

А.П. ДАВЫДОВ

Проблема медиации в европейской культуре: Запад и Россия

Статья 2. Гуманизация культуры. Иисус в России

Гуманизация как богочеловеческое (медиационное) понимание Бога

В русской литературе и живописи преобладает церковное, мистическое, инверсионное представление об Иисусе Христе. Либо это имя Бога - хозяина потустороннего мира (например, Д. Мережковский. "Иисус неизвестный"), либо народного вождя (например, у Ап. Григорьева "Нет, не рожден я биться лбом" и А. Блока "Двенадцать"). Иногда Иисус, понимаемый как Бог, в этом качестве отвергается (Б. Пастернак). Во всех этих случаях индивидуальность Иисуса Христа как богочеловека отодвигается на второй план творческого интереса автора. Думаю, это происходит оттого, что сущность Бога как социальная и гуманистическая проблема в российском обществе широко никогда не обсуждалась. На анализе божественного все еще лежит тяжелая печать церковного монополизма. Проявившаяся в богочеловечности Иисуса мера единосущия Бога и человека, богочеловека как мера ценности личности, "середины", отсечение инверсионных крайностей не воспринимаются в России массовым сознанием. С трудом проникают и в церковь. Если есть Бог, то зачем еще нужен богочеловек? Бог необходим русскому человеку для того, чтобы быть ведомым, защищаемым, спасаемым, для оправдания институтов церкви и государства, а богочеловек в его гуманистической интерпретации только дискредитирует идею Бога-спасителя, умаляет его ценность как непостижимой альтернативы греху и злу и делает эту альтернативу отчасти достижимой.

Тем не менее, образ Иисуса как Сына Человеческого и Божьего в одном лице как знак легитимации, сакрализации взаимопроникновения человеческого и божественного в земном, как символ медиационной, либеральной тенденции рождается в русской литературе и живописи XIX-XX веков.

М.Ю. Лермонтов

Первым из русских писателей попытался отойти от церковных канонов в понимании Бога и божественного Лермонтов. Отправной точкой поиска поэта стал протест против образа потустороннего, несправедливого и равнодушного к человеку Бога. Одиночество человека - основной мотив поэзии Лермонтова. Родственных душ в современном ему обществе поэт не нашел и, исчерпав мотив потусторонности, пришел к открытию ценности поусторонней личностной "середины". Лермонтов начинал свой поиск высшей нравственности с пантеизма, попыток слияния с обожеств-

ляемой природой: вариант природы как "родной души" очаровывает его (например, "Мцыри", "Когда волнуется желтеющая нива"). Но скоро он разочаровался в ней ("Демон"). Оказалось, что, удаляясь от общества и приближаясь к природе, человек невольно теряет "все приобретенное" ("Герой нашего времени" [Лермонтов, 1969, т. 4, с. 217]). "Человек природный" сливается с безгласной природой (море, горы) и сам приобретает качества воплощенной немоты. Уйдя от людей, Демон - лирический герой поэта - стал, как "царь, немой и гордый" ("Сказка для детей" [Лермонтов, 1969, т. 2, с. 405]). Любовь к природе до конца дней не исчезла, но она осталась для Лермонтова побочным направлением поисков высшей нравственности: "И дик, и чуден был вокруг \ Все божий мир; но гордый дух \ Презрительным окинул оком \ Творенье бога своего, \ И на челе его высоко не отразилось ничего" ("Демон" [Лермонтов, 1969, т. 2, с. 414-415]). Цена возвращения в природу оказалась слишком высокой - человек разумный как средостение *между* человеком и Богом исчезает, остается обожествленная природа, единая картина мира не складывается.

Лермонтов пытался искать высшую нравственность и в социальной справедливости ("Вадим"). Гнев мщения привел лермонтовского героя во время пугачевского бунта к слиянию с "народной правдой", превратил в вождя толпы. И здесь начинаются социологические открытия поэта: толпа шла в церковь за благословением на убийство и получала его [Лермонтов, 1969, т. 4, с. 51, 52]. Поэт-философ исследовал вопрос о возможности зла как справедливой альтернативы несправедливому Богу, выяснил, что зло не может быть ею, и закрыл вопрос. "Ничтожной властвуя землею, \ Он сел зло без наслаждения. \ Нигде искусству своему \ Он не встречал сопротивления - \ И зло наскучило ему" ("Демон" [Лермонтов, 1969, т. 2, с. 414]). Зло не может быть критерием истины, и ценность личности несовместима с ценностью зла.

Исследуя природу судьбы, Лермонтов воплощал ее в образах людей. Элементы фатума есть уже в образе Арбенина, но завершение эта идея получила в образе Печорина. Как и судьбе, этому знаковому персонажу дозволено все. Вадим взял на себя функцию Бога на время, Печорин - своего рода Бог по сути. Вадим убивает, чтобы быть счастливым, он борется за лучшую жизнь, он хочет жить. Печорин к счастью равнодушен, он весь над жизнью, жить не хочет и жизнью не дорожит. Он, как удар топора, устремлен в смерть, в потусторонность. "Божья правда" судьбы - это, оказывается, смерть. Она становится господином, а человек ее жертвой и рабом ее ненасытной живнераждебности. Жертвы Печорина не только окружающие его люди, но в первую очередь он сам как рефлектирующая личность. По существу остается один фатум без человека, человеческое как способность к познанию божественного, как зона между имманентным и трансцендентным, относительным и абсолютным исчезает, и ценностный вектор по-прежнему направлен в потусторонность. Бог-судьба, Бог-фатум, Бог-топор не может быть нравственным, так как не несет в себе ни диалога, ни любви, ни подлинной всеобщности. Он - крайнее воплощение монологичности и молчания. Личность, растворившаяся в предопределенности и неумолимости, становится источником разрушения, - таков вывод Лермонтова.

"Человек природный", "человек справедливый", "человек-фатум" - это все формы отчуждения личности, характерные для российского традиционного, православно-языческого сознания. Лермонтов противопоставляет им альтернативное понимание нравственности. В поэме "Демон" и в трагедиях "Люди и страсти", "Испанцы", "Станный человек", "Вадим" поэт отвергает основной церковный постулат о том, что человек не любит Бога и поэтому грешит, за что Бог и наказывает человека (а значит, в своих несчастьях виноват он сам). Поэт противопоставляет ему свою логику: человек не любит Бога, потому что Бог не любит человека (значит, в несчастьях человека виноват Бог). "Ты виновен!", - заявляют Богу герои Лермонтова [Лермонтов, 1969, т. 3, с. 172, 248].

Обвинив Бога в забвении человека (Демон о Боге: "На нас не кинет взгляда, \ Он занят небом, не землей!" [Лермонтов, 1969, т. 2, с. 434]), Лермонтов ни разу не упомянул имя Иисуса в богочеловеческом (медиационном) смысле в своих произведе-

ниях. Но он заставил в них русского Бога проделать путь Иисуса, спуститься из потусторонности на землю и полюбить рефлектирующего человека, и готов сам беззаветно любить такого Бога. В лермонтовском видении российской реальности изменилась логика ее воспроизводства — опосюстороненный Бог предстал как диалог родственных душ, как коммуникация, возникла рациональная основа для преодоления раскола между Богом и человеком в культуре. Родился этот богочеловеческий, Иисусов синтез в *любви* как частной, но важной области человеческой повседневности: "Она поет - и звуки тают, \ Как поцелуи на устах, \ Глядит - и небеса играют \ В ее божественных глазах" [Лермонтов, 1969, т. 1, с. 278].

Важно, что Лермонтов (как позже Н. Гоголь, И. Гончаров, И. Тургенев, А. Островский, Л. Толстой, А. Чехов) нашел в любви мужчины и женщины меру высшей нравственности. Но, возможно, еще более важно то, что поэт сумел противопоставить конкретную любовь мужчины и женщины церковной абстракции любви между Богом и человеком. Божественности абстрактной любви он противопоставил божественность любви реальной, жизненной, повседневной. Найденной альтернативой он перенес эпицентр божественного с небес на землю, в человеческую повседневность. Конечно, в своем движении к человеку Иисус как Сын Человеческий идет дальше Лермонтова, но путь и логика Лермонтова лежат в русле пути и логики исканий Христа. Бросив Богу "Ты виновен!", Лермонтов не отверг необходимости искать путь к божественному - и в этом значение поэта для русской культуры.

Н.В. Гоголь

В Гоголе сосуществовали, боролись два понимания божественного. Образ Иисуса как человека и учителя, носителя гуманистической меры смысла вещей, противостоящей потусторонности, был одним из вариантов гоголевского понимания Бога. Гоголь интерпретировал Иисуса как учителя-всеведца, у которого он учился писательскому творчеству. В феврале 1847 года он писал: "Я пришел ко Христу скорее *протестантским*, чем *католическим* путем. 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" [Гоголь, 1994, т. 9, с. 362]. Иисус для Гоголя в значительной мере познаваем, он не ассоциировался полностью с апофатическим Богом-Отцом. Мера перехода от потусторонности к поиску божественного в земном устанавливалась в "Выбранных местах из переписки с друзьями" и втором томе "Мертвых душ" способностью писателя к творчеству, уровнем таланта, знанием людей, профессионализмом. В более широком смысле - способностью человека любить и быть рациональным. Но Гоголь не был тверд в своем выборе. Непримируемый конфликт потусторонности с гуманизмом довел писателя до гибели.

Суть трагедии Гоголя в том, что он пытался совместить несовместимое - западную и российскую интерпретации Бога как символа высшей нравственности - без их снятия. Бог либерализующихся итальянцев и немцев - демистифицированный, гуманизированный, расцерковленный, опосюстороненный - столкнулся в остром цивилизационном конфликте с Богом жителей Полтавщины и России - олицетворением мистификации, оцерковления, потусторонности, тотального всемогущества. Медиационный человек в душе писателя вступил в конфликт с инверсионной церковной традицией. Иисус, понимаемый гуманистически, вступил в Гоголе в конфликт с Богом-Отцом, понимаемым церковно, и потерпел поражение. В этом основной смысл конфликта "двух богов" в жизни Гоголя и России.

Гоголь защищает индивидуальный, нецерковный путь к Богу. "Мне ставят в вину, что я заговорил о Боге, что я не имею права на это, будучи заражен и самолюбием, и гордостью, доселе неслыханною... Что же делать, если при этих пороках все-таки говорится о Боге? Что же делать, если наступает такое время, что невольно говорится о Боге? Как молчать, когда и камни готовы завопить о Боге? Нет, умники не смуют

меня тем, что я недостоин и не мое дело, и не имею права: всяк из нас до единого имеет это право..." [Гоголь, 1994, т. 9, с. 376]. Индивидуализация пути к Богу — с этого начинался гуманизм на Западе, с этого же начался он и в Гоголе. Гоголь хочет демократизации церкви, и отсюда еще одна гуманистическая и диссидентская мысль: не государственный институт, а "мы должны быть церковью наша и нами же должны возвестить правду ее" [Гоголь, 1994, т. 6, с. 33, 34].

По его мнению, человек спасается мирской деятельностью, "взятием должности", т.е. обязанностей перед другими людьми. "Только одним этим средством (взятием должности. - *А.Д.*) и может всяк из нас теперь спастись" [Гоголь, 1994, т. 6, с. 125]. Гоголь против фантазий и воображения в вопросах веры. Он пишет, что "закон Христов" должен "исполняться на земле, а не на воздухе" (курсив мой. - *А.Д.*) [Гоголь, 1994, т. 6, с. 231]. В письмах Гоголь много раз высказывается о необходимости достижения "середины", имея под этим в виду не уравнивание спорящих сторон, а "желание знать дело обстоятельнее другого" [Гоголь, 1994, т. 9, с. 414]. Гоголевская "середины" и в светской жизни, и особенно в религиозной, возникает как отсечение "преувеличенностей" и "односторонности", фанатизма "святош", эмоций, мистики и утопий, т.е. как рефлексия и рациональность. Несмотря на приступы раскаяния писателя за публичное выступление с проповедями-письмами, религиозное оправдание права на собственную интерпретацию Бога как меры нравственности начало проникать и внедряться в элитарное сознание и, следовательно, в культуру России как протест, т.е. как идея диссидентского права.

Борьба между потусторонней и посюсторонней интерпретациями Бога довела писателя до гибели. Апофеозом этой трагедии за несколько недель до смерти стала молитва писателя Богу-Отцу о том, чтобы он отнял у него дар писать [Гоголь, 1994, т. 6, с. 38], т.е. лишил его способности делать то, чему он учился у Христа. Анализ культурной реальности в России, чтобы выглядеть нравственным, должен перестать быть знанием, он должен стать верой.

Объективное значение Гоголя - в постановке проблемы нравственного оправдания модернизации в России: *отрицание* именем Иисуса нравственности господства потусторонности и *оправдание* именем Иисуса нравственности творчества, права человека на рефлексия и волю к изменению себя.

И.А. Гончаров

Первым из русских писателей сознательно объявил войну потусторонности как влиянию церковной традиции в русской культуре Гончаров.

Вчитайтесь, вдумайтесь в прекрасную критику Обломовым социальной активности, светской жизни, экономических и политических усилий общества, вроде бы действительно дающую основание говорить о пронизательном уме, социальной честности и доброй душе героя. Жизнь, по Обломову, - суета сует и всяческая суета, все усилия людей напрасны, они не дают никакого нравственного результата, поэтому что-либо делать бессмысленно. Это философия монаха, отшельника и служителя церкви. Обломовская критика была бы действительно прекрасной, если бы была конструктивной. Но так как Обломов абсолютно ничего не предлагает, кроме безвольного ухода от мира на диван-печку, диван-монастырь, диван-рай, то его философия - монашеская, монастырская и для позиции жизнеутверждения предательская. Диван-рай, по Гончарову, это диван-гроб, диван-могила.

"С летами волнения и раскаяние являлись реже, и он тихо и постепенно укладывался в простой и широкий гроб остального своего существования, сделанный собственными своими руками, как старцы пустынные, которые, отвернувшись от жизни, копают себе могилу" ("Обломов") [Гончаров, 1977, т. 4, с. 481]. Гончаров таким образом явно полемизирует со святыми старцами. Они для него - сильнейший раздражитель, их бегство от жизни в церковь, в келью, от людей он осуждает. "Александр так же усердно старался умертвить в себе духовное начало, как отшельники ста-

раются об умерщвлении плоти" ("Обыкновенная история") [Гончаров, 1977, т. 1, с. 258]. Сбылась, свершилась мечта Обломова - он, "отворотясь от жизни", жил в земном раю, в обетованной земле у хозяйки Пшеницыной на Выборгской стороне. "Грезится ему, что он достиг той обетованной земли, где текут реки меду и молока, где едят незаработанный хлеб, ходят в золоте и серебре..." [Гончаров, 1977, т. 4, с. 486].

Достижение этой обетованной страны, этого града Китежа, этой страны коммунарно-патриархального довольства собой, сна, равнодушия и покоя, "идеала утраченного рая" есть культурное наследие, довлеющее над русским человеком: "Отчего погубило все? - вдруг, подняв голову, спросила она (Ольга. - *А.Д.*). - Кто проклял тебя, Илья? Что ты сделал? Ты добр, умен, нежен, благороден... и... гибнешь? Что сгубило тебя? Нет имени этому злу... - Есть, - сказал он чуть слышно. Она вопросительно, полными слез глазами взглянула на него. - Обломовщина! - прошептал он" [Гончаров, 1977, т. 4, с. 376].

Но Гончаров велик не столько тем, что поставил точный диагноз заболевания русской культуры, сколько тем, что нашел средство для лечения. Гончаров словами немца Штольца зовет русского Обломова: "Вон из этой ямы, из болота, на свет, на простор, где есть здоровая, нормальная жизнь!". Можно понимать этот призыв, как понимал его Н. Добролюбов в XIX веке и В. Ленин в XX веке: как критику русской лени и призыв в России к немецкой деловитости. А можно - по Гончарову: как критику с гуманистических позиций религиозно-нравственной основы, оправдывающей русскую тягу к потусторонности, как призыв к переосмыслению инверсионных оснований русской культуры.

В письме Н. Майкову 13 июля 1849 года Гончаров сообщал: "В Москве ужасаются нехождения моего в церковь и на днях умышляют, кажется, вести меня к обедне" [Гончаров, 1977, т. 8, с. 199]. Гончаров - с Богом, но почему надо обязательно ходить в церковь? Он, как и Гоголь, отстаивает право на индивидуальный, по существу, Иисусов путь к Богу. Он бескомпромиссен в своем неприятии церковного духа и в отношении с полюсом "Бога" верен личностной "середине".

В этой связи поразителен по глубине и парадоксальности его вывод, новизна которого не освоена российской общественной рефлексией до сих пор. В статье «"Христос в пустыне". Картина Крамского» он пишет, что Иисуса как богочеловека можно понять только через его жизнь, человеческие качества и учение, как обобщенного "простого человека", всемирный идеал "просто человека" [Гончаров, 1977, т. 8, с. 66], а деву Марию как идеал женщины - через обобщенную женскую красоту, не имеющую национальности, через ее материнство [Гончаров, 1977, т. 8, с. 64, 66, 67, 69, 70]. В статье «Опять "Гамлет" на русской сцене» Гончаров отмечает, что Гамлет не социальный тип, он несет божественное в себе, потому что имеет человеческие черты: "доброту, честность, благородство и строгую логику", доведенные до предела [Гончаров, 1977, т. 8, с. 60]. Гамлет - "не лев, не герой, не грозен, он строго честен, благороден, добр - одним словом, джентльмен" [Гончаров, 1977, т. 8, с. 58], он в высшей степени человек и "совершенный джентльмен" [Гончаров, 1977, т. 8, с. 60]. Под выражением "совершенный джентльмен" Гончаров, таким образом, понимает человека, в котором человеческое доведено до обобщения, идеала, всемирности. Итак, Гамлета можно понять как совершенного человека, деву Марию - как совершенную мать, Иисуса-богочеловека - как совершенного "просто человека". Что же получается? Тожество божественного и человеческого в человеческой рефлексии?

С позиции охраны догматов веры над таким философствованием можно только посмеяться. Но в контексте поиска смысла богочеловечности (медиации) методология Гончарова заслуживает пристального изучения. Писатель нашел *свою меру божественности*, и такой мерой стала способность и Гамлета, и девы Марии, и Иисуса нести в себе высшую степень человеческого, выражаемую через атрибуты человека. С точки зрения церковности это ересь, да и со стороны многих философов его оценка

может вызвать возражения. Но если философы Нового времени нашли такую меру Бога как способность быть протяженным и мыслить, философы немецкой классической философии - саморазвиваться и быть понятным, а экзистенциалисты - как существование человека в целом, то почему Гончаров не мог найти свою меру, которая принципиально ничем не отличается от иных мер, найденных философами? Меру Бога, находимых человеком, может быть сколько угодно, раз уж аналитик природы божественного принял решение искать их, т.е. встать на этико-гносеологический, рациональный, медиационный путь их познания. Главное в этом анализе Гончарова то, что, обращаясь к российской, т.е. в основном инверсионно мыслящей аудитории, он осмелился заявить, что перед божественным можно не только благоговеть и испытывать чувство вины, его еще можно измерить и понять. И вот вывод из его философствования: первое - мера божественного существует, второе - человек способен искать и устанавливать ее, и третье - мера божественного и мера человеческого в культуре могут проявлять себя как тяготеющие к тождеству.

А.А. Иванов

В знаменитой картине "Явление Христа народу" художник Иванов изобразил Иисуса как простого человека. Известно, что разрабатывая концепцию образа, он консультировался у австрийского философа и богослова Д. Штрауса, в книге которого "Жизнь Иисуса" значение Христа для человечества понято через создание им нового отношения к религии и нравственности и подчеркивается значимость его человеческой природы, жизни и учения. Вместе с тем, ивановской Иисус не человек из толпы, который хотя и приветствует Иисуса-Богочеловека, но имеет явно не богочеловеческую природу.

Показательна динамика отношения к картине со стороны российского общественного мнения. Когда она задумывалась (около 1824 года) и затем, когда Иванов через 12 лет начал, наконец, писать ее (1836 год), авторский замысел картины нес в себе отказ от канонического изображения Бога и идею его гуманистической интерпретации. Эта мера критики в изображении Бога тогда приветствовалась обществом. Когда же картина еще через 12 лет была закончена (1848 год), многое уже переменилось в России: и время, и люди. Историк русской культуры и политический деятель П. Милюков пишет о дальнейшей динамике отношения общественности к картине: "Картина Иванова, простоявшая в мастерской еще десять лет после того, как перестала удовлетворять самого художника, пришлось в эти годы (1858) совсем не ко двору. Молодежь спешила разорвать все связи с прошлым" [Милюков, 1994, т. 2, с. 59].

Смысл этой динамики в том, что русская культура в середине XIX века начала менять приоритеты. На авансцену общественной жизни выходил разночинец, "плебей", человек из низов, основной ценностью которого был Народ. Народническая тенденция в культуре, разрушая старое, церковное представление о Боге и божественном, обоготворяла человека из народа, архаичные ценности русской общины, крестьянина. На место старой церковно-дворянской крайности водворялась новая, атеистическо-плебейская. Один канон инверсионно сменял другой. Поэтому человек из народа, ставший Богом и готовивший революцию, отрицал не только старое представление о Боге, но и его "срединную", гуманистическую интерпретацию. Мера критики старого и формирования нового, которую несло творчество Иванова, стала не актуальна. Картина Иванова как факт "срединной культуры", еще требует адекватной оценки.

Трудно сказать, какое качество воплощает Иисус Иванова: способность божественного нести человеческое, либо способность человеческого вместить божественное. Так или иначе, идею синтеза божественного и человеческого у Иванова можно понять через поиск богочеловеческой "средины", через отказ от абсолютизации как потустороннего Бога, так и народа. Поэтому воплощение божественного в человеческом у Иванова может быть понято двояко: 1 - через конкретизацию, явление в

человеческом божественной абстракции; 2 - (еще в большей степени) через сдвиг божественного в сторону человеческого в Боге и поэтому через появление способности человека нести в себе божественное-человеческое, богочеловеческое.

Н.Н. Ге

В русском изобразительном искусстве XIX-XX веков развивалась тенденция изображения Иисуса как человека. В этом жанре, пришедшем в Россию из ренессансной традиции Запада, работали, например, художники А. Иванов, В. Поленов, Н. Ге, И. Крамской. Они противостояли церковному иконописному канону и потустороннему пониманию божественного в российском массовом сознании, которое выражали православные писатели, например, Н. Лесков, Ф. Достоевский, И. Шмелев. Из их спора возник теоретический вопрос: "Как должен художник изображать то, что хочет изобразить? Из какой религиозно-нравственной основы берется философско-художественная идея?"

Достоевский резко критиковал знаменитую картину Ге "Тайная вечеря". На этой картине Христос и его ученики изображены в момент, когда Иисус говорит фразу "Один из вас предаст меня" (Иоан. 13.21). Возникшую драму человеческих эмоций, талантливо изображенную художником, писатель назвал "обыкновенной ссорой весьма обыкновенных людей". "Разве это Христос?" - писал Достоевский. В этом образе Иисуса он не увидел "исторического воспоминания", "восемнадцати веков христианства" [Достоевский, 1987, с. 189]. Глядя на Иисуса Ге, писатель не узнал в нем "византийского", канонизированного Христа, потому что не почувствовал в нем привычного церковного духа, благолепия. "Это не тот Христос, которого мы знаем", - заключает Достоевский. Но как написать "того"? Обратиться к потусторонности, церковному канону, либо к человеческому, медиационному? Это мировоззренческая проблема, которую Ренессанс решил в пользу медиации, а не потусторонности. Как Тициан в картине "Кесарево кесарю", так и Поленов в картине "Христос и грешница" подходят к ней медиационно, изобразив Иисуса как мыслящую личность, как человеческий подвиг принятия решения, цена которого - жизнь.

Как изображать Иисуса - этот вопрос широко обсуждался в России в XIX-XX веках. Гончаров, активно участвовавший в дискуссии о том, как изображать Бога и божественное, высказал точку зрения, которая полностью расходится с представлениями Достоевского о методе Ге. Гончаров, например, посчитал большой неудачей Рафаэля, что в картине "Богородица с младенцем", известной под названием "Сикстинская мадонна", художник написал Иисуса-младенца с огромной головой, пытаясь тем самым, видимо, показать его необычность. Гончаров писал, что изображать божественное можно только через изображение присущего человеку и невозможно через неприсущее человеку, т.е. канонизированное, сакральное. Отводя критику Достоевским картины Ге, он писал: "Никакая кисть не изобразит всего Христа как богочеловека, божественность которого доступна только нашему понятию и чувству веры - истекающая не из вещественного его образа, а из целой жизни и учения" [Гончаров, 1977, т. 8, с. 64].

Позитивный религиозно-нравственный смысл дискуссии об изображении Бога, идущей в России уже два века, состоит в нарастании понимания необычного для России вывода - *тайна абсолютного в том, что оно парадоксальным образом может изображаться только через относительное. И отсюда другой вывод: истина может быть понята как божественная, лишь если она выражается через повседневное-человеческое.*

И.С. Тургенев

Тургенев продолжил лермонтовскую критику потусторонности Бога в романе "Накануне", где в размышлениях Елены сталкиваются карающий потусторонний Бог и любовь: "О, Боже, неужели мы так преступны! Неужели ты, создавший эту ночь,

это небо, захочешь наказать нас за то, что мы любили?" [Тургенев, 1956, т. 3, с. 154]. И далее: "Потом она опустилась на колени, но молиться не могла. В ее душе не было упреков; она не дерзала вопрошать Бога, зачем не пощадил, не пожалел, не сберег, зачем наказал свыше вины, если и была вина? Каждый из нас виноват уже тем, что живет, и нет такого великого мыслителя, нет такого благодетеля человечества, который в силу пользы, им приносимой, мог бы надеяться на то, что имеет право жить... Но Елена молиться не могла: она окаменела" [Тургенев, 1956, т. 3, с. 161]. Это не возвращение человеком Достоевского Богу билета в эту жизнь, не отрицание с позиции "божьей правды" жизни, которая якобы лежит во зле. У Тургенева нет атеистического отказа от Бога, как нет и полного принятия Бога, есть лишь критика потусторонности божественного. Это - попытка гуманизации жизни через гуманизацию Бога, не отвергающая Бога, это - движение к Иисусовой, богочеловеческой "середине".

В 1871 году в статье "Николай Иванович Тургенев" писатель назвал тип религиозности этого человека "не исключительно фанатичным, но свободным и широким" [Тургенев, 1956, т. 11, с. 253]. Он и сам нецерковно, "широко и свободно", медиационно интерпретировал христианство.

Тургенев, судя по его творчеству, не был традиционно верующим. Значительное место в противоречивом творчестве Тургенева занимали попытки пантеистской интерпретации Бога-творца как творящей природы. Но и такая интерпретация не устраивала писателя своим нетворческим и негуманистическим характером ("Природа"). Тургенев критически относился, пожалуй, к главному в христианском мифе: понятию Божия суда души человека после смерти. Один из его персонажей говорит: "А там (она подняла палец кверху) - ну, там - пусть распоряжаются, как знают. Когда меня будут там судить, то я не я буду!" [Тургенев, 1956, т. 8, с. 164]. Можно сказать, что Тургенев всю жизнь искал оптимальную для себя интерпретацию Бога и христианства.

Профессионально занимаясь философией и богословием, он серьезно относился к гегелевскому пониманию Логоса-Иисуса как динамики, саморазвития и самопознания духа, мысли, прогресса, развивающегося человечества. В одном из писем из Берлина в 1847 году он писал: "Вы легко можете себе представить, какие смешные и странные виды принимает иногда, говоря словами Гегеля, Логос (или Мысль, или Дух, или прогресс, или человечество - названий много в вашем распоряжении), добросовестно, медленно и тяжело развиваемый германским умом... но от смешного до великого тоже один шаг" [Тургенев, 1956, т. 11, с. 287-288]. Тургенев, таким образом, изучая Гегеля, понимал диалектику саморазвития Абсолютного Духа, Логоса, Христа как диалектику развития человечества, в значительной мере отождествив тем самым Бога и человека.

Для российского религиозного, да и нерелигиозного сознания тургеневское понимание Бога является шокирующим. Как оценить этот вывод? Каков же тургеневский Логос, Христос как конкретизация божественной абстракции, символ всех людей, всего человечества?

«Я видел себя юношей, почти мальчиком, в низкой деревенской церкви. Красными пятнышками теплились перед старинными образами восковые тонкие свечи. Радужный венчик окружал каждое маленькое пламя. Темно и тускло было в церкви... Но народу стояло передо мной много. Все русые крестьянские головы. От времени до времени они начинали колыхаться, падать, подниматься снова, словно зрелые колосья, когда по ним медленной волной пробегает летний ветер. Вдруг какой-то человек подошел сзади и стал со мною рядом. Я не обернулся к нему, но тотчас почувствовал, что этот человек - Христос. Умиление, любопытство, страх разом овладели мною. Я сделал над собою усилие... и посмотрел на своего соседа. *Лицо как у всех - лицо, похожее на все человеческие лица.* Глаза глядят немного ввысь, внимательно и тихо. Губы закрыты, но сжаты: верхняя губа как бы покоится на нижней; небольшая борода раздвоена, руки сложены и не шевелятся. *И одежда на нем*

как на всех. "Какой же это Христос! - подумалось мне. - Такой простой, простой человек! Быть не может!" Я отвернулся прочь. Но не успел я отвести взор от того простого человека, как мне опять почудилось, что это именно Христос стоял со мной рядом. Я опять сделал над собою усилие... И опять увидел *то же лицо, похожее на все человеческие лица, те же обычные, хоть и незнакомые черты*. И мне вдруг стало жутко - и я пришел в себя. - *Только тогда понял, что именно такое лицо - лицо похожее на все человеческие лица, - оно и есть лицо Христа*» (курсив мой. - А.Д.) ("Христос" [Тургенев, 1956, т. 8, с. 494]). Итак, Христос, по Тургеневу, это символ "простого человека".

Религиозно-нравственные взгляды писателя, пожалуй, глубже других понял Д. Мережковский. Он писал в статье "Тургенев": "Нам казалось, что Тургенев - безбожник, что он покончил навсегда с религией вообще и с христианством в частности, что тут непримиримая противоположность Тургенева Л. Толстому и Достоевскому: они верят в Бога; много, даже, может быть, чересчур много говорят о Христе; Тургенев почти никогда не говорит о Нем, не произносит имени Его, как будто забыл Его, не знает, не хочет знать". [Мережковский, 1995, с. 477]. И Мережковский приходит к парадоксальному выводу: «По отношению к христианству, не лицо Л. Толстого и Достоевского, а лицо "безбожного" Тургенева есть лицо всей русской интеллигенции, да, пожалуй, и всей западноевропейской культуры». Он считает, что механизм, заложенный в анализе Тургенева, позволяет писателю ближе Толстого и Достоевского подойти к пониманию сути Иисуса, а критике поставить его в этом вопросе выше всех русских писателей: "Л. Толстой произносит имя человеческое; а все чувствуют, что это не только человек. Достоевский произносит имя Божеское; а все чувствуют, что это не только Бог. Тургенев молчит и молча подходит ближе ко Христу, чем Л. Толстой и Достоевский" [Мережковский, 1995, с. 477, 478]. "В России, в стране всяческого, революционного и религиозного, максимализма, стране самосожжений, стране самых неистовых чрезмерностей, Тургенев едва ли не единственный, после Пушкина, *гений меры* и, следовательно, гений культуры" [Мережковский, 1995, с. 475].

О какой мере говорит Мережковский? О мере религиозности и, следовательно, гуманизма. Тургеневский гений меры отсекает и соборную, и авторитарную крайности в интерпретации Бога и божественного. Он устанавливает в России новую меру религиозности, гуманизирующую земное, человеческое, и вслед за Пушкиным продвигает в России гуманистический дух Ренессанса, "дает всему русскому европейскую меру" [Мережковский, 1995, с. 478].

Л.Н. Толстой

По своей методологии понимания божественного Толстой был противоречивой фигурой, несшей и заряд архаики, и значительный потенциал гуманизма. Он не воспринимал Иисуса как Бога, отказывая ему в божественной природе, но не был и атеистом. Он был глубоко верующим человеком, пытавшимся осмыслить основания новой церкви, альтернативной православной. Критика религиозных взглядов Толстого в основном сводится к утверждениям, что Толстой был атеистом или верующим буддистского либо протестантского толка.

Конечно, понимание Иисуса либо только как Бога, либо только как человека является признаком инверсионности и не способствует поиску нового качества в божественном и человеческом. Тем не менее, медиационность Толстого в том, что он впервые в русской культуре поставил вопрос о жизни Христа как человека, о значении нравственного протеста личности, ищущей нового уровня духовности, против исторически сложившихся рамок культуры. Идеи Толстого изложены в его работах "Путь жизни", "Краткое изложение Евангелия", "Учение Христа, изложенное для детей", "Учение 12-ти апостолов", "В чем моя вера?", "Закон насилия и закон любви", "Любите друг друга", "Верьте себе", "Не могу молчать" и других.

Но, возможно, еще большее значение Толстого в поистине революционных для России элементах понимания Бога: "Если есть добрый Бог и Он сотворил мир, то Он наверное сотворил его так, чтобы всем, - стало быть, и нам, людям, - было хорошо. Если же нет Бога, то давайте сами жить так, чтобы нам было хорошо. Для того же, чтобы нам было хорошо, нам надо любить друг друга, надо, чтобы была любовь. А Бог и есть любовь, так что мы опять придем к Богу". В понимании этого смысла учения и жизни Иисуса [Толстой, 1963, с. 467]. Что это? Атеизм, протестантизм, спиритуализм, сектантство? Форма веры в Бога, отрицающая религиозность, церковность? Утопизм, основанный на евангельской любви и организации жизни по модели русской общины? Думаю, что ответы на эти вопросы, как бы важны они сами по себе ни были, - не главное в понимании антицерковного протеста и религиозного гуманизма писателя.

Парадоксален и точен вывод В. Набокова, что христианство Толстого - это Иисус минус церковь. Мы знаем, что Иисуса Толстой не считал за Бога. Главное в Иисусе-человеке для Толстого, следовательно, было то, что тот нес божественное в своем человеческом. Антицерковная интерпретация Бога, понимаемого через *жизнь Иисуса*, через его скорее человеческую, чем божественную природу, была одним из основных направлений гуманизации западного христианства в период Реформации (XVI век) и Просвещения (XVIII век), и это направление специфично преломилось в религиозности Толстого, став фактором гуманизации и секуляризации русской культуры в конце XIX века.

Понимание Толстым Иисуса не было новым для России, оно повторило значимые элементы понимания Иисуса Гоголем. Но Гоголь не сумел преодолеть раскола в своем сознании между Богом-Отцом и Иисусом-учителем и погиб. Толстой пошел дальше Гоголя в гуманизации христианства, стал опасен для церкви и был отлучен. Судьба этих писателей показала, что поиск в Боге меры человеческого — вещь в России опасная: православная церковь готова пойти на все, только чтобы не позволить Иисусу стать человеком, а элементам богочеловечности, "середины" в культуре - заявить о своих правах на существование.

М.А. Булгаков

Иешуа в романе Булгакова "Мастер и Маргарита" - душевед, гений диалога, межличностных отношений. Самое закрытое сердце не может устоять перед его открытостью и раскрывается навстречу его любви, уважению, стремлению понять и нравственно соединиться с собеседником через поиск нового, третьего, тождественного и альтернативного стартовым оппозициям в диалоге. Писателя упрекали в том, что он исказил образ Иисуса. А каков подлинный его образ? Критикам Булгакова известна каноническая интерпретация Христа, но писатель решал не верноподданническую, а цивилизационную задачу: найти меру человеческого в Боге. Она, по Булгакову, - в способности Бога мыслить, быть понятым, нести отношение, диалог, медиацию.

Лермонтов, обвинивший Бога в равнодушии к человеку, Гоголь и Толстой, увидевшие в Иисусе учителя, Тургенев, отождествлявший Логос и мыслящее человечество, Чехов, искавший среди "мертвых душ" в России "другого человека" и для него "живого Бога", антицерковный бунт Гончарова, Иванов, Крамской, Ге, Поленов, понимавшие природу божественного через человеческую форму, образ простого человека, Булгаков, понимавший божественное через диалог, — все эти вехи в двухвековом поиске русским художественным сознанием божественного, ориентированного на становление меры человеческого в себе, и человеческого, ищущего меру божественного, показывают, что гуманизация понимания Бога и человека, - влиятельное течение в процессе гуманизации русской культуры.

При этом инверсионное понимание Бога в России никуда не исчезло, и об этом говорит хотя бы творчество глубоко верующих писателей (таких, как Н. Лесков, Ф. Достоевский), писателей, стоявших на атеистических позициях (таких, как Н. Чернышевский, Н. Добролюбов), а также подавляющего большинства советских писа-

телей. Но либеральный исторический сдвиг в культуре произошел - медиационное понимание Бога в XIX-XX веках заняло место рядом с инверсионным. Иисус как "середина" не победил в России, но богочеловеческая (медиационная) либеральная тенденция вот уже два века участвует в формировании религиозно-нравственных оснований развития русской культуры.

Сакрализация эффективности предпринимательства как форма гуманизации русской культуры

Поиск божественного в земном создал в художественном сознании России специфическую сферу медиации: попытки религиозно-нравственного оправдания рационализации, эффективного дела, предпринимательства и богатства. Эти попытки можно рассматривать как стремление либерализма в России найти религиозно-нравственные основания для перехода от ограниченно-этического понимания нравственности к этико-гносеологическому.

Этому направлению положил начало Д. Фонвизин в поразительном рассказе "Поучение, говоренное в Духов день иереем Василием в селе П.", в котором эффективный труд назван богоугодным и противопоставлен нищенству, которое писатель объявил знаком богооставленности, проклятия Божия.

Фонвизинскую линию продолжил Гоголь. Чем выше прибыль, тем нравственнее - провозгласил он. Это дико и невероятно слышать русскому уху даже сегодня, а во времена, когда эта мысль была высказана, ее автора, естественно, сочли сумасшедшим. Однако Гоголь не ошибался ни в словах, ни в мыслях. Во втором томе "Мертвых душ" и в "Выбранных местах из переписки с друзьями" он занял радикально западно-буржуазную позицию в давнишнем споре между интерпретаторами евангелий о нравственности прибыли. У Гоголя христиане "лопатами гребут серебро" [Гоголь, 1994, т. 6, с. 101], богатеют "как Крез" [Там же, т. 6, с. 109], к ним текут "реки золота", и они не знают, "куда девать доходы" [Там же, т. 5, с. 104], они получают "чистоган" [Там же, т. 5, с. 410]. Во всем этом Гоголь видит "обязанность гражданина" [Там же, т. 5, с. 291] и "мудрость промысла" [Там же, т. 5, с. 409].

Прибыльный труд никогда не был в России признаком прижизненного достижения Бога, Гоголь ломает эту традицию и создает прямо противоположную. Путь к Богу через эффективность, процент, обогащение светел, - пишет Гоголь в одном из писем матери весной 1843 года из Рима [Гоголь, 1994, т. 9, с. 196]. Его Чичиков, когда пожелал исправиться, нашел себе идеал в нравственности Костанжогло и Муразова, а ведь первый - крупный землевладелец, промышленник, купец, другой - откупщик, торговец, ростовщик. Это профессии наименее уважаемые традицией, к тому же оба они - мультимиллионеры. Купцы у Гоголя необычны для России. Они не просто нравственные потому что честные, но эти "живые души" при жизни достигли высшей нравственности, их делами руководит Бог, через них Бог говорит с людьми [Гоголь, 1994, т. 5, с. 326]. Торгуя и производя, они подражают Богу [Там же, т. 5, с. 407] и на этом основании получают у Гоголя моральное право руководить Россией [Там же, т. 5, с. 408]. Если рост прибыли означает приближение к Богу - это, приходится признать, уже иной, медиационный тип культуры.

В "Выбранных местах..." и письмах Гоголь шел к человеку не с призывом к реформам, не с хозяйственной утопией (В. Зеньковский), а с религией. С какой - это другой вопрос. Но в ее основе интерпретация Библии и образа Иисуса. Это жизнеутверждающая, жизнь преобразующая, реформаторская религия умного, веселого и ответственного человека, бойца. Бог в этой религии и на светлых небесах, и в священном алтаре, но самое основное - он не только там и, возможно, главным образом не там; гоголевский Бог захлопнул за собой дверь монашеской кельи, вышел на людское торжище и вместе с работниками начал управлять, пахать, плотничать, сеять, убирать урожай и строить, а главное - торговать и считать. Гоголь не противопоставлял "душевное" и "духовное", для него "духовное" было и в "душевном".

Гоголевская церковь расположилась не в храме, а в поле, на току, в лавке, на дороге и в избе, в человеке и "между человеками". Это гимн логике *filioque*¹, радуге жизни, силе, уму и воле человека, это дышащее жизнью западное христианство, воплотившееся в книге российского писателя и проповедника. Эпицентр нравственности переместился с небес и из церкви в творческую повседневность человека. В России это был Бог-еретик, Бог-самозванец, самовольно, без разрешения церкви покинувший небеса. Появилась церковь не монахов, старушек и нищих, а церковь работников. В книге воплотилась реформационная, новозаветно-гуманистическая логика развития христианской культуры на Западе.

Отличие логики Гоголя от логики Фонвизина и философствования XVIII века в том, что Бог у Фонвизина еще находился на светлых небесах, а Бог Гоголя - в делах человека, он проделал путь Иисуса. Человек Фонвизина трудился во имя Бога, человек Гоголя трудится *вместе с* Богом. Фонвизин сделал первый шаг в преодолении раскола между Богом и человеком, оправдав стремление человека трудиться эффективно, Гоголь сделал второй шаг - соотнес эффективный труд (область "душевного") и Иисуса (средоточие "духовного"). На эту специфику Гоголя указали архиереи Русской православной церкви по прочтении "Выбранных мест...". В переводе эпицентра высшей нравственности в "середину", трансцендентного в имманентное, и заключается отличие российской культуры первой половины XIX века от культуры XVIII века.

Образ эффективного хозяина, при жизни достигшего высшей нравственности, предельно увлеченного своим делом как творчеством, лишь на первый взгляд кажется религиозно безобидным. На самом деле он десакрализует инверсию, легитимирует гуманизацию и медиацию, взрывает всю потустороннюю теологию во имя синтеза Бога и человека в рефлексии *дела*, предпринимательства и открывает путь рациональной этике, снижает возможность раскола в культуре. В этом суть фонвизинско-гоголевской медиации.

Рационализация культуры

Образы исправляющегося Чичикова, Костанжогло и Муразова так и не закрепились в русской литературе благодаря честным усилиям православных святош. Но образ гончаровского Штольца запомнился. А его главные качества - захваченность интересом к делу и мужество жить. Он напоминает спартанских юношей, которые с детства готовили себя к великим подвигам. Он восстанавливает в нашей памяти имена великих географов-первооткрывателей, которым было интересно рисковать и хотелось жертвовать собой ради встречи с новым. Штолец живет, как жили купцы эпохи героического предпринимательства, которые, беспощадно относясь к себе и ведя аскетический образ жизни, составляли громадные состояния только потому, что считали: вести дело прибыльно и жить скромно - праведно, а хозяйствовать неприбыльно и одновременно жить не по средствам - грешно, и заложили тем самым основы современной западной цивилизации.

Штолец не страдает. Он в своем неистовстве, максимализме, увлеченностью жизнью напоминает Чацкого. Но в отличие от Чацкого, он не жертва, а победитель и счастливый человек. Он наносит смертельные удары старому миру не тем, что критикует его, а тем, что создает реальный новый мир и живет в нем. Он создатель новой для России религии - Иисусовой религии мужества жить.

М. Гершензон подметил важную черту русской интеллигенции: она раздвоена и ленива, занимается мировыми проблемами, совершенно не занимаясь собой, отсюда ее мессианизм, самогипноз, истеричность, позерство и пустота [Гершензон, 1991]. Штолец - герой, но ему чужда аффектация героизма. В нем нет позы, самолюбования, героического экстаза, самообожения, истерии, так присущих русской интеллигенции.

¹ См. первую статью, где эта логика соотнесена с идеей оправдания человеческого в богочеловеческом.

Он мессия и спаситель, но спасает он только самого себя, довольствуется ролью скромного работника и не мечтает быть мессией русского народа или человечества. Штольц несет в себе черты божественного и сверхчеловеческого в том смысле, что поднимается над обыденностью, но он не сверхчеловек, становящийся в позу вождя и противопоставляющий себя обывателям. Он - максималист, но его максимализм не имеет ничего общего с идейной одержимостью, самогипнозом, его устремленность к пределу не сковывает жизнь и не порождает фанатизм, глухой к голосу жизни. Преобразователь жизни, он не революционер и не экстремист. Реформатор Штольц критикует основы, но ему не нужны ни бури истории, ни потрясения, ему чужды экзальтированность, опьянение борьбой и героическое "все дозволено" - стихии, возрождающие демонов стадности. Подвижник, но без ореола, потому что он просто порядочный, дисциплинированный и трудолюбивый человек эпохи промышленной революции. Он не печется об общественном благе. Думает о себе. Заботится о личной выгоде, устраивает лишь себя в этом мире и не занимается мировыми проблемами. Принципиально не собран и вовсе не общественный деятель.

Обобщая творчество писателя, можно сказать, что гоголевский идеал эффективности и богатства, измеряемый результатом, был важен и для Гончарова, но он уже не в центре его внимания. Гончаров подчеркивал более общую тенденцию: роль рационализма, жесткого отношения личности к себе, дисциплинирования ее внутреннего мира как пути к абсолютному. Богочеловеческий синтез у Гончарова, как и у Гоголя, воплощен в образе делового человека. Но если медиация Гоголя привела его к богочеловеческой интерпретации Бога, то медиация Гончарова - к богочеловеческой интерпретации человека. Гончаровский рациональный человек, в отличие от гоголевского, это не фантом, житель утопии, он реален, потому что *выстрадал* новое в себе, он выковал себя в беспощадной борьбе с собой традиционным, в борьбе за любовь, которую традиционность убивает своим нежеланием рационально жить и эффективно работать. Гончаровская достижительность, в отличие от фонвизинско-гоголевской, - это не просто более правильный, нравственный принцип жизни - это иной тип культуры, стоящий на более высокой ступени зрелости. Цель гоголевского рационализма - еще в значительной степени Бог, цель гончаровского рационализма - сам рационализм. Гончаровская медиационная альтернатива, по существу, и есть главная цель всех наших неудавшихся реформ, начиная с Петра I.

Отмечу, что образы Костанжогло, Муразова и Штольца появились в русской литературе вопреки отсутствию спроса на них со стороны критики и читающей публики: и та, и другая требовали и ждали от писателей новых, соответствовавших времени образов, а увидев, не узнавали их. Фонвизинско-гоголевско-гончаровская тенденция не получила достаточного развития в русской литературе. Внимание Н. Некрасова, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Михайловского, а затем советских писателей привлекли: в области экономического развития - община, артель, соборные крестьянские ценности, а затем коллективизация, колхозы и совхозы, советские стройки века; в области этики: инверсионная устремленность то к Богу, вождю и "божьей правде", то к революционному народу, классу, партии-гегемону и "народной правде". В России надолго восторжествовало ветхозаветное, инверсионное мышление: сакральность авторитарности (вождь-мессия) и соборности (народ-мессия).

Не стал в мышлении русских писателей господствующим и образ Иисуса в его медиационной интерпретации. Творческий гений Достоевского восстановил в русской литературе основной вопрос Ветхого завета "Есть Бог или нет Бога?" [Накамура, 1997], от которого она постепенно отходила после Пушкина. Если нет Бога, то, но Достоевскому, все позволено, царствуют хаос, безнравственность и кровопролитие, если есть Бог, то на земле воцаряется "божья правда", "народная правда", мир и любовь. Но жизнь в России в XIX-XX веках оказалась более сложной, чем ее представлял Достоевский. Положительный ответ на вопрос "Есть ли Бог?" не прояснил путей решения вопроса о том, как жить. Переход к проблематике, на возможность которой указал Новый завет, западноевропейская культура и пушкинская тенденция в

русской культуре, был не по силам ни Достоевскому, ни массовому сознанию России. Об этом сказал А.П. Чехов: «Между "есть Бог" и "нет Бога" лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец. Русский же человек знает какую-нибудь одну из этих крайностей, середина же между ними ему не интересна, и она обыкновенно не значит ничего или очень мало» [Из архива, 1960. с. 30]. Иисус как "середина" есть в русской культуре, этому образу еще предстоит пройти большой путь, чтобы занять в ней господствующее положение.

* * *

Изучение русского художественного сознания в XIX-XX веках показывает, что в нем развивается медиационный, ренессансно-реформационный, либеральный процесс, понимаемый как гуманизация культуры, хотя сфера медиации остается достаточно узкой. Главным направлением развития ценности "середины" в России стала лирика. Начиная с А. Пушкина, образ Любви - основная социально-нравственная форма медиации, вскрывающая замкнутость, монологичность сложившихся культурных стереотипов.

"Бог это любовь" - вот основное содержание Реформации, уже два века разворачивающейся в русской лирике. Это основная неполитическая форма русского либерализма и это тема третьей статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гершензон М.О.* Творческое самосознание // Вехи. Интеллигенция в России. Сборники статей. 1909-1910. М., 1991.
- Гоголь Н.В.* Собр. соч. В 9 т. М., 1994.
- Гончаров И.А.* Собр. соч. В 8 т. М., 1977.
- Достоевский Ф.М.* О русской литературе. М., 1987.
- Из архива А.П. Чехова. Публикации. М., 1960.
- Лермонтов М.Ю.* Собр. соч. В 4 т. М., 1969.
- Мережковский Д.* Тургенев, Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
- Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. В 3 т. М., 1994.
- Накамура К.* Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб., 1997.
- Толстой Л.Н.* Путь к жизни. М., 1963.
- Тургенев И.С.* Собр. соч. В 12 т. М., 1956.