной властью, которая может быть побеждена только таинственной силой «Живоносного Креста», единственной надеждой Гоголя в его последние годы.

Несмотря на его мрачное восприятие действительности, Гоголь был, кроме своих последних лет, оптимистом. Он верил в возможность обращения, обновления и духовного возрождения. Более того, он ожидал этого вскоре. Именно в этом пункте начинались его затруднения. В свои ранние годы он надеялся на спасающую силу искусства и думал, что человек может быть пробужден видением красоты. Эта надежда была разбита. Он скоро открыл двусмысленность эстетических эмоций, двусмысленность самой красоты. В этом отношении ему последовал Достоевский, а также Владимир Соловьев, которые вместе с ним думали, что Афродита двусмысленна и не защищена от порчи. Но все-таки надежда на обращение не была потеряна. Довольно странно, что Гоголь надеялся на то, что его известная пьеса «Ревизор» на сцене будет содействовать пробуждению и обращению. Он надеялся, что люди будут потрясены зрелищем человеческой немощи, человеческого ничтожества, человеческой абсурдностью. И он был жестоко разочарован. Пьеса была принята, как занятная комедия, как приглашение к смеху. Она не возбудила никаких глубоких моральных эмоций; она не тронула человеческих сердец. Последующая попытка Гоголя разъяснить моральное значение пьесы и объяснить ее символически никого не убедила. Однако он твердо верил, что призван свыше быть учителем веры, и в этом настроении он задумал план своего величайшего творения — поэмы «Мертвые Души».

Заглавие «Мертвые Души» было выбрано в символическом значении. Гоголь предполагал показать мертвенное положение человека. Поэма должна была состоять из двух частей. «Мертвые Души», изображенные в первой части, должны были во второй части ожить. Внутренним стержнем поэмы была идея «обращения». Здесь должно было быть сопоставление «России мертвой» и «России живой». Только первая часть была написана Гоголем, который был разочарован откликом читателей. Они не поняли его намерений.

Но может быть их неспособность понять была неизбежна: первая часть не могла быть верно понята, пока не была дополнена второй, в которой только настоящий смысл поэмы должен был быть раскрыт. Гоголь описывал человеческую мелочность и пороки с тем, чтобы показать в конце концов, что даже ничтожества и мошенники могут быть спасены и исцелены. Он хотел показать преображение человеческой души. Вторая часть должна была быть гораздо более важной, чем первая, но, на несчастье, она никогда не была кончена, и Гоголь оказался неспособным осуществить свой замысел. Он написал свой «Потерянный Рай», но ему совершенно не удалось «Рай Возвращенный». Он работал над ним упорно, интенсивно, с отчаянием, и все больше и больше оставался недовольным результатами. История его работы все еще темна. На печатанный текст второй части есть только одна из версий поэмы. В ней «обращение» не имело места. Вместо этого некоторые новые лица были введены, чтобы иллюстрировать «путь добра». Это были наименее удачные образы из всех гоголевских персонажей. Для Гоголя эта неудача была более чем разочарованием: это был ужасный удар. Пробуждение или обращение оказалось гораздо более сложным делом, чем он предполагал. Нельзя подвигнуть на обращение только эстетическими чувствами или моралистическими рассуждениями. Нельзя обратиться только человеческими средствами, собственными ресурсами. Можно обратиться только помощью благодати Божией. Чтобы стать «новым человеком», «ветхий» должен был обратиться к Богу, заключил Гоголь. Вся проблема должна была быть продумана заново. Но здесь была другая трудность, которую Гоголь сам полностью не признавал. Несмотря на свое постоянное изучение «человеческой души», он не был мастером психологического анализа. Его мужчины и женщины просто-напросто марионетки, которых нельзя было оживить одной выдумкой.

Последняя книга, которую Гоголь напечатал, «Избранные места из переписки с друзьями», пожалуй, есть важный его человеческий документ. И все-таки это была неудачная книга. Она была неблагоприятно принята даже самыми близкими его друзьями и была резко атакована со всех сторон, как свидетельствует известное письмо Белинского. Во всяком случае, она не была никем понята во времена своего выхода. Позже, однако, она была сердечно принята Львом Толстым, когда он сам был вовлечен в религиозные искания. Книга была фактически программой социального христианства. Задуманная как род идеологического предисловия ко второму тому «Мертвых Душ», она описывает наперед, что Гоголь старался доказать картинами его все еще не оконченной поэмы. («Доказать» это его собственное выражение: художественные изображения считались доказательствами). По чистому недоразумению эта книга была многими понята

как проповедь личного благочестия, тогда как ее пафос практический и даже утилитарный. В целом это призыв к социальному и публичному действию; основная категория Гоголя — служба. Он не призывал к уходу и уединению. Монастырь здесь Россия сама. Гоголь напуган ее настоящим положением, и не старается его защищать. Кто еще не на службе, должны взяться за работу. Только так можно спастись, потому что спасение зависит от службы. Служба сама была понята как работа внутри государственного строя. Но и государство само должно было быть преобразовано. Каждый должен служить как член «инога Небесного Государства» (или Царства), глава которого Сам Христос. Никто не должен служить так, как если бы он служил в «прежней России». Гоголевская фраза показательна. «Прежняя Россия» не реальна для него. Он видит себя в другом мире», в новом теократическом измерении. Его выражения напоминают «Священный Союз»; это было действительно торжественное приглашение признать, что земные Царства должны быть объединены в том, чтобы образовать новое «Небесное или Священное Царство», в котором будет только один Государь — Христос. В этой концепции Государство усваивает все функции Церкви. Христианская работа должна вестись больше мирянами, чем духовенством. И миряне должны руководить духовенством, настаивал Гоголь категорически. Монарх сам должен понять, что он есть и должен быть «Образом Божиим» на земле. Гоголевский своеобразный библеизм напоминает нам времена Библейского Общества в России. Библия должна была читаться как современная книга. В ней могут быть найдены все текущие события, так же как и Страшный Суд, который уже совершается. С другой стороны, Библия есть книга для Царей: образец современного царства находится в истории древне-израильской теократии. Царское призвание на земле должно быть образом Того, Кто есть Любовь. Такая же самая парадоксальная и утопическая картина теократического Царя доминировала и в воображении Александра Иванова⁸, который был очень близок к Гоголю, когда они жили в Риме и который проходил через свой собственный религиозный кризис. Много позже можно различить отзвук тех же самых концепций у Владимира Соловьева: Призвание Царя в том, чтобы прощать и целить любовью. Все эти мотивы восходят ко временам Священного Союза и его популярности в России. Знаменательно, что друзья Гоголя из того старого поколения действительно приветствовали книгу. Его же поколение не последовало за ним, даже славянофильская концепция теократии была совершенно другая, так же, как и их идея государства.

Гоголь видел в Восточной Церкви церковь будущего. До сих пор она скрывала себя, как «целомудренная дева»⁹. Теперь она призвана обратиться к земным нуждам. (По его

мнению, западная Церковь вряд ли была готова воспринять новые исторические задачи). Каждый на своем собственном месте призван к действию. Гоголь предлагал практические советы и часто входил в мелочи. Большинство этих советов показалось наивными и казуистическими, так как у него была склонность трактовать все проблемы как моральные, не обращая внимания на другие стороны вопроса. Особенно верно это относительно новой «экономической утопии», как выражается о. Василий Зеньковский¹⁰. Однако моральный аспект экономических проблем не может быть оставлен без внимания. Гоголь продолжает верить, что социальное обновление может быть достигнуто одной проповедью. Но теперь больше, чем когда либо раньше, он подчеркивал могущество христианской любви. Он был глубоко угнетен тем фактом, что современный мир утратил дух братства. В этом пункте он был близок к раннему французскому социализму и к Ламмене, который верил, что братство было забыто ради равенства и свободы. Гоголь продолжает: «Христиане, Христос изгнан на улицы, в больницы и госпитали, вместо того, чтобы быть приглашенным в частные дома — и люди думают, что они все еще христиане»¹¹. Эти слова — больше, чем филантропический или сентиментальный трюизм: узнавать Христа в каждом ближнем, чтобы для каждого человека имя было «брат» — для Гоголя это был первый акт на пути к совершенству. Прежде всего нужно научиться любви к каждому своему брату, только тогда можно быть способным любить Бога. Здесь нет и следа личного пиетизма в этом суровом требовании. Верно, что Гоголь не имел интереса к социальным и политическим реформам, и из-за этого был осужден Белинским как реакционер. Но он ни в каком смысле не был защитником существующего положения. Он был резок и патетичен в этом пункте. Мир, который он видел рушащимся, стоял под знаком Апокалипсиса. Тем не менее, здесь были добрые знамения: молодежь теперь «старалась обнять всех людей, как братьев, и переделать человечество». Гоголь предполагал, что все должно быть общим; дома, земли и т. д. — смелый взгляд в гоголевское время.

Разные, и часто противоречивые мотивы перемешались в последней книге Гоголя, которую можно рассматривать как его последнюю волю, его духовное завещание. Апокалиптическая тревога и утопические надежды на скорое возрождение России и наступление Священного Царства Христа на земле не могут быть легко примирены, хотя эта парадоксальная комбинация не совсем необычна в истории человеческой мысли: это было довольно типично в век пиетизма. Страх и Любовь странно сочетались в собственном Гоголевском религиозном опыте. Он был в одно и то же время искренне смиренным и даже склонным к самоуничтожению, и несносно притязательным, почти

непреклонно гордым — эта странная смесь раздражала его лучших друзей в Москве. С юных лет Гоголь смотрел на себя как на орудие Провидения. Он был уверен, что избран для какой-то высокой и исключительной миссии в мире, что он предназначен для какой-то высокой задачи. В какой-то мере это настроение было характерно для всех людей романтической эпохи. У Гоголя вера в себя иногда возрастала до настоящей одержимости: «Кто-то невидимый пишет передо мной могучим жезлом»¹². Гоголь часто требовал веры в непогрешимость своих слов. «Мои слова теперь обладают высшей силой», воскликнул он однажды, «и горе тому, кто не будет слушать их»¹³. По этой причине Гоголь ожидал так много, слишком много от своих писаний, и по этой же причине он так болезненно воспринимал свои неудачи. Он хотел действовать как советник своих знакомых и друзей претенциозными приказаниями, и требовал веры в непогрешимость своего авторитета даже в частных делах. Это внутреннее противоречие, это неразрешенное разногласие было корнем его личной трагедии и гибели. По природе Гоголь был экстраверт, хотя он имел привычку смешивать мечты и реальность. С другой стороны, он притязал знать человеческую душу, человеческую внутреннюю жизнь, что было как раз его слабым местом. Его пророчества были часто немногим больше простой ретирики. И однако у него была и подлинная пророческая прозорливость. В его поколении он был одним из немногих, способных почувствовать и понять, что весь исторический мир был накануне кризиса и уже вошел «в революционную ситуацию». Мир был в состоянии опасности, в тупике и под угрозой, это было одновременно и настоящим пророчеством и своевременным предостережением.

Несмотря на свою громкую литературную славу, Гоголь — одинокая фигура в истории русской мысли; его литературное наследство было жестоко перетолковано. Его воспринимали как великого юмориста, хотя его смех был всегда горьким, и как пионера реалистического направления в литературе. Его религиозные идеи обычно умалчивали, пренебрегали или отвергали их как бессмысленное суеверие. Однако, нельзя забывать, что Достоевский был прямым преемником Гоголя.

Всю свою жизнь Достоевский боролся с одной основной проблемой — проблемой человеческой свободы. Это был его начальный пункт, его основная интуиция, его центральная тема. Достоинство человека, его человеческая подлинность укоренена в его свободе. Потеря свободы есть для человека самая большая опасность. Но свобода есть одновременно и привилегия, и бремя, дар и задание. Величайшие человеческие

достижения и наиболее страшные падения исходили от его свободы. Свобода внутренне динамична. Она дана человеку, она укоренена в его природе, но ее нужно бдительно охранять. Странным образом, свобода может быть потеряна, потому что мир свободы проблематичен. Свобода всегда на перекрестке, всегда ставит нас лицом к лицу с решительной антиномией: по природе человек свободное существо и призван к свободе, но в эмпирической реальности он обычно оказывается рабом. В чем причина этой неволи? Есть ли какая-нибудь охрана этой свободы?

Рано в жизни открыл Достоевский таинственный парадокс человеческой свободы. Весь смысл и вся радость человеческого существования лежит как раз в его свободе, в свободе мысли, в свободе воли, в свободе действий. Вся ценность человеческого существования предполагает свободу. И все-таки достаточно парадоксально, свобода сама может сделаться орудием неволи. Больше того, человек может поработить не только других, но и самого себя. С другой стороны, свободная воля может выродиться в своеволие, ведущее к самоубийству свободы. Корень человеческой трагедии не столько в его столкновении со слепым неумолимым роком, как было принято древними греческими трагедиями, но скорее в заблуждениях собственной воли, в разладе и столкновении различных своеволий. Это было, быть может, самым глубоким прозрением Достоевского. Эту тему можно проследить через все его писания. Он знал очень хорошо, что человек часто бывает поработан социальным давлением, насилием и принуждением, тиранией и пренебрежением, бедностью и многими другими силами — коротко говоря, средой. Достоевский всегда готов был заступиться за всех «униженных и оскорбленных», за обиженных и угнетенных. Он был очень хорошо осведомлен о социальных болезнях и ужасах, и мог описывать их с несравненной силой и пафосом и с потрясающим реализмом. Достаточно вспомнить, что «Зимние заметки о летних впечатлениях» поистине пророческие. Он начинал свою литературную карьеру с трогательной защиты «бедных людей». Но он пришел к заключению, что корни человеческой неволи не во внешней среде, но, прежде всего, в его внутренней жизни. Замечательно, что после того, как он написал свою первую «филантропическую повесть», Достоевский сейчас же обратил свое внимание на другую сторону проблемы, на более глубоком психологическом уровне. Он занялся странным феноменом человеческой «отчужденности», добровольного одиночества. Может быть от французских социалистов (особенно от Фурье и Жорж Занд) Достоевский впервые узнал, что конечным источником всех социальных болезней является духовная разобщенность, распад и упадок «братства» между людьми. Именно это было исходным пунктом французской социалистической школы. Тема отчужденности

была также характерна для романтизма. Человек отлучает себя от среды из протеста или затем, чтобы обеспечить и сохранить свою индивидуальную независимость. Он прячется в отгороженном мире, в котором он кажется единственным господином. Может быть, таким образом он достигает освобождения от внешнего принуждения, но только дорогой ценой. Он находится в опасности потерять контакт с объективной реальностью. Он делается как бы своим собственным арестантом, пленником своих собственных страстей и мыслей, над которыми он не имеет контроля. Его опыт сужен и обеднен, его личность может сломиться в любой момент. Таково убеждение Достоевского, с тех пор как он писал «Двойника» и «Белые Ночи». Проблема «мечтателя» сделалась центром его дум. Большинство его героев в последующих больших романах были одержимы, и как бы съедены идеей. Достоевский изображает превращение мечтателя в «сверхчеловека». Мечтатель делается агрессивным, и желает навязать свои мечты и свое «своеволие» другим людям и внешней реальности. Мечтатели имеют тенденцию смотреть на свои идеи и страсти как на абсолютный авторитет, и в то же время страдают неизлечимой шизофренией, — Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов. Претензия на полную авторитетность коренится в «своеволии». Начинается она с обособления от исторической реальности, а кончается бунтом против Бога. В этом развитии есть грозная последовательность. Такова судьба человека, оторванного от корней. Одиночество и бунт неразрывно связаны.

Человек — существо социальное, созданное для общественной жизни. Но общество само разрушено. Оно потеряло свой «органический» характер. Связь теперь держится только «идеями», т. е. абстрактными принципами. Оно само сделалось сферой принуждения, угрозой личной свободе человека. В этой ситуации бунт личности кажется оправданным. Достоевский мог узнать это от своих ранних социалистических вдохновителей. Но он унаследовал от них также убеждение, что подлинное или совершенное общение может быть построено только на любви и братстве. Равенство и свобода должны сопровождаться братством, которое должно быть более, чем только принципом. Планы нового общества стремились наложить новую отвлеченную схему на действительность, которая обещала быть не менее обременительной, чем старый порядок. Идея порядка господствовала во всех этих схемах. Но подлинный вопрос был не о новом порядке, а о новом человеке. Ранние сомнения Достоевского были подтверждены его опытом в «Мертвом Доме». Действительно, там он мог хорошо наблюдать роковую власть зла над человеком, со всеми его потенциальными последствиями. Но его главное открытие было в другом. Ежедневная жизнь преступников была достаточно ужасной, но настоящее мучение было в

том факте, что эта общая жизнь была принудительной. Замечательно, что в «Мертвом Доме» Достоевский в первый раз выдвинул образ «дворца». Он прекрасен сам по себе, и все в нем приспособлено для удобства и счастья человека. Только одного не хватает — свободы. В своих последующих работах Достоевский разрабатывает этот образ в своем бурном протесте против всяких схем идеального общества... От «Мертвого Дома» оставалась одна только ступень к «Подполью». В этом пункте трагическая антиномия человеческих затруднений встает в полном объеме. Она не могла быть решена ни индивидуальным отчуждением, ни включением себя в какой-нибудь порядок, каким бы совершенным он ни был. В обоих случаях свобода или урезана, либо стоит под угрозой. Может ли быть эта антиномия вообще разрешена? От гуманистической концепции братства Достоевский перешел к органической теории общества. Это носилось в воздухе в то время в России. Возвращение «к природе» или «к почве» можно было рассматривать как лекарство против индивидуалистического разобщения и против угрозы снов и мечтаний. Достоевский, однако, не мог долго удовлетвориться этим решением, хотя некоторые элементы этого органического воззрения оставались в его поздних опытах и синтезах. Помимо того, возвращение к органическому целому было невозможно, потому что мир находился в состоянии кризиса. Действительный вопрос заключался в том, как можно выйти из развалин старого мира. В этом пункте Достоевский не мог идти путем Льва Толстого, который стал на него приблизительно в то же самое время. Достоевский смотрел вперед, и не мог быть удовлетворен ссылкой на статическую структуру человеческого существования *in abstracto*. Тем более, что он не верил, что человеческая проблема может быть решена только на личном уровне, индивидуальными обращениями. Его мысль была существенно социальна; он должен был иметь социальный идеал. В конце его жизни его убеждение было, как его формулировал Владимир Соловьев, что человеческая проблема может быть разрешена только в Церкви, на которую он смотрел как на «социальный идеал».

Достоевский, конечно, имел в виду восточную православную Церковь. Он не верил в то, что западное христианство может преодолеть кризис, в который оно было вовлечено, своими средствами. В этом вопросе он был очень предубежден, и было достаточно пристрастности в его пророчествах. Но его предубеждения не должны затемнять ценности его основного убеждения: только в Церкви Христовой человеческая свобода может быть примирена с живым братством, к которому приводит единство людей во Христе. Его мысль исходит из двух разных вопросов, связанных друг с другом, но не равноценных. С другой стороны, он верил, что Церковь как божественное учреждение есть область спасения, в которой проблемы человека разрешаются, свобода человека вос-становляется.

С другой стороны, он продолжал верить в возможность окончательного «исторического» разрешения всех человеческих противоречий. Это была очевидная утопическая примесь к его вере в имеющее наступить всеобщее воссоединение, как он патетически выразился в своей Пушкинской речи. Тем не менее христианство Достоевского не было ни в каком смысле «розовым», как Константин Леонтьев совершенно несправедливо утверждал, только обнаруживая ограниченность своей собственной мысли. Взгляд Достоевского на жизнь был гораздо трагичнее, чем у Леонтьева, и в его размышлениях было гораздо более мужества. Для него история была родом длящегося апокалипсиса, в котором Бог и дьявол борются друг с другом. Мир человеческих ценностей был разрушен демоническим подлогом. Новая Вавилонская башня - в процессе строительства. Аполлон еще раз будет противостоять Христу. И если Достоевский все еще верил в любовь, то для него это была любовь Христа, Распятая Любовь.

С юности Достоевский осознал трагизм человека. Он мог различать симптомы духовной тревоги, усиливающейся тоски и отчаяния в человеческих сердцах, в человеческом обществе, на всех уровнях человеческого существования. Современный человек — дерзкая, бунтующая тварь, он может решиться даже на кощунственные претензии и присваивать себе божественное достоинство. И однако это бунтующее существо — существо страдающее и беспокойное. В суматохе современной жизни, перед лицом возрастающего бунта и вероотступничества, Достоевский распознавал и тоску безверия. Его глубокое убеждение было, что неестественно для человека отрицать Бытие Божие: *quia fecisti nos aol te*. Человек перестает быть подлинным человеком, когда он отступает от Бога и притязает на независимость. С другой стороны, Достоевский слишком хорошо знал, с каким трудом дается человеку вера. Он имел привычку говорить, что его вера ни в каком смысле не была «наивной», не знавшей трудностей и сомнений, «что его Осанна через горнило сомнений прошла», была испытана и проверена. Действительно, он сам был уязвлен сомнениями и колебаниями своего беспокойного и скептического века. От его юных смутных и сентиментальных отношений к историческому Христу был трудный и длинный путь к окончательной вере в Божественность Христа и в решающую роль воплощения в спасении человека. Но изображая скептические и атеистические аргументы своих героев, он не всегда говорил о себе или о своем личном опыте. Он был способен говорить с такой несравненной прозорливостью, честностью, симпатией и точностью только потому, что его собственная вера была сильна. Достоевский не был богословом, хотя он был христианским мистиком и пророком в своем собственном стиле, и никогда не претендовал на авторитет или компетенцию на этом поприще. Не нужно искать в его

романах точных и аккуратных догматических положений, как это, к сожалению, делали для полемических целей. Но он был верующим, который имел не только право, но и обязанность давать ответственный отчет о своей вере.

Он претендовал на то, что до него даже на Западе никто не был способен представить проблему атеизма с такой полнотой и силой, как он. И он делал это нарочно и сознательно, чтобы показать его обманчивость. Он чувствовал, что не имеет смысла спрашивать о происхождении нигилизма в России, потому что все были нигилистами. Достоевский хотел этим сказать нечто простое: люди в большинстве имели тенденцию быть небрежными к вере и всегда сводили ее к некоторым принципам. Поэтому неверие не может быть преодолено аргументами, но только внутренней очевидностью, встречей с живым Богом. Могло казаться, что Достоевский представляет дело веры менее убедительно, чем дело неверия. Аргументы Ивана Карамазова не опровергнуты в романе. Фактически они могут быть уничтожены только актом веры, они не могут быть опровергнуты в «нигилистическом» контексте. Опыт сам должен быть расширен, гордый человек должен смириться.

Достоевский был прежде всего истолкователем кризиса. Он не столько боролся с метафизическими проблемами как таковы ми, но скорее с экстенциальным положением человека. Соответственно этому он описывал метафизические решения проблем прежде всего со стороны их влияния на судьбу человека. Свобода была в центре его исканий. Это — тема его великой «Легенды о великом инквизиторе» (может быть, величайшем из его достижений, и в то же время наиболее спорном и загадочном). Есть ли это произведение изложение взглядов Ивана Карамазова? Или сам Достоевский говорит через него? Есть ли образ Христа «ортодоксальный» образ или нет? Была ли легенда написана прежде всего, или даже исключительно о Католической Церкви, и Инквизитор представлен как ее полномочный представитель? И кто в конце концов оказывается победителем в эпизоде, который кончается так внезапно и неожиданно. Нет согласия и единодушия ни в одном из этих вопросов, но можно считать, что ни один из них не касается основной темы романа. Настоящий стержень легенды лежит в противопоставлении свободы со всей ее неопределенностью, опасностями и риском, и «успокоения» (в передаче своей воли другому), как это инквизитор глашает и навязывает. В действительности самое противопоставление фальшиво. Настоящего удовлетворения не может быть для человека без свободы. Всякое другое удовлетворение низведет его до низшего состояния, что как раз инквизитор и делает. Здесь лежит основное заблуждение человека, главный обман и

подделка «умного» духа. (Личное мнение Достоевского ясно, даже если он и говорит от имени Ивана.) Даже если мы будем верить искренности Великого инквизитора и допустим, что он действует под влиянием жалости к неустойчивым и слабым, то любовь, которая не уважает свободы, есть демоническая подделка. Верно показана в Легенде трагедия ложно направленной филантропии. Это новая вариация старой темы Шигалева в «Бесах»: начинать с неограниченной свободы для немногих, чтобы кончить неограниченным рабством для всех.

Может показаться парадоксальным, что Христос в легенде не дает другого ответа на поношение соперника, кроме молчаливого поцелуя. Но может быть это и есть единственный подлинный божественный ответ на вызов? Не приходил ли Христос на землю, чтобы спасти слепых и потерянных? Некоторые основные мотивы Легенды и самая схема искушения предвосхищены уже в ранних произведениях Достоевского, начиная с «Бесов». В то время Достоевский думал о социалистической утопии, в которой преимущество было дано порядку и благоденствию за счет свободы. Во всяком случае, легенду, так же как и нападки самого Достоевского на Римскую Церковь в Дневнике писателя, нужно понимать в контексте того времени, когда они были написаны, т. е. скоро после издания Syllabus'a первого Ватиканского Собора¹⁴, когда общее впечатление в Европе было, что Рим — против свободы. Может быть, это впечатление было ложным или очень преувеличенным, но нельзя забывать того, что в то время это мнение разделялось многими верными, честными членами самой Римско-католической Церкви.

Ясно, что в кратком обзоре нельзя исчерпать все богатство наблюдений и намеков Достоевского. Тем менее возможно перевести его опыт с языка образов на язык идей. Логическое резюме его видений даже нежелательно. Как визионер и пророк, Достоевский стал руководителем следующих поколений в их религиозных исканиях, и не только в России.

Д. Н. Овсяннико-Куликовский, известный литературный критик и историк русской литературы, делает поразительное заявление в своей книге о Толстом¹⁵ в 1908 году. Он решительно утверждает, что Толстой не был ни в каком смысле религиозным человеком, что даже у него не было никакого дара религиозного. То, что Толстой выдает за религию, есть только суррогат... «Его учение было сухим, рациональным и рационалистическим. Это не была религия души, но религия силлогизмов». Овсяннико-Куликовский был позитивистом, и сам не имел религиозных убеждений, но он имел большой интерес к

психологии религиозного опыта, поэтому его утверждение не может быть просто обойдено. Он был поражен совершенным отсутствием трансцендентного в видении и опыте Льва Толстого.

Толстой сам описывает свой религиозный кризис в конце семидесятых годов в «Исповеди». Это странная книга — истолкование, а не рассказ. Она построена по схеме «обращения». То есть, что Толстой вел легкую, праздную жизнь, но потом обратился, проснулся и понял свою греховность. Это типично «обращенская тема». Несомненно, что Толстой был глубоко потрясен в те время, однако это было не в первый раз. Это был тяжелый опыт, но вряд ли здесь произошла перемена убеждений. Толстой сам подчеркивает два аспекта своего обращения. Первое было чувство недоумения: был ли вообще смысл в жизни? Второе была жажда смерти и отвращение к жизни, страх перед жизнью. Все казалось ложью; только смерть была истинна. Был ли какой-нибудь смысл в жизни, который бы мог пережить смерть? По словам Толстого, это было чувство оставленности, потерянности... Потом кризис был преодолен пониманием. Толстой понял, что он не один в мире. Тогда, он подчеркивает, сила жизни вернулась к нему, но именно старая, прежняя сила, которая всегда была в нем, а не новая. Здесь не было перемены, кроме его собственного отношения. Здесь не было встречи в этом обновлении, не было мистического опыта, не было нового открытия или откровения. Все внезапно стало ясно и понятно: Бог есть жизнь. После этого главного кризиса Толстой продолжает свои религиозные изыскания. Собственно, он ничего не искал, он испытывал веру других в прошлом и настоящем, делая свой собственный выбор и грубо пропуская все, чего он не мог понять или не хотел принять. Даже само Евангелие сделалось объектом этой проверки. В одном из своих поздних очерков Толстой рекомендует следующий метод чтения Евангелия: берите карандаш и отмечайте все места, которые вы можете понять, «что просто и совершенно понятно». Толстой был уверен, что все сделают приблизительно тот же самый выбор, что и он, потому что разум тождествен у всех людей. Прежде всего нужно верить в разум, и потом делать выбор из любого писания: еврейского, христианского, магометанского, буддийского, выбирая все, что согласно с разумом, и потом отвергая все, что с ним не согласно. Этот процесс сам Толстой упорно производил, совершенно пренебрегая при этом тем контекстом, из которого он вырывал свои выборки. Что удивляет в этом странном методе — это наивная вера Толстого в непогрешимость разума и здравого смысла. Он предполагал, что ошибки могут произойти везде, за исключением разума, который дан человеку Богом. «Дайте возможность следовать разуму, и не будет разногласий...». Толстой несомненно имел жажду духовной

жизни, но она была отравлена и разложена его необузданным рационализмом. Он был способен оценить «Невидимую брань» св. Никодима Святогорца, любимое руководство афонских монахов, но он её тоже измерял критерием «понятности», и желал опустить все «лишнее». Он читал Жития Святых и Писания Отцев и учителей духовной жизни, но опять-таки опуская все, что касалось чудес, и все, что касалось догматов. Христианство не было исходным пунктом его веры. Он был существенный «до-христианин» в своем складе ума, и мог принять Евангелие только в своей очищенной версии. (Он симпатизировал стоицизму и восхищался Эпиктетом и Сенекой. В них все было понятно). В 1852 году он писал в своем дневнике: «Я верю в Единого Непонятого доброго Бога, в бессмертие души и в вечное воздаяние за наши дела. Я не понимаю тайны св. Троицы и воплощения Сына Божия, но я уважаю и не отбрасываю веру своих отцов»¹⁶. (Впоследствии выражение «не могу понять» сделалось его главным оружием в разрушении «веры своих отцов»). В 1855 году он отмечает в своем дневнике свою новую «огромную идею» об основании новой религии, приуроченной к современной степени человеческого развития. Это должна быть религия Христа, но очищенная от веры и тайны, и не будет обещать никакого будущего блаженства, но даст счастье на земле. Все люди смогут объединиться в этой религии. В 1860 году он решает написать «материалистическое Евангелие», «жизнь Христа-материалиста». Нелегко найти истоки всех этих проходящих планов и идей. Но ясно, что его последующая вера была подготовлена этими исканиями в годы перед его так называемым обращением. Он психологически был укоренен в эпохе Просвещения и Сентиментализма. У читателя его ранних дневников и многословных интимных писем получается впечатление, что они были написаны современником Жуковского и даже Карамзина. Он психологически не принадлежал к своему собственному поколению, но оставался далеко позади его. Он был в постоянной оппозиции к ходу истории.

Война и Мир была первоначально задумана, как атака на историю, и эта тенденция все еще сильно чувствуется в окончательной версии; историко-философские отступления, которые многие читатели просто пропускают, были по плану Толстого неотъемлемой частью романа, род непрерывного комментария. Согласно этим отступлениям, история не имеет смысла; это иррациональный поток событий, существенно равнодушный к человеческим стремлениям и человеческим целям и намерениям. Смысл может быть найден в частной жизни людей, но не в больших исторических событиях. Овсяннико-Куликовский описывает «Войну и Мир», как «нигилистический эпос». Несомненно, что таково было начальное намерение Толстого, который подчеркивал, что ничего действительно ценного не случается и не исполняется в истории. Из нее легко выйти.

Сообразно этому Толстой должен был отрицать культуру в духе Руссо по тем же причинам и, может быть, под прямым воздействием французского учителя, перед которым он всегда чувствовал восторженное восхищение. Культура есть создание истории, историческая надстройка, установленная поверх природы и здравого смысла. Она основана на традиции, на накоплении человеческих достижений и опыта. Толстой видел в культуре извращение, бремя, растрату энергии и времени. Если он не мог выйти из истории, даже уйдя в частную жизнь, он надеялся по крайней мере уйти от культуры, вернуться к простой докультурной стадии. Б. М. Эйхенбаум, один из наиболее компетентных исследователей Толстого в последнее время, удачно описывает позицию Толстого как нигилизм здравого смысла¹⁷, в котором здравый смысл направлен против истории. Благодаря своему радикальному «антиисторизму» Толстой был неспособен попятить христианство и не мог не отвергнуть его; христианство существенно-историческая религия, обращенная вполне к историческому Откровению, в разное время и многообразно. Обращение к историческому Откровению для него не имело смысла. Как он мог принять христианскую метафизику, когда вся философия была для него только бессмыслицей и иллюзией.

Из всех современных философов Толстой уважал только Канта, и именно наиболее слабую часть Кантовской системы — философию религии. Толстой был более чем под влиянием философии Канта, он буквально разделял его концепцию «Религии в пределах чистого разума», с исключением всего «мистического» и «чудесного», с упорядочением организации и законничеством. Конечно, Кантовский «Vernunft» и Толстовский «разум» не совсем одно и то же. Но увлечение «легализмом» было одинаковым в обоих случаях. У Толстого был темперамент проповедника морали, но его взгляд на мораль был странно ограничен. Высшая моральная категория для него была — закон. Он постоянно призывает людей делать не то, что добро, но то, что по закону, или предписано. Только исполнение закона дает удовлетворение. Только его исполнение нужно и радостно. Бог для Толстого не был Отцом Небесным, но Хозяином, у которого нужно было работать. Любопытно, что даже в молодости Толстой был склонен к мелочному распределению своей жизни и поведения, хотя и не имел в этом большого успеха. Он хотел жить согласно расписанию, отмечая свой успех или неудачу день за днем. Эту привычку он сохранял до самых своих последних дней. Моральное поведение могло быть, по его мнению, сведено к расписанию, простой и разумной схеме.

Несмотря на эту ограниченность, Толстой был широко признан, как моральный вождь, как учитель праведной жизни, хотя немногие готовы были следовать за ним до конца. Сила Толстого была в его радикализме, в его полемической искренности, в его страстном и откровенном разоблачении человеческих немощей и противоречий. Его зов был услышан как зов к покаянию, к обновлению жизни. Однако его положительная программа была бедна и поверхностна, несмотря на его радикализм. Он никогда не шел дальше призыва «понимать» и «воздерживаться». Достаточно странно, что Толстой не видел глубины и силы зла в человеческой душе. Иногда его артистическое видение опережало его моралистический анализ, и он мог изображать опустошающий рост страстей и бремя искушений. Открывая нечистоту в человеческой жизни, он говорил о ней с презрением, отвращением и антипатией. Однако стыд еще не есть раскаяние, хотя он и может вести к раскаянию. В «Воскресении» его попытка описать обновление разбитых душ вряд ли успешна, потому что его представление о человеческой личности было недостаточно. Его объяснение происхождения зла в человеческой жизни плоско и наивно: зло рождается из ошибок, из чьих-нибудь обманов или ошибок в прошлом, или чьего-нибудь обмана или глупости, или чьей-нибудь злонамеренной лжи. Такие идеи были как раз в стиле Просвещения. Более глубокий аспект человеческой дилеммы ускользал от Толстовского внимания. Он не мог понять проблемы социального бытия: он был неисправимый индивидуалист. В его моральном учении была парадоксальная непропорциональность между агрессивным максимализмом его нападок и удивительной бедностью его позитивной программы. В действительности его этика сводилась к здравому смыслу и практической осмотрительности. Он был способен сказать, что даже Христос не требовал от людей ничего, кроме того, чтобы не делать глупостей. В Толстовской сводке Евангельских текстов Христос представлен только как учитель счастливой жизни. Теория непротivления была капитуляцией или тупиком. Даже Максим Горький был поражен отсутствием энтузиазма и вдохновения в Толстом, который говорил о Христе без всякой искры вдохновения.

Кажется, в самые последние годы Толстой стал больше отдавать себе отчет о том тупике, который он сам себе создал. Максим Горький говорит о бесконечном непреодолимом унынии и одиночестве, которое он распознал в глубине Толстовского радикального отрицания. Во всяком случае, Толстовский «уход» был патетическим эпилогом длинной жизни опытов и колебаний.

Остальное — молчание.

1890-ые годы были критическим периодом в истории Русской мысли и литературы. В этот период возрождающегося романтизма и символизма мотивы надежды и отречения, ожиданий и уныния, веры и разочарований были странно слиты на новый лад. В конце века религиозные темы стали характерны. Общее направление достигло своего апогея в первое десятилетие

нового столетия, накануне первой мировой войны. Н. А. Бердяев правильно назвал все это движение русским религиозным ренессансом. В целом оно содержит странную смесь прозрений и иллюзий, честного искания и безответственных блужданий, в которых сочетались разные мотивы в философии, искусстве и литературе. Когда наследие старых мастеров было вновь открыто и воспринято в изменившейся ситуации и в новой перспективе, религиозные и пророческие заветы Гоголя и Достоевского, и Толстого ожили в сознании русской интеллигенции. Позже они получили новое значение во время русской революции. Важность великой русской литературы прошлого века — ее религиозная и профетическая черта — были могущественным стимулом в искании последней реальности и истины.

Прот. Георгий Флоровский. Три учителя. Искание религии в русской литературе девятнадцатого века.

Печатается по: Вестник РСХД 1973 №2-3-4 (108-109-110). С. 98-121

Георгий Васильевич Флоровский (28 августа 1893, Елисаветград,— 11 августа 1979, Принстон, США) - богослов, и историк церковный и общественный деятель; окончил историко-филологический факультет Одесского университета (1916), приват-доцент по кафедре философии и психологии (1919). Эмигрировал в болгариию (1920). Участник религиозно-философского общества в Софии, и евразийского кружка. В конце 1921 г. переезжает в Прагу, с 1923 по 1926 гг. приват-доцент русского отделения юридического факультета Пражского университета (история философии права). В 1924 г. переезжает в Париж, преподаватель Свято-Сергиевского богословского института (1926-1939, 1946-1948). Переезжает в США, с 1948 по 1955 г. декан Свято-Владимирской семинарии под Нью-Йорком. Профессор Гарвардского (1956-64) и Принстонского университетов (1964 – 1972). Активный деятель экуменического движения (с 1932 г.) Г.Флоровский многократно обращался к русской литературе в контексте богословия, истории русской и европейской духовной культуры. Достоевский и Европа. (София, 1922); Пути русского богословия. (Париж, 1937) и др. Библиография: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов философ. М., 1995. С. 368-409. В статье, вероятно относящейся к началу 60-х годов, (Флоровский ссылается на книгу прот. В. Зеньковского «Гоголь» вышедшую в 1961 г., священником В. Зеньковский стал в 1942.), Флоровский возвращается к фрагментам посвященным русским писателям в «Пути русского богословия» (1937), суммируя основные идеи. Некоторые пассажи из книги 1937 года он практически воспроизводит, что-то рассматривает иначе, опуская в частности многочисленные в «Пути» контексты. Характерно название статьи, «учительство» русских классиков в конце жизни Флоровский готов признать, тогда как в «Пути» скорее оспаривал.

¹ Сакулин Павел Никитич (1 (13) ноября 1868 , с. Воскресенское, Самарская губерния — 7 сентября 1930, — российский и советский литературовед. Доктор русского языка и словесности. Академик АН СССР (12.01.1929), директор Пушкинского Дома. Флоровский ссылается на его работу Русская литература и социализм. Ч. 1. Ранний русский социализм М.: Гос. изд., 1922. 504 с. (2-е перераб. изд. М.: Гос. изд., 1924. 535 с.).

² Цитата из письма Гоголя Н.В. – Шевыреву С. П., 30 января (11 февраля) 1847 .

³ Там же. Неточная цитата. «Анализ над душой человека таким образом, каким его не производят другие люди, был причиной того, что я встретился со Христом, изумясь в нем прежде мудрости человеческой и неслыханному дотоле знанию души, а потом уже поклонясь божеству его».

⁴ Неточная цитата. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. XXXII Светлое воскресенье // ПСС в 17 т. Москва-Киев 2009-2010. т. 6. С. 203.: «И непонятной тоской уже загорелась земля; черствей и черствей становится жизнь; всё мельчает и мелеет, и возрастает только в виду всех один исполинский образ скуки, достигая с каждым днем неизмеримейшего роста. Всё глухо, могила повсюду. Боже! пусто и страшно становится в твоём мире!»

⁵ Имеется ввиду работа Д.С. Мережковского «Гоголь и чорт» М., 1906, или «Гоголь. Творчество, жизнь и религия» (1909).

⁶ В. В. Виноградов. Гоголь и натуральная школа. (Культурно-просветительное трудовое товарищество «Образование». Л., 1925.

⁷ Цитата из В. Розанова: «Не в нашей только, но и во всемирной литературе он (Гоголь) стоит одиноким гением, и мир его не похож ни на какой мир. Он один жил в нем; но и нам входить в этот мир, связывать его со своею жизнью и даже судить о ней по громадной восковой картине, выкованной чудным мастером, - это значило бы убийственно поднимать на себя руку.

На этой картине совершенно нет живых лиц: это крошечные восковые фигурки, но все они делают так искусно свои гримасы, что мы долго подозревали, уж не шевелятся ли они. Но они неподвижны; всмотритесь еще раз в приведенный выше отрывок: картуз есть единственное живое лицо там, которое хочет жить, но и оно придерживается вовремя. Все остальные передвигают руками и ногами, но вовсе не потому, чтобы хотели это делать; это за них автор переступает ногами, поворачивается, спрашивает и отвечает: они сами

неспособны к этому. И это не потому вовсе, что они бессмысленны: бессмысленность - второе здесь, что уже само собою вытекает из безжизненности». Розанов В.В. О Гоголе. Пушкин и Гоголь// Легенда о Великом инквизиторе. М.,1996. С. 140

⁸ Иванов А.А (1806—1858) — русский художник, о религиозных взглядах Иванова. Флоровский скорее всего имеет ввиду статью Прокофьева П. (Д. Чижевского) Религиозная утопия Ал. А. Иванова // Путь.— 1930.— № 24 (октябрь).— С. 41—57.

⁹ Гоголь Н.В. Выбранные места и переписки с друзьями. VIII Несколько слов о нашей церкви и духовенстве (Из письма к гр. А.П.Т...му) // ПСС в 17 т. Москва-Киев 2009-2010. т. 6. С. 35.

¹⁰ Зеньковский В. прот. Гоголь. Ч 3 Гоголь как человек, гл 3.

¹¹Неточная цитата. «Христианин! Выгнали на улицу Христа, в лазареты и больницы, наместо того, чтобы призвать его к себе в дома, под родную крышу свою, и думают, что они христиане! ... Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. XXXII Светлое воскресенье//ПСС в 17 т. Москва-Киев 2009-2010. т. 6. С. 198.

¹² Гоголь – Жуковскому, 12 ноября 1836 г

¹³ Гоголь – Данилевскому 26 июля 1841 г.

¹⁴ «Перечня главнейших заблуждений нашего времени» «Syllabus» изданного 8 декабря 1864 г. как приложение к папской энциклике «Quanta cura». В «Syllabus» перечислялись осужденные папой доктрины: пантеизм, натурализм, рационализм, в частности в науке,, индефферентизм, социализм, коммунизм и либерализм и др. Папа Пий IX выступал за необходимость сохранения светской власти папы и верховенство церковной власти над властью государства, поддерживал принцип нерасторжимости брака, находящегося в ведении Церкви, осудил библейские и церковно-клерикальные общества. Энциклика вызвала волну критики по всей Европе.

¹⁵ Овсяннико-Куликовский Д.Н. Л.Н. Толстой как художник. Книгоиздательство «Орионь», СПб, 1905 г.

¹⁶ Толстой Л.Н. Запись под 14 ноября 1852 г.// Дневник 1847-1854. Т. 46.

¹⁷ Тезис из статьи Б. М. Эхенбаума Творческие стимулы Л. Толстого. Статья впервые опубликована в журнале «Литературная учеба», 1935, № 9, стр. 40—50.
