

Медынский Григорий Александрович

**Религиозные влияния в русской
литературе**

**Очерки из истории русской
художественной литературы XIX и
XX в.**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 291
ББК 86.3
Г83

Г83 **Григорий Александрович М.**
Религиозные влияния в русской литературе: Очерки из истории русской художественной литературы XIX и XX в. / Медынский Григорий Александрович – М.: Книга по Требованию, 2024. – 254 с.

ISBN 978-5-519-95927-8

ISBN 978-5-519-95927-8

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2024
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2024

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг — не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель — вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания — решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

ного, много ценного, полезного нам, что мы должны освоить, переработать и использовать. Но вместе с этим от них идут волны мистики, прямой религиозности, откровенной поповщины и реакционнейшего мракобесия.

А современная литература! Есенин, Клюев, Клычков— разве не являются они прямыми и откровенными апостолами кулацкого «спаса», нуждающимися в самой внимательной критической проработке?

Да если взять советскую литературу, других направлений, то и здесь, по выражению М. Н. Покровского, «работа пылесосом» окажется не вредной.

Конечно здесь не всегда можно говорить об устойчивом религиозном мировоззрении, об откровенной религиозной проповеди в духе Достоевского или Толстого. Но следы и отрывки религиозности попадают еще довольно часто и здесь, в самых неожиданных и причудливых формах. Причины разные: одни искренне отбросили религию как слишком откровенный пережиток старины, но не продумали этого вопроса до конца, в результате чего у них то-и-дело получаются срывы, другие заглушили, спрятали его, просто загнали внутрь, не разрешив по существу.

Художественная литература является одним из наиболее мощных орудий идеологического воздействия. Вот почему всякие религиозные влияния в ней должны быть преодолены целиком и полностью.

2

От нападения к обороне

(Буржуазия и религия)

Вопрос о религиозных влияниях в русской литературе нельзя рассматривать изолированно, с узко-литературной точки зрения, вне связи с общим ходом классовой борьбы и развитием философии как ее идеологической базы.

Ведь что такое религиозные влияния в художественной литературе? Простые заблуждения писательских умов, безобидные пережитки седой старины или выражение определенных классовых устремлений и интересов? Да и можно ли говорить о самом источнике этих влияний как о чем-то постоянном, неизменном и независимом от общего развития классовой борьбы? Возьмем хотя бы христианнейшую буржуазию Западной Европы, которая теперь штопает драные лоскутья церковных хоругвей, — всегда ли она была тем апостолом религии, в качестве которого выступает теперь?

Как известно, уже начиная с XIV—XV вв., по мере усиления экономической роли торгового капитала и оформления буржуазии как класса, начинается ее вековая тяжба с феодализмом и католицизмом как его идеологией и религиозной санкцией. Именно буржуазия в силу своей экономической роли и классовой сущности волей-неволей стимулировала развитие науки, которая в течение нескольких веков подтачивала корни религии. Именно динамичность новых рыночных отношений послужила экономической основой борьбы буржуазии против христианского абсолютизма, бывшего идеологическим выражением косности и неподвижности натурального хозяйства, на котором держался весь феодальный строй.

Одним словом, в силу своей экономической и политической борьбы с феодализмом буржуазия должна была вступить в борьбу с католицизмом.

Это ее не историческая заслуга, а объективно-историческая роль.

Эпоха Возрождения в Италии, Реформация в Германии, элементы материализма в философии Декарта, материализм Спинозы, хотя и с теологическим привеском, английский деизм, доходивший до материализма, и наконец воинствующий материализм и атеизм французского просвещения, все это звенья одной цепи. Всегда, когда дело доходило до острых схваток буржуазии с старой религией и церковью, для нее все средства были хороши: начиная с конфискации церковных и монастырских земель, уничтожения монастырей, изъятия церковных ценностей, экономического и политического террора в отношении духовенства и кончая переделкой догматических учений вопреки всем канонам, церковным преданиям, писаниям и толкованиям. Буржуазия сама толковала религию так, как хотела, как диктовали ей классовые интересы.

Если главные бои происходили в философии и политике, то отражение их мы находим и в литературе. «Декамерон» Бокаччио с его противопоставлением христианскому аскетизму живого, реального человека, «Гаргантюа и Пантагрюэль» Франсуа Рабле с ядовитой и злой сатирой на церковь и духовенство, «Кимвал мира» Бонавентуры Деперье с аллегорическим отрицанием не только католической, но и всякой религии вообще — все это литературные памятники борьбы торгового капитала с католицизмом. Шумное наступление промышленного капитала на остатки феодализма во Франции XVIII в. тоже нашло свое литературное выражение в раннем романе знаменитого философа-материалиста Дени Дидро «Монахиня». И если в этом романе критика официальной религии и проповедь идей французского просвещения даны в мягких, несколько даже сентиментальных тонах, то впоследствии, с обострением классовых противоречий, философия самого Дидро и его знаменитой школы энциклопедистов приобретает тот боевой дух, ту революционность, которая ставит ее на самую вершину буржуазного вольнодумства.

«Лицемерное суеверие,—заявляет Гольбах,—желая скрыть свои отвратительные черты, всегда умело прикрывалось маской пользы и добродетели. Мы должны выгнать религию из этого убежища, чтобы уличить ее в глазах человечества в преступлениях и безумствах, чтобы сорвать с нее обманчивую маску, чтобы показать миру ее святотатственные руки, вооруженные человекоубийственными кинжалами, обгренными кровью народов... Для счастья человечества нужно разрушить до основания мрачное шатающееся здание суеверия... надо истребить с корнем ядовитое дерево, которое

на протяжении ряда веков покрывает свою сенью вселенную» («Система природы»).

Но уже в процессе всей этой борьбы наметились зачатки будущего ~~рenegатства~~ буржуазии.

Ярким выразителем двойственности и половинчатости буржуазии в отношении религии является Вольтер. С одной стороны, он неумолимо зло и ядовито бичевал католическую церковь, которая тогда мешала буржуазии; призывал уничтожить каннибалов, переодетых в священников, а с другой — защищал бога, необходимого для классового господства, так как «народ нуждается в самой крепкой узде». Это ему принадлежит знаменитый афоризм, с модификацией которого мы впоследствии будем встречаться у Достоевского и по существу у всех богоискателей: «Если бы бога не было, его нужно было бы выдумать». «Пока будут мошенники и дураки, — религии будут существовать», — говорил он и, борясь с мошенниками, хотел, чтобы дураки оставались такими же дураками.

Свое практическое выражение двоедушие буржуазии нашло в эпоху Французской революции.

Беспощадно преследуя контрреволюционное «ослушное» духовенство вплоть до ссылки и гильотины, она в то же время пытается создать свою церковь, опираясь на так называемое конституционное духовенство, и через мелкобуржуазный культ «верховного существа», который попытался насадить Робеспьер, идет к восстановлению официальной религии (конкордат Наполеона с папой в 1802 г.).

Наиболее крупной фигурой, олицетворяющей буржуазное двоедушие, является Кант.

В свое время для Германии и немецкой буржуазии его философия была прогрессивным явлением. «Так как немецкие экономические отношения, — говорит Маркс, — находились на низкой ступени развития, то немецкий бюргер мог воспринять буржуазную идеологию только в ее абстрактной форме». Поэтому философия Канта «должна рассматриваться как немецкая теория Французской революции», но теория, оторванная от содержания, от ее материального базиса. Именно отсюда вытекает основное положение и вместе с тем основной порок кантианства — отрыв формы познания от его содержания, допускающий априорное познание, «познание, независимое от опыта и всех чувственных впечатлений» (Кант «Критика чистого разума»). Отсюда же вытекает и та половинчатость, то «примирение материализма с идеализмом, тот компромисс между тем и другим», в ко-

торых Ленин видит основную черту философии Канта. Полностью сочувствуя идеям французского просвещения, Кант в то же время не мог сделать вместе с ним крайних выводов и в силу убожества немецкой действительности пошел на компромисс. В области политики он принял формулу просвещенного абсолютизма, по которой улучшения общественного строя нужно ждать от просвещенных монархов, а в области философии создал тот «компромисс материализма и идеализма», который явился по существу философской базой для всего последующего развития буржуазной идеалистической философии и того разгула религиозно-мистической реакции, который мы видим в период загнивания буржуазии.

Двойственному, противоречивому положению буржуазии вполне соответствует и последовательный дуализм Канта, для которого каждый «предмет (а следовательно и весь мир.—Г. М.) может быть понимаем в двух значениях: или как явление, или как вещь в себе». Таким образом получаются два мира — мир явлений, живой, чувственный, который мы наблюдаем вокруг себя и в котором мы живем, и мир вещей в себе, потусторонних сущностей, познание которых недоступно человеку. Этому дуализму мира соответствует и дуализм методов познания. Мир явлений познается знанием (определяемым между прочим априорными формами мышления, независимыми от конкретной действительности). Но здесь возникает решающий вопрос: может ли человек удовлетвориться тем знанием, которое дает ему изучение окружающего мира? Может ли он строить жизнь, основываясь только на этом знании?

Оказывается, что «некоторые наши понятия переступают всякий возможный опыт», «не поверяются опытом», т. е. в действительности мы не находим им никакого подтверждения. Но они являются «особенно важными и, по своей цели, гораздо возвышенней, а потому их лучше сохранить с **риском допустить ошибки**, чем отказаться от них» («Критика чистого разума»).

Эти «драгоценные» понятия — бог и бессмертие.

А как же знание? Как законы природы, в которые никак не укладываются Кантовские святыни? А очень просто — законы природы для них не обязательны. Действие этих законов распространяется только на мир явлений и прекращается у границ мира вещей в себе, к которым и принадлежат, по Канту, религиозные понятия.

Но тогда на чем же основываются эти понятия? — На нравственной необходимости. Бог и бессмертие — основа

буржуазной «нравственности», нравственности безжалостной эксплуатации, основанной на подчинении, пассивности, примирении трудящихся масс со своим положением. Ведь в этом — в уважении к частной собственности, в безропотном несении ига капитализма — и заключается нравственность буржуа. А как же возможна эта, с позволения сказать, нравственность, если ее не будут подкреплять вековые химеры, стоящие над миром — бог и бессмертие? Пусть против них разум, пусть против них законы природы, но «понятие о божественном существе мы считаем верным не потому, чтоб теоретический разум был убежден в его правильности, но потому, что оно вполне согласуется с нравственными принципами разума» (Кант), «Бог необходим, а потому и должен быть» — услышим мы потом от Достоевского, почти целиком стоявшего в своем обосновании религии на философской почве кантианства.

И в этом заключается основной реакционный смысл философии Канта.

Он признает знание, допускает его, он создает свою величайшую материалистическую «естественную историю неба», он разбивает в пух и прах Декартовские доказательства бытия божия.

Но выше знания он ставит веру, которая, вытекая из так называемой нравственной необходимости, может создавать какие угодно химеры, недоступные контролю со стороны разума. Он своим учением о примате практического разума оградил веру от посягательств разума, религиозные выдумки от разрушающего влияния науки. Я могу заниматься какими угодно науками, но в то же время могу верить во что угодно — вот практический вывод из этой философии, вывод, находящий многочисленные подтверждения во всей практике буржуазных ученых, где наука сочетается с самыми откровенными религиозными исканиями, попытками удержать «религию, только подправленную, подчищенную, ухищренную» (Ленин). В этом заключается главнейшее значение кантианства как философской основы всех религиозных исканий буржуазии. И именно это нужно прежде всего иметь в виду при оценке Канта. Поэтому вконец неправ Деборин, приписывающий Канту «стремление сокрушить религию в ее основаниях», или Вороницын, («История атеизма») для которого «при всей проповеди религии в пределах разума книга Канта в сущности была направлена против религии», а сам Кант был атеистом для себя». Нам неважно, кем был Кант для себя, нам важно историческое значение его философии. А значение это лучше всего охарактеризовал

сам Кант в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума».

«Если не положить пределов чрезмерным притязаниям теоретического разума, то нельзя было бы говорить о боге, свободе и бессмертии, что совершенно необходимо в практической деятельности нашего разума. Я должен был поэтому, **ограничив знание, дать место вере**». Наконец сам же он вскрывает и классовый смысл своей философии: **«она предупредит соблазн, который рано или поздно возникнет у народа... вконец будут уничтожены материализм, фатализм, безбожие, либеральное неверие, фанатизм и суеверие»**.

Кант не сокрушает религию в ее основах, он борется с суеверием, с старой, скомпрометировавшей себя церковной догмой во имя создания новой, очищенной религии, в которой «грубые понятия о божестве» уступят место «чистейшим нравственным законам».

Это положение мы встречаем потом в основе всех богословских и боготворческих потуг загнивающей буржуазии и созвучных им религиозных исканий таких гигантов русской литературы, как Толстой и Достоевский.

Таким образом некоторая «экстерриториальность» религии, вынесение ее за границы человеческого познания и нравственное обоснование ее, но уже в обновленном виде — вот та оборонительная позиция, которую умеренный немецкий буржуа, испугавшийся чрезмерных притязаний зарвавшегося разума, создает для религиозного мировоззрения.

Но вот XIX в. перевалил на вторую половину. Звезда буржуазии начала меркнуть, загорелась звезда пролетариата, который рос количественно, который начал крепнуть, организовывался как класс.

Революция 1848 г. и особенно первое самостоятельное выступление пролетариата против буржуазии 22 июня, появление Коммунистического манифеста (1848) как выражение его идеологии, создание Первого интернационала (1866), этой первой международной пролетарской организации, и наконец Коммуна 1871 г. как прообраз рабочего государства — эти четыре исторических факта величайшего революционного значения вызвали резкую идеологическую реакцию в буржуазной философии второй половины XIX в.

И тогда-то «настал триумф британского респектабельного филистерства над свободомыслием и религиозным индифферентизмом континентального буржуа. Что же оставалось делать немецкой и французской буржуазии для своего спасения, как не выбросить втихомолку свое свободомыслие? Один за другим бывшие насмешники стали превращаться в

весьма благочестивые создания; они стали отзываться с почитением о церкви, ее учениях и обрядах и даже сами принялись их подделывать, поскольку, понятно, нельзя их было обойти... Со своим материализмом они попали в беду, и последним, единственным средством спасения буржуазного общества от полной гибели стал лозунг: «Религия должна быть поддержана в народе». К несчастью своему, они это открыли лишь после того, как сделали все, что было в человеческих силах, чтобы навсегда разрушить религию» (Энгельс, предисловие к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке»).

Вот почему буржуазная философия второй половины XIX в., особенно конца его, и тем более XX века, когда монополистический капитализм стал проявлять уже признаки загнивания, проникнута в вопросах религии особым покаянным настроением, стремлением воскресить, восстановить религию, влить в ее жилы новые соки, сделать ее попрежнему мощной общественной силой, двигающей народами, держащей массы в повиновении.

На этом сошлись представители всех идеалистических направлений буржуазной философии. Идеализм вообще является философской базой всякой религиозности, начиная с откровенной поповщины и кончая утонченнейшим мистицизмом. Еще Энгельс установил общие философские корни религии и идеализма. С особенной же силой это доказывал Ленин, настаивая, что всякий философский идеализм — «есть простое преддверие прямой поповщины» и «всегда сводится так или иначе к защите или поддержке религии» («Материализм и эмпириокритицизм»). «Идеализм в философии есть более или менее ухищренная защита поповщины, учения, ставящего веру выше науки или рядом с наукой или вообще отводящего место вере. Агностицизм (Кант, Юм) есть колебание между материализмом и идеализмом, то-есть на практике колебание между материалистической наукой и поповщиной» («К 25-летию смерти Иосифа Дицгена»).

Подтверждение этой вполне закономерной связи идеализма и религии, с которой мы будем сталкиваться во всем последующем изложении, мы и видим во всей практике буржуазной философии.

Эпигоны немецкого классического идеализма, перепевавшие идеалистические учения Гегеля, Фихте, Шеллинга, теисты, имманенты, волюнтаристы (Гартман, Шопенгауер), путанные проповедники эмпириокритицизма и наконец неокантианцы, провозгласившие устами О. Либмана спасительный лозунг «назад к Канту», под защиту его двойственной

философии, — все сошлись на необходимости поддержать шатающееся здание религии, и каждый по своему пытался поправить безнадежное дело.

Так, Гартман, этот, по выражению Ленина, грубый реакционер, критикуя обычную церковную тарабарщину, пытается создать вместо нее чистую, возвышенную религию, «религию бессознательного». Для него в основе мира лежит не материя, а «Бессознательное» мировое Бессознательное. «Мир состоит из суммы деятельностей, или актов, и воли Бессознательного», даже человек есть его проявление, и вообще «нет ничего кроме Бессознательного», которое «мыслит безошибочно». Одним словом Бессознательное — это все, это основа мира, его сущность, это заместитель бога.

Рудольф Эйкен тоже из «глубокой удрученности и тяжких сомнений» упадочной буржуазии находит выход в «универсальной религии», хотя бы и без богов (это не обязательно), в бесформенной «самостоятельной духовности».

Ланге («История материализма»), подвергая критике философию материализма, приходит к выводу, что «спор между телом и духом решен в пользу духа». Он видит непригодность «религии, замкнутой в церковных общинах и охраняемой священнослужителями». Но он чувствует приближение великой революции, в которой сольются вместе «воспламеняющая мир этическая идея и социальный переворот», и потому не советует «особенно вооружаться против веры» и вместо старой религии предлагает свой «этический идеализм». И американец Джемс, видя, что «жизнь ушла» от религии «внешнего творца», существующей «пока по инерции», вместо него пытается создать относительного, конечного, эмпирического бога.

Французский философ Ж. М. Гюйо («Иррелигиозность будущего») тоже видит «период религиозного разложения», «разложения догматической и религиозной морали», видит, что «религия распадается благодаря отпадению внутренних условий жизненности», и вместо нее выдвигает — свою религию «религиозного индивидуализма». «Надо, чтобы каждый человек создал сам себе религию». На место религиозных масс ставится религия религиозных личностей.

Гюйо очень ярко выражает настроение своего класса: «XVIII в. ненавидел религию и жаждал ее разрушения. XIX век изучает ее и не хочет исчезновения столь прекрасного (!) образца изучения».

Всем этим идеологам упадочной буржуазии, говоря словами Маркса, сказанными им по поводу книги Даумера «Религия новой мировой эпохи», «после продолжительной ру-

гани по адресу старой религии ничего не остается, как сочинить новую религию». В этом «сочинительстве» — «генеральная линия» упадочной буржуазии в области идеологии.

Эта общая реставраторская тенденция буржуазии по отношению к религии нашла яркое отражение и в литературе. Декадентство, символизм, как наиболее характерное литературное течение этого «богостановительного» периода, наряду с крайним индивидуализмом, субъективизмом, аморализмом отличается, как мы увидим дальше, и резко выраженной мистической устремленностью.

Какое же отношение имеет все это к вопросу о религиозных влияниях в русской литературе? Не развивалась ли русская литература по своим собственным законам, и не есть ли то исключительное место, какое занимал в ней религиозный вопрос, свое «чисто-русское», «национальное» явление? Или, может быть, наоборот, причину всех зол по старой «рассейской» привычке нужно искать в «загранице», придавая решающее значение иностранным влияниям?

Все это, на мой взгляд, можно понять с точки зрения ленинского положения о том, что русский империализм явился наиболее слабым звеном в цепи мирового империализма, звеном, которое и было разорвано восставшим пролетариатом. Правда, это положение было высказано Лениным позднее и о более позднем (предоктябрьском) периоде, но оно имеет несомненно гораздо более общее значение. Не подлежит никакому сомнению, что указанная Лениным относительная слабость русского капитализма не появилась сразу, как *deus ex machina*, перед Октябрем. Ясно, что она сказала уже в революции 1905 г., а корни ее уходят в еще более раннюю эпоху и заключаются в самых условиях исторического развития русского капитализма.

Капитализм в России, опираясь в основном на иностранный капитал, развивался очень быстрыми темпами, что влекло за собою резкую ломку старых патриархальных отношений, быструю пролетаризацию мелкой буржуазии и рост рабочего класса, особенно жестокую, варварскую эксплуатацию как формирующегося пролетариата, так и крестьянства, не освободившегося, к тому же, от остатков крепостничества. Все это приводило к резкому обострению классовых противоречий, крутой социальной и идеологической ломке.

А так как религия, как «общая теория старого мира», занимала в идеологическом ряду особенно видное место, то эта ломка ярко выразилась в заостренной постановке религиозной проблемы. Этому же со своей стороны способствовало и наличие такого «дикого», по существу, политиче-