

*А. И. Прохоров**

ОПАСНАЯ ТЕОРИЯ МОЛИТВЫ: АПОКАЛИПТИЧЕСКАЯ НЕТЕРПЕЛИВОСТЬ ГОГОЛЯ И НЕБЕСНОЕ ГОСУДАРСТВО**

Важная часть публицистического наследия Н. В. Гоголя, которую можно назвать богословской, до начала XX в. была практически неизвестна и не изучалась. Впоследствии именно эти тексты стали причиной, по которой имя Гоголя ныне включается в историю становления философской и богословской мысли в России. Г. Флоровский, в целом признавая богословский талант Гоголя, подвергает острой критике религиозные рассуждения русского классика, прежде всего его «теорию молитвы», усматривая в ней опасный соблазн для верующих христиан. В настоящей статье предпринимается попытка показать, что выбранный Флоровским фрагмент письма Гоголя Языкову не отвечает требованиям чистой теории, оставаясь практическим назиданием. Доведение мысли Гоголя до необходимого уровня абстракции, а также её соотнесение с другими его рассуждениями о молитве в частности и христианстве в целом, позволяют не только снять основные обвинения с «теории», но также использовать её в качестве связующего звена между представлениями Гоголя об индивидуальном долге каждого христианина и его проектом теократического государства. Это, в свою очередь, проясняет представления Гоголя об особенной важности государственной службы и своём месте в русской литературе в качестве писателя как о типе религиозно-общественного служения.

Ключевые слова: Гоголь, молитва, служба, государство, монархия, теократия, смерть автора.

* Прохоров Александр Иванович — канд. филос. наук, науч. сотр.; eisensarg@mail.ru; Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Российская Федерация, 236041, Россия, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14, лит. А.

Aleksandr I. Prokhorov — Cand. of Philosophy, Researcher; eisensarg@mail.ru; Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 A. Nevskogo ul., Kaliningrad, 236016, Russian Federation.

** Исследование выполнено в Балтийском федеральном университете им. И. Канта за счёт гранта Российского научного фонда № 22–18–00214, <https://rscf.ru/project/22-18-00214/>

The research was carried out at Immanuel Kant Baltic Federal University with the support of the Russian Science Foundation, project No 22–18–00214, <https://rscf.ru/en/project/22-18-00214/>

A. I. Prokhorov
DANGEROUS THEORY OF PRAYER.
GOGOL'S APOCALYPTIC IMPATIENCE AND THE STATE OF HEAVEN

An important part of the non-fictional heritage of N. V. Gogol, which can be called theological, was practically unknown and not studied until the beginning of the 20th century. Subsequently, these texts became the reason why the name of Gogol is now included in the history of the formation of philosophical and theological thought in Russia. G. Florovsky, generally recognizing Gogol's theological talent, sharply criticizes the religious reasoning of the Russian classic, primarily his "theory of prayer", seeing in it a dangerous temptation for Christian believers. This article attempts to show that the fragment of Gogol's letter to Yazykov chosen by Florovsky does not satisfy the requirements of pure theory, remaining a practical edification. Bringing Gogol's thought to the necessary level of abstraction, as well as its correlation with his other thoughts about prayer in particular and Christianity in general, allows us not only to remove the main accusations from the "theory", but also to use it as a link between Gogol's ideas about individual duty of every Christian and his project of a theocratic state. This, in turn, clarifies Gogol's ideas about the special importance of state service and his own place in Russian literature as a writer as a type of religious and public service.

Keywords: Gogol, prayer, service, state, monarchy, theocracy, author's death.

Согласно одному из наиболее известных тезисов философствующего литературоведения эпохи постмодернизма, историческое становление литературы оборачивается «смертью автора»: автор, угодивший в ловушку текста, зависимо от читательского внимания, разлагается в нём на множество тончайших волокон социальных функций и культурных опосредований. Эта же яркая, но весьма спорная метафора может быть применена и к тем концептуальным стратегиям, в рамках которых литература мыслится как нечто, обладающее своим собственным идеалом в лице «классики», чьё наличие вечно оживляет и оправдывает всё дальнейшее развитие литературы, экзаменуя все её изводы на пригодность к существованию. Литературная классика предстаёт тогда в качестве своеобразного инструмента бессмертия. Повторяющееся обращение к литературе, понятой в духе такого благородного классицизма, во всяком новом акте прочтения и интерпретации воскрешает автора-классика, поднимая из небытия те лучшие, чистейшие и сильнейшие черты, которыми обладала его душа и благодаря которым были созданы его великие нестареющие произведения.

Две крайние позиции, постмодернизма и классицизма, обычно рассматриваемые в качестве непримиримых противоположностей, некоторым образом, на первый взгляд парадоксальным, сходятся в личности одного из величайших наших писателей — Н. В. Гоголя. Это можно увидеть, если пойти на некоторое допущение, оправдания которому содержатся в метафизических установках как классицизма, так и постмодернизма. (Следует оговориться, что здесь и далее понятия «постмодернизм» и «классицизм», сами по себе очень относительные, используются только в том ограниченном объёме, который позволяет зафиксировать две противоположные точки зрения на ситуацию «смерти автора»).

Итак, необходимо всего лишь в очередной раз вписать личную судьбу Гоголя в контекст его литературной деятельности. Для теории литературы в этом нет совершенно ничего нового, даже если речь идёт о смерти автора как о биологическом факте. Например, гибель Пушкина, рассматриваемая как событие, вписанное в очень жёстко определённую систему обстоятельств личного

и культурного характера, во многом определяет дополнительную смысловую нагрузку, налагаемую на его тексты, с какой бы стороны они ни рассматривались. В данном случае речь идёт только об одном обстоятельстве жизни Гоголя — о его страхе быть похороненным заживо. Как известно, Гоголь был одержим этим страхом и даже делал распоряжения о специальной проверке, которая должна была быть произведена в случае его смерти [5, с. 39]. Сам этот страх настолько хорошо вписывается в литературный мир Гоголя, перенасыщенный абсурдом и инфернализмом, что в итоге родилась и широко распространилась легенда, согласно которой Николай Васильевич всё-таки был погребён в состоянии глубокого летаргического сна, чему свидетельством выступают следы от ногтей на крышке гроба, якобы обнаруженные во время эксгумации^{*}.

Чисто исторически фигура Гоголя может быть поставлена на условную координатную ось где-то между «классицизмом» и «постмодернизмом». Но понастоящему важно здесь то, что Гоголь, во-первых, как автор, у которого форма произведения довлеет над содержанием, во-вторых, как человек, мысливший себя как бы «абсолютным автором», письмо которого в моменты высшего вдохновения есть нивелирующее личное осуществление воли Бога, и, в-третьих, как носитель специфического страха быть похоронным заживо оказывается предвосхитителем сущностных очертаний грядущей литературной эпохи. Ведь в литературе постмодернизма содержание, вытесненное виртуозной игрой форм, полностью переносится на фигуру автора как фигуранта реальных социальных отношений, выступающего в роли субъекта определённого, крайне актуального стиля и соразмерной этой актуальности успешности. Тем самым литература постмодернизма предстаёт как непрекращающаяся борьба с фобией, которая была диагностирована, а отчасти даже навязана современным ей литературоведением. Все эти утверждения довольно тривиальны уже только потому, что философствующее литературоведение начиная с 60-х годов XX в. слишком привыкло оперировать структурными механизмами, обеспечивающими скачкообразные переходы от персоны автора как функции явных и тайных социальных отношений к его текстам и обратно, как бы повторяя ту виртуозную игру форм, в овладении которой и созидаётся соответствующая литература. Поэтому единственным принципиальным моментом, который следует здесь выделить и отстоять особым образом, является указание, что Гоголь отделён от всей этой, с позволения сказать, литературной традиции иным пониманием своей личной судьбы в её связанности с миром литературы, которое имеет равномошное значение, но противоположный знак. Гоголь не стремится перенести на себя смысловой потенциал своего текста, оставляя произведению только так называемую «бесконечную игру означающих». Если для литературы постмодернизма «смерть автора» — только навязчивый страх, то для Гоголя это реальная цель. Его фобия быть похороненным заживо как раз и означает отказ от соблазна, предлагаемого классицизмом, — всегда быть подле своего текста, всякий раз будучи готовым очнуться от летаргии и восстать из гроба, лишь только новый читатель откроет книгу. Стремление Гоголя — превратиться в чистый инструмент письма, созидающий совершенные,

* Автором этой легенды признают советского писателя В. Г. Лидина [7].

но пустые формы только для того, чтобы они могли впоследствии сами наполняться смыслом в соответствии с тем замыслом, который имеется уже у другого автора, творца высшего порядка — у Бога. Гоголь как «пророк православной культуры» [8, с. 147] стоит не просто в случайной точке между классицизмом и постмодернизмом, но на решительной развилке, где литература могла пойти по совершенному другому, христианскому пути. Современная литература с очевидностью даёт нам понять, что за некоторыми исключениями выбор был сделан не в пользу христианства. Однако фигура Гоголя по-прежнему стоит на перепутье и настойчиво свидетельствует о том, что всё можно изменить. Вопрос только в потребном усилии и нашей готовности к нему. Но до того момента, как мы всё исправим, душа Гоголя не найдёт упокоения.

Материалы для аргументации в пользу такого истолкования роли Гоголя в истории литературы можно найти не столько в его художественных произведениях, сколько в той области его творчества, которая долгое время оставалась в тени, — в богословских рассуждениях. Гоголевские тексты на богословскую тематику были неудобны в дореволюционную эпоху, т. к., с одной стороны, в некоторых положениях шли вразрез с уже сложившейся позицией официальной церкви по общественным вопросам и потому были неуютны консервативным кругам, а с другой стороны, выглядели весьма реакционными и потому не могли быть приняты прогрессивным движением, что в полной мере выразилось в знаменитом письме В. Г. Белинского по поводу «Избранных мест из переписки с друзьями» [1]. После революции о публикации и распространении этих текстов, где классик русской литературы выступал не в образе сатирического обличителя пороков крепостного строя, а как реакционер и даже религиозный мистик, в советской России тем более не могло быть и речи. Небольшое исключение, неслучайно приходящееся на переходный период, составляет Серебряный век, деятелей которого привлекал демонический ореол гоголевского творчества*.

Православная мысль по сей день сохраняет довольно настороженное отношение к богословскому творчеству Гоголя. Так, в целом признавая богословский талант и широкую начитанность Гоголя в святоотеческой литературе [12, с. 261], протоиерей Г. Флоровский, переходя к критическому истолкованию места Гоголя в истории отечественной христианской культуры, делает очень характерное замечание, звучащее ровно следующим образом: «У Гоголя была очень опасная теория молитвы» [12, с. 262].

Фактически, вся эта «теория молитвы» продемонстрирована Флоровским на небольшом фрагменте гоголевского текста**, который уместно привести целиком:

«Как узнать хотение Божие? Для этого нужно взглянуть разумными очами на себя и исследовать себя: какие способности, данные нам от рождения, выше

* Центральной работой этого периода, содержащей, в частности, размышления о роли о. Матфея в жизни Гоголя и потому особенно важной для осмысления религиозных аспектов его творчества, является исследование Д. С. Мережковского «Гоголь и чёрт» [9].

** Ещё раньше Флоровского, в 1902 г., то же самое письмо Гоголя к Языкову рассматривает Д. Н. Овсяннико-Куликовский и говорит о «теории чудодейственной силы молитвы» [10, с. 329].

и благороднее других. Теми способностями мы должны работать преимущественно, и в сей работе заключено хотение Бога; иначе они не были бы нам даны. Итак, прося о пробуждении их, мы будем просить о том, что согласно с Его волею; стало быть, молитва наша прямо будет услышана. Но нужно, чтобы эта молитва была от всех сил души нашей. Если такое постоянное напряжение хотя на две минуты в день соблюсти в продолжение одной или двух недель, то увидишь действия её непременно. К концу этого времени в молитве окажутся прибавления... И за вопросами в ту же минуту последуют ответы, которые будут *прямо от Бога*. Красота этих ответов будет такова, что весь состав уже сам собою превратится в восторг» [12, с. 262]^{*} (курсив автора. — А. П.).

Прямо вслед за этим Флоровский обрушивается на Гоголя с многосторонней критикой, не только отмечая его духовную принадлежность ещё к Александровскому веку [12, с. 259], полному масонского мистицизма и блаженных романтических чаяний, что вполне справедливо, но отмечая также непомерную гордыню Гоголя^{**}, «болезненную перенапряжённость покаянной рефлексии» [12, с. 262], «резонёрство и сухой морализм» [12, с. 266]. И такой человек, постоянно переживающий «судорожные подёргивания религиозного испуга» [12, с. 262], остающийся всё время «в кругу довольно неопределённого пиетизма» [12, с. 265], наконец, одержимый «апокалиптической нетерпеливостью» [12, с. 263], берётся выстраивать целую программу «*социального христианства*» [12, с. 263], наставляя своих корреспондентов и читателей, каким образом их религиозные чувства должны трансформироваться в полезную социальную активность. При этом в фокусе социального проекта Гоголя находится Россия и русский народ, т. е. те объекты, о которых, по мысли Флоровского, Гоголь ничего толком не знал, но лишь «мечтал», какими они быть должны [12, с. 257].

Отстранившись от обвинений психологического характера и общих заключений о культурно-исторических влияниях, в претензии Флоровского к гоголевской «теории» можно выделить два аспекта: *духовный* и *социальный*. Эти два аспекта, или плана, сущностно между собой связаны, но должны быть различаемы по способу перехода теории в практику.

Если говорить о духовном плане, то, действительно, предложение Гоголя чисто внешне, своими конкретными предписаниями по систематике молитвы, явной прагматикой и обещаниями скорых результатов напоминает вовсе не православную молитву, а магическую психопрактику, которая не только пренебрегает христианским учением о благодати, но может быть заподозрена в «прелестном», даже демонологическом характере.

Социальный план выстраивается вокруг глубокого убеждения Гоголя, что всякое личное духовное достижение должно приводить к изменениям в общественной жизни. Флоровский, например, объясняет это влиянием немецкого романтизма [12, с. 257]^{***}, в результате которого Гоголь развил в себе

^{*} Первоисточник см.: [3, с. 286].

^{**} «У Гоголя это самочувствие призванного достигает временами степени навязчивой идеи, прелестной гордыни»; «...неудивительно тогда, если он придавал своим творениям почти непогрешительное значение, видел в них высшее откровение» [12, с. 261–262].

^{***} О влиянии немецкого романтизма на Гоголя также см.: [8, с. 175].

убежденность в почти магической силе искусства, откуда вполне последователен переход вообще ко всякой способности человека (искусности), если таковая в индивидуальном порядке наделена статусом угодной Богу.

Социальный план напрямую связан с духовным: если молящийся впал в прелесть, тогда его общественная активность будет иметь негативный характер — она не будет соответствовать воле Божьей и в лучшем случае просто не состоится, принесет разочарование в молитве, а в худшем случае нанесёт вред окружающим. Трагическая судьба самого Гоголя как испытателя своей теории будто подтверждает его впадение в прелесть, однако в качестве аргумента против его теории молитвы не работает.

Обсуждая критику социального утопизма Гоголя, предлагаемую Флоровским, нельзя упускать из виду, что он вообще склонен высказываться крайне негативно о любых теориях, которые хоть как-то претендуют на умаление роли православной Церкви и её иерархии в жизни общества. Так, анализируя социальные проекты В. С. Соловьёва и Н. Ф. Фёдорова, в которых функции православной Церкви в её земной фактичности неизбежно сокращаются, Флоровский говорит, что Соловьёв «оригинальным мыслителем... не был» [12, с. 313], а у Фёдорова вообще обнаруживается «несомненный привкус какой-то некромантии» [12, с. 321]. То же самое относится к Гоголю, ведь «в религиозно-социальной утопии Гоголя *государство ...заслоняет Церковь* и творческая инициатива предоставляется мирянам, в порядке их “службы”, а не иерархии и не духовенству» [12, с. 264]. Нерв проблемы ещё более оголяется, когда Флоровский уже с усмешкой отмечает: «И как характерны наставления Гоголя “губернаторше” и “русскому помещику” взяты на себя руководством священниками» [12, с. 265]. При этом Флоровский, обвиняя Гоголя в непонимании действительной России, впадает в ту же самую ошибку, требуя от Гоголя рассуждать о русской Церкви и её клириках *als ob*, но не в конкретных исторических реалиях первой половины XIX в., которые уже совсем скоро начнут приносить свои печальные плоды, до сих пор пожинаемые народами России. В защиту Гоголя необходимо сказать, что если он и позволяет себе деабсолютизировать внешний авторитет Церкви и посягает на её актуальные социальные притязания, то взамен этого бесконечно возвеличивает её духовное значение и возможности внутреннего, сущностного воздействия на жизнь общества*.

Если мнения Гоголя о молитве, досаждавшие отдельным современникам и последующим критикам уродливым сочетанием мелкого утилитаризма и мечтательного утопизма, попытаться уже в наши дни реабилитировать в качестве богословской теории, тогда справедливости ради стоило бы процитировать по крайней мере ещё три предложения, предваряющих тот отрывок, на который опирается Флоровский:

* «И если общество ещё не совершенно распалось, если люди не дышат полною, непримиримой ненавистью между собою, то сокровенная причина тому есть Божественная Литургия, напоминающая человеку о святой, небесной любви к брату. А потому кто хочет укрепиться в любви, должен, сколько можно чаще, присутствовать, со страхом, верою и любовью, при Священной Трапезе Любви» [6, с. 388]. Также см.: [12, с. 265].

«Молитва не есть словесное дело; она должна быть от всех сил души и всеми силами души; без того она не возлетит. Молитва есть восторг. Если она дошла до степени восторга, то она уже просит о том, чего Бог хочет, а не о том, чего мы хотим» [3, с. 286].

Этот отрывок сразу освобождает гоголевскую теорию от обвинений в магии и утилитаризме. Молящийся может просить Бога о чём угодно, но, если его слова не совпадают с замыслом Божиим, на гарантированный эффект рассчитывать не следует. Если же слова молитвы совпадают с хотением Бога, то происходит так потому, что молящийся любит Бога и в любви своей угадывает высшую волю относительно себя. Таким образом, сам акт молитвы не есть магическое заклинание, но выражение любви и доверия к Богу, смирения перед Его волей. Логика гоголевского рассуждения такова, что иное истолкование его «теории» будет превратным.

Чтобы вслед за духовным планом прояснить план социальный, достаточно рассмотреть, что за «способности, данные нам от рождения», которых нет «выше и благороднее других», должны, по мнению Гоголя, стать предметом наших молитв. Фактически в письме к Языкову речь идёт о литературном призвании и писательском мастерстве. Это даёт Флоровскому закономерный повод сфокусировать «теорию» вокруг писательского таланта Гоголя — о его развитии и укреплении он должен был молиться и молился. По всей видимости, это во многом справедливо. Свидетельством тут выступают те пророческие интонации, в которых Гоголь много и вполне открыто рассуждает о своей роли в истории России в качестве её писателя.

В то же время, чтобы «теория» была теорией, её необходимо деиндивидуализировать, сообщая всеобщий абстрактный характер. В противном случае, говорить об «опасности» такой теории просто бессмысленно. Чтобы это сделать, необходимо обратиться к другим текстам Гоголя, поясняющим каковы могут быть способности не частного человека, а человека вообще. Все высказывания Гоголя на этот счёт можно свести к итоговой формуле: главная способность человека как такового, так сказать, *способность способностей* — быть христианином. Её возвращению и надлежит посвящать всякую молитву. Это, в свою очередь, раскроет путь ко всем другим способностям при условии, что они угодны Богу.

На фоне этого утверждения может показаться противоречивым тот факт, что Гоголь почти во всех своих общественно-политических текстах говорит не о человеке вообще, а о русском человеке («Поблагодарите Бога прежде всего за то, что вы русский» [5, с. 135]), и не об обществе вообще, а о России («не полюбивши России, не полюбить вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к Богу, а не возгоревшись любовью к Богу, не спастись вам» [5, с. 136]). Ощущение противоречия, в данном случае — лишь культурно обусловленный эффект, напрямую связанный с утилитарными потребностями современного глобального общества, которые реализуются путём масштабной межнациональной интеграции. Однако для христианского Священного Писания смешение языков и разделение народов (Быт. 11:9) — это один из базовых антропологических фактов. Второй факт, связанный с первым, — заключение Богом Завета не с отдельными людьми, а с народом как обособленной целостностью. Соответственно и для Гоголя как христианского

мыслителя истинный порядок бытия должен определяться не сиюминутными политическими реалиями, а коренными принципами Священного Писания, пребывающими вне времени. Таким образом, национализм и даже великодержавный пафос Гоголя покоятся на незыблемых основаниях Ветхого Завета, разумеется, в их феноменологическом приспособлении к той ситуации сознания, в рамках которой производится культурно-историческая конкретизация теории. При такой постановке проблемы непоследовательным выглядит не сама «теория молитвы» Гоголя, а только его ожидания относительно скорости её практического воплощения, что и остаётся единственным законным поводом для претензий к Гоголю как к богословствующему писателю и моралисту.

Христианин, живущий согласно Евангелию, имеет две перманентных задачи, от которых целиком зависит спасение его души: *любить Бога и любить ближнего* (Матф. 22:37–40). В то же время, согласно святым апостолам, вера без дел мертва (Иак. 2:17). Соответственно, христианская любовь к Богу и ближнему, понимаемая как плод истовой веры, должна реализовываться не только в пределах внутреннего чувства («в одиночестве душевной жизни»), но также и даже прежде всего в качестве конкретной практической деятельности. Если говорить о любви к Богу, то её практическим воплощением должно быть житие по Завету, субъектом которого является не индивид, но общество, единство которого санкционировано Писанием, то есть *народ* как национальное, историческое и культурное единство. Следовательно, помимо индивидуальной формы, которая может реализовываться, например, в рамках личного благочестия, на котором делает акцент пиетизм, любовь к Богу должна обязательно иметь коллективное выражение. Что же касается любви к ближнему, то в деятельной форме она неизбежно обращается в общественную деятельность, горизонтом которой, очерченным Писанием, становится свой народ и созданное им политическое единство, иначе говоря, государство. В тематических текстах Гоголя эта линия всегда очень явственно выражена. Невозможность раздельного выполнения двух главных задач христианства заставляет Гоголя искать форму деятельной любви к ближнему, которая имела бы систематический общественный характер. И такой формой становится государственная служба^{*}.

Гоголь вполне разделяет учение, согласно которому государство земное есть несовершенное уподобление государству небесному — Царству Божьему. Роль государя в реальном государстве — замещать власть небесного владыки, Иисуса Христа. Социальный активизм Гоголя в данном случае основан на убеждении, что долг христианина — всемерно участвовать в повышении уровня соответствия земного государства своему небесному прообразу. По этому поводу он прямо пишет: «Служить же теперь должен из нас всяк не так, как служил бы он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже Сам Христос» [5, с. 188–189]. Соответственно, правильно исполняемая молитва, молитва не мнимая, но действенная, не только укрепляет дух моля-

^{*} «Я убеждён, что теперь всякому тому, кто пламенеет желаньем добра, кто русский и кому дорога честь земли русской, должно также брать многие места и должности в государстве, с такой же ревностью, как становился некогда из нас всяк в ряды противу неприятелей спасать родную землю» [4, с. 314].

щегося, восстанавливая его личную связь с Богом, но, развивая способности души, угодные Богу, в конечном счёте приводит к укреплению тех оснований государства, которые делают его достойным благословения Божьего. Таким образом, становится понятно, почему некое предчувствие, которое можно было бы называть религиозно-политической интуицией, побуждало Гоголя молиться не столько о прощении собственных грехов, сколько «о спасении Русской земли» [2, с. 17].

Согласно государственной идеологии, вполне сложившейся ещё в петровскую эпоху, т. е. время выхода российской государственности на новый уровень всемирно-исторического значения, быть дворянином — это значит служить государю, отдавая ему свои силы и время, в качестве сильной компенсации получая землю и прикреплённых к ней крестьян. В то же время историческая практика сложилась так, что отказ русского дворянина от службы не приводил к потере имущества, но переводил его собственника в режим паразитарного существования, в итоге ставший одним из ключевых факторов разложения российского общества и падения самодержавия. Как видно, Гоголь прекрасно это понимал, в отличие от белоэмигрантов начала XX в., к числу которых относится и нападающий на него Г. Флоровский. С этим и связаны тревоги Гоголя и его жестокие укоры самому себе, не умеющему сделать так, чтобы данный Богом литературный талант полностью обратился бы в служение, эквивалентное государственной службе, не подталкиваемое тщеславием, но совершенно бескорыстно устремляющее общество к идеалам христианской веры.

Воззрение на царя как на наместника Божьего*, а на само государство — как на воплощённую христианскую любовь к ближнему, восходящую от отдельных членов общества, позволяет Гоголю провести прямую линию от нравственной жизни отдельного христианина к идее теократического государства и перенести ответственность за нравственное и материальное состояние России с государственных структур и чиновничества как абстрактной функции на верующего индивида, в силах которого, в меру его веры и молитвенного усердия, оказывается возможность прямого действия на судьбу государства в целом**.

Православие Гоголя окрашено пиетистскими, мистическими aberrациями. Только по этой причине, призывая к молитве о развитии своих способностей и к ревностной государственной службе, он мотивирует своих корреспондентов перспективами скорых и почти чудесных результатов. Однако тип мотивации не входит в саму теорию, поэтому её принятие или непринятие лежит в зоне ответственности не теоретика, а того, кто решает применить его теорию на практике.

* «Всё полюбивши в своём государстве, до единого человека всякого сословия и звания, и обративши всё, что ни есть в нём, как бы в собственное тело своё, возболев духом о всех, скорбя, рыдая, молясь и день и ночь о страждущем народе своём, государь приобретёт тот всемогущий голос любви, который один только может быть доступен разболевшемуся человечеству и которого прикосновение будет не жёстко его ранам, который один может только внести примирение во все сословия и обратить в стройный оркестр государство. Там только исцелится вполне народ, где постигнет монарх высшее значение своё — быть образом Того на земле, Который Сам есть любовь» [5, с. 83–84].

** Обзор истоков сакрального отношения Гоголя к монархической власти см.: [11].

Гоголя часто называют «писателем формы» — он знал, *как* писать, и был в этом бесконечно гениален, но постоянно вставал перед проблемой, *что* писать. В связи с этим воспроизводится один и тот же анекдот (в изначальном смысле этого слова) о том, как Пушкин подарил Гоголю сюжеты для «Мёртвых душ» и «Ревизора». Можно сказать, что этот литературоведческий «приговор» исполняется и в отношении рассматриваемой «теории молитвы». Гоголь создаёт жёсткую и требовательную форму, логика которой не прилагивается к реалиям российской жизни, но опирается непосредственно на Святое Писание, а следовательно, не может не быть действенной, по крайней мере в сознании верующего христианина. Однако «сюжетное наполнение» теории, т. е. её вхождение в практическую повседневность верующего человека, оказывается проблематизировано целым рядом психологических и гносеологических факторов. Гоголевская теория не сработала, не найдя верующих, соответствующих её требованиям. Она стала своеобразным вариантом прокрустова ложа, в которое никто никого не укладывает насильно, но которое поставлено у всех на виду и смиренно ждёт, когда надвигающееся будущее, полное соблазнов и испытаний, так исковеркает душу христианина, что она примет требуемую форму и сама волей-неволей вынуждена будет обратиться к этой теории как к единственному спасительному средству.

Будучи очищена от индивидуально-психологических и мистикоромантических коннотаций, т. е. будучи преобразована из рацеи в теорию как таковую, «теория молитвы» Гоголя по-прежнему остаётся опасной, но уже не для верующего христианина, а для тех, кто намеревается лишить его народ культурной, религиозной и языковой идентичности, посягая на жизни людей, их труд, землю, веру, любовь и свободу, подменяя всё это так называемыми современными ценностями, сфабрикованными в недрах финансовых и политических корпораций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В. Г. Письмо Н. В. Гоголю // Н. В. Гоголь в русской критике: Сб. ст. М.: Гос. издат. худож. лит., 1953. С. 243–252.
2. Гоголь Н. В. — Прот. М. Константиновскому. 12 января 1848 г. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 15: Переписка. 1848–1852. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2009. С. 15–17.
3. Гоголь Н. В. — Языкову Н. М. 4 ноября 1843 г. // Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 12: Переписка 1842–1844. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2009. С. 286–291.
4. Гоголь Н. В. Авторская исповедь // Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 279–322.
5. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 35–278.
6. Гоголь Н. В. Размышления о божественной литургии // Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 323–389.
7. Давидов М. Тайна смерти Гоголя // Урал. № 1. 2005. URL: <https://magazines.gorky.media/ural/2005/1/tajna-smerti-gogolya.html> (дата обращения: 17.06.2024).

8. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2011. 880 с.
9. Мережковский Д. С. Гоголь и чёрт (Исследование) // В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М.: Советский писатель, 1991. С. 213–309.
10. Овсянко-Куликовский Д. Н. Литературно-критические работы. В 2 т. Т. 1. Статьи по теории литературы; Гоголь; Пушкин; Тургенев; Чехов. М.: Худож. лит., 1989. 542 с.
11. Сартаков Е. В. «Выбранные места из переписки с друзьями» Н. В. Гоголя и русская консервативная журналистика 1841–1846 гг.: Теория государственности // Русская литература и журналистика в движении времени. 2014. № 1. С. 192–211.
12. Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Из-во Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.

REFERENCES

1. Belinskii V. G. (1953). *Pis'mo N. V. Gogoliu* [Letter to N. V. Gogol] // N. V. Gogol' v russkoi kritike: Sb. st. Moscow: Gos. izdat. khudozh. lit. P. 243–252. (In Russian).
2. Gogol' N. V. — Prot. M. Konstantinovskomu. 12 ianvaria 1848 g. [Letter to M. Konstantinovskiy. January 12, 1848] // Gogol' N. V. Polnoe sobranie sochinenii i pisem: In 17 vol. Vol. 15: Perepiska. 1848–1852. (2009). Moscow: Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii. P. 15–17. (In Russian).
3. Gogol' N. V. — Iazykovu N. M. 4 noiabria 1843 g. [Letter to N. M. Yazykov. November 4, 1843] // Gogol' N. V. Polnoe sobranie sochinenii i pisem: In 17 vol. Vol. 12: Perepiska 1842–1844. (2009). Moscow: Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii. P. 286–291. (In Russian).
4. Gogol' N. V. (1992). *Avtorskaia ispoved'* [Author's Confession] // Dukhovnaia proza. Moscow: Russkaia kniga. P. 279–322. (In Russian).
5. Gogol' N. V. (1992). *Vybrannye mesta iz perepiski s druz'iami* [Selected Passages from Correspondence with Friends] // Dukhovnaia proza. Moscow: Russkaia kniga. P. 35–278. (In Russian).
6. Gogol' N. V. (1992). *Razmyshleniia o bozhestvennoi liturgii* [Meditations on the Divine Liturgy] // Dukhovnaia proza. Moscow: Russkaia kniga. P. 323–389. (In Russian).
7. Davidov M. (2005). *Taina smerti Gogolia* [The mystery of Gogol's death] // Ural. № 1. 2005. URL: <https://magazines.gorky.media/ural/2005/1/tajna-smerti-gogolya.html> (last access 17.06.2024). (In Russian).
8. Zen'kovskii V. V. (2011). *Istoriia russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt. 880 p. (In Russian).
9. Merezhevskii D. S. (1991). *Gogol' i chert (Issledovanie)* [Gogol and devil (Investigation)] // V tikhom omute: Stat'i i issledovaniia raznykh let. Moscow: Sovetskii pisatel'. P. 213–309. (In Russian).
10. Ovsianiko-Kulikovskii D. N. (1989). *Literaturno-kriticheskie raboty* [Literary critical works]. In 2 vol. Vol. 1. Stat'i po teorii literatury; Gogol'; Pushkin; Turgenev; Chekhov. Moscow: Khudozh. lit. 542 p. (In Russian).
11. Sartakov E. V. (2014). “Vybrannye mesta iz perepiski s druz'iami” N. V. Gogolia i russkaia konservativnaia zhurnalistika 1841–1846 gg.: Teoriia gosudarstvennosti [Gogol's “Selected Passages From Correspondence With Friends” And Russian Conservative Journalism of 1841–1846: The Theory Of Statehood] // Russkaia literatura i zhurnalistika v dvizhenii vremeni. 2014. № 1. P. 192–211. (In Russian).
12. Florovskii G. (2006). *Puti russkogo bogosloviia* [Ways of Russian Theology]. Минск: Belorussky Ekzarkhat Publ. 608 p. (In Russian).