

Ю. Ю. Булычев, Ю. А. Рябов

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Часть вторая:

От середины XIX до конца XX века

Ю. Ю. Булычев, Ю. А. Рябов.

Духовные основы истории русской культуры от середины XIX до конца XX в.: Учебное пособие. – СПб., 2007.

В учебном пособии рассматривается развитие русской культуры в периоды кризиса традиционных оснований отечественной цивилизации, русских революций и радикального преобразования российского общества после 1917 г. Основное внимание авторы уделяют взаимосвязи процессов появления новых форм культурной жизни и возрождения традиционных духовных ценностей русского народа под влиянием сложных обстоятельств российской истории в XX веке.

Пособие предназначено для учителей и учащихся средней школы, студентов средних специальных и высших учебных заведений.

Оглавление

Глава первая. ПЕРИОД «ВЕЛИКИХ РЕФОРМ» АЛЕКСАНДРА II, КОНСЕРВАТИВНЫЙ ПОВОРОТ АЛЕКСАНДРА III

- § 1. Личность Царя-Освободителя.*
- § 2. Особенности крепостного права в России, земельное мировоззрение крестьянства.*
- § 3. Характер отмены крепостничества, влияние революции «сверху» на усиление оппозиции «снизу».*
- § 4. Радикализация революционного движения.*
- § 5. Конфликт различных типов государственного сознания.*
- § 6. Воцарение Александра III, личность Царя-Миротворца.*
- § 7. Консервативное значение деятельности К.П. Победоносцева.*
- § 8. Культурная политика Александра III, социально-экономические, научные и культурные успехи России во второй половине XIX в.*

Глава вторая. СОСТОЯНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЕ РАЗВИТИЕ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

- § 1. Русская православная духовность.*
- § 2. Русская классическая литература.*
- § 3. Антинигилистическое направление в русской литературе.*
- § 4. Классическая музыка, живопись, театр.*
- § 5. Русская религиозная философия.*
- § 6. Развитие русской консервативной мысли и сознания культурно-исторической самобытности России.*
- § 7. Воцарение и личность императора Николая II, культурно-исторические противоречия России в конце XIX века.*

Глава третья. НОВЫЕ ЯВЛЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ РУССКОГО ОБЩЕСТВА В ПЕРИОД «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»

- § 1. Понятие «серебряный век» русской культуры, символизм и его мировоззренческие ориентации.*
- § 2. Элементы нового культуротворческого сознания в поэзии русских символистов.*
- § 3. Авангардистские течения в русской культуре.*
- § 4. Религиозно-философский подъем начала XX века, движение к «новому религиозному сознанию».*

*Глава четвертая. СОСТОЯНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ,
КЛАССИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ, ИСКУССТВЕ, ОБЩЕ-
СТВЕННОЙ МЫСЛИ, ОБОСТРЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ
В ПЕРИОД ПЕРВОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ*

- § 1. Противоречивое состояние русской церковной жизни.*
- § 2. Развитие православного культурного самосознания в творчестве о. Павла Флоренского и С.Н.Булгакова.*
- § 3. Классические культурные традиции в поэзии и прозе, «дух времени» в творчестве А. Куприна, А. Чехова, М. Горького, И. Бунина.*
- § 4. Реализм в театральном искусстве и живописи начала века.*
- § 5. Первая русская революция и православно-патриотическое движение.*
- § 6. Консервативное течение русской общественной мысли, сборник статей «Вехи».*
- § 7. Продолжение революции «сверху» в Российской империи, культурно-исторический смысл столыпинской аграрной реформы.*

*Глава пятая. КУЛЬТУРНОЕ САМОСОЗНАНИЕ И КУЛЬТУР-
НАЯ ЖИЗНЬ РУССКОГО ОБЩЕСТВА В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРО-
ВОЙ ВОЙНЫ И РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ*

- § 1. Общее состояние России перед первой мировой войной.*
- § 2. Заговорщическая деятельность в высшем обществе.*
- § 3. Мировая война, февральский переворот и отречение государя.*
- § 4. Культурно-историческая природа Октябрьской революции.*
- § 5. Революция в сознании русской интеллигенции. Сборник статей "Из глубины".*
- § 6. Разрушение устоев старой России и основные направления культурной революции большевиков.*
- § 7. Культурная жизнь в Советской России 1920-х годов, возникнове-
ние противоречий между интересами партии и авангардизмом в
культуре.*

*Глава шестая. ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВ-
НАЯ ЖИЗНЬ ПОСЛЕ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ*

- § 1. Отношение Церкви к революционным событиям, Поместный
Собор 1917--1918 гг., личность Патриарха Тихона.*
- § 2. Гонения на Православие после большевистского переворота, со-
противление руководства Церкви и церковного народа богоборческой
власти.*
- § 3. Обновленческое движение, его лидеры, программа и причины не-
удачи.*

§ 4. Православное сознание народа в условиях атеистического государства, отношения Церкви и советской власти в конце 1920-х - в 1930-х гг.

Глава седьмая. ЗАРУБЕЖНАЯ РОССИЯ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН, УГЛУБЛЕНИЕ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ЗАРУБЕЖНОЙ РОССИИ

§ 1. Возрастание мировой роли России после революции. Феномен Русского Зарубежья.

§ 2. Особенности существования русской культуры за рубежом.

§ 3. Религиозная мысль Русского Зарубежья.

§ 4. Россия, интеллигенция и большевизм в воззрениях сменовеховцев.

§ 5. Культурно - историческое своеобразие России в учении евразийцев.

§ 6. Возрождение русского православно - национального духа в творчестве мыслителей Зарубежной России.

Глава восьмая. ПЕРЕХОД ОТ ИДЕОЛОГИИ МИРОВОЙ РЕВОЛЮЦИИ К ИДЕОЛОГИИ ПОСТРОЕНИЯ СОЦИАЛИЗМА В ОДНОЙ СТРАНЕ, КОНСЕРВАТИВНЫЕ ЧЕРТЫ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ В 1930 -е гг.

§ 1. Необходимость и существо консервативных сдвигов в Советской России. Личность И.В. Сталина.

§ 2. Элементы цивилизационной преемственности с дореволюционной Россией в устоях советского общественно-государственного строя.

§ 3. Доктрины советского патриотизма и социалистического реализма в культурной политике партии.

§ 4. Антиутопическое значение творчества Андрея Платонова.

§ 5. Анализ мифологических оснований советского сознания А.Ф.Лосевым.

§ 6. Религиозно-философские идеи М.М.Бахтина.

Глава девятая. ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА В КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ РОССИИ

§ 1. Духовный смысл Великой Отечественной войны.

§ 2. Возвышение роли Русской Церкви в жизни воюющего общества.

§ 3. Национально-патриотический подъем в отечественной культуре, возрождение русского самосознания.

Глава десятая. ПРОТИВОРЕЧИЯ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ В 1950-е – 60-е гг., ЛАГЕРНАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ ШАЛАМОВА И СОЛЖЕНИЦЫНА

§ 1. Материальная мощь СССР после второй мировой войны и духовная ущербность советской идеологии.

§ 2. Относительность хрущевской либерализации, дальнейшее подавление религиозной и интеллектуальной свободы, новые явления в культурной жизни советского общества.

§ 3. Развитие национального самосознания, возобновление полемики западников и почвенников.

§ 4. Творчество Солженицына, художественное исследование писателем советской лагерной системы.

§ 5. Человек на краю бытия в “Колымских рассказах” В.Т.Шаламова.

§ 6. Духовный опыт лагеря и тюрьмы с точки зрения Солженицына и в судьбах русских мыслителей.

Глава одиннадцатая. ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА СОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА В 1970-х – НАЧАЛЕ 80-х гг., НАРАСТАНИЕ КОНФЛИКТА ГОСУДАРСТВА И ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ, УГЛУБЛЕНИЕ РАСКОЛА ПОЧВЕННИЧЕСТВА И ЗАПАДНИЧЕСТВА

§ 1. Обострение отношений государства и интеллигенции в 1970-х – начале 80-х годов.

§ 2. Дальнейшая поляризация западнических и почвеннических направлений в общественной жизни. Сборник статей “Из-под глыб” и его историческое значение.

§ 3. Развитие неофициального искусства, его постмодернистские и авангардно-реалистические тенденции.

Глава двенадцатая. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ РАСКОЛ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ В ПРОЦЕССЕ «ПЕРЕСТРОЙКИ» И В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД. ПРОБЛЕМА ВОЗРОЖДЕНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В НАЧАЛЕ XXI СТОЛЕТИЯ

§ 1. Поляризация различных течений культурной жизни в процессе «перестройки», радикальное размежевание западнической и почвеннической интеллигенции.

§ 2. Активизация общественной роли Русской Православной Церкви в постсоветский период.

§ 3. Русское национальное сознание в условиях «перестройки» и распада советской системы.

§ 4. Причины кризисных явлений в духовной жизни русского народа и перспектива его культурного возрождения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Глава первая. ПЕРИОД «ВЕЛИКИХ РЕФОРМ» АЛЕКСАНДРА II, КОНСЕРВАТИВНЫЙ ПОВОРОТ АЛЕКСАНДРА III

§ 1. Личность Царя-Освободителя.

§ 2. Особенности крепостного права в России, земельное мировоззрение крестьянства.

§ 3. Характер отмены крепостничества, влияние революции «сверху» на усиление оппозиции «снизу».

§ 4. Радикализация революционного движения.

§ 5. Конфликт различных типов государственного сознания.

§ 6. Воцарение Александра III, личность Царя-Миротворца.

§ 7. Консервативное значение деятельности К.П. Победоносцева.

§ 8. Культурная политика Александра III, социально-экономические, научные и культурные успехи России во второй половине XIX в.

§ 1. Личность Царя-Освободителя

Воцарение Александра II открыло период многосторонних и подчас радикальных изменений российского общественно-государственного и социально-экономического строя, которые получили название «Великие реформы». Поскольку реформы 1860-70-х гг. в решающей мере являются делом Царя-Освободителя и нерасторжимо связаны с личными особенностями Александра II, на последних нам необходимо остановиться.

Будущий Царь-Освободитель был первенцем императора Николая Павловича и его жены Александры Федоровны, родившимся 17 апреля 1818 года, в то время, когда супруги проводили пасхальную неделю в Москве, поклоняясь древним православным святыням. Воспитание мальчика было поручено В.А.Жуковскому и выдающемуся педагогу того времени Карлу Карловичу Мердеру. Все воспитатели стремились развивать в цесаревиче благородство, любовь, сострадание и отзывчивость. Им вполне удалось достичь своей педагогической цели: Александр отличался искренностью, непосредственностью, простотой общения, говорил и действовал смело, прямо и честно, не заботясь о впечатлении, производимом на окружающих. «Он не хотел казаться лучше, чем был и часто был лучше, чем казался», – точно сказал В.О.Ключевский об Александре Николаевиче. Государь, по словам историка, отличался мужеством особого рода. «Когда он становился перед опасностью, мгновенно вырвавшейся перед глазами, он без раздумья шел ей навстречу, быстро принимал решения».

Чтобы ознакомить сына с населением и жизнью России, отец отправил наследника в продолжительное путешествие по разным местностям страны. Посетив Сибирь и увидев там ссыльных декабристов, Александр Николаевич обратился к императору с ходатайством о смягчении их участи. Вняв горячей просьбе сына, государь сократил сроки наказания бунтовщикам. После достижения совершеннолетия цесаревич стал принимать деятельное участие в управлении го-

сударством, присутствуя на заседания Государственного Совета, Сената и Синода. Вступив на престол 19 февраля 1855 г. в разгар Крымской войны, новый император вместе с двумя братьями отправился в Крым, чтобы поддержать дух защитников Севастополя.

Будучи еще наследником, Александр Николаевич пришел к выводу о необходимости коренных реформ существующего строя. Вскоре после коронации новый царь в своей речи, обращенной к дворянам Московской губернии, ясно сказал, что крепостное право не может быть долее терпимо. Был создан секретный комитет для разработки крестьянской реформы, который в 1858 г. стал Главным Комитетом. 19 февраля 1861 г., в день восшествия на престол, в Зимний дворец было доставлено «Положение» об освобождении крестьян. Манифест об этом акте составил митрополит Московский Филарет (Дроздов). После горячей молитвы, государь подписал оба документа и 23 миллиона человек получили свободу. Сделав великое дело, царь почувствовал прилив радости. – «Сегодня лучший день в моей жизни!» – сказал он, целуя младшую дочь, великую княжну Марию Александровну.

Наряду с отменой крепостного права и многосторонними общественно-государственными преобразованиями, Александр II проводил активную внешнюю политику: расширил пределы империи вглубь Средней Азии, успешно закончил кавказскую войну, поселив сдавшегося чеченского вождя Шамиля в Калуге.

С большой неохотой, побуждаемый общественным мнением, Государь начал войну с Турцией (1877-1878), ради защиты братьев-славян на Балканах от мусульманского геноцида. Ф.М.Достоевский тогда написал, что «*это сам народ поднялся на войну с царем во главе*» и, как только раздалось царское слово о защите православных братьев, люди хлынули в церкви по всей русской земле, массовым образом жертвуя деньги на справедливое дело. В самое тяжелое военное время Александр Николаевич прибыл в действующую армию и стал делить с войсками все трудности, постоянно и горячо молясь за солдатские жизни¹. Бал-

¹ О духовном единстве Русской армии и царя, о его сострадательном характере свидетельствуют следующие строки воспоминаний участника балканской войны, известного писателя В.М. Гаршина:

«...Перед Плоешти нам сказали, что в этом городе нас будет смотреть государь.

Мы проходили перед ним, как были с похода, в тех же грязных белых рубахах и штанах, в тех же побуревших и запыленных сапогах, с теми же безобразно навьюченными ранцами, сухарными сумками и бутылками на веревочках. Солдат не имел в себе ничего щегольского, молодецкого или геройского; каждый был больше похож на простого мужика, только ружье да сумка с патронами показывали, что этот мужик собрался на войну. Нас построили в узкую колонну по четыре человека в шеренге: иначе нельзя было идти по узким улицам города. Я шел с боку, старался больше всего не сбиться с ноги, держать равнение и думал о том, что если государь со своей свитой будет стоять с моей стороны, то мне придется пройти перед его глазами и очень близко от него. Только взглянув на шедшего рядом со мной Житкова, на его лицо, как и всегда, суровое и мрачное, но взволнованное, я почувствовал, что и мне передается часть общего волнения, что сердце у меня забилося сильнее. И мне вдруг показалось, что от того, как посмотрит на нас государь, зависит для нас все. Когда мне впоследствии пришлось идти в первый раз под пули, я испытывал чувство, близкое к этому.

канская война была победоносно завершена. Русская армия вышла на подступы к Константинополю, и Турция признала все требования России.

В образе Александра II отразились многие лучшие черты, традиционно свойственные русским царям: горячая вера в Бога и в Россию, любовь к своему народу, стремление к общественной справедливости, беззаветное служение интересам Отечества, забота о гражданской крепости и военно-политической силе русского государства. Следует сказать, что прекрасно образованный, с детства воспитанный в православном духе и человеколюбии, Александр Николаевич был не чужд некоторого идеализма в воззрениях на русскую общественную жизнь. Он искренне желал самых свободных гражданских учреждений и даже способен был пойти на известные ограничения своей власти конституционным законодательством, способствуя практической работе в данном плане. Европейские либеральные влияния отчасти коснулись и этого русского царя, который недооценивал ни отрицательных черт российского интеллигентного общества, ни всей глубины духовно-культурных и социально-исторических различий между Россией и Европой. Отсюда проистекала известная скоропалительность многосторонних общественно-государственных реформ и предоставление чрезмерной вольности либеральному крылу общества, от чего стали предостерегать верховную власть (как мы увидим в дальнейшем) даже сами либеральные деятели. А мудрый К.Н.Леонтьев, пророчески размышляя о грядущих судьбах России в 1880-х годах,

Люди шли быстрее и быстрее, шаг становился больше, походка свободнее и тверже. Мне не нужно было приноравливаться к общему такту: усталость прошла. Точно крылья выросли и несли вперед, туда, где уже гремела музыка и раздавалось оглушительное “ура!” Не помню улиц, по которым мы шли, не помню, был ли народ на этих улицах, смотрел ли на нас; помню только волнение, охватившее душу, вместе с сознанием страшной силы массы, к которой принадлежал и которая увлекала тебя. Чувствовалось, что для этой массы нет ничего невозможного, что поток, с которым вместе я стремился и которого часть я составлял, не может знать препятствий, что он все сломит, все исковеркает и все уничтожит. И всякий думал, что тот, перед которым проносился этот поток, может одним словом, одним движением руки изменить его направление, вернуть назад или снова бросить на страшные преграды, и всякий хотел найти в слове этого одного и в движении его руки неведомое, что вело нас на смерть. “Ты ведешь нас, - думал каждый, - тебе мы отдаем свою жизнь; смотри на нас и будь спокоен: мы готовы умереть”.

И он знал, что мы готовы умереть. Он видел страшные, твердые в своем стремлении ряды людей, почти бегом проходившие перед ним, людей своей бедной страны, бедно одетых, грубых солдат. Он чуял, что все они шли на смерть, спокойные и свободные от ответственности. Он сидел на сером коне, недвижно стоявшем и насторожившем уши на музыку и бешеные крики восторга. Вокруг была пышная свита; но я не помню никого из этого блистательного отряда всадников, кроме одного человека на сером коне, в простом мундире и белой фуражке. Я помню бледное, истомленное лицо, истомленное сознанием тяжести взятого решения. Я помню, как по его лицу градом катились слезы, падавшие на темное сукно мундира светлыми, блестящими каплями; помню судорожное движение руки, державшей повод, и дрожавшие губы, говорящие что-то, должно быть приветствие тысячам молодых погибающих жизней, о которых он плакал. Все это явилось и исчезло, как освещенное на мгновение молнией, когда я, задыхаясь не от бега, а от нечеловеческого, яростного восторга, пробежал мимо него, поднимая высоко винтовку одной рукой, а другой - махая над головой шапкой и крича оглушительное, но от общего вопля не слышное самому мне “ура!”». (*Гаршин В.М. Из воспоминаний рядового Иванова. Избранное.*— М.: Атомиздат, 1980. С. 99-100.)

вынужден был опасаться того, как бы честные и гуманные Романовы сами не отреклись от власти, сдавшись под натиском буржуазного Запада.

Однако крайне консервативно настроенный Леонтьев, хотя и писал, что мирная революция «сверху», способствуя уравниению сословных прав, располагает к совсем не мирным движениям «снизу», отнюдь не отказывал в мудром величии Царю-Освободителю. «...*Уступки после* какой-нибудь пугачевщины... несравненно хуже тех эмансипационных мер, которые принимаются великодушно и предупредительно с высоты Престола. - заключал мыслитель; - первые унижают власть в глазах народа и раз навсегда компрометируют ее престиж; последние же, независимо от непосредственных плодов своих, уже тем спасительны, что, сохраняя этот престиж и силу за верховной властью, дают ей возможность, ничем не рискуя, приступить, когда нужно, и к исправлению того, что было через край переделано в *левую*, слишком либеральную или уравнительную сторону»².

В возвышении престижа русской православной монархии смелыми, отчасти революционными реформами Александра II следует искать общего ответа на вопрос о том, почему именно Царя-Освободителя столь целенаправленно устремились убить террористы-народовольцы. И.А. Ильин верно указывает, что напрасно было бы объяснять убийство царя недовольством крайне левых сил, жаждавших более глубоких преобразований. «Совсем нет. Здесь дело шло о монархии: ее творческие успехи, ее во многих отношениях демократические реформы, ее растущая в народе популярность - все это было нестерпимо для революционеров-республиканцев-социалистов из подпольных кружков; им надо было вбить клин *недоверия, страха и компрометирования* между Царем и народом, - подчеркивает Ильин. - *Реформа в их глазах пресекала и обессиливала революцию*. Перемены должны были идти не *через* Царя, а *помимо* него и *против* него, эти перемены не должны были привлекать сердца народа к Царю, ибо это тормозило в глазах одной части революционеров революционную республику, в глазах другой части - анархию черного передела»³.

1 марта 1881 г. Россия содрогнулась от ужаса и горя при вести об убийстве императора Александра Николаевича. Миллионы людей ощутили тяжкую скорбь, вызванную небывалым злодеянием, случившимся на русской земле. Начались повсеместные всенародные богослужения. Православные горячо молились за душу государя, во искупление человеческих грехов и за духовное опаматование умопомраченных фанатиков-революционеров. Образ Царя-Освободителя, ставшего Царем-Мучеником, навеки запечатлелся в русских сердцах.

² Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. Избранные статьи. – М.: Молодая гвардия, 1992. С. 295-296.

³ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Т. 2. – М.: Парог, 1992. С. 86.

§ 2. Особенности крепостного права в России, земельное мировоззрение крестьянства

Рассматривая социальные последствия петровских преобразований, мы отмечали, что государственная европеизация России привела к оформлению двух различных культурных укладов в русском обществе: *гражданского* (интеллигентно-городского) и *общинного* (крестьянско-деревенского), причем значительная часть последнего попала в крепостную зависимость от европеизированного дворянского сословия.

Мы признали также историческую неизбежность и относительную целесообразность такого противоречивого социального порядка, поскольку он позволил сочетать стабильность традиционных устоев страны с развитием просвещения, науки и техники. Условием данного сочетания являлось принципиальное неравенство сословных функций крепостных крестьян, лишенных целого ряда гражданских прав, и дворян-землевладельцев, свободных от обязательной службы, имеющих различные гражданские права, возможности многостороннего личного совершенствования и представляющих в совокупности довольно развитое гражданское общество.

Осмысливая реалии крепостного права в истории отечественной цивилизации, следует остерегаться всякого рода крайностей, еще недавно отличавших нашу историографию, которая в силу известных политико-идеологических причин увлекалась описанием ужасов крепостничества. Сословно-тягловый строй, установившийся у нас с древних времен, являлся данью исключительно сложным условиям российской природно-географической среды, а также обстоятельствам круговой обороны, в каких развивалось московское государство⁴. Социальная система Российской империи была исторической наследницей московского тяглого строя. Все ее сословия, так или иначе, были служилыми. Даже после освобождения дворянства Петром Третьим и Екатериной Второй оно все равно тянуло лямку государственной службы на военном и гражданско-административном поприщах, получая за это поместья. Городское сословие имело право и обязанность заниматься торговлей и ремеслом, выплачивая в казну налоги. Не было лишено определенных государственных обязанностей и духовенство. Что же касается крестьян, то они, служа государству на уровне хлебопашества, оказались прикреплены к земле и, следовательно, к землевладельцам. При этом крепостное государство не было тоталитарным. По верному определению И.А.Ильина, оно представляло собой регулирующее, регистрирующее и полное ответственности государственное установление, где народное хозяйство строго управлялось, а частная собственность облагалась высокими налогами, но не упразднялась. Ведь русское государство строилось под влиянием христианских ценностей. Оно не могло не уважать личное духовное существо даже в крепостных своих подданных. Поэтому начало милосердия, права и справедливости

⁴ О природно-географическом факторе русского крепостного строя см. в кн. Л.В.Миловой «Великорусский пахарь и особенности русского исторического процесса». М.: РОССПЭН, 1998.

никогда не исчезало из жизни традиционной России, чему в огромной степени способствовали особенности русского патриархального быта.

Обращая внимание на эту общественно-психологическую сторону русского общества, известный историк И.Е.Забелин говорил, что своеобразная сила нашего патриархального быта была так велика, что даже петровская реформа оказалась во многом перед ним бессильною. Семейный колорит внутренним образом окрасил все социальные формы России Петра Первого, не исключая крепостничества. «Вот почему в нашем рабстве, в его существе, постоянно скрывалось какое-то родственное благодушие, смягчавшее даже и силу крепостных отношений, так что раб и холоп становились у нас детьми, чадами дома... Во всех этих отношениях, - писал Забелин, - господствовало наиболее чувство родства - отечества и детства, а вовсе не чувство рабства; господствовало чувство тесной, неразрывной родовой связанности людей, а не чувство юридически выработанных отношений рабов к господину. В глубине этих-то чисто родовых отношений и скрывается весь смысл нашей истории, нашей нравственной и общественной культуры»⁵.

Конкретные представления о православно-патриархальном быте дореформенной деревни можно почерпнуть, к примеру, в очерках В.В.Селиванова, впервые опубликованных в 1856-1857 гг. в «Русской беседе» под общим названием «Год русского земледельца». Рекомендую всем интересующимся обычаями традиционной деревенской жизни ознакомиться с очерками названного автора, мы позволим себе процитировать только один их фрагмент (о всенародном праздновании святой Пасхи), в качестве живой иллюстрации выше сказанному.

«В имении, где живет помещик, все крестьяне, мужики и бабы, от мала до велика, идут прямо после обедни в барский дом разговляться, если случится военный постой, то и солдаты. Когда господская семья разговелась, на том же столе, в зале, ставится огромный кулич и пасха, нарочно приготовленные для народа. Крестьяне христосуются с барином, барынею, барышнями и детьми в губы по три раза и дают красные яички, которые отдаются по большей части их же детям или холостым ребятам и горничным и вообще тем, которые не имеют своего хозяйства.

Потом каждому разговляющемуся подносят по рюмке вина; все пьют брагу и, поблагодарив господ, расходятся по домам. Так до сих пор ведется исстари во многих домах. И где мнимая цивилизация и западное просвещение еще не убили благословенных обычаев предков, то до сего времени под двенадцатые праздники и другие, большие, чтимые народом, в залах господского дома служатся всеобщие, на которых собираются желающие молиться со всей деревни: и дворовые, и крестьяне всех возрастов обоюбого пола. Это сближение господ с народом имеет высокий нравственный смысл. Конечно, на другой день неизбежно понадобится хорошо вымыть пол, и потому в тех домах, где существуют лакирован-

⁵ Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях. – Новосибирск: Наука, 1992. С. 40.

ные паркетные и чистота полов стала выше чистоты нравственной, там этот обычай уже не исполняется»⁶.

Хотя крепостной строй и не был непереносимым в житейско-хозяйственном отношении, он, однако, решительно противоречил христианской вере в достоинство человека, вызвав в XVII и XVIII веке два крупных народных восстания, возглавленных Степаном Разиным и Емельяном Пугачевым. В XIX столетии, по мере общего развития личности крестьян, крепостничество все более ясно осознается наиболее развитыми из них как безнравственность и несправедливость. Об этом свидетельствуют строки, принадлежащие перу крепостного автора поэмы «Вести о России», который обращает внимание именно на отрицательные последствия рабства для человеческой личности и на ущерб, наносимый им общественной нравственности:

О, участь горька мужиков!
В тумане дни их протекают.
Мне жаль себя и земляков:
В нас все таланты погибают.

В другом месте народный поэт горько заключает:

Один другому все тираны...
Нам и Евангелия свет
Во мраке ложных дел не светит.

Невольничьи порядки в равной мере, хотя по разным мотивам, осуждали все мыслящие люди России, будь то либеральные западники, революционные социалисты или консервативные славянофилы. Русские монархи также понимали неуместность строя, близкого к рабовладельческому, в православной стране. Они не могли не отдавать отчет в отрицательном влиянии рабовладения на духовное, политическое и экономическое состояние государства, издавна стремясь сузить сферу крепостного права.

Как известно, мысль об освобождении крестьян посещала Екатерину II. Александр I был внутренне вполне готов это сделать, но не мог осуществить своей мечты, ибо не имел реальных возможностей. Проблема отмены крепостного права приобрела практическое значение в царствование Николая Первого. Император внимательно изучал материалы по крестьянскому вопросу, создавал секретные комитеты, подбирал людей, способных осуществить реформу, которых ставил в известность, что готовится вести против рабства процесс и освободить крестьян по всей империи. Царь назначил противника крепостничества Павла Дмитриевича Киселева (1788-1872), отличавшегося глубокой честностью, знанием дела, широким просвещенным кругозором, на должность министра государственных имуществ и поручил преобразовать быт казенных крестьян, чтобы по образцу этой реформы освободить и помещичье крестьянство. В течение 18-летнего

⁶ Селиванов В.В. Год русского земледельца // Письма из деревни. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. – М.: Современник, 1987. С. 28.

управления министерством П.Д.Киселев, возведенный в графы, твердо осуществлял свою программу - ограждать казенных крестьян от всяких попыток превратить хотя бы одну их группу в частное владение, ослаблять крепостное право повсеместно и уменьшать число крепостных в стране. Киселев обеспечил отличное руководство подведомственными крестьянами, быстро поднял их благосостояние и ввел широкое крестьянское самоуправление, главные черты которого послужили новому устройству народного быта после отмены крепостного права. Благодаря крестьянской политике в царствование Николая Первого в правовое сознание была внесена мысль, что крепостной человек не есть собственность частного лица, а подданный государства и что крестьянина и землевладельца объективно связывает отношение к земле, с которой крестьянина нельзя согнать.

Стало быть, не следует ставить падение крепостничества в зависимость от каких-либо внешних обстоятельств, вроде влияния европейского просвещения или неуспешной Крымской войны. Вынужденное прибегнуть к закреплению сословий не по убеждению в его оправданности, а по чисто внешней, материальной необходимости, русское государство в петербургский период вполне закономерно шло к отмене крепостной системы не только относительно дворян, но и крестьян. Создание крепкого бюрократического аппарата, способного оттеснить крепостнически настроенное дворянство от управления государством и дать свободу маневра верховной власти, масштабные подготовительные мероприятия, содействие должному просвещению общества - все эти шаги монархии, осуществленные главным образом в Николаевскую эпоху, сделали возможным исторический акт 19 февраля 1861 года.

С началом царствования Александра II наблюдается резкий рост антикрепостнических настроений в обществе. В 1856 и 1857 годах по рукам в Москве и Петербурге начинают ходить многочисленные записки о необходимости освобождения крестьян, среди которых особенно большим успехом пользовалась рукопись Ю.Ф. Самарина.

Юрий Федорович Самарин (1819-1876) сыграл видную роль в процессе подготовки отмены крепостного права. Получив прекрасное домашнее образование, закончив философский факультет Московского университета, он подружился с А.С.Хомяковым и стал ревностным участником кружка славянофилов. В 1840-х годах Самарин глубоко изучил историю освобождения крепостных в Западной Европе, а в конце 50-х - начале 60-х годов принял деятельное участие в разработке проекта освобождения крестьян с землей.

Отмена крепостного права открыла период «Великих реформ» общественно-государственного строя России. Период крайне сложный, болезненный, предельно ответственный, поскольку страна, завершая полуторавековой цикл, вновь выходила на роковое историческое перепутье. Дальнейшая эволюция русской цивилизации могла бы повести или к росту новой органичности и социально-экономической самобытности российского общества, внутри которого пали крепостные стены между дворянско-интеллигентским обществом и крестьянской Россией, или к распаду остатков органичности и традиционности, искусственно сохранных крепостной деревней, но слабо выраженных в высшем слое. Очевидно, первый путь в творческом принципе своем оказывался весьма сложным и

маловероятным, ибо требовал высокой национально-культурной сознательности от интеллигенции и направляющей твердости верховной власти, в духе того просвещенного консерватизма, который воплотили в себе лучшие люди русской мысли и культуры. Второй путь был, безусловно, более вероятен, если учесть умственное состояние преобладающей части интеллигенции, мощное давление социально-исторического опыта Западной Европы и пассивность народной массы, не обладавшей ясностью своих социальных идеалов.

В этих условия возникала уже хорошо нам известная опасность интеллигентского проведения реформы в интересах народа, но без желания знать его мнение, его традиционные понятия о жизни, земле, смысле хозяйственной деятельности. Между тем эти понятия были очень самобытны и имели мало общего с представлениями о нуждах крестьянина, сложившимися в сознании русского либерала.

К сожалению, наша историческая наука не может похвастаться многочисленными исследованиями мирозерцания русских крестьян XIX века. Однако то, что имеется в нашем распоряжении, свидетельствует, с одной стороны, об их недовольстве крепостным состоянием, а, с другой, о вполне консервативном мирозерцании народной массы. То есть все многочисленные факты крестьянского протеста и даже неповиновения с 40-х по начало 60-х годов XIX в. отнюдь не свидетельствуют о неприятии народом ни царской власти, ни сословной системы, ни даже крепостного права. «В действительности... многие выступления были направлены не против крепостного права как такового, а против злоупотреблений крепостным правом»⁷, - замечает один из исследователей этого вопроса. Традиционные особенности крестьянского мировоззрения обуславливали органическое включение в народное «мы» не только общины (мира), но Бога и царя. Зачисляя в «они» помещиков, поднимая бунт против своих душевладельцев, крестьяне стремились не к некой малопонятной свободе и частной собственности, но к большей справедливости в рамках сложившейся системы и в предельном смысле к тому, чтобы быть такими же подданными своего царя, как и помещики. *Далее мечты о ликвидации личной зависимости от помещика и желания платить оброк царю, крестьянский идеал справедливости в дореформенный период не поднимался.* Царская власть настолько органично вписывалась в фундаментальные представления крестьянства о мироздании и земельном идеале, что в народе возможно было вызвать восстание только *от имени царя* и только *в защиту* существующего государственного строя. Этим общепризнанным историками консерватизмом простонародного мирозерцания объясняется то, что только 30 % всех крестьянских волнений за 1857-1860 гг. подавлялись военной силой, в то время как 70 % бунтов умиротворялись мирным увещанием⁸.

Интересные факты можно найти в воспоминаниях революционеров 1860-1970-х годов, шедших поднимать крестьянство на революцию. К примеру, один из них пишет, что всякая попытка антиправительственной агитации буквально

⁷ Литвак Б.Г. О некоторых чертах психологии русских крепостных первой половины XIX в. // История и психология. – М.: Наука, 1971. С. 209.

⁸ Там же. С. 210.

разбивалась о нравственно-покаянное воззрение крестьян. “По этому воззрению им приходится терпеть нужду и обиды и скверное обращение собственно потому, что они сами поголовно *пьяницы и забыли Бога*. Не помню за давностью, находил ли я аргументы, пригодные для того, чтобы доказать им, что “следствие” в данном случае принималось за “причину”, или пытался ослабить в них этот пессимизм как-нибудь иначе... Но остается факт, что я никак *не мог* сбить моих собеседников с их позиции”⁹.

Что же касается простонародного аграрного идеала, то он представлял собой своеобразный результат самобытности русской национальной истории. Стремясь приблизиться к пониманию крестьянского земельного мировоззрения, многие дореволюционные исследователи отмечали, что оно представляет собой, возможно, неповторимое явление в мировой истории. К примеру, известный народнический автор И.Бунаков считал, что главной предпосылкой формирования оригинального быта нашего народа служил огромный запас свободных земель, принадлежавших государственной власти и превращенный ею в казенный фонд, для вольной заимки и правительственного наделения колонистов. Всякий крестьянин, получивший возможность уйти с участка, на котором он сидел, обладал правом на новый надел из государственного колонизационного фонда. В русском крепостном государстве, писал Бунаков, выработалось массовое убеждение в праве крестьянства на свободные государственные земли. Государственная земельная собственность в общественном мнении крестьян стала *народным достоянием*. Выявление этого традиционного «права на землю» в уравнилельно-передельной общине есть явление вторичное, производное, ибо оно могло вырасти только в атмосфере общенародного «аграрного мировоззрения», *не предполагавшего для отдельного крестьянина прав личной земельной собственности, но твердо признававшего нравственное право всего крестьянства на свободные земли государства*. В этой атмосфере быстро глохли всякие частнособственнические побуждения, и пышным цветом расцветало общекрестьянское право на народное земельное достояние. Причем русская государственная власть отказывалась защищать индивидуальные земельные права мелких владельцев. Она предоставляла разбор их земельных дел деревенским и волостным судам, с головой выдавая права отдельных владельцев сельским обществам. В конечном счете, ростки коллективизма превратились в мощное дерево передельной общины, в тени которой заглохли более слабые побеги индивидуалистического понимания земельной собственности, подытоживал вышеназванный автор. Осуждая западническое презрение относительно несоответствующего буржуазно-либеральному аршину крестьянского правосознания, Бунаков подчеркивал: «Современный русский крестьянин - *исторический тип*, выкованный веками суровой русской жизни. Его *земельное* мирозерцание - *продукт тысячелетней культурной истории*»¹⁰.

⁹ Цит. по кн.: *Покровский М.Н.* Русская история с древнейших времен. Избр. произв. в четырех книгах. Кн. 2. – М.: Мысль, 1965. С. 452.

¹⁰ *Бунаков И.* О ближайших путях развития России // Заветы. 1914. № 6. С. 26.

Таким образом, традиционные воззрения простонародной России объективно позволяли создать новую, *государственно осмысленную* систему организации жизни крестьянства, *если бы руководящий слой империи смог прислушаться к мнению народа и достаточно точно выразить чуждый им земельный идеал, а не свои собственные либеральные представления о «счастье народа»*. Православное крестьянство обладало в прошлом веке высокой способностью быть верной опорой Церкви и царя, добросовестно выполняя все государственные обязанности. Более того, вне государственно осмысленного служения Богу, царю и православному царству на тяжелом, но жизненно необходимом хлебопашеском поприще русский крестьянин не видел оправдания своего брэнного бытия. И если отмена крепостного права была проведена так, что православный крестьянин обнаружил свою *государственную ненужность*, был внутренне оскорблен в своих лучших надеждах, а внешне попал в такое смутное, двусмысленное положение, которое повлекло за собой плачевный всесторонний упадок деревни, а затем традиционных оснований жизни всей страны, то вина за это лежит не на нем.

§ 3. Характер отмены крепостничества, влияние революции «сверху» на усиление оппозиции «снизу»

Царское освобождение крестьян, хотя и явилось выдающимся событием отечественной истории, само по себе не решало сложнейших проблем развития русской цивилизации во второй половине XIX в. Наоборот, именно после 1861 года резко обостряются многочисленные противоречия Петербургской России. Отнюдь не случайным свидетельством этого является трагическая гибель Царя-Освободителя.

Ответ на вопрос о причинах последующего расстройтва общественно-государственной жизни можно дать, если учесть, что реформа 1861 г. была проникнута роковой двойственностью. Традиционно-русским в этой реформе было освобождение крестьян *с землей*. Однако, заставив их *выкупать землю*, правительство внесло в крестьянское сознание исторически ему чуждую западную идею о праве личной собственности на землю, подрывающую принцип общинного владения земельным фондом государства. Отмечая это обстоятельство, историк Н.М.Павлов писал, что испокон веков крестьяне, сидевшие на земле, как грибы сидят в почве, почитали ее своим родным достоянием. За то, что служилое сословие тянуло государеву службу и крестьянство тянуло различные повинности. И роптало оно только на чрезмерность и сверхзаконность тягла. Народу казалось, что из-под него никогда не вырвут почву, на которой он вырос и живет. После «воли», казалось крестьянам, на их плечах останутся одни подати государству, ибо, ясное дело, государство без податей не стоит. Предполагали крестьяне, что добавятся издержки по самоуправлению, но никакой «третьей подати», по их понятиям, на них не должно было возлагать. Однако правительство, установив выкупные платежи, тем самым сделало практический шаг к разрушению соборного сознания крестьянства, к стимулированию индивидуализма и эгоизма. Чуждое сельскому миру и привнесенное в него со стороны, внешним законом, представление о выкупе земли, как капитализации оброка, - чреватое для сельской об-

щины безною роковых последствий, заключал Павлов. В крестьянстве было возбуждено чувство исторической неправды, как в XVIII веке, при освобождении Петром III дворян от обязательной службы¹¹.

Двойственный характер реформы 1861 г. внес глубокую неопределенность в состояние крестьянской России. С одной стороны, выкупные платежи, наложенные на крестьянство, предполагали, что земельные наделы должны отныне составлять личную собственность крестьян. Согласно «Положению» 19 февраля, лица, внесшие свою долю выкупной суммы, становились «крестьянами-собственниками» и могли распоряжаться наделами, т.е. продавать и закладывать их. Кроме того, в ходе реформы была предпринята попытка внедрить в саму организацию сельского схода чужеродные принципы голосования, взятые из европейского опыта. Согласно «Положению», приговор мира считался действительным, если за него высказалось не менее 2/3 голосов. Этим нарушался древний обычай достижения *согласия всех членов* схода. В жизнь общин вносился раздор, сопутствующий расколу общества на большинство и меньшинство. Таковы были либеральные начала в реформе.

С другой стороны, наделная земля поступала во владение крестьянским общинам, которые уравнительно распределяли ее между своими членами и сообща пользовались пастбищами, сенокосами и другими общими угодьями. А в следующее царствование правительство запретило продажу и залог крестьянских земель и предприняло меры по укреплению общины.

Следовательно, со стороны правительства не было разработано вполне ясной и последовательной социально-экономической программы переустройства деревни. Но пока в правительственных учреждениях и в обществе боролись две тенденции аграрных преобразований (либерально-буржуазная и социально-общинная), сельская жизнь оказалась предоставлена разного рода слепым, стихийным силам. При этом на практике побеждала либеральная политика, которая вела правительство к отказу от управления сельским хозяйством. В итоге, среди привыкшего к строгой, государственно-осмысленной системе общественно-экономической жизни крестьянства стали воцаряться растерянность, духовный упадок, кризис исторических традиций, разрушение исконных общинных устоев русского села.

Парадоксальным образом *отмена крепостного права поставила крестьянство в менее правильные отношения с землей и государством*, чем прежде. Отмечая этот факт, известный бытописатель русской деревни Г. И. Успенский заключал, что, рискуя быть причисленным к разряду заскорузлых крепостников, должен сказать: при всей несправедливости крепостной системы, она тщательно организовывала все деревенское управление с точки зрения хозяйственно-земледельческого интереса. В целях хотя бы устойчивого получения дохода, даже самый дикий и неразвитый помещик должен был строить жизнь деревни так, чтобы учесть сравнительную силу семей, разумно разверстать налоги и барщину, верно определить способности работников, соблюсти экономию хозяйственных сил и содействовать нравственности и благосостоянию подопечного крестьянст-

¹¹ См.: Павлов Н.М. Наше переходное время. – М., 1888. С. 372-377.

ва. Благодаря государственно поддерживаемой народно-хозяйственной системе потомственный земледелец получал возможность удовлетворить свою главную нравственную потребность. Потребность не в индивидуальной свободе, с которой не знал что делать, и не в материальной наживе, к которой был не воспитан, а в реализации своего *трудового крестьянского предназначения*.

Крестьянская община сохранялась и твердо стояла до тех пор, пока членов ее объединяли однородность труда, самосознания, семейных и общественных обязанностей. Разрушение старой народно-хозяйственной системы, без замены какой-либо иной, подрывало не только государственную роль дворянства, но и базисное социальное значение крестьянского сословия. Стихийное развитие капиталистических отношений в деревне привело к ослаблению общинных начал крестьянской жизни, к социально-экономической поляризации сельского общества, кризису традиционного народного мирозерцания, резкому упадку нравов, выразившемуся в пьянстве и непроизводительной трате заработка потерявшими нравственную почву хозяевами. В старом порядке, основанном хотя и на тяжелом, но безгрешном труде, по словам Г. И. Успенского, крестьянин видел залог своего достоинства, уверенности, спокойствия духа, свои права гнева, милости, доброты. И он не понимал, а если понимал, то ненавидел новые деревенские типы кулака-эксплуататора и пройдохи-шарамыжника, которые поняли дух века сего и благодаря грехом наживаемому богатству оттеснили его, природного крестьянина, богатеющего только праведным путем, только по воле Божией, дающей талант ему и счастье ¹².

С приведенным мнением русского автора, осуждавшего пороки буржуазного пути России после отмены крепостного права, в принципе совпадала оценка этого пути К. Марксом. Капиталистическая ориентация Российского государства, полагал Маркс, повела к тому, что с самого освобождения крестьян русская община была поставлена в ненормальные экономические условия, и с тех пор государство не переставало угнетать ее фискальными вымогательствами, к которым добавилась эксплуатация со стороны торговца, помещика, ростовщика. Это ускорило уже происходившую внутри общины борьбу интересов и ее разложение. «За счет крестьян государство выпестовало те отрасли западной капиталистической системы, которые, нисколько не развивая производственных возможностей сельского хозяйства, особенно способствуют более легкому и быстрому расхищению его плодов непроизводительными посредниками. Оно способствовало, таким образом, обогащению нового капиталистического паразита, который высасывал и без того оскудевшую кровь из «сельской общины»». Представители «новых столпов общества», желающих окончательно перевести Россию на путь западного капитализма, дальновидно указывал Маркс, будут всячески выдавать раны, нанесенные общине, как естественные симптомы ее дряхлости и постараются создать средний сельский класс из более или менее состоятельного меньшинства крестьянства, а большинство превратить просто в пролетариев ¹³.

¹² См.: Успенский Г.И. Власть земли. Не случись. Старый бурмистр. – Л.: Худ. лит-ра, 1967. С. 43, 51-52, 194.

¹³ См.: К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. Т. 19. С. 409-410.

Либерально-буржуазная направленность общественно-государственных преобразований в царствование Александра II отразилась также в земской реформе и реформе городского самоуправления. Поскольку реформы понимались как уступка властолюбию интеллигенции и зажиточных буржуазных слоев, а не возвращение к союзу государства и земли, царя и народа, то широкие народные слои не получили должных прав и места в новых органах самоуправления, буквально монополизированных оппозиционной интеллигенцией и своекорыстной буржуазией. Не удивительно, что с первых шагов деятельность земских учреждений стала перерастать отведенные ей законом рамки и нарушать равновесие общественного самоуправления и правительственных органов, идея чего лежала в основе земской реформы 1864 г. Духовно дисциплинирующее православно-национальное самосознание, которое играло важную роль в сотрудничестве общества и царства московской эпохи, уже не отличало земских деятелей второй половины XIX в. В стране начало разгораться вульгарное политическое противоборство между земскими либералами и монархическим государством. Местная правительственная администрация, несмотря на то, что закон давал ей равную с земскими учреждениями компетенцию, отеснялась от жизненно важных вопросов. Общественно-выборные власти все глубже втягивались в борьбу за влияние на высшие государственные дела, используя свою конкретную связь с практической жизнью населения. К руководству органов местного самоуправления стали приходить явные политиканы из среды городских интеллигентов, превращающие земство в средство партийной пропаганды и политической оппозиции. (Забегая вперед, скажем, что в 1903 г. была образована неофициальная организация «Земские конституционалисты». Она сумела провести в большинстве земских собраний резолюции, призывающие правительство установить в стране конституционный режим, который неизбежно должен был стать режимом классового господства буржуазии. Эта идея стала стратегическим принципом на 1-ом Всероссийском съезде земств, состоявшемся в Петербурге в 1904 г., что, по сути, сделало их политическим противником общенародной православной монархии. Именно в среде земских деятелей идеологически и практически зародилась конституционно-демократическая партия, сыгравшая ключевую роль в февральском перевороте 1917 года.)

Результатом настоящей революции «сверху», произошедшей в России в связи с отменой крепостного права, введением широкого всеобщего общественного самоуправления, новым судом присяжных, стало практически мгновенное разрушение социальных перегородок между Россией крестьянской, земледельческой, и господской, городской. При этом *умонастроение высших классов начало быстро распространяться в среде простого народа*. Колебание наивных народных умов, неизбежное в эпоху глубоких общественных изменений, было многократно усилено целенаправленной пропагандой «прогрессивных» идей со стороны *разночинской* интеллигенции, которую образовали выходцы из всевозможных сословий и племен. Напомним, что именно в 1860-е годы разночинцы («шестидесятники») вышли на историческую арену и начали быстро оттеснять дворянскую интеллигенцию, захватывая в свои руки систему народного просвещения, печать и представительные учреждения.

В условиях экономического и политического подрыва государственной значимости дворянства, явившегося закономерным следствием отмены крепостничества, резкое расширение и возрастание социальной роли разночинцев было вполне естественным. Данное обстоятельство существенно изменило весь общественно-психологический климат в городах, поскольку новый влиятельный слой отличался от прежней дворянской интеллигенции гораздо меньшей внутренней воспитанностью, слабой причастностью к национально-государственной традиции и вопиющей политической безответственностью. При этом новые интеллигенты унаследовали от старых, дворянских, всю их требовательность в отношении личных прав и свобод. «Разночинская интеллигенция была внутренне слишком слаба, как культурная сила, и, по своему сбродному сложению, легче всего спланивалась на отрицании, – комментировал этот процесс Л.А.Тихомиров. – Естественно, лица, выходящие из разнородных по типу слоев, – свободнее всего сходятся при отбрасывании каждым своего органического прошлого, и при постановке общей цели на каких-либо чисто отвлеченных началах, имеющих вид “общечеловеческих”».

Таким “общечеловеческим” казалось “европейское”, “общекультурное”, и притом в тех крайних побегах, которые и в Европе отрицали все “старое”, органическое.

Наша новая революционная интеллигенция, поэтому, связала себя традиционно с прежним западничеством направлением, с которым, в действительности, имела не много общего. Со страстностью вспыхнула в ней старая наша подражательность, от которой стали было излечиваться культурные слои дворянской образованной России»¹⁴.

Итак, *административно-учрежденческий по форме и либерально-буржуазный по содержанию путь демократизации государства обусловил то, что органические социальные слои народа были отрезаны от представительных органов.* Доминирующее значение в них, вместе с антинациональной и антигосударственно настроенной интеллигентской публикой, получила богатая, но культурно неразвитая, эгоистическая буржуазия. Вот почему чем больше прав и свобод предоставлялось обществу правительственной властью, ориентирующейся на европейский либеральный стандарт, тем более радикальный смысл обретало лево-интеллигентское «освободительное движение».

§ 4. Радикализация революционного движения

После восстания декабристов до 60-х годов XIX в. революционные кружки интеллигенции и учащейся молодежи практически не угрожали государственной власти. В царствование Николая Первого преобладало патриархальное отношение между обществом и царем, когда последний, подобно своему брату Александру, свободно гулявшему по Невскому проспекту и раскланивавшемуся со знакомыми, мог позволить себе прогулки по Петербургу и появление в обществен-

¹⁴ Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – СПб., 1992. С. 381.

ных местах практически без охраны¹⁵. Так же Александр II, будучи наследником-цесаревичем, вдвоем со своим педагогом К.К.Мердером в частном порядке посещал бедные дома жителей окраин столицы, оказывая им посильную помощь. Но 4 апреля 1866 г. возле Летнего сада произошло первое покушения на жизнь царя со стороны революционного кружковца Каракозова. Символично, что государя спас костромской крестьянин Осип Иванович Комиссаров, толкнувший злоумышленника, когда тот уже приготовился выстрелить из револьвера. В 1867 г. поляк Березовский совершил покушение на русского императора во время всемирной выставки в Париже. 24 января 1878 г. В.И.Засулич стреляла в петербургского градоначальника Трепова (впоследствии она была оправдана судом). В феврале-мае в Киеве один революционер (Осинский) стрелял в прокурора Котляревского, а другой (Попко) убил жандармского офицера Гейкина. 4 августа того же 1878 г. в столице Кравчинкий-Степняк заколол кинжалом шефа жандармов Мезенцева. 2 апреля 1879 г. очередное неудачное покушение на царя совершил революционер Соловьев. В этом же году близ Москвы был взорван железнодорожный путь в месте, где должен был пройти царский поезд. В 1880 г. в здании зимнего дворца террорист Халтурин взорвал столовую, за минуту до выхода царской семьи к обеду. Наконец, в марте 1881 г. государь был убит.

То, что Россия вступила в период активного противоборства сил революции и правопорядка именно в период либеральных реформ, имело свои объективные основания. Во-первых, сам факт такого рода реформ был в глазах революционеров политической уступкой верховной власти обществу и, следовательно, свидетельством исторической правоты всех радикальных «служителей прогресса». Возникла *революционная надежда*, что теперь можно добиться более глубоких перемен, вплоть до настоящего социального переворота, если *отобрать инициативу у власти и взять дело преобразований в свои руки*. Для этого *перехвата инициативы* и был развязан террор, острием своим направленный против Государя. Организаторы цареубийства из подпольной группировки «Земля и воля» первоначально планировали его для того, чтобы заставить власть отказаться от реформ, ввести военное положение и дискредитировать себя в глазах общества репрессиями. Тем самым, посредством общего обострения политической ситуации, заговорщики стремились поставить страну на грань революционного переворота.

Наиболее полное воплощение террористической тактики осуществила партия «Народная воля», сделавшая цареубийство своей главной задачей. Практически это была не партия, а маленькая группа подпольщиков, насчитывавшая в начале своей деятельности 28 человек, а потом и того меньше. Но упорная борьба этой кучки террористов-фанатиков с правительством находила довольно широ-

¹⁵ О простоте петербургских нравов, чем-то напоминавших патриархальность отношений между народом и царем в Московский период, красноречиво свидетельствовали новогодние народные маскарады в Зимнем дворце в Александровскую эпоху. На торжества в царский дворец пускались все «прилично одетые» подданные из *всех сословий* и *всех земель империи*, которых набиралось многие сотни. Причем они свободно разгуливали по залам, в изобилии содержащим всякого рода украшения и ценности, могли видеть царя и непосредственно с ним общаться.

кое сочувствие в среде либеральной интеллигенции. Судя по мемуарам многих свидетелей охоты революционеров на государя, даже вполне умеренные либералы оживленно встречали известия о травле царя террористами, радостно передавая друг другу последние новости противоборства преступных подпольщиков и законной власти, злорадствуя по поводу просчетов правительства и сочиняя циничные анекдоты в связи с его успехами.

Все это свидетельствовало об углублении хронических недугов русского образованного общества, о нравственном недостойнстве его и крайне малой способности ответственно, на благо народа и государства, воспользоваться плодами гражданской свободы, предоставляемой верховной властью.

В 1860-1870-е годы происходит вырождение революционного народничества в крайний *революционный нигилизм*, который логически объясняется консервативностью русского крестьянства и разочарованием революционеров в русском народе, как народе революционном. В условиях такой разочарованности народничество (с присущими ему элементами национального патриотизма, нравственного уважения самобытной правды крестьянской жизни, верой в особенный русский путь к лучшему социальному строю) уже не соответствовало требованиям *революционного вероисповедания*. И последнее начало искать себе иную идеологию, окончательно враждебную всему национальному, нравственно обоснованному, традиционному и органичному.

По мере развития нигилистической (то есть отрицающей все традиционные ценности религии, нравственности, национальности) стихии в разночинском слое, критика народничества разворачивается с радикальных позиций. «Освободительное движение» приобретает все более беспочвенный, абстрактно-идеологический характер. Органами нового движения становятся журналы Н.Г. Чернышевского «Современник» и Г.Е.Благосветлова «Русское слово». У внутренне черствого, рассудочного Чернышевского, при вере в общину и возможность крестьянского социализма, испаряется живая сочувственная причастность к народному бытию, как корневой системе русского национального организма. «Жалкая нация, нация рабов, сверху донизу - все рабы», - таков приговор традиционной России, вынесенный Чернышевским с точки зрения безусловной ценности социальной революции. У публицистов «Русского слова» подвергается отрицанию уже и народническая приверженность общинным традициям. Разочарование в революционных способностях крестьянства заставляет одного из ведущих авторов этого наипередового журнала – Варфоломея Зайцева – писать о необходимости для прогрессивной интеллигенции энергично действовать против народа, потому что он «не может по неразвитию поступать сообразно со своими выгодами». Как замечает исследователь идеологии «Русского слова», идею общины, объединяющей людей на основе интуитивного «артельного духа» русских крестьян, крайне левые публицисты заменили идеей «промышленно-экономической ассоциации», в основе которой лежит высокая сознательность ее членов¹⁶. То есть эволюция русской революционной мысли повела своих сторонников к замене народнического идеала органически-национальной общинно-

¹⁶ См.: Кузнецов Ф.Ф.Круг Д.И.Писарева. – М.: Худ. лит-ра, 1990. С. 255.

сти искусственным коллективизмом *интернационал-социалистов* - прямых предшественников большевиков.

Нет ничего странного, что, увлекаясь *коллективистской мечтой*, никак не связанной с реальным окружающим обществом, авторы «Русского слова» проявляли крайний *критический индивидуализм* в отношении всех общезначимых социально-культурных устоев. Они даже могли позволить себе быть свободными от критики, а, приняв вместе с деятелями «Современника» название «свистуны», просто освистывать и осмеивать все вокруг. «...Что можно разбить, то и нужно разбивать; что выдержит удар, то годится, что разлетится вдребезги, то хлам; во всяком случае, бей направо и налево, от этого вреда не будет и не может быть», - учил своих молодых последователей Писарев. Процесс освобождения человека от всего устоявшегося и освященного веками приобретает у него самодовлеющую ценность, литература же получает смысл служебного средства тотального раскрепощения личности «от тех разнообразных стеснений, которые налагают на нее робость собственной мысли, предрассудки касты, авторитет предания, стремление к общему благу и весь тот отживший хлам, который мешает живому человеку свободно дышать и развиваться во все стороны».

Недостаток глубоких духовных познаний, убогий идеологический догматизм, питающий крайнюю фанатичность нигилистов-революционеров, породили два классических типа леворадикального интеллигента: *литературного критика* и *профессионального революционера*.

Первый тип сложился в околотературной среде журналистов, газетчиков, кружковых публицистов. Используя обсуждение художественных произведений для высказывания каких-либо обличительных идей, кружковые публицисты адресовали статьи не столько зрелому и серьезному читателю, сколько учащейся молодежи. И сами выдающиеся левые критики были молодыми. Белинский умер в 37 лет, Добролюбов в 25, Писарев в 28.

При неразвитости философских традиций на русской почве и отсутствии партийно-политической сферы общественной жизни в православно-самодержавном государстве, литературное творчество, журналистика и околотературная жизнь приобрели у нас многоплановое, мировоззренчески и социально значительное влияние. От писателя и поэта передовая общественность требовала не просто талантливых, расширяющих жизненный и эстетический опыт произведений, но декларации последних смыслов общечеловеческого и национального бытия, предначертания путей к утверждению социальной правды. Свившая себе гнездо около русской художественной литературы молодая радикальная мысль стремилась, вслед за своим предтечей Радищевым, направить литературное творчество на достижение определенных *идеологических* целей, усилить и заострить содержащиеся в нем элементы морализма, критичности, учительства, социального служения.

Общее воздействие передовых околотературных публицистов на общественное сознание впервые было обстоятельно рассмотрено в 1890-х годах А. Л. Волынским в книге «Русские критики». По мнению автора, воздействие это было неплодотворным. Чернышевский, Добролюбов, Писарев, делал вывод Волынский, «вносили в умы дух слепой ненависти ко всему, что не сразу и не вполне

доступно плебейскому, неразвитому вкусу». Их деспотическое иго над общественным мнением душило в самом источнике свободные умственные силы русского общества. Под влиянием идейного ига публицистов «Русского слова» и «Современника», беспрепятственно разливается, простирая свои претензии на все виды творчества, науки, философии, «мещанство мысли, поддерживаемое страхом перед всем, что требует упорного труда, напряжения всех духовных сил»¹⁷.

Второй тип леворадикального интеллигента - тип профессионального революционера - являл собой нечто среднее между одержимым бесами фанатиком отвлеченной идеи и мучеником совести, стремящимся пожертвовать жизнь во искупление социальной неправды окружающего мира. Эту духовную смутность, эту мутную смесь порочности и праведнической жертвенности можно заметить в *псевдоиноческом* отречении революционера от семейных уз, от обычных человеческих привязанностей, от органической причастности ко всей окружающей жизни, наконец, от своих настоящих имени и фамилии. Ощепляясь от реальной жизни страны, «профессиональный революционер» погружался в подпольный мир, проникнутый сектантско-партийной верой и «товарищеской» моралью. Стихия деятельного самоотречения и жертвоприношения, сушая в душах представителей революционной молодежи, определялась, по верной мысли А. С. Изгоева, отголосками христианского представления, что земная жизнь не есть самоценность и святость, что только твоя вера свята и должна вести тебя к крестной жертве. Потому идеал прогрессивной молодежи, пишет названный автор, выражается стремлением к смерти, в желании доказать себе и другим отсутствие страха перед ней и постоянную готовность принять ее. Что берется у нас в общем мнении критерием «левости»? - спрашивает Изгоев. И отвечает: «"Левее" тот, кто ближе к смерти, чья работа "опаснее" не для общественного строя, с которым идет борьба, а для самой действующей личности... И вот это-то обстоятельство и оказывает магическое влияние на душу наиболее чутких представителей русской интеллигентной молодежи. Оно завораживает их ум и парализует совесть: все освящается, что заканчивается смертью, все дозволено тому, кто идет на смерть, кто ежедневно рискует своей головой»¹⁸.

Итак, следует признать, что в революционном типе русского человека присутствовали некоторые христианские этические элементы, попавшие на службу отнюдь не христианским ценностям и приобретшие «превращенную» форму. В силу этих нравственных примесей и сохраняющейся психологической русскости, не все наши левые интеллигенты были целиком и полностью одержимы беспочвенной нигилистической стихией, глубоко чужеродной вскормленной православно-национальным духом русской душе. Во внутреннем мире многих из них возникали острые конфликты, сказывалась духовно-историческая память, выделялись моральное и национально-патриотическое противоядия злобной, всеразрушительной нигилистической страсти.

¹⁷ См.: *Волынский А.Л.* Русские критики. Литературные очерки. – СПб., 1896. С. 65, 315.

¹⁸ *Изгоев А.С.* Об интеллигентной молодежи // *Вехи*. 2 - е изд. – М., 1909. С. 116-117.

Но при всем том новое поколение революционных интеллигентов, оформившееся в 60-70-х годах XIX века, характеризовалось многими поистине страшными чертами: фанатической нетерпимостью к инакомыслию, неверием в высшие духовные силы, стремлением к насильственному изменению мира на совершенно утопических принципах. В конце концов «освободительное» движение интеллигенции угрожало освободить русских людей не только от верности историческим преданиям, святыням Церкви, от чести служения Отечеству, но и от самой возможности свободы веры, мысли и слова. Об этой жуткой перспективе «освободительного движения» начал догадываться к концу своей жизни дальновидный и честный дворянин-революционер А.И.Герцен. Он на себе почувствовал, что в революционных кругах учреждена своя «демократическая цензура» и своя радикальная «инквизиция», несравненно более опасные, нежели всякие другие. «Цензура демократическая, - писал Герцен, - губит нравственно, обвинения ее раздаются... не из прокурорского рта, а из дали ссылки, изгнания, из мрака заточения; приговор, писанный рукой, на которой виден след цепи, отзывается глубоко в сердце, что вовсе не мешает ему быть несправедливым». У нового поколения революционеров, замечал основоположник народничества, «образовалось свое обязывающее предание, идущее с 1789 г., своя связующая религия, - религия исключительно притеснительная... Гонимое предание, с своим терновым венком на голове, ограничивает сердце, мысль, волю»¹⁹.

§ 5. Конфликт различных типов государственного сознания

Чтобы достичь большей культурно-исторической ясности в понимании природы конкретных противоречий рассматриваемой эпохи, нужно увидеть мировоззренческое существо социально-политического конфликта, разросшегося в 1860-70-х годах внутри русского общества. А в своем мировоззренческом существе названный конфликт определялся столкновением трех различных типов государственного сознания: *православно-национального, либерального и социалистического*.

Первое из перечисленных воззрений определялось традиционным пониманием государства как православной монархии, прежде всего призванной защищать истинную веру, культурные и бытовые традиции русского народа, его крестьянского большинства, являющегося социальной основой империи, хранителем русского национального духа. С православно-монархической позиции, верховная власть должна была иметь *сверхклассовый религиозно-нравственный характер отеческого правления*, чтобы быть способной заботиться о солидарности всех сословий и народов, о социальной справедливости и нравственном здоровье подданных. При этом, в целях духовного здоровья последних, русское православное государство покровительствовало всем традиционным религиям на территории России и сохранению культурной самобытности нерусских народов. Поскольку православное мирозерцание чуждо самодовлеющему культу лич-

¹⁹ Герцен А.И. Письма из Франции и Италии. Сочинения в восьми томах. Т. 3.— М.: Правда, 1975 С. 197.

ных прав и свобод, независимо от духовной направленности свободы, постольку традиционное русское государство ставило во главу угла принцип *совестного служения* Правде, *обязанности* перед Богом, Церковью, Отечеством, определяя ценность конкретных правовых норм и гражданских свобод их соответствием христианским религиозно-нравственным требованиям. Такое государство можно назвать *положительно-консервативным*, так как оно ориентировалось на объективные, положительные ценности и стремилось к их сознательному охранению вопреки всем стихийным историческим влияниям.

Либеральное мирозерцание, свойственное буржуазным западникам, предусматривало учреждение *формально-представительного* государства. Идея такого государства (которое искусственно учреждается и распускается согласно волеизъявлению его образующих индивидов, объединенных только внешними правовыми правилами) возникла в условиях Западной Европы, подытожив распад традиционного христианского воззрения на мир и на человека. По мере самоутверждения отдельного индивида, независимо от соответствия его идеалу христианской личности, на Западе происходила абсолютизация формально-правовых норм. Понятие о «правах человека» там определялось воззрением на человеческое существо как на изолированное *частное лицо* и, следовательно, отрывалось от христианской идеи первенства сверхличных обязанностей. Буржуазная формально-правовая цивилизация поощрив крайний индивидуализм, окончательно обособила личное «Я» от духовного «Мы» народа и утвердила понимание общества как механической совокупности частных собственников, а государства как органа политического влияния наиболее богатых классов общества.

Социалистическая интеллигенция руководствовалась *революционно-диктаторским* типом государственного сознания. Социалисты отрицали как *положительно-консервативное* самодержавие, так и *формально-представительный* строй буржуазных западников, который последние мыслили учредить в рамках конституционной монархии или демократической республики. Революционно-диктаторское государство представлялось чрезвычайным средством обеспечения социальной справедливости и земного счастья на путях разрушения всякого неравенства и насаждения общечеловеческого братства.

Нетрудно увидеть, что все кратко очерченные типы государственного сознания были *духовно непримиримы*. Если дух либерализма - есть *дух самовольства и самопревознесения отдельной человеческой личности, утверждающий высшую ценность ее прав и свобод независимо ни от каких иных ценностей*, то дух консерватизма - есть *дух служения сверхличному, безусловно ценному, дух защиты объективной истины от произвола частных мнений и самодовлеющей свободы*. Что же касается социалистической идеи, то, в том виде, в каком она укоренилась среди радикальной интеллигенции 1870-х годов, эта идея излучала явно богоборческий и утопический дух *предельной человеческой гордыни*, посягающей на все традиционные духовные и культурные устои (в том числе на ценности права и свободы) ради построения некоего идеального «светлого будущего».

Принципиальные различия между выделенными воззрениями не исключали их некоторого взаимовлияния. Так либеральные идеи, как мы знаем, проникали порой даже на уровень верховной власти, многие консервативные мыслители

были не чужды «социалистическому стремлению» к общественной справедливости и народному коллективизму, а крайние революционеры порой предпочитали сохранение монархии безнравственному и несправедливому буржуазно-демократическому «прогрессу»²⁰. С чисто практической точки зрения, выработка нового самобытного общественного строя России в пореформенный период и должна была осуществляться на путях синтеза различных социальных воззрений. Однако нужно ясно видеть, что в *вероисповедном, духовном* смысле все три столь глубоко различные мировоззренческие установки *естественным образом примириться не могли*, но порождали глубокую социальную борьбу и политическое насилие (леворадикальный террор). Стало быть, *упрочение исторической власти в России, ее способность дать отпор либеральному разложению положительно-консервативного государственного сознания русского народа и обуздать социалистов-революционеров становилась решающим условием нормального развития страны*. Чем крепче и сильнее была царская власть, тем больше шансов было у России мирно изжить прискорбные мировоззренческие расколы, взаимное непонимание интеллигенции и народа и обрести большую органичность общественного сознания. История не только нашей страны, но и всех других стран свидетельствует, что *только на почве религиозно-нравственного и национально-культурного консерватизма возможно укрепление общественной справедливости, расширение жизненной свободы и ее правовой обеспеченности, определяемой принципом служения и власти, и граждан безусловной Правде*.

§ 6. Воцарение Александра III, личность Царя-Миротворца

Все сказанное выше позволяет понять, почему консервативный поворот, осуществленный в русской жизни государем Александром Александровичем, открыл один из самых конструктивных периодов культурной, политической, и социально-экономической истории нашей страны, преодолев отрицательные по-

²⁰ Напомним, что Герцен горячо приветствовал отмену крепостного строя Александром II, протянув ему руку примирения со словами: «Ты победил, галилеянин!» Герцен полагал, что, поскольку русское императорство родилось из революционной потребности развития народных сил при общечеловеческом образовании, царизм силен до тех пор, пока ведет страну вперед. Для русской царской власти есть только два исторических исхода: переделаться в демократическое и социальное самовластье, что возможно, но что совершенно изменило бы его характер, - или окаменеть в Петербурге, теряя свое влияние, и наконец сделаться жертвою возмущения крестьян или бунта солдат. Бакунин же писал в 1861 году о реальной перспективе для Александра - Освободителя стать первым русским земским царем, «могучим не страхом и не гнусным насилием, но любовью, свободой, благоденствием своего народа. Опираясь на этот народ, он мог бы стать спасителем и главою всего славянского мира... Он, и только он один, мог совершить в России величайшую и благодетельнейшую революцию, *не пролив капли крови*». Он может еще и теперь понять единственный путь к спасению себя и России. «Остановить движение народа, пробудившегося после тысячелетнего сна, - заключал мыслитель, - невозможно. Но если бы царь стал твердо и смело во главе самого движения, тогда бы его могуществу на добро и на славу России не было бы меры...» (цит. по кн.: *Покровский М.Н. Русская история с древнейших времен. Избр. произв. в 4-х книгах. Кн. 2.* - М.: Мысль, 1965. С. 407-408.)

следствия эпохи Великих реформ и придав России запас государственной и нравственной основательности на десятилетия вперед.

Сын Александра II взшел на престол в обстановке всеобщей смуты, вызванной убийством Царя-Освободителя. Радикальные группировки ликовали, консерваторы и умеренные либералы негодовали, прекраснодушные моралисты обращались к новому царю с петициями о помиловании цареубийц. Подобное послание от Л.Н.Толстого передал государю великий князь Сергей Александрович. С мыслью о необходимости прощения террористов в христианском государстве выступил на публичной лекции в Петербурге религиозный философ В.С.Соловьев. В этой обстановке государь должен был проявить самостоятельное разумение и недюжинную волю, чтобы воспрепятствовать дальнейшему расшатыванию государства. И он проявил то и другое.

Император Александр Александрович приходился вторым сыном Царю-Освободителю. Его первый сын - цесаревич Николай - скончался в молодые годы (22 лет), после чего наследником стал следующий по возрасту брат скончавшегося. Александр Третий вступил на престол в 36-летнем возрасте (он родился 20 февраля 1845 г.) со вполне сложившимся характером. Большую роль в воспитании царя сыграл К.П.Победоносцев, укрепивший его православно-национальные воззрения, когда он был еще молодым человеком. С юных лет Александр Александрович отличался тихим нравом, простотой, прямодушием, добросовестностью во всех занятиях, большой работоспособностью и огромной физической силой. Во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. он командовал одним из отрядов на Дунае, проявив скромность и смелость. Твердостью воли, любовью к строгому порядку, приверженностью всему русскому Александр III походил на деда. Поэтому новое царствование общим духом своим стало напоминать Николаевскую эпоху.

В Манифесте, определявшем этот дух, говорилось: «Глас Божий повелевает Нам стать бодро на дело Правления, в уповании на Божий промысел, с верою в силу и истину Самодержавной власти, которую мы призваны утвердить и охранять для блага народа нашего от всяких на нее поползновений». Здесь же царь призывал подданных служить искоренению гнусной крамолы, позорящей землю русскую, и водворению порядка и правды в действии учреждений, дарованных России Александром II.

Итак, основной задачей царствования стало укрепление расшатанного многогранными и стремительными реформами русского общества на началах православно-национальной традиции, не сворачивая пореформенной системы общественного самоуправления и гражданских свобод, но уравновешивая их сильной государственной властью, твердо защищающей общенациональные интересы и поддерживающей чувство политической ответственности. Нужно было стабилизировать государственное существование, а тем самым помочь народу освоить произошедшие глубокие перемены в общественном бытии страны, адаптироваться к ним и увидеть порожденные ими новые возможности жизни.

Необходимость укрепить правительственную власть и обуздать революционные группировки после 1 марта 1881 г. признавали даже либеральные деятели. В частности, Б.Н.Чичерин, в своей записке царю о задачах нового царствования,

обращал внимание Александра III на то, что в эпоху коренных преобразований не следует думать об ограничении верховной власти и о свободе печати, поскольку периодическая печать в огромном большинстве своих представителей явилась элементом разлагающим, несущим обществу не свет, а тьму, ожесточающим его беззастенчивой бранью и возбуждающим громкой социалистической фразой. Вся ходячая либеральная программа ведет к усилению разлагающих элементов общества, а нужно дать перевес элементам скрепляющим, иначе общественное разложение будет использовано социалистами, полагал мыслитель.

Причины зла, на взгляд Чичерина, заключались не в правительстве и не в существующих политических стеснениях, которые по слову автора записки, «имеют для России не более значения, как булавочные уколы на коже кита», но в самом состоянии русского общества, в той быстроте, с какой совершились в нем преобразования. В России происходит революция «сверху», все понятия перепутались, все предания исчезли. Из Западной Европы принесло к нам идеи социальной смуты. «...Сбитая с пути часть русской молодежи составляет самый вредный и опасный для государства элемент. Вообразить, что можно мягкостью возвратить к полезной гражданской деятельности этот умственный пролетариат..., значило бы быть уж слишком наивным утопистом»²¹, - предостерегал царя Чичерин. При существующем беспорядке в умах, делал он вывод, нельзя установить вполне правовую систему правления. «Для того чтобы законный порядок восстановился в учреждениях надобно, чтобы он водворился в умах». Поэтому сейчас невозможны и не нужны никакие коренные изменения ни в административном управлении, ни в положении крестьян.

Но настоящей духовной и идейной опорой царя при проведении твердого государственного курса с самого начала нового царствования явился его давний наставник К.П.Победоносцев.

§ 7. Консервативное значение деятельности К.П. Победоносцева

Константин Петрович Победоносцев (1827-1907) родился в Москве в семье профессора Московского университета, где было 11 детей. Константин был воспитан в духе преданности царю и Отечеству. После окончания училища правоведения молодой юрист служил в Сенате. В 1850-х годах Победоносцев стал читать лекции по гражданскому праву в качестве профессора университета и занялся интенсивной научной деятельностью. С 1861 г. ученый-правовед получил приглашение преподавать юридические науки великим князьям, в том числе будущему императору Александру III. За год до своей гибели Александр II назначил Победоносцева обер-прокурором св. Синода.

После убийства Царя-Освободителя Победоносцев предпринял все от него зависящее, чтобы восстановить опасно пошатнувшийся государственный порядок, базирующийся на твердом авторитете самодержавия, его общенародной направленности. На состоявшемся 8 марта 1881 г. совещании великих князей, ми-

²¹ Чичерин Б.Н. Задачи нового царствования // К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1. – М.-П., 1934. С. 109.

нистров, представителей Государственного Совета, Победоносцев решительно выступил против движения к конституционному строю, утверждая, что конституция, как свидетельствует западный опыт, представляет орудие несправедливости и партийных интриг, превращающих государственную жизнь в ожесточенную свалку партий. Все учреждения, возникшие в ходе «Великих реформ», он назвал говорильнями, чуждыми как царю, так и народу, вбивающими клин между ними. Через новые органы самоуправления народная масса подпадает под влияние интеллигенции, в то время как интеллигенция сама должна учиться у народа, который есть носитель традиционных духовных качеств. Для предотвращения беспорядков в стране обер-прокурор Синода предлагал усилить верховную власть, способствовать повышению жизненного уровня крестьянства, заботиться о его нравственном благе и возрождении органической, доверительной связи между народом и царем.

Победоносцев убедил Александра III сделать решительный шаг - издать Манифест 29 апреля. «Вам достается Россия смятенная, расшатанная, сбитая с толку, жаждущая, чтобы ее повели твердою рукою, чтобы правящая власть видела ясно и знала твердо, чего она хочет, и чего не хочет и не допустит никак, - писал наставник своему государю. - ... Ради Бога в эти первые дни царствования, которые будут иметь для Вас решительное значение, не упускайте ни одного случая заявлять свою личную решительную волю, прямо от Вас исходящую, чтобы все слышали и знали: “Я так хочу”, или “я не хочу этого»²². Вы государь русский, внушал Победоносцев Александру Александровичу, в Вашем лице предо всеми и перед каждым стоит сама Россия, вся земля с верховной властью. Есть ли хоть один, которым Вы не могли бы с первого раза, с первого слова *овладеть нравственно?* «Ваше Величество, Вы не знаете всей своей силы. Ради Бога узнайте ее, поймите ее, уверуйте в нее - тогда все для Вас будет ясно, тогда всякое личное впечатление прежнего времени перестанет нагонять тень на Ваши отношения к людям. Когда подходит к Вам человек, подумайте, что тут не он и Вы, а он и Россия, тогда будет Вам ясно, как отнестись к человеку и что сказать ему, а Ваше всякое слово будет со властью и силой»²³.

Свое государственное мировоззрение К.П. Победоносцев строил, исходя из православного понимания царской власти и резко отрицательного отношения к интеллигенции. Христианское государство, на взгляд мыслителя и правоведа, есть духовный организм и призвано способствовать развитию *нравственных* сил жизни. Власть повсюду, а в России особенно, писал государев наставник, имеет громадное нравственное значение. “Когда *добрые* и *прямые* почувствуют уверенность в том, что они не будут перед властью смешаны безразлично с недобрыми и лукавыми, это придаст необыкновенную энергию росту всякого доброго семени. Главная наша беда в том, что цвета и тени у нас перемешаны. Мне казалось всегда, что основное начало управления - то же, которое явилось при сотворении мира Богом. «“Различа Бог между светом и тьмою”, - вот где начало творения вселенной. Там, где нет этого различия, - один хаос. Чтобы выйти из него,

²² Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. М.: Русская книга, 1993. С. 340–341.

²³ Там же. С. 349.

необходимо иметь *ясное око*, различающее свет и цвета и *твердую волю*, неуклонную в различении и в действовании. Но за всем тем - одна сила Божия может поддержать власть в великом и ужасном деле правления!»²⁴

Русское образованное общество Победоносцев мыслил неорганическим смешением лиц разных воззрений, шатающихся во все стороны. Отрыв значительной части интеллигенции от церковно-национальных традиций русского народа он считал настолько значительным, что не верил в возможность привлечь ее к сердечному религиозно-нравственному пониманию природы православной монархии. В отношении интеллигенции, по мнению Победоносцева, русская историческая власть должна проявлять прежде всего твердую последовательность, принуждая считаться с собой даже без любви и доверия. «...Общество в России всегда было таково, каким держала его власть правительства, - замечал он.- Когда власть стояла и *действовала* на твердых началах, тогда не шаталось и общество... Хотя бы власть безмолвствовала, все знали, чего от нее следует ожидать в потребном случае. Ныне этой уверенности нет, и от того все шатается. Привыкли к тому, что власть все попускает и бездействует, опасаясь нарушить какое-то правило, написанное в законе, потревожить какую-то свободу»²⁵.

Все русское население Победоносцев разделял в культурном смысле на *неуучившихся*, *недоуучившихся*, *выучившихся* и *переуучившихся*. К первой группе он относил крестьянский люд, живущий в первобытной патриархальности. Правительственная власть, на взгляд Победоносцева, должна способствовать просвещению и нравственному развитию крестьянства, ни в коем случае не бросая его на произвол судьбы. Ибо отпущенная на свободу деревня сразу самостоятельной быть не может. На практике она массовым образом попадает в новую зависимость от кабатчика, кулака, ростовщика, революционного пропагандиста, которые способствуют нравственному разложению крестьянства. Для противодействия упадку пореформенной деревни Победоносцев считал необходимым укрепление крестьянской общины - хранительницы народной нравственности и бытовых традиций, а также развитие системы церковно-приходских школ, должных органически соединять просвещение с формированием православного мирозерцания народа. Нравственную, культурную, материальную поддержку бедных слоев Победоносцев признавал непосредственной задачей государства, предлагая учредить «государевы избы» по всей стране, для помощи больным и воспитания сирот. Причем все работающие на поприще народного воспитания и благотворительности, указывал он, должны быть не только носителями просвещения, но и живой православной сердечности.

Наибольшее количество полезных образованных людей консервативный мыслитель находил среди *выучившихся*. В среде же *недоучек* - неудачников и *переучек* - самодуров он видел основную почву для вздорных, сумасбродных идей. Отвергая самодовлеющую ценность образования, Победоносцев заключал, что учиться надо дать всякому, но настолько, насколько учение помогает его жизни, а не уводит в безжизненные, безвыходные сферы. Он был убежден, что истинное

²⁴ К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1.- М., П., 1934. С. 145.

²⁵ *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. С. 20-21.

понятие о школе живет не в интеллигенции, а в народе. «По народному понятию, школа учит читать, писать и считать, но, в нераздельной связи с этим учит знать Бога и любить Его и бояться, любить Отечество, почитать родителей. Вот сумма знаний, умений и ощущений, которые в совокупности своей образуют в человеке *совесть* и дают ему нравственную силу, необходимую для того, чтобы сохранить равновесие в жизни и выдерживать борьбу с дурными побуждениями природы, с дурными внушениями и соблазнами мысли»²⁶.

Повторение этих вечных истин о почитании Бога, родителей, Родины, вековых преданий своего народа вызывало ненависть революционных кругов. Со всех концов России, как делится Победоносцев в воспоминаниях, ему сыпались письма от анархистов, социалистов, либералов, обвиняющие его во всех ограничениях свободы. Некто Лаговский из самарского революционного кружка даже стрелял в обер-прокурора Синода, объясняя потом свой террористический акт тем, что Победоносцев распространяет в народе суеверие и невежество посредством церковно-приходских школ.

Но верный служитель Церкви и монархии не колебался в своих верованиях. Его многолетняя государственная работа укрепила русскую власть и, возможно, отсрочила революционную катастрофу. Некоторое представление о масштабе трудов выдающегося консерватора дает следующее описание кабинета Победоносцева, сделанное одним дореволюционным журналистом: «В его громадном кабинете, в нижнем этаже на Литейном, с письменным столом колоссального размера и другими столами, сплошь покрытыми бесчисленными книгами и брошюрами, становилось страшно от ощущения развивающейся здесь мозговой работы.

Он все читал, за всем следил, обо всем знал»²⁷.

§ 8. Культурная политика Александра III, социально-экономические, научные и культурные успехи России во второй половине XIX в.

Духовно консервативный характер царствования Александра III выразился в заботах правительства об укреплении влияния Православия, позиций Церкви на поприще воспитания и просвещения народа, чему служили в первую очередь церковно-приходские школы. Если к концу царствования Александра II и началу государственной деятельности К.П. Победоносцева в России насчитывалось 273 таких учебных заведений, с 13 035 учащимися, то к 1905 году школ стало 43 696, а учащихся в них 1 782 883²⁸.

Российское правительство предприняло усилия для ограничения влияния католицизма, протестантизма, униатства, а также различных сект на население империи. Вместе с тем старообрядцы в 1883 г. получили право иметь свои молельни

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 9.

²⁸ *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. С. 12.

и школы. По соглашению с Папой была восстановлена Римско-католическая иерархия в России и возвращены польские епископы, сосланные в Сибирь в 1863 г. Активизировалось сооружение православных храмов в Балтийском крае, где строго преследовалось отпадение от православия в лютеранство. Правительство способствовало приобщению к русской культуре национальных меньшинств. На национальных окраинах требовалось обязательное изучение русского языка, который получал имперский государственно-административный статус, устанавливался централизованный контроль за существовавшими там образовательными учреждениями.

Хотя в некоторых случаях такого рода политика усиливала неприязнь нерусских слоев населения к правительству, она способствовала упрочению Российской государственности, формированию единого культурного пространства и развитию средств межнационального общения. Следует учитывать, что значительная автономия отдельных частей Российской империи, в частности Финляндии, Лифляндии, Эстляндии и Курляндии, занимавших в империи обособленное привилегированное положение, уже не соответствовала обстоятельствам европейской политической жизни, характеризовавшейся нарастанием централистских тенденций, стремительным ростом вооружений, военно-политической напряженности и усилением противоречий между Россией и Германией.

Консервативный курс Александра III проявился и в укреплении общественной роли дворянства. Для согласованного проведения правительственной политики в сельских районах был введен институт земских начальников, назначаемых из местных дворян губернатором и утверждаемых министром внутренних дел. Изданное в 1890 г., новое положение о земских учреждениях, наряду с усилением в них роли дворянского элемента, предусматривало более строгий контроль правительственной администрации за земствами.

В 1884 г. был издан новый университетский устав. Отныне ректоры университетов назначались правительством, а не избирались, программы образования должны были утверждаться министерством, вводились государственный экзамен под надзором официальных комиссий и особая инспекция для контроля за занятиями и поведением студентов. То была вынужденная мера противодействия либеральной и революционной пропаганде, процветавшей в высшей школе. При этом развитие высшего образования продолжалось, были открыты университет в Томске, технологический институт в Харькове, основан археологический институт даже в Константинополе.

В экономической сфере правительство взяло курс на сохранение и поддержку сельской общины. В 1893 г. оно запретило продажу и залог крестьянских земель, дабы «оградить неприкосновенность крестьянского земельного достояния». Был издан закон, регулирующий порядок земельных переделов и устанавливающий для них наименьший срок - 12 лет. С самого начала царствования Александра III были понижены выкупные платежи с крестьянских наделов, затем учрежден крестьянский банк, призванный помочь отдельным сельским жителям и целым общинам выкупать частновладельческие земли. Правительство отменило подушную подать с сельского населения и издало правила о переселении малоземельных крестьян за Урал.

Желание царя помочь благосостоянию народа было столь велико, что Александр Александрович сократил расходы двора, отменил много адъютантских и придворных должностей, уменьшил казенное содержание членов царской фамилии. Крестьянам были предоставлены льготы по аренде государственных земель и покупке казенного леса. Для подрыва власти ростовщиков учреждались правительственные сельские кассы. Большое внимание стало уделяться быстро растающему рабочему классу. Развивались основы фабричного законодательства. В 1882 г. была учреждена правительственная фабричная инспекция, которая следила за ограничением труда малолетних и женщин, регулировала условие найма и выполнение законов об охране трудовой деятельности. Правительство заботилось о техническом образовании рабочего класса, развивая сеть промышленных и реальных училищ.

Результаты разумной экономической политики не замедлили сказаться в росте народонаселения, экономической и военной мощи России. Численность жителей империи возросла с 50 млн. человек в середине XIX в. до 129 млн. человек к 1896 г., причем четыре пятых этого числа составляли великороссы. Производство сельскохозяйственной продукции удвоилось, успехи текстильной и металлургической промышленности, стимулируемые системой почти запретительных пошлин и открытием богатых залежей железа и угля на юге страны, изумляли иностранных наблюдателей. В страну шел приток иностранного капитала, повсюду строились фабрики и заводы, железнодорожная сеть, не достигавшая в 1866 г. и 3000 верст, к концу XIX в. имела протяженность около 40 000 верст. В 1891 г. у Челябинска началось сооружение великой магистрали через Сибирь к Владивостоку. Была осуществлена конверсия долгов и введена золотая валюта.

Россия обладала самой многочисленной и хорошо оснащенной армией мирного времени. Для подготовки офицерского состава имелось 37 средних и 15 высших военных учебных заведений. В которых училось 14-15 000 человек. Все нижние чины, проходившие службу в армии, обучались читать и писать, а также получали основные начала общего образования. Русский военный флот, находившийся в упадке со времени Крымской войны, в царствование Александра III был в значительной мере отстроен заново. Россия спустила на воду 114 новых военных судов, в том числе 17 броненосцев и 10 бронированных крейсеров, и ее флот занял третье место в мире после флотов Англии и Франции.

Во второй половине XIX века динамично развивалась русская наука. В этот период жил и работал гениальный русский ученый Д.И. Менделеев (1834-1907). Менделеев открыл периодический закон химических элементов (1869), предсказал свойства и атомный вес многих неизвестных из них. Книга ученого «Основы химии» была переведена на все европейские языки. Большое внимание Менделеев уделял вопросам социально-экономического развития России.

Другой русский химик А.М.Бутлеров (1828 – 1886) создал теорию химического строения вещества. Она стала основой учения об органических соединениях. Крупный исследователь жизни растений К.А.Тимирязев (1843 – 1920) сделал ценнейшие открытия в области фотосинтеза, основал русскую школу физиологии растений, заложил научные основы агрохимии. Физиолог И.М.Сеченов (1828-

1905) исследовал физиологию человеческого мозга. Его труд «Рефлексы головного мозга» произвел настоящий переворот в представлении ученых о психической деятельности человека. Биолог И.И.Мечников (1845-1915) создал эволюционную эмбриологию, сделал ряд открытий в области микробиологии, основал первую в России бактериологическую станцию, а также школу микробиологии и сравнительной патологии.

Больших успехов во второй половине XIX века добиваются русские математики. П.Л.Чебышев (1821 – 1894) сделал важные открытия по теории машин и механизмов. Он ввел в математическую науку новые понятия и явился основателем петербургской математической школы, из которой вышла целая плеяда блестящих ученых, в том числе А.М.Ляпунов и В.А.Стеклов.

Крупнейшим ученым была Софья Васильевна Ковалевская (1850-1891). Она родилась в Москве и была дочерью артиллерийского генерала. Высшее образование получила в Германии, занималась математикой в Гейдельбергском университете. В 1874 г. Защитила докторскую диссертацию в Геттингентском университете. Вернувшись ненадолго на родину, Ковалевская отправилась в Париж. В 1881 г. была избрана членом математического общества в Москве. Потеряв мужа, покончившего с собой, поселилась в Берлине, а через год получила профессию в Стокгольме. В 1889 г. Российская Академия наук избрала Ковалевскую членом-корреспондентом. Ковалевская увлекалась литературой, описывая в романах свое детство, студенческую жизнь в Германии. Ранняя смерть (на 40-ом году) прервала эти занятия, хотя в области литературы Софья Васильевна проявила незаурядный талант. Как первая в Европе женщина-профессор, Ковалевская способствовала утверждению идеи женского равноправия.

Русский изобретатель, офицер флота Александр Федорович Можайский (1825 – 1890) работал над созданием летательного аппарата тяжелее воздуха. В 1883 г. он сконструировал первый в мире самолет. А.С.Попов (1859 – 1905) изобрел радиосвязь. В мае 1895 г. он выступил с публичным докладом, во время которого демонстрировал работу первого в мире радиоприемника. В дальнейшем Попов использовал свое изобретение для связи морских кораблей. Правительство не отпускало средств для его опытов. Попов терпел большую нужду, но отказался продать свое изобретение иностранцам: «Я русский, - заявил Попов, - и горжусь тем, что не за рубежом, а в России открыто новое средство связи».

Среди ученых-физиков видное место занимал А.Г.Столетов (1839-1896) – автор трудов по теории электричества и магнетизма. Ему принадлежит открытие первого закона фотоэффекта. Мировую славу русским ученым принесли изобретение П.Н.Яблочковым (1847-1894) дуговой лампы и разработка система освещения, а также изобретение А.Н.Лодыгиным (1847 – 1923) электрической лампы накаливания, где был впервые применен вольфрам.

Всему миру стали известны выдающиеся русские путешественники. Один из них – П.П.Семенов-Тянь-Шанский (1827-1914) – совершил ряд путешествий в горы Тянь-Шаня, в Среднюю Азию. Как руководитель императорского географического общества он организовал ряд крупных экспедиций в Центральную Азию под руководством М.М. Пржевальского (1839 - 1888), предпринявшего туда пять путешествий. Произведения последнего познакомили европейцев с Монголией,

Китаем и Тибетом. Н.Н.Миклухо-Маклай (1846-1888) с помощью Семенова-Тян-Шанского путешествовал по Канарским островам, Марокко, по побережью Красного моря, по островам Тихого океана. Пятнадцать месяцев он жил среди папуасов Новой Гвинеи. Талантливо написанные произведения Пржевальского, Миклухо-Маклая и других русских путешественников до сих пор представляют интерес для читателей.

Развитие русской науки позволило России провести целый ряд международных форумов научной общественности, в частности: этнографический съезд в Москве в 1867 г., статистический съезд в Петербурге в 1872 г. археологические съезды в Петербурге, Москве, Киеве и Казани (1869-1877), съезд ориенталистов в Петербурге в 1876 г. Вошли в практику и всероссийские съезды ученых-естествоиспытателей, врачей, археологов, практиков сельского хозяйства и агрономов.

Ученые России второй половины XIX в. внесли значительный вклад в развитие не только географии и географических исследований, но и в разработку проблем истории и историографии. С 1851 по 1879 г. было издано 26 томов «Истории России с древнейших времен» С.М.Соловьева (1820-1879). В 80-е годы появились работы его ученика В.О.Ключевского (1841-1911). Список исторических работ, относящихся к рассматриваемому периоду, включает в себя исследование Погодина («Россия до вторжения татар»), Костомарова («Монографии и исторические исследования», «История падения Польши», «История России в биографиях»), Иловайского («Начало русской истории», «Гродненский сейм»), Устрялова («История Петра Великого»), Забелина («Домашняя жизнь русских царей, цариц и народа»), Богдановича («История царствования Александра I», «История Восточной войны»). В 1883 г. по инициативе графа А.С.Уварова, главы Московского археологического общества, и историка И.Е. Забелина был основан Исторический музей в Москве.

В России к 1894 г. выходило около 850 периодических изданий всех видов, ежедневных газет имелось около ста. Главной оппозиционной газетой в Санкт-Петербурге была газета «Новости», а в Москве – «Русские Ведомости». Правыми органами являлись «Московские Ведомости» и «Гражданин». Из так называемых толстых журналов консервативным органом был только «Русский Вестник», тогда как «Вестник Европы», «Русская мысль», «Русское Богатство», «Мир Божий», «Северный Вестник» были оппозиционными или очень далекими от власти.

Антиправительственная интеллигенция после 1881 года перешла к пассивному сопротивлению традиционному русскому государству, ожидая для себя более либеральных времен. Распространение антироссийских взглядов в университетах продолжалось, несмотря на правительственные ограничения их самостоятельности. Профессорско-преподавательский состав и студенчество оставались рассадником революционных идей, подвергая жесткому моральному давлению редких в этой среде патриотически-настроенных или трезво мысливших личностей. Стоило только В.О.Ключевскому, весьма близко стоявшему к либеральным западникам, выступить с положительной речью в память Александра III, как огромная популярность историка у студентов оказалась подорвана.

Тем не менее, императорское правительство не свертывало гражданских свобод. Большие газеты выходили без предварительной цензуры. Правительство не закрывало возможности для издания даже заведомо оппозиционных газет и журналов. Для прекращения журнала требовалось решение совета, состоящего из четырех министров (внутренних дел, юстиции, народного просвещения и обер-прокурора св. Синода). Русский суд, основанный на судебных уставах 1864 г., отличался бережным отношением к подсудимым, обеспечивал им широкое право защиты и был вполне независимым от влияния правительственной власти. В стране действовали гуманные и мягкие законы. Россия была единственным государством, где смертная казнь была отменена со времен Елизаветы Петровны для всех преступлений, судимых общими судами. Казнь оставалась только в военных судах для высших государственных преступников. По указанию С.С.Ольденбурга, в XIX веке (если исключить участников польского восстания и виновных в нарушении воинской дисциплины) число казненных не составляло и ста человек за сто лет²⁹. К революционным деятелям широко применялась административная ссылка в Сибирь и северные губернии. Однако ссылки там существовали весьма привольно, не работая, ибо получали казенное пособие на жизнь.

Руководить огромной державой, идущей сложным путем реформ, при враждебном отношении к законной власти значительной части интеллигенции было поистине титанической задачей. «Так *отчаянно* тяжело бывает по временам, - жаловался государь К.П.Победоносцеву, - что если бы я не верил в Бога и в Его неограниченную милость, конечно, не оставалось бы ничего другого, как пустить себе пулю в лоб. Но я не малодушен, а главное верю в Бога и верю, что настанут наконец счастливые дни и для нашей дорогой России»³⁰.

К сожалению, столь успешно умиротворявший и благоустраивавший Россию государь процарствовал недолго. Богатырь с виду, обещавший долголетие и очень не любивший врачей, он на самом деле был не так здоров, как казалось. Летом 1894 г. царь заболел, поехал на лечение в Ливадию и там стал быстро угасать, окруженный молитвенным вниманием святого праведного Иоанна Кронштадтского. Александр Александрович и сам много молился, трижды приобщался Святых Тайн и не терял сознания до самого конца. Он умер 20 октября 1894 г., на 50-м году жизни, пробыв на престоле 13 лет, 7 месяцев и 19 дней. В памятном слове об этом выдающемся спокойствием, достоинством и благочестием государе В.О.Ключевский сказал, что его царствование имело мировое значение, ибо он покорил общественную совесть во имя мира и правды, увеличив количество добра в нравственном обороте человечества, ободрив и приподняв русское национальное сознание.

Высокую оценку выдающегося историка можно органично дополнить словами другого нашего великого соотечественника - Дмитрия Ивановича Менделеева, которые он сказал о результатах рассмотренного нами царствования, в

²⁹ *Ольденбург С.С.* Царствование императора Николая II. В 2-х т. Т. 1. (Репринтное воспроизведение белградского издания 1939 г.) – М.: Феникс, 1992. С. 24.

³⁰ К.П.Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. С. 67

связи с Всероссийской промышленной выставкой 1895 г., подводящей итоги прошлых 14 лет. «Счастлив уже тем, что дожил до Нижегородской ярмарки, и верю в то, что наши дети увидят Всероссийскую выставку, которая будет иметь значение всемирной, где русский гений реально встанет не в уровень, а впереди своего века... Руководимые самодержавным единством и православной терпимостью, мы можем и должны выполнить многое из того бесконечного, что предстоит еще миру совершить, чтобы приблизиться к идеалу общего блага. Это нам доступнее, чем кому-нибудь, в чем убеждает и “Московский сборник” К.П.Победоносцева, в котором высказалась одна сторона русского современного самосознания; другую же выставляет нижегородский “смотр”. На этих фундаментах видно, что надо и можно строить»³¹.

Рассматривая развитие России при Александре III, Менделеев полагал, что нельзя требовать, чтобы страна шла еще быстрее, чем это делается волею ее верховной власти. Великое будущее Отечества, на взгляд ученого, не подлежало никакому сомнению, если в ход русской истории не вмешаются бредни революционеров и внешние войны.

В 1909 году скульптор Павел Петрович Трубецкой воплотил в бронзе образ Царя-Миротворца и попытался выразить общую идею его царствования. Памятник богатырскому государю (стоявший до революции на Знаменской площади Петербурга, а ныне нашедший место во дворе Мраморного дворца) олицетворяет *властную остановку России*. Если у Фальконе динамичный Петр Первый вздыбил, оторвав наполовину от почвы, российского коня, то у Трубецкого величественно-статичный царь, крепко, молодецкато сидя в седле, твердой рукой натягивает поводья, так что пригнул к груди конскую голову и заставил скакуна стать как вкопанного, упершись всеми четырьмя в родную землю.

Да, Александр III притормозил неумеренно торопливый бег России по европейскому пути, но только для того, чтобы направить ее уверенной поступью в сторону здорового *почвенного* развития.

Литература

- Литвак Б.Г.* О некоторых чертах психологии русских крепостных первой половины XIX в. // История и психология. – М.: Наука, 1971.
- Ольденбург С.С.* Царствование императора Николая II. В 2-х т. Т. 1. (Репринтное воспроизведение белградского издания 1939 г.) – М.: Феникс, 1992. Глава первая.
- Письма К.П. Победоносцева к Александру III // *Победоносцев К.П.* Великая ложь нашего времени. М.: Русская книга, 1993.
- Трехсотлетие Дома Романовых. 1613–1913. (Репринтное воспроизведение издания 1913 г.) – М.: Современник, 1991. С. 282-300.
- Успенский Г.И.* Крестьянин и крестьянский труд. Из цикла “Власть земли”// Письма из деревни. Очерки о крестьянстве в России второй половины XIX века. – М.: Современник, 1987.

³¹ Цит. по кн.: *К.П.Победоносцев.* Великая ложь нашего времени. С. 27-28.

Глава вторая. СОСТОЯНИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И ДУХОВНОЕ РАЗВИТИЕ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

§ 1. Русская православная духовность.

§ 2. Русская классическая литература.

§ 3. Антинигилистическое направление в русской литературе.

§ 4. Классическая музыка, живопись, театр.

§ 5. Русская религиозная философия.

§ 6. Развитие русской консервативной мысли и сознания культурно-исторической самобытности России.

§ 7. Воцарение и личность императора Николая II, культурно-исторические противоречия России в конце XIX века.

§ 1. Русская православная духовность

В рассматриваемый период осуществляли свой духовный подвиг и продолжали совершенствовать богословское знание выдающиеся представители русской православной традиции. Замечательным подвижником Православия являлся епископ кавказский и черноморский Игнатий (в миру, Димитрий Александрович Брянчанинов, 1807-1867)³².

³² *Святитель Игнатий* родился 5 февраля 1807 г. в селе Покровском Вологодской губернии. Его отец принадлежал к старинной дворянской фамилии (родоначальником которой был боярин Михаил Бренко, оруженосец великого князя Московского Димитрия Иоанновича Донского), являясь усердным прихожанином храма, выстроенного им в селе Покровском. Мать святителя была интеллигентной женщиной с хорошим образованием. Выйдя замуж, она всецело посвятила свою жизнь семье, воспитанию и образованию детей. Очень способный и не по годам серьезный Димитрий Брянчанинов получил прекрасное домашнее образование, поступив затем в Военно-инженерное училище в Петербурге. В годы учения он был желанным гостем во многих великосветских домах. Родственные связи ввели его в дом президента Академии художеств и члена Государственного Совета Александра Николаевича Оленина. В этом доме на литературных вечерах одаренный юноша был любимым чтецом и декламатором, а своими литературно-поэтическими дарованиями он приобрел благосклонное внимание А.С.Пушкина, К.Н.Батюшкова, И. А. Крылова.

Усердное изучение химии, физики, философии, географии, геодезии, языкознания, литературы и других наук не удовлетворило духовных запросов Димитрия Брянчанинова. Искомое духовное знание он нашел в общении с монахами Валаамского подворья и Александро-Невской Лавры. Под руководством иноков Димитрий начал читать творения святых отцов. Общение с известным впоследствии Оптинским старцем Леонидом окончательно укрепило в сердце Димитрия желание уйти в монастырь, которое он не сразу мог исполнить. Окончив Инженерное училище в 1826 г. в чине поручика, он сразу же подал прошение об отставке. Однако начальство отказало ему в отставке, а родители не благословили его вступить на путь иноческой жизни. Только болезнь поручика Брянчанинова в Динабургской крепости, куда он был направлен для прохождения службы, способствовала получению им отставки осенью 1827 г., после чего Димитрий уехал в Александро-Свирский монастырь Олонецкой губернии к старцу Леониду и вступил в число послушников этого монастыря. В течение нескольких лет, главным образом по состоянию здоровья, он сменил несколько монастырей, обогатившись ду-

Святитель Игнатий был мыслящий, образованный человек. Его многочисленные сочинения образуют 6 томов: первые 3 тома – знаменитые «Аскетические опыты», включающие статьи, в основном написанные в Троице-Сергиевой пустыни; 4-й том — «Аскетическая проповедь», куда вошли проповеди, произнесенные на Кавказе; 5-й том — «Приношение современному монашеству», т.е. советы и наставления монашествующим о внешнем поведении и внутреннем делании; 6-й том – «Отечник», написанный в Николо-Бабаевском монастыре, изданный уже после кончины епископа Игнатия. Эта книга содержит высказывания более 80-ти подвижников по вопросам христианской аскетики и примеры из их жизни.

Сочинения епископа Игнатия – не плод размышлений богослова-теоретика, а живой опыт деятельного подвижника, созидающего свою духовную жизнь на основе Священного Писания и нравственного предания Православной Церкви.

ховной мудростью в Александро-Свирском и Кирилло-Белозерском монастырях, в Пляцанской и Оптиной пустынях. В 1831 г. Вологодский епископ Стефан совершил постриг послушника Димитрия в монашество в кафедральном Воскресенском соборе с наречением имени в честь великомученика Игнатия Богоносца. 4 июля того же года Игнатий был рукоположен епископом Стефаном в иеродиакона, а 25 июля — в иеромонаха.

В конце 1833 г. Игнатию поручили управление Троице-Сергиевой пустынью, с возведением в сан архимандрита. Троице-Сергиева пустынь была расположена на берегу Финского залива близ Петербурга. Ко времени назначения в нее архимандрита Игнатия она пришла в значительный упадок. Новому настоятелю пришлось перестраивать храмы, корпуса, улучшать хозяйство, решать вопрос уставного и богослужебного порядка в обители, создавать церковный хор. Известный церковный композитор протоиерей Петр Турчанинов, глубоко уважая отца Игнатия, откликнулся на его просьбу и взял на себя труд обучения монастырского хора. Несколько лучших своих музыкальных произведений отец Петр Турчанинов написал специально для этого хора. Родоначальник русской классической музыки М.И. Глинка также был глубоким почитателем архимандрита Игнатия. По его просьбе он занимался изучением древней русской музыки и своими советами способствовал повышению музыкальной культуры хора обители. Живое участие в организации хора Троице-Сергиевой пустыни принимал и директор придворной капеллы Алексей Федорович Львов, прославившийся созданием музыки гимна «Боже, царя храни».

Имя архимандрита Игнатия было известно во всех слоях общества. Со многими духовными и светскими лицами отец Игнатий переписывался. Так, Н.В. Гоголь в одном из своих писем с большим уважением отзывается об отце Игнатии. Известный адмирал П.С. Нахимов – герой Крымской войны – с благоговением принял икону святителя Митрофана Воронежского, присланную ему в Севастополь архимандритом Игнатием. Замечательно его письмо к известному русскому художнику К.П. Брюллову.

27 октября 1857 г. в Петербургском Казанском соборе архимандрит Игнатий был посвящен во епископа Кавказского и Черноморского. Менее четырех лет управлял он Кавказской епархией, сделав много для улучшения положения местного духовенства, благоустройства Духовной семинарии, повышения в ней уровня преподавания. Но тяжкая болезнь заставила его летом 1861 г. подать прошение об отставке и, получив ее, удалиться на покой в Николо-Бабаевский монастырь. Здесь святитель в свободное время занимался пересмотром своих прежних сочинений и написанием новых. Множество назидательных писем его относится к этому периоду. В 1867 г., после многолетней болезни, святитель отошел ко Господу. Его святые мощи покоятся в Свято-Введенском Толгском монастыре Ярославской епархии. Святитель Игнатий был канонизирован Поместным собором Русской Церкви в 1988 г. Память святителя 13 мая по новому стилю.

Важная особенность его произведений заключается в том, что они излагают учение святых отцов в свете современных проблем духовной жизни. Вот почему, по мнению ряда православных богословов, для правильного понимания творений святых отцов нужно сначала прочитать сочинения святителя Игнатия.

В основе «Аскетических опытов» святителя лежит крайне актуальная мысль о необходимости глубоко личного усвоения церковного духовного опыта христианином для правильного строя мысли и праведного жития. Подлинно сложный, духовный строй мироздания, постоянно подчеркивает святитель Игнатий, открывается только человеку, умеющему различать духовные силы, пронизывающие мир. Между тем в современном образованном обществе распространено сомнение в самом существовании духов. Многие люди странным образом сохраняют веру в существование своей души, но отрицают реальность духовных существ. Однако, если душа существует, если души злых и добрых людей сохраняются после смерти, значит, существуют духи злые и добрые. Их реальное бытие становится очевидным для всякого, кто занялся внимательным изучением христианства и, особенно, обрел собственный опыт общения с духовным миром. Христианин, настаивает святитель, должен причаститься Царству Небесному не только по книгам, но и *опытно*. То есть он должен научиться еще при жизни правильному вхождению в мир духов, созерцанию различных духовных сил, которые проявляются в нашей душе. Для этого необходимо уменьшить воздействие на душу тела, ибо тело отделяет душу от мира духовных сил. При правильном изучении христианства и должной самодисциплине подвижнику даруется познание духов посредством открытия духовных чувств.

Вхождение в мир светлых духов трудно. Оно поощряется Богом только для великих подвижников и праведников. Обычного же человека часто соблазняют войти в свою среду падшие духи, которые сами являются ему и увлекают его воображение нарочитыми чудесами. Святитель предостерегает христиан от увлечения всякого рода восхитительными видениями, фантастическими картинами «иного мира», страстными религиозными переживаниями и возбуждающими молитвами. Все это, учит святитель, первые признаки влияния темных духов и разнузданного человеческого естества. В человеке действуют противоположные духовные силы, и не всякой из них следует доверять свое «Я». Игнатий, вслед за святыми отцами, различает два главных начала в человеческом существе: энергии Божией благодати и внушения темных демонов. Признаком первых является умиротворенность, ясность, чистота, умиление, покой и душевая гармония. Признаки вторых – смутность, путанность, страстность, внутренняя неустойчивость. Между импульсами благодати и влияниями темных духов колеблется человеческое естество, а потому основной задачей христианина является возможно более полное проникновение благодатными дарами Святого Духа.

Первостепенным способом духовного преображения смутного естества человеческого служит *молитва*. Достоинство молитвы, учит святитель, состоит единственно в *качестве*, а не в *количестве*. Ум при молитве должен быть безвидным, как образ невидимого Божества. Всякого рода мечтательность во время молитвы вреднее рассеянности и ведет к самогипнозу. Молясь, не нужно искать восторгов и возбуждения. Признаки правильной молитвы - спокойствие, сердеч-

ная тишина, сердечное покаяние, а на высших уровнях молитвенного состояния – Божественный огонь, который не опалает, не горячит сердца, но прохлаждает его, примиряя человека со всем существующим и наполняя сердце неизречимой любовью к Богу и ближним.

Если человек не обладает должным христианским опытом, ему не следует стремиться войти при жизни в мир духов, ибо это опасно для его души, могущей стать жертвой темной духовности. Неопытный христианин должен усовершенствоваться в условиях земной жизни и как следует подготовиться к загробному существованию. Подчеркивая ответственность каждого смертного за свою личную душу, святитель наставляет нас употребить кратковременную земную жизнь не на пустые, суетные занятия, а на познание Бога, самих себя и на устроение своей вечной участи. «Изгнанники рая! - обращается к читателям автор “Аскетических опытов”, - не для увеселений, не для торжества, не для играний мы находимся на земле, но для того, чтобы верою, покаянием и крестом убить убившую нас смерть и возвратить себе утраченный рай»³³.

Обозревая современную ему жизнь русского и европейского образованного общества, святитель Игнатий с огорчением говорил об упадке христианской веры ввысшие духовные начала жизни и опасном росте материализма. Такое заземленное общество святитель уподоблял человеку, заживо умертвившему свою душу, то есть живому трупу. Он с горечью замечал, что объектом изображения светского искусства является, прежде всего, зло и с резкой критикой относился к литературным произведениям, в которых воспевались так называемые «лишние люди», творящие зло от скуки, подобные Печорину М.Ю.Лермонтова и Онегину А.С.Пушкина. Считая, что такая литература наносит серьезный вред неискушенным душам читающей молодежи, святитель написал в 1847 г. для массового издания повесть о ветхозаветном библейском праведнике – Иосифе, образе чистоты и целомудрия. В предисловии к повести он сказал: «Желаем, чтоб многие из последователей Печорина обратились в последователей Иосифа».

Предвосхищая пороки грядущей глобализации, святитель обращал внимание на то, что в условиях падения веры и нравственности развитие средств сообщения способно только усилить общие пороки и объединить людей в международных масштабах для исполнения их греховных предприятий. России особенно следует остерегаться отрицательных следствий эпохи всемирного столпотворения, поскольку европейские народы всегда завидовали нашей стране и старались сделать ей зло. Русским, полагал святитель Игнатий, нужно перестать видеть во Франции землю обетованную, а в Париже Иерусалим и уповать на Бога, чтобы он сохранил духовно-нравственную силу народа – Православную веру.

Сходные мысли высказал и святитель Феофан, Затворник Вышенский (1815-1894)³⁴. Этот православный подвижник видел в требовании безграничной свобо-

³³ Епископ *Игнатий Брянчанинов*. Слово о смерти. Репринтное издание. – М., 1991. С. 183.

³⁴ *Феофан Затворник Вышенский (1815–1894)* – святитель Русской Церкви, богослов, выдающийся подвижник веры и благочестия, в миру – Георгий Васильевич Говоров. Родился 10 января 1815 г. в селе Чернавское Орловской губернии в семье священника. Первоначальное образование и христианское воспитание Георгий получил в родительском доме. С отли-

ды и самоуправления со стороны неверующей интеллигенции реальную подготовку страшной революции, подобной французской. Ведь и во Франции, замечал Феофан, сначала распространился материализм, а потом началось повальное насилие.

чием окончив Орловскую Духовную семинарию в 1837 г., он продолжил образование в Киевской Духовной академии. Благодатное влияние оказали на Георгия Киево-Печерская лавра и другие киевские памятники духовной истории Руси. В последний год учебы Георгий Говоров решил принять иноческий чин и всецело посвятить себя служению Церкви. 15 февраля 1841 г. он принял постриг с именем Феофан. В апреле 1841 г. инок Феофан был рукоположен в иеродиакона, а 1 июля — в иеромонаха. В 1841 г. иеромонах Феофан в числе первых закончил академию со степенью магистра. Началась его служебная деятельность на учебно-воспитательном поприще в качестве ректора Киево-Софиевского духовного училища, инспектора Новгородской семинарии, бакалавра по кафедре нравственного и пастырского богословия в Петербургской Духовной академии. Отец Феофан стремился действовать на будущих пастырей добротой, любовью и кротостью, предпочитая в преподавательской деятельности умозрительным методам опору на опыт аскетический и психологический. Его все более влекла уединенная монашеская жизнь. 21 августа 1847 г. по собственному желанию он был назначен членом Духовной миссии в Иерусалиме. Шестилетнее пребывание на Востоке имело для иеромонаха Феофана большое духовное и нравственное значение. Посещая древние обители, он неумолимо изучал писания святых отцов по древним рукописям, знакомился с уставом и житиями древних подвижников восточных обителей и святой Афонской горы. Молодой аскет вошел в тесную духовную связь с афонскими старцами, которые оказали благотворное влияние на направление его духовной жизни и впоследствии способствовали изданию его сочинений. За свои труды в миссии он был возведен в апреле 1855 г. в сан архимандрита и назначен в Петербургскую Духовную академию бакалавром по кафедре канонического права, а через полгода — на должность ректора Олонецкой Духовной семинарии. В 1859 г. состоялось посвящение отца Феофана во епископа Тамбовского и Шацкого. После двадцатипятилетнего труда во благо Церкви на различных поприщах Феофан подал прошение в Святейший Синод об увольнении его на покой с правом пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской епархии. Ходатайство владыки было удовлетворено. 17 июля 1866 г. он был освобожден от управления епархией и назначен настоятелем Вышенской пустыни, где повел жизнь как ученый инок. Вскоре он подает новое прошение – об освобождении его и от этой должности. Святейший Синод удовлетворил просьбу. Долгожданное уединение, к которому так настойчиво стремился святитель, наконец, было достигнуто. Первые шесть лет своего пребывания в Вышенской пустыни Феофан не уединялся окончательно. Вместе с иноками обители он ходил ко всем церковным службам, в воскресные и праздничные дни сам совершал литургию в сослужении братии, охотно принимал посетителей – родных и почитателей, искавших его духовных советов, вразумлений и наставлений.

После пасхальных дней 1872 г. Феофан начал вести затворническую жизнь. Он прекратил всякие сношения с людьми, перестал ходить в монастырский храм на богослужение и затворился в отдельном флигеле. В богослужении и молитве, в подвигах телесных и духовных проходила большая часть затворнической жизни архипастыря. В свободное от духовных подвигов время он занимался богословскими трудами, писал множество писем к разным лицам, обращавшимся к нему с недоуменными вопросами, с просьбами о помощи и наставлениях.

Епископ Феофан мирно скончался 6 января 1894 г. На Поместном соборе Русской Церкви в 1988 г. епископ Феофан Затворник был канонизирован как подвижник веры и благочестия, оказавший глубокое влияние на духовное возрождение современного ему общества. Память святителя Феофана совершается 23 января по новому стилю.

Западом наказывал и накажет нас Господь, а нам в толк не берется, предостерегал святитель. И урок 1812 года в прок не пошел, только на малое время очистились от подражания французской жизни. Но потом опять завязли в грязи западной по уши. Если не остановимся в порочном подражании Европе, то и у нас будет то же самое, что во Франции в конце восемнадцатого века. Стоит только завести самоуправство, республики, демократию, коммунизм, как Антихристу откроется простор для действия и не будет уже власти, способной остановить его.

Мы часто хвалим себя, называя Россию Святой Русью, говорил святитель в одной из проповедей в 1863 году. О, когда бы навсегда остались нам святыми и православными, по крайней мере, любящими святость и Православие. Какой верный залог несокрушимости имела бы в этом Россия! Но осмотритесь кругом. Скорбно не одно развращение нравов, но и отступничество от православной веры. Ныне не только думают, но говорят, пишут, печатают много богоборного. Если это богоборчество будет продолжаться, Господь ответит нам гневом Своим и яростью своею сметет нас. На Западе заходит солнце правды. Мы же, восточные христиане, должны пребывать в свете, и не только освещаться, но и светить всем³⁵.

Святитель Феофан был очень кротким, любвеобильным архипастырем. Возможно, одной из причин его ухода с епископской кафедры в монастырский затвор была именно мягкость характера и голубиная смиренность, мешающая выполнять функции церковного начальника. Однако зримый рост антихристианских настроений в российском образованном обществе, тревога за будущее Православия и родной страны делали Феофана суровым обличителем духовного разложения, «провозвестником кары Божией русскому народу», как назвал святителя в своем очерке его жизни архиепископ Аверкий.

Обличая упадок христианской веры, уподобляя свое время процессу химического разложения в вещественном мире, святитель Феофан указывал и на возможности духовного соединения русских людей. Он обращал внимание, что благотворное соединение должно осуществляться путем православного развития каждой отдельной личности. Только если каждый русский человек станет укреплять свою веру в Бога и развивать нравственные добродетели, Православие будет непобедимым. При этом *необходимо*, но и *недостаточно* посещать рукотворный храм, учит святитель. Необходимо, ибо личность не может развиваться, не заимствуя духовный опыт Церкви, который передается через храмовое Богослужение. Недостаточно, ибо для истинно христианского развития нужна особая активность *внутреннего самоустроения* человеческого существа. Человек есть великое творение и действительно бывает таковым, но только тогда, когда достигает совершенства во всех своих частях (теле, душе, духе), когда становится *нерукотворным храмом Божиим*. Чтобы устроить свой внутренний храм, мы должны развить совершенства телесные, душевные и духовные. Усовершенствование телесное предполагает ограничение физических начал в нашей жизни и подчине-

³⁵ См.: Святитель Феофан Затворник. О православии. С предостережениями от погрешений против него. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.С. 84.

ние тела духовным целям, посредством труда, поста, молчания, уединения, чистоты. Усовершенствование душевное - суть утончение познавательных способностей души (воображения, памяти, понимания, суждения, исследования, созерцания), путем ориентации их на святое, чистое, небесное. Усовершенствование духовное есть молитвенное проникновение всей нашей души силою христианской веры, надежды и любви, стяжающей Божественную благодать, через которую сам Бог руководит нашей душой³⁶.

Если мы сумеем так упорядочить свою телесную жизнь, свою душу с умом, волею и сердцем, если устроим в своем духе святую обитель, по плану, начертанному Господом, тогда Он станет обитать в нас как в нерукотворном храме, и мы спасем себя для вечности, заключал великий русский подвижник.

Свою духовную опытность святитель почерпал не только из внутренних переживаний, но и из аскетической письменности, которой всегда особенно интересовался. Важнейшей из переводных его работ является «Добротолюбие», главный предмет которого составляют писания о духовной жизни основателей и великих учителей христианского аскетизма.

Богословские заслуги святителя Феофана перед православной традицией были признаны уже в его время. Все Духовные академии Русской Православной Церкви избрали святителя своим почетным членом, а Санкт-Петербургская присвоила ему в 1890 г. звание доктора богословия.

Важнейшим центром русской религиозно-нравственной жизни в XIX столетии, наряду с Киево-Печерской, Троице-Сергиевой, Саровской, Серафимово-Дивеевской обителями, являлась Оптиная пустынь, расположенная в Калужской губернии около г. Козельска. Когда возникла пустынь – трудно сказать. Согласно преданию, ее основал раскаявшийся разбойник Опта. Но, вероятнее всего, она была основана неведомыми отшельниками, облюбовавшими глухое место в лесу, в стороне от всякого жилья. В 1630 г. обитель имела деревянную церковь, шесть келий и 12 человек монахов. Царь Михаил Федорович пожаловал Оптиной мельницу и землю под огороды в г. Козельске. В 1724 году монастырь был упразднен, как малозначительный, но вскоре стал медленно восстанавливаться.

Духовный подъем Оптиной начался с 1829 года, когда там поселился старец Лев (1768-1841). Сильный и властный подвижник укрепил монастырскую жизнь и положил начало ряду великих *Оптинских старцев*, которые своими духовными дарами и влияниями сделали монастырь общенациональным очагом русского Православия. В 1834 г. к о. Льву присоединился старец Макарий (1788-1860), организовавший в Оптиной писательскую и переводческую деятельность. Под его руководством переводились на русский язык и печатались творения святых отцов. Если учесть, что в России крайне мало издавалось православной богословской литературы, в то время как светская печать наводняла общество переводными лжемистическими сочинениями западных авторов, начинание о. Макария было более чем актуально. Оно нашло всемерную помощь со стороны святителя Филарета Московского. К сложному делу перевода, редактирования и пуб-

³⁶ См.: Святитель *Феофан*. О храме Божиим. Устроение в себе духовного храма по образу видимого храма. Изд-во Правило веры, 1995. С. 348-359.

ликация трудов святых отцов была привлечена православная интеллигенция (в частности, мыслитель-славянофил И.В. Киреевский, известные историки Шевырев и Погодин, библиофил и писатель А.С. Норов, являвшийся с 1854 по 1858 г. министром народного просвещения).

В Оптиной пустыни имелись библиотека, типография, книжная лавка, книжный склад. В XIX веке здесь было выпущено свыше 125 изданий в количестве 225 000 экземпляров. Монастырь получил известность в литературных и философских кругах. Ее посещал цвет мыслящей России. Н.В. Гоголь, К.Н. Леонтьев, Ф.М. Достоевский, даже отходящий от Православия Л.Н. Толстой неоднократно наведывались в Оптину, общались со старцами, испытывая их влияние и отражая его в своем творчестве. Пустынь развивалась как живой духовный очаг Православия, притягивавший к себе из окружающего пространства все способное к духовному пламенению³⁷.

Зенита своей славы Оптина достигла при старце Амвросии, ученике о. Льва и о. Макария.

Великий старец Амвросий родился 32 ноября 1812 года в с. Большой Липовице Тамбовской губернии в семье пономаря Михаила Федоровича Гренкова. Мальчика назвали Александром. Он был в детстве бойким и смелым ребенком. Во время обучения сначала в духовном училище, а потом в семинарии Александр проявил исключительные способности. Работая после окончания учебы в Липецком духовном училище, он тяжело заболел и дал обет, в случае выздоровления, пойти в монастырь. Однако, поправившись, веселый и жизнерадостный молодой человек целых 4 года не решался порвать с миром. Только получив твердое напутствие от одного известного затворника, который сказал: «Иди в Оптину, ты там нужен», Александр отправился в монастырь.

Прибыв в Оптину, Александр Гренков застал там цвет ее монашества. Старец Лев взял под свою опеку молодого послушника, ласково называя его Сашей. Под конец жизни Лев позвал о. Макария и передал ему руководство Александром, который в 1842 году был пострижен под именем Амвросия. Духовная жизнь Амвросия, руководимого опытейшим наставником, шла ровно, к большему усовершенствованию духовных дарований. С утра до ночи к нему обращались люди с самыми насущными своими вопросами, не считая десятков писем, адресованных старцу и отсылаемых им ежедневно. К его наставлениям прибегал

³⁷ Удивительна судьба одного из оптинских подвижников - схимонаха Николая. В свое время он являлся турецким пашой, командовавшим войсками Турции в войне с Россией. Турки-мусульмане были редкие религиозные фанатики, нещадно мучившие русских пленных. Паша смотрел на эти мучения и удивлялся стойкости православных. Познакомившись с их словесными основами православного вероучения, он удалился в Персию и принял там христианство. Но соотечественники, узнав о его измене исламу, отомстили ему, вырезав кресты на коже и поломав кости. Полумертвого христианина нашли русские купцы, которые отвезли мученика в Россию. Поправившись, он пошел в качестве странника по святой монастырской Руси и попал в Оптину пустынь. Здесь ему так понравилось, что он задержался, а, заболев, принял монашество и остался навсегда. Еще при земной жизни он был вознесен к небу, ибо видел духовный мир и слышал небесную музыку. После смерти инока, его могила не зарастала травой (см.: Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 341-342).

выдающийся русский мыслитель К.Н.Леонтьев. Старцу было открыто прошлое, настоящее и будущее. Для него не существовало тайн. Он с участием относился ко всякому пришедшему человеку, стараясь каждому помочь изжить свои грехи, увидеть свет истины, или просто дать ценный житейский совет³⁸. Смерть старца в 1891 г. стала всероссийским горем.

Особенным пророческим даром был отмечен оптинский старец Варсонофий. Он происходил из оренбургских казаков, кончил Полоцкий кадетский корпус и дослужился до полковника. Во время тяжелой болезни полковник услышал голос свыше, повелевающий ему идти в Оптину. Тут же у него открылось духовное зрение, и в одну ночь он из блестящего военного стал великим старцем.

О. Варсонофий прекрасно сознавал, как и все прочие просветленные иноки, что необыкновенные способности духовных старцев являются не плодом их собственной гениальности, а даруются Богом как награда за высочайшее смирение и неумолимое подавление влияний страстной материальной природы на жизнь человеческой души. Ясновидение осуществляется не через личный разум подвижника, а через некое наитие свыше, через непредсказуемое «сердечное извещение», достигающее сознания старца в тот момент, когда он самозабвенно сосредоточивается на чем-либо, что хочет узнать. Стоит только нарушить самозабвение и дать возможность действия собственному уму, как неизбежно следует ошибка. Нас называют прозорливцами, пояснял Варсонофий своему духовному сыну, ибо мы способны видеть будущее. Это возможно потому, что кроме физических очей у нас имеются духовные очи, перед которыми открывается душа человеческая. Прежде чем возникла у человека мысль, мы уже видим ее духовными очами, мы даже видим причину возникновения такой мысли. И от нас не скрыто ничего. Ты живешь в Петербурге и думаешь, что я не вижу тебя. Когда я захочу, я увижу все, что ты делаешь и думаешь. Для нас нет пространства и времени³⁹.

Прозорливый инок был духовным наставником православного писателя С.А. Нилуса - человека большого ума, многосторонней одаренности с пламенным православным сердцем. Варсонофий рассказал Нилусу, что бежавший из дома Л.Н.Толстой, заболевший в дороге и снятый с поезда на станции Астапово, вызвал телеграммой к себе из Оптиной пустыни старца Иосифа. На совете старшей братии было решено отправить к Толстому вместо нездорового Иосифа игумена Варсонофия и иеромонаха Пантелеимона. Прибывшие в Астапово иноки не были

³⁸ «Мелочей для Старца не существовало, - говорит известный описатель оптинской жизни. - Он знал, что все в жизни имеет цену и свои последствия; и потому не было вопроса, на который бы он не отвечал с участием и желанием добра. Однажды остановила Старца женщина, которая была нанята помещицей ходить за индюшками, но индюшки у нее почему-то колели, и хозяйка хотела ее расчитать. “ Батюшка! - обратилась она к нему со слезами, - сил моих нет; сама над ними не доедаю, - пуше глаз берегу, а колуют. Согнать меня барыня хочет. Пожалей меня, родимый”. Присутствующие смеялись над ней. А Старец с участием спросил ее, как она их кормит, и дал ей совет как их содержать иначе, благословил ее и отпустил. Тем же, которые смеялись над ней, он заметил, что в этих индюшках вся ее жизнь. После сделалось известным, что индюшки у бабы уже не колели». (*Концевич И.М.* Оптина пустынь и ее время. С. 269).

³⁹ См.: *Концевич И.М.* Оптина пустынь и ее время. С. 25-26.

допущены к умирающему Толстому, отлученному от Церкви, его ближайшим окружением. На вопрос журналистов - что же произошло? - Варсонофий ответил: «Хотя он и Лев, но не смог разорвать кольца той цепи, которою сковал его сатана»⁴⁰. Это случилось в 1910 году, а через два года о. Варсонофий скончался. На Оптину пустынь надвигались тяжелые времена гонений и разорения безбожниками-революционерами.

Но как бы трагически не складывалась русская жизнь, благотворное влияние Оптиной оставило неизгладимый след на отечественной духовности и культуре не только XIX, но и XX века. Разнесенное живыми людьми в живом общении, впитавшееся в плоды нашей литературы и философии, это влияние до сего времени не может быть сброшено со счетов.

§ 2. Русская классическая литература

Во второй половине XIX в. русская классическая литература достигла новых высот в своем развитии. На первое место среди отечественных писателей этого времени по русскому национальному и мировому значению следует поставить Ф.М.Достоевского (1821-1881).

Федор Михайлович Достоевский родился в семье врача Мариинской больницы Михаила Андреевича Достоевского – человека весьма строгого, угрюмого, скупого, подозрительного и вспыльчивого. Мать – Мария Федоровна – была женщиной доброй, умной, художественно и музыкально одаренной. За поведением детей – Федора и Михаила – родители следили очень строго. В детстве маленький Федя был живым, энергичным, изобретательным ребенком с ярким воображением. Родители заботились о религиозном и патриотическом воспитании детей. Отец познакомил их с «Историей государства российского» Карамзина, и она стала настольной книгой будущего писателя.

В 1843 г. Достоевский окончил Главное инженерное училище в Петербурге, вскоре вышел в отставку и посвятил себя литературному творчеству. Уже в первом романе «Бедные люди» он выступил как гуманист, основная тема творчества которого – внимание к простому человеку. Высокую оценку этому произведению дал В.Г.Белинский, с которым Достоевский сблизился благодаря интересу к социализму. Но Белинский часто возмущал Достоевского своим атеизмом, антихристианскими высказываниями и неуважительным отношением к личности Христа. В начале 1847 г. произошла ссора Достоевского с Белинским и отношения между ними прекратились. После идейного расхождения прогрессивный критик и его известные приятели (Тургенев, Некрасов и др.), вначале превозносившие творчество Достоевского, начали высмеивать слабости его повестей и рассказов и жестоко издеваться над ним.

В 1847 г. Достоевский стал посещать кружок Петрашевского, за участие в котором был арестован (1848) и приговорен к расстрелу, замененному 4-летней каторгой. Переживания, вызванные ожиданием расстрела, а затем опыт каторжной жизни среди простого народа, привели Достоевского к религиозно-

⁴⁰ См.: Там же. С.377.

духовному возрождению и сделали глубоко церковным православным человеком. После Сибири писатель вернулся в Петербург (1859) другим человеком. Отныне религиозно-нравственная и духовно-психологическая проблематика начинает определять его литературное творчество. В своих основных художественных произведениях – «Записки из подполья» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871-1872), «Братья Карамазовы» (1879-1880) – он с исключительной глубиной раскрывает проблематику духовного самоопределения человека как свободной личности, призванной строить себя и свою жизнь, прежде всего, на пути выбора веры и служения сверхличным ценностям.

Художественное осмысление загадки о человеке, о его свободном духе и таинственных стихиях его души делает Достоевского выдающимся психологом, а открытие фундаментальной роли религиозного выбора в жизни личности – тонким религиозным мыслителем. При этом Достоевский является христианским мыслителем, отчетливо сознававшим, что без живой мистической связи с Христом и без духовного развития в русле церковной традиции отдельная личность теряет источник религиозного опыта и неминуемо отпадает от христианства.

Однако влияния времени, увлечение писателя идеями Руссо, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, наложили свой отпечаток на религиозное сознание Достоевского, обусловив его отклонение от строго православного мировоззрения в сторону морализма и «естественного христианства». То есть в сторону преувеличения роли естественных нравственных способностей самого человека и преуменьшения его греховности, что вело писателя к недооценке благодатной помощи Божией в совершенствовании личности и общества⁴¹.

Осознание внутренней связи с христианством способствовало пониманию Достоевским своей органической общности с русским народом, с русским государством. Общение с простыми людьми на каторге открыло писателю глаза на то, что религиозное восприятие народом царской власти является одним из важнейших исторических устоев России. С того времени любовь к Отечеству тесно соединилась в душе писателя и мыслителя с любовью к царю – верховному покровителю и защитнику Православной России. Достоевский верил, что благодаря православной основе русской общественной жизни и живой связи народа с царем в России может водвориться самая широкая гражданская свобода и быть построено общество социальной справедливости. Подобно ранним славянофилам, писатель полагал, что восстановление Земского собора, который станет связующим звеном между самодержавием и самоуправлением народа, позволит преодолеть пагубу бюрократизма и оживит самодеятельность широких слоев общества.

Достоевский был горячим защитником социальной справедливости. В своих произведениях он красноречиво говорит о травмах, наносимых человеческой душе вследствие социального и имущественного неравенства. Многие строки «Дневника писателя» проникнуты обличением жестокости капиталистического строя, бесчеловечных условий жизни и труда пролетариата. Не приемля социа-

⁴¹ См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1, часть 2. – Ленинград: Эго, 1991. С. 222-223, 235-236; *Концевич И.М.* Оптиная пустынь и ее время. С. 597-599.

лизм как материалистическую лжерелигию, являющуюся, на взгляд Достоевского, производным буржуазного мировосприятия, он видит экономическую правду социалистического учения. Есть достаточные основания в классификации Н.О.Лосским общественно-экономический воззрений писателя как «христианского социализма»⁴². Достоевский, по мнению Лосского, надеялся, что справедливый социальный строй разовьется в России на базе русской сельской общины, позволит народу сохранить связь с землей и даст место ограниченной частной собственности без ущерба для интересов общества и государства. «Присматриваясь к тому, как труден этот процесс выработки нового строя, – пишет Лосский, – и каких специальных знаний, теоретических и практических он требует, мы вполне понимаем, почему у Достоевского нет определенного учения о нем. Как религиозный мыслитель и моралист, он уверенно говорил о религиозно-нравственных условиях справедливого строя, но, как человек выдающегося ума, он отлично понимал, что выработать конкретное учение о новом экономическом строе и его правовых формах – дело специалистов политико-экономов и практических общественных деятелей»⁴³.

Замечательным отечественным классиком был Иван Сергеевич Тургенев (1818 – 1883). Он начал свою литературную деятельность в 40-е годы, когда в русской общественной жизни еще окончательно не размежевались либеральная и демократическая тенденции. Тургенев испытал на себе существенное влияние идей Белинского. В очерках, которые Тургенев печатал на страницах «Современника» под общим названием «Записки охотника» (1847 – 1852), показано душевное здоровье русских крестьян и безнравственность крепостного права. В романах «Рудин» (1856) и «Дворянское гнездо» (1859) писатель изображает просвещенных представителей дворянства, чувствующих глубокую неудовлетворенность окружающей средой, но не находящих в себе энергии, чтобы порвать с нею. Как Пушкин в «Евгении Онегине», послужившем прообразом для этих романов, Тургенев сталкивает своего «лишнего человека» с женщиной, обладающей сильным нравственным складом. Тонкость и глубина психологического анализа, проникновенное изображение русской природы, классическая завершенность стиля делают эти романы превосходными произведениями русской и мировой литературы.

Тургенев не ограничился изображением «лишних людей». В романе «Накануне» (1860) он показал болгарского революционера Инсарова, за которым самоотверженно пошла русская девушка Елена Стахова. В романе «Отцы и дети», о котором мы будем говорить ниже, вывел образ радикального разночинца Базарова, представившего собой новый, антитрадиционный тип русского человека.

Будучи либералом-западником, Тургенев не был демократом. Его аристократической натуре претил мужицкий демократизм народников. В последние годы своей жизни писатель почти постоянно жил за границей. Он выступал на За-

⁴² См. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. С. 244.

⁴³ Там же. С. 247- 248.

паде в роли пропагандиста русской литературы; его собственные произведения во многом способствовали ее мировому влиянию.

Выдающимся русским романистом явился Иван Александрович Гончаров (1812 – 1891). Несмотря на купеческое происхождение, он, благодаря своей матери, получил основательное образование и воспитание, подобное воспитанию детей в зажиточных дворянских семьях. Восемь лет он провел в коммерческом училище, куда был отдан на обучение в десятилетнем возрасте. Наперекор бездушности и рутине, царившим в училище, Гончаров интенсивно духовно и нравственно развивался под влиянием чтения произведений отечественной литературы. Карамзин, Державин, Пушкин заложили фундамент мировоззрения и художественного восприятия будущего писателя. Оставив занятия в коммерческом училище, Гончаров поступил в Московский университет и учился там одновременно с Белинским, Герценом, Лермонтовым, Тургеневым, К. Аксаковым. По своим политическим воззрениям Гончаров был чужд радикальных идей и склонялся к либерально-консервативной позиции. После окончания университета он посвящает себя литературе. 1840-1850-е гг. – период расцвета творчества писателя. Романы Гончарова «Обыкновенная история» (1847) и «Обломов» (1859) стали выдающимися произведениями русской классической литературы, критически отразив развитие в России буржуазного уклада.

Лучшим созданием Гончарова является роман «Обломов». В образах Ильи Ильича Обломова и его слуги Захара он воплотил типы патриархального барина и слуги крепостной эпохи. Гончаров наделил Обломова умом, талантом, благородными намерениями, но все это еще резче оттеняет паразитизм, инертность патриархального уклада помещичьей жизни, подавившего, в конце концов, все лучшие задатки героя. Последний роман Гончарова «Обрыв» появился в 1869 г. В «Обрыве» писатель продолжил создание ярких образов представителей старой патриархально-помещичьей России и выразил свое враждебное отношение к революционной идеологии. Представителем последней в романе является Марк Волохов. По словам самого Гончарова, он представил в образе Волохова одного из недоучек, отвязавшихся от семьи, от школьной скамьи, от дела и всякого общественного труда – человека без научной подготовки и опыта, с раздражительным самолюбием, с притязаниями на роль и значение, но без особых дарований, знаний и способности к труду. «Это самозванец “новой жизни”, мнимой “новой силы”, не признанный никем апостол, понесший проповедь свою в непечатые углы мирно текущей в затишьях жизни»⁴⁴.

Огромный, своеобразный талант, яркая образность слога, глубина духовного проникновения в вечные проблемы человеческой жизни и насущные темы своего времени ставят Гончарова в число лучших и популярнейших представителей русской классической литературы.

Следует сказать, что в русской художественной словесности второй половины XIX в. чувствовалось сильное идейное влияние народничества. Для народнической эстетики была характерна концепция служения искусству простому наро-

⁴⁴ Гончаров И.А.. Предисловие к роману «Обрыв». Собр. соч. в шести томах. Т. 6. – М.: Правда, 1972. С. 495.

ду, обличения социальной неправды, «гражданского плача» о народной доле. Если творчество писателя не направлялось такого рода установками, то передовая интеллигенция была готова критически ополчиться на него и отказать в ценности им создаваемых произведений.

Пределно ярко народническая идеология отразилась в общественной деятельности и поэтическом творчестве Николая Алексеевича Некрасова (1821-1877). Испытав тяжелые нравственные переживания в детские годы, во время жизни в родовом имении отца – мелочного деспота и развратника, Некрасов, по словам Ф.М.Достоевского, вынес из первоначального периода своей жизни раненое сердце, и эта никогда незаживающая рана его стала началом и источником всей его страстной страдальческой поэзии. Острая восприимчивость к страданиям заставила Некрасова чутко отзываться на окружающие его несправедливости. Высшим предметом то горько, то возмущенно, то мстительно рыдающей лиры поэта стала участь простого народа, державшего на плечах могучее государство, но лишенного зачастую человеческих прав и материального благополучия.

В разгар «Великих реформ» Александра II творчество Некрасова достигает наивысшего подъема. С верою в великое будущее русского народа он призывает интеллигенцию помнить о своем долге перед теми, кто своим тяжелым физическим трудом позволяет ей погружаться в науки и искусства, предаваться мечтам и страстям. Гражданская лирика Некрасова проникнута интеллигентским покаянием перед угнетенными трудящимися и антибуржуазным пафосом. Поэт воспевае бурлака, крестьянина, рабочего, городскую бедноту, сатирически обличая буржуа и помещика, купца и ростовщика. Некрасов верил в великую историческую миссию русской интеллигенции, призванной просветить Россию и способствовать всестороннему благоустройству народной жизни. В ряде лирических стихотворений, таких как «Памяти Добролюбова», он дал канонические образы левых интеллигентов – борцов за народное счастье, на которых воспитывалась передовая молодежь 1860-х–1870-х гг.

Некрасов являлся фактическим создателем и неутомимым руководителем двух «прогрессивных» органов русской периодической печати – «Современника» и «Отечественных записок». В качестве редактора журналов поэт проявлял чудеса работоспособности, читая и правя только для одной книжки «Современника» более десяти тысяч страниц различных рукописей. Он первым открыл дарования таких начинающих в свое время писателей, как Достоевский, Лев Толстой, Гончаров, Григорович, привлек общественное внимание к уникальным чертам в творчестве Ф. Тютчева и А. Фета.

Судя с художественной точки зрения, поэтическому творчеству Некрасова вредит повышенная чувствительность к несовершенствам социальной жизни, народническая сентиментальность в восприятии крестьянской доли, а также ожесточенная идейность леворадикального интеллигента. На что бы ни падал взгляд поэта-народника – на небо, покрытое тучами, на лес, на птичью стаю, на хлебные поля – во всем отражаются для него некие мрачные реалии социальной несправедливости и деспотизма. И красота полей не радует поэта, и кусок хлеба нейдет ему впрок, ибо это «хлеб полей, возделанных рабами». Порой сама природа у

Некрасова начинает стенать с социальным акцентом, как это мы видим в стихотворении «Перед дождем»:

Заунывный ветер гонит

Стаю туч на край небес,
Ель надломленная стонет,
Глухо шепчет темный лес.

На ручей, рябой и пестрый,
За листком летит листок,
И струей, сухой и острой,
Набегает холодок.

Полумрак на все ложится;
Налетев со всех сторон,
С криком в воздухе кружится
Стая галок и ворон.

Над проезжей таратайкой
Спущен верх, перёд закрыт;
И «пошел!» – привстав с нагайкой,
Ямщику жандарм кричит...

Однако при известных идеологических крайностях и порой чрезмерных гражданских стенаниях поэзия Некрасова пламенеет искренней верой в русский народ, проникнута любовью к простому человеку и надеждой на самобытный путь России к социальной правде. Более того, поэт был выше своей поэзии, он ясно сознавал односторонности своего мировосприятия и обличительного таланта и тяготился ими. В одном из лучших стихотворений он самокритично говорит себе:

Замолкни, Муза мести и печали!

Я сон чужой тревожить не хочу,
Довольно мы с тобою проклинали.
Один я умираю – и молчу.

К чему хандрить, оплакивать потери?
Когда б хоть легче было от того!
Мне самому, как скрип тюремной двери,
Противны стоны сердца моего.

Всему конец. Ненастьем и грозою
Мой темный путь недаром омрача,
Не просветлеет небо надо мною,
Не бросит в душу теплого луча...

Волшебный луч любви и возрожденья!
Я звал тебя – во сне и наяву,
В труде, в борьбе, на рубеже паденья
Я звал тебя, – теперь уж не зову!

Той бездны сам я не хотел бы видеть,
Которую ты можешь осветить...
То сердце не научится любить,
Которое устало ненавидеть.

Некрасов с покаянным чувством окидывал взором жизненный путь, находя единственное оправдание своей жизни и своему творчеству в любви к Родине и в стремлении разгадать ее тайну. Подытоживая опыт прожитых лет, он заключал:

Я призван был воспеть твои страданья,

Терпеньем изумляющий народ !

И бросить хоть единый луч сознания
На путь, которым Бог тебя ведет;
Но, жизнь любя, к ее минутным благам
Прикованный привычкой и средой,
Я к цели шел колеблющимся шагом,
Я для нее не жертвовал собой,
И песнь моя бесследно пролетела
И до народа не дошла она,
Одна любовь сказаться в ней успела
К тебе, моя родная сторона!
За то, что я, черствея с каждым годом,
Ее умел в душе моей спасти,
За каплю крови, общую с народом,
Мои вины, о, родина! прости!..

Вспоминая известное суждение И. Анненского о наследии Гоголя в русской литературе, можно сказать, что Некрасов образцово выполнил два основных гоголевских завета: первый – я буду сам собой и второй – я буду любить одну загадку, только одну, ту, с которой я родился, загадку моей родины.

Видным представителем народнического направления в русской литературе был Г.И.Успенский (1843-1902). Он принадлежал к слою интеллигентно-разночинцев. Произведения Успенского состоят из очерков и рассказов. Его первой значительной работой были очерки «Нравы Растеряевой улицы», в которых писатель показал жизнь провинциального мещанства и мастеровых 1860-х гг. Другим значительным произведением Успенского является цикл очерков под названием «Разорение», рисующих унылое существование мещан пореформенной провинции. Со второй половины 1870-х гг. он становится бытописателем русского крестьянства, стремясь выявить духовные и материальные основания крестьянской жизни, исследовать вековые устои русской деревни в качестве основы русского национального характера. Особое значение в этом плане имеют очерки «Власть земли», в которых писатель устанавливает зависимость мировосприятия крестьянина от условий его бытия, от природных факторов хлебопашества.

На взгляд Успенского, именно земледельческий труд, с его органической включенностью в жизнь природного целого сыграл решающую естественноисто-

рическую роль в выковывании исключительно сильного и в то же время сравнительно смиренного, мужественного и одновременно душевно чуткого, выносливого и на редкость смышленного типа русского крестьянина. Стремясь объяснить эти парадоксальные сочетания, писатель проницательно указывал, что “огромная масса русского народа до тех пор и терпелива и могуча в несчастьях, до тех пор молода душой, мужественно-сильна и детски кротка – словом, народ, который держит на своих плечах всех и вся, – народ, который мы любим, к которому идем за исцелением душевных мук, – до тех пор сохраняет свой могучий и кроткий тип, покуда над ним царит *власть земли*, покуда в самом корне его существования лежит *невозможность* послушания ее *повелений*, покуда они властвуют над его умом, совестью, покуда они наполняют все его существование” .

Подобно иноку, отказавшемуся от своей воли в пользу воли духовного старца, крестьянин без остатка отдался власти матери-земли. Он получил от нее глубинную силу, сверхчеловеческую выносливость и крепость. Его душа, охваченная этой властью, приобрела природную мощь и органическую спонтанность, но вместе с тем сняла ответственность за все, свершающееся вокруг. “Раз он делает так, как *велит* его хозяйка-земля, – говорит Успенский, – он ни за что не отвечает: он убил человека, который увел у него лошадь, – и невиновен, потому что без лошади нельзя приступить к земле; у него перемерли все дети – он опять не виноват: не родила земля, нечем кормить было; он в гроб вогнал вот эту свою жену – и невиновен: дура, не понимает в хозяйстве, ленива, через нее стало дело, стала работа. А хозяйка земля требует этой работы, не ждет. Словом, если он только слушает того, что велит ему земля, он ни в чем не виноват; а главное, какое счастье не выдумывать себе жизни, не разыскивать интересов и ощущений, когда они сами приходят к тебе каждый день, едва только открыл глаза! Дождь на дворе – *должен* сидеть дома, ведро – *должен* идти косить, жать и т.д. *Ни за что не отвечая*, ничего сам *не придумывая*, человек живет только *слушаясь*, и это ежеминутное, ежесекундное послушание превращенное в ежеминутный труд, и образует *жизнь*, не имеющую, по-видимому, никакого результата (что выработают, то и съедят), но имеющую результат именно в себе самой” .

Состояние русской деревни после отмены крепостного права Успенский расценивает резко отрицательно, поскольку видит несоответствие нового порядка коренным традициям русского крестьянства, всему тому, что веками воспитано в нем властью земли, общинным строем, сознанием крестьянского долга и предназначения. Критическое описание Успенским пореформенной деревни выразило глубоко русские неприятие буржуазно-индивидуалистической и стяжательской психологии, чувство самобытной народной культуры и идею социальной правды.

Эти же народнические установки с большой силой и своеобразным талантом отразились в литературном и философском творчестве Л.Н.Толстого (1828-1910). Романы писателя «Война и мир» (закончен в 1869), «Анна Каренина» (закончен в 1874), вместе с «Детством, отрочеством и юностью», «Севастопольскими рассказами» и «Казачками» принесли Толстому славу первостепенного в мировой литературе художника.

Идеал нравственно оправданной, органически здоровой, справедливой, трудовой жизни изначально определял творчество писателя. Поэтому коренной интерес Толстого в «Войне и мире» к крестьянскому и дворянскому сословию становится вполне объяснимым. Ибо крестьянство органически укоренено в традиционном земледельческом и семейном быте, а дворянство – в родовом предании, воспитавшем сознание чести, верности и долга служения Отечеству. Автор великой эпопеи проводит своих дворянских героев через общие для всей России испытания к осознанию своей кровной связи с простым народом, вплоть до потребности, ощущаемой Пьером Безуховым, войти в общенародную жизнь всем своим существом, отбросив все наносное, мешающее этому органическому соединению. Национально-духовная доминанта, пронизывая историческое повествование Толстого, делает «Войну и мир» в существенной мере художественным исследованием характера русского народа.

В дальнейшем Толстой переживает глубокий духовный перелом. Он пишет «Исповедь» (1879-1882), где обосновывает новое религиозно-этическое учение. Так оформляется «толстовство», развитию и защите которого писатель посвящает далее всю свою творческую деятельность.

В составе «толстовства» народничество запечатлелось глубоко и радикально. «Народная точка» зрения для Толстого явилась высшим мерилем истинности и ценности всех явлений культуры. С позиции народа писатель подвергает критике всю современную цивилизацию, с ее государственностью, городами, индустрией, наукой и искусством. Он решительно противопоставляет «искусственную» господскую культуру, движимую потребностью в чувственных удовольствиях, силами заказа и оплаты, культуре «естественной», народной, ставящей во главу угла передачу от человека к человеку лучших чувств и идей. Толстой полагает, что народ не следует приобщать к культуре верхов, что нужно строить принципиально иную культуру с общепонятной и общедоступной художественной деятельностью, в которой смогут участвовать все и каждый. В свете эстетики «простых и всеобщих чувств» Толстой критически расценивает и свое собственное творчество. Его плоды он считает малозначительными, за исключением «Кавказского пленника», рассказа «Бог правду видит» и еще нескольких небольших вещей.

Воззрения Толстого, его религиозные и нравственно-эстетические искания существенно повлияли на духовное развитие русской интеллигенции начала XX в., чему мы уделим внимание в дальнейшем.

§ 3. Антинигилистическое направление в русской литературе

Русская литература второй половины XIX в. чутко реагировала на болезненные процессы в российском обществе, связанные с нарастанием в стране противоборства революционных и консервативных сил. Литература предвосхищала культурно и социально отрицательные следствия распространения в общественном сознании леворадикального атеизма, материализма, прагматизма, проистекающих из отрицания Божественного Абсолюта и приводящих человека и общество к нигилизму относительно высших религиозно-нравственных и националь-

но-культурных ценностей. В рассматриваемый период в России возникло значительное антинигилистическое, или обличительное, литературное движение, озабоченное будущим страны и включающее целый ряд как второстепенных, так и выдающихся писателей ⁴⁵.

Алексей Феофилактович Писемский (1820-1881) стал автором романа «Взбаламученное море» (1863). Писемский дал критический анализ состояния русского общества в 1860-х годах. Он обратил внимание на отрицательные черты нигилистического сознания, как сознания лишенного ясных моральных устоев. Но в романе не только нигилисты, но и все общество представлено в состоянии разложения, ибо народная масса сбита с толку, вовлечена в состояние кризиса. Писемский писал, что простой народ стал приходить в отупение: с него брали и в казну, и барину, и чиновникам, да его же чуть не ежедневно в солдаты отдавали. Как бы в отместку за все это он неистово пил отравленную откупную водку и, приходя от того в скотское бешенство, дрался как зверь, или со своим братом или женой, и беспрестанно попадал за это в каторгу.

Итак, с одной стороны беспринципные нигилисты, с другой – дикие крестьяне, живущие животными влечениями – таково взбаламученное реформами русское общество у Писемского, на которое писатель смотрит с острым пессимизмом.

Николай Семенович Лесков написал два антинигилистических романа: «Некуда» (1864) и «На ножах» (1870-1871). «Некуда» впервые был опубликован в «Библиотеке для чтения». Роман имеет весьма резкий тон обличения революционеров. Лесков выносит приговор всей эпохе революционного критицизма. Поколение революционеров – нигилистов представлено писателем как сборище беспринципных бессовестных людей, одержимых эгоизмом и завистью. За представителями революционного лагеря Лесков не признает никакого нравственного достоинства и не видит за ними никакого положительного значения в развитии русской жизни. Они, на его взгляд, – следствие разложения традиционной культуры общества, трупный яд, выделяемый ее распадом.

Такую же мысль писатель проводит в романе «На ножах», в котором он отвечает на нападки «прогрессивных» публицистов. В этом длинном произведении Лесков бичует «новых» людей, именуя их убийцами, ростовщиками, отравителя-

⁴⁵ Одним из забытых ныне писателей-антинигилистов был Виктор Петрович Ключников (1841-1892). Его роман «Марево», опубликованный в 1865 г., был написан против революционеров в защиту существующего строя. Сенсационное содержание «Марева» доставило ему кратковременный успех. Но знакомство автора с общественной жизнью и глубина осмысления общественного развития России желали лучшего.

Другими подобными по направлению литераторами являлись Василий Петрович Авенариус – автор повестей «Поветрие» (1867) и «Современная идиллия» (1865) – и Всеволод Владимирович Крестовский, с его романами «Панургово стадо» (1869) и «Две силы» (1874). В 1875 г. оба романа вышли отдельным изданием под заглавием «Кровавый пуфф». Крестовский считал, что нигилистическое движение чуждо русской почве и инспирировано из заграницы.

Болеслав Михайлович Маркевич – корреспондент «Московских ведомостей», а затем сотрудник «Русского вестника» – написал ряд антинигилистических рассказов: «Типы прошлого», «Четверть века назад», «Перелом», «Бездна». Он обличал нигилистов и революционеров за разложение общественных устоев российской жизни.

ми, насильниками. Нигилисты у Лескова – это представители преступной психологии, не имеющие за собой нравственной и социальной правды.

В 1862 году появился роман И.С.Тургенева «Отцы и дети», в котором показано основополагающее размежевание между консервативным и революционным мировоззрениями. Роман был опубликован в консервативном журнале «Русский Вестник», причем его редактор М.Н.Катков, увидев в Базарове апологетику нигилистов, заставил Тургенева убрать из произведения некоторые моменты.

Действие романа развивается в формах непрерывной полемики, постоянных споров, в столкновении различных идейных позиций. В центре романа - фигура разночинца Евгения Базарова, с его неуважением к традициям, с нигилизмом в отношении к духовным ценностям и с упрощением тонких вопросов духовной жизни. Базаров стремится решить все вопросы путем прямолинейного отрицания прошлого и создания нового миропорядка. Он – революционер по складу своего мышления. По словам Мопассана, Тургенев первый обратил внимание на то новое состояние умов, которое должно было всколыхнуть всю Россию. Тургенев распознал зерно русской революции, когда оно еще только давало ростки под землей, до того как его побеги пробились к солнцу.

Евгений Васильевич Базаров ведет полемику с Павлом Петровичем Кирсановым. Павел Петрович – аристократ и англоман – защитник принципов, принимаемых на веру и наследуемых в цепи поколений. Базаров опирается только на свое критическое мышление и верить ни во что не желает. Он почитает немцев за развитие науки, а русских ученых считает ниже немецких. Отношения между мужчинами и женщинами для него – одна только биология, а порядочный химик в двадцать раз полезнее всякого поэта. Читать Пушкина – романтизм, который отвлекает от работы. «Природа не храм, а мастерская, а человек в ней работник», – таково кредо Базарова. В последовательном нигилизме он готов идти даже против своего народа.

Тургенев рисует Базарова как энергичную грубую силу, за которой социальное будущее, ибо Базаров молод, силен, деятелен. За Павлом Петровичем и Николаем Петровичем Кирсановыми – прошлое. Они мягки, деликатны, лиричны, непрактичны. Это либеральная аристократия, неспособная постоять за себя и обреченная на исчезновение.

В Базарове есть положительные черты: независимость характера, воля, ясный ум, сочувствие к людям, стремление к социальной справедливости, трезвое отношение к жизни. Таким образом, нигилизм в романе Тургенева – это продукт русского бытия, реакция нового поколения на мягкотелость, расслабленность, распущенность патриархальной России, следствие стремления внести энергию и практическую смекалку в общественное сознание и бытие.

Однако материалистический отрыв мировоззрения Базарова от высоких духовных целей жизни делает его, молодого и физически сильного человека, нежизнеспособным, в глубоком философском смысле. Вот почему он преждевременно умирает, и его смерть символизирует конечную неудачу всего, олицетворяемого Базаровым социального движения.

В 1871 г. в журнале «Русский Вестник» был опубликован роман Ф.М. Достоевского «Бесы». Это сложное философско-психологическое произведение, от-

ражающие факты общественной жизни того времени. Основу сюжетной ткани романа определили обстоятельства «нечаевского дела» – убийства пятью членами тайного общества «Народная расправа» слушателя Петровской земледельческой академии Иванова, а также судебный процесс над большой группой революционеров, проходивший в 1871 г. в Петербурге. Внимание Достоевского привлекли обстоятельства убийства, анархо-индивидуалистическая программа и заговорщическая тактика С.Г. Нечаева, но более всего сама личность этого революционного авантюриста, который воплотил свои идеи в «Катехизисе революционера» – программе общества «Народная расправа».

В названном документе говорилось, что целью революции является беспощадное и полное разрушение «поганого общества» и создание нового строя, основанного на полном равенстве людей. Личность Нечаева послужила Достоевскому прототипом одного из героев романа «Бесы» – Петра Верховенского, а замысел этого произведения был подчеркнута обличительный и полемический. Достоевский писал Н.Н.Страхову: «На вещь, которую я теперь пишу в “Русский Вестник” я сильно надеюсь, но не с художественной, а с тенденциозной стороны..: пусть выйдет хоть памфлет, но я выскажусь... Нигилисты и западники требуют окончательной плети».

Первоначально фигура Петра Верховенского сложилась в воображении писателя как образ мошенника и политического честолюбца. Но затем этот персонаж вырос в образ зловещего, демонического человека – главного беса революционного кружка.

Достоевский дал глубокий анализ не только духовной основы нигилистического сознания, но и его *органической связи с сознанием либеральным*. Именно либерализм 1840-х годов, по Достоевскому, подготавливал нигилизм 1860-х годов. И тот, и другой объединены безрелигиозным мировосприятием, антипатией к национальным началам русской жизни и государственной традиции. Они остро оппозиционны ко всему прошлому и настоящему, критичны в отношении религиозно-нравственных и национально-государственных принципов, проникнуты верой в способность человеческого рассудка идеально реорганизовать общество. А потому они есть разные стадии одного и того же движения от идей Бога, чести, верности и служения к идеям атеизма, бесчестности, неверности, эгоистического расчета и к невероятной человеческой гордыне. Не случайно тоталитарный революционер Петр Степанович Верховенский – сын либерального западника Степана Петровича Верховенского.

Последний представлен в романе как сентиментальный фразер, периодически впадающий то в гражданскую скорбь, то в шампанское, и стоящий более двадцати лет пред отчизной «воплощенной укоризной». Он играет в провинциальном городке роль «гонимого» и «ссылного», лелея мысль о своей сугубой опасности для государства, хотя он не преследовался властями и даже не был под надзором полиции. Степан Петрович – не ученый, не писатель, не общественный деятель, а любитель прогрессивных кружковых разговоров об уничтожении цензуры, о замене русских букв латинскими, о бесполезности и комичности слова «отечество», о вреде религии, о полезности раздробления России по народностям со свободной федеративной связью между ними, об уничтожении армии и флота

и о восстановлении Польши по Днепр. Единственное в чем он старомоден, сравнительно с более радикально настроенной молодежью – это в твердой уверенности в священных правах искусства и в том, что «сапоги ниже Пушкина, и даже гораздо».

Но сын Степана Петровича проявляет уже революционную решительность, прагматическое равнодушие к священным правам искусства и, опираясь на «достижения» местного либерализма, идет значительно дальше отца. Органическую связь леворадикальной и либеральной идеологии Достоевский словами Петра Степановича очерчивает следующим образом:

«Слушайте, мы сначала пустим смуту, – торопился ужасно Верховенский, поминутно схватывая Ставрогина за левый рукав. – Я уже вам говорил: мы проникнем в самый народ. Знаете ли, что мы уж и теперь ужасно сильны? Наши не те только, которые режут и жгут да делают классические выстрелы или кусаются. Такие только мешают. Я без дисциплины ничего не понимаю. Я ведь мошенник, а не социалист, ха-ха! Слушайте, я их всех сосчитал: учитель, смеющийся с детьми над их Богом и над их колыбелью, уже наш. Адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развитее своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущение, наши. Присяжные, оправдывающие преступников, сплошь наши. Прокурор, трепещущий в суде, что он недостаточно либерален, наш, наш. Администраторы, литераторы, о, наших много, ужасно много, и сами того не знают! С другой стороны, послушание школьников и дурачков достигло высшей черты; у наставников раздавлен пузырь с желчью; везде тщеславие размеров непомерных, аппетит зверский, неслыханный... Знаете ли, сколько мы одними готовыми идейками возьмем? Я поехал – свирепствовал тезис.., что преступление есть помешательство; приезжаю – и уже преступление не помешательство, а именно здравый смысл и есть, почти долг, по крайней мере, благородный протест. “Ну, как развитутому убийце не убить, если ему денег надо!” Но это лишь ягодки. Русский бог уже спасовал пред “дешевкой”. Народ пьян, матери пьяны, дети пьяны, церкви пусты, а на судах: “двести розог, или тащи ведро”. О, дайте возрасти поколению! Жаль только, что некогда ждать, а то пусть бы они еще попьаннее стали! Ах, как жаль, что нет пролетариев! Но будут, будут, к этому идет...».

По Достоевскому, нигилизм и «бесы» – продукты разложения всей системы социальной жизни, сложившейся после петровских реформ. Писатель прекрасно видит – это разложение является следствием европеизации высших слоев общества и спускается сверху вниз. Он показывает, что либеральный губернатор Лембке принципиально согласен с революционером Петром Верховенским в отношении устарелости религии и неизбежности радикальных общественных преобразований, и отличается только тем, что считает разрушение церкви и существующей власти у нас еще не вполне назревшим.

По-своему ярким представителем разложившегося дворянского верха в романе является пресыщенный и во всем разочарованный Николай Ставрогин. Именно поэтому он обладает необыкновенной способностью к преступлению, то есть легко преступает всякие запреты, бросает вызовы здравому смыслу, шокирует общество, укусив за ухо губернатора. Но у него же и мучения совести, и

нравственный надрыв, заставляющий Ставрогина жениться на умалишенной, чтобы уязвить, «опустить» себя. Ставрогин вызывает интерес у «бесов» смесью аристократизма и преступности. Именно такой человек подыскивается ими на роль самозванца, «Ивана-царевича», ибо они сознают, что сами мелки, пошлы, суетливы, смешны. Для возглавления бунта, для центральной роли им нужен родовой аристократ – красавец, гордый как бог, с ореолом жертвы несущий новую правду.

Тип коренного, но внутренне шаткого русского человека в романе выражает Шатов. Последний не православный, он не ведает истинного понятия о Божественном Абсолюте. Он народник, для которого Бог в народе, а правда народная в труде. Шатов обличает Ставрогина, говоря ему: «Вы атеист, потому что вы барич, последний барич. Вы потеряли различие зла и добра, потому что перестали свой народ узнавать... Добудьте Бога трудом, мужицким трудом».

По своей духовной сути Шатов путаник и слабая душа, которую придают, подавляют разные идеи. «Это было одно из тех идеальных русских существ, – характеризует его Достоевский, – которых вдруг поразит какая-нибудь сильная идея и тут же разом точно придавит их собою, иногда даже навеки. Справиться с нею они никогда не в силах, а уверуют страстно, и вот вся жизнь их проходит потом как бы в последних корчах под свалившимся на них и наполовину уже раздавившим их камнем».

В романе «Бесы» Достоевский дал художественный анализ духовных оснований нигилизма и революционности. Их корень он обнаружил в отрицании Бога, абсолютных ценностей и в культе неограниченного человеческого произвола. Именно эти черты новейшей нигилистическо-социалистической идеологии, показал писатель, стали притягательными для честолюбцев, авантюристов, мошенников, стремящихся играть социальную роль и строить новый порядок – порядок самоутверждения для самозванцев-вождей и тотального подавления для остальной части общества, острием своим обращенный против всего незаурядного, выдающегося, талантливое. Логичность соединения коллективистской тоталитарно-социалистической идеи с крайне эгоистическими замыслами мошенников-авантюристов писатель талантливо выразил в следующем монологе Петра Верховенского:

«Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное – равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшие способности не могут не быть деспотами и всегда развращали более, чем приносили пользы; их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза. Шекспир побивается камнями – вот шигалевщина! Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство, и вот шигалевщина!... У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев пускает судорогу, и все вдруг начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно, чтобы не было скучно. Скука есть ощущение аристократическое; в шига-

левщине не будет желаний. Желания и страдание для нас, а для рабов шигалевщина».

Подводя итог рассмотрению антинигилистического течения в русской литературе второй половины XIX в., следует отметить, что многие писатели ясно сознавали, какую угрозу русскому обществу и государству несет атеистическая революционная стихия, распространяющаяся в среде интеллигенции и учащейся молодежи. Однако Писемский, Лесков, Тургенев, Достоевский видели и то, что в борьбе традиционных и новых форм мировоззрения сила и энергия на стороне нигилистического и грубо-буржуазного нового. В среде же защитников старых устоев не появляется людей сильных и волевых, способных организовать жизнь страны на духовно истинных и вместе с тем достаточно справедливых и творчески создаваемых началах.

Следовательно, антинигилистическая литература отражала отсутствие в русском социальном бытии сколько-нибудь жизнеспособной связи традиционных ценностей с новыми интересами и социальными потребностями. Отсюда происходил пессимизм таких писателей-антинигилистов, как Писемский и Достоевский, или признание энергичной силы революционной идеологии и невольная симпатия к нигилистам, как у Тургенева.

§ 4. Классическая музыка, живопись, театр

После Глинки развитие русской классической музыки продолжил Александр Сергеевич Даргомыжский (1813-1869). В течение двадцати двух лет он находился с Глинкой в дружеских отношениях. Обладая большими природными способностями, Даргомыжский явился новатором в оперно-классической музыке, своеобразно продолжая главные принципы музыки Глинки. Он был неподражаем в области музыкального юмора. В 1840 г. Даргомыжский начал писать кантату на текст Пушкина «Торжество Вакха». Кантата была закончена в 1843 г., а поставлена в Санкт-Петербурге только в 1868 г. В 1855 г. композитор закончил свою наиболее известную оперу «Русалка» на сюжет Пушкина. В 1856 г. опера была поставлена в Санкт-Петербурге. Сначала она была встречена неодобрительно, но затем приобрела блестящий успех.

Даргомыжский был в центре общения творческой интеллигенции. Он устраивал у себя домашние концерты, где бывали известные люди, в частности Владимир Федорович Одоевский, который являлся не только философом, но первым выдающимся русским музыковедом. Советы Одоевского помогали творческой работе многих композиторов. В частности, он убедил Глинку, что в русской опере хор может быть отдельным драматическим лицом, имеющим собственный художественный язык. Одоевский помогал Даргомыжскому не только советом, вдохновив на создание «Русалки», но также и организацией концертов, способствуя росту известности и признания Даргомыжского как продолжателя дела Глинки.

Вокруг композитора начал складываться кружок одаренных музыкантов. В 1867 году Даргомыжский был избран председателем русского музыкального общества. На пост дирижера общества был приглашен М.А. Балакирев. Даргомыж-

ский, ободренный успехом «Русалки», работал над оперой «Каменный гость» на сюжет Пушкина. Получилось уникальное, самобытное произведение. Фрагменты оперы Даргомыжского репетировались у него на дому, при участии близких друзей и двух сестер Пургольд, обладавших замечательным вокалом. «Каменного гостя» Даргомыжский дописал накануне смерти, карандашом в своей постели.

Кружок музыкантов, начавший складываться вокруг Даргомыжского, продолжил работу после его смерти и был назван В.В.Стасовым «Могучая кучка». Членами этого товарищества являлись: Милий Алексеевич Балакирев, Модест Петрович Мусоргский, Николай Андреевич Римский-Корсаков, Александр Порфирьевич Бородин, Цезарь Антонович Кюи. Стасов, характеризуя «кучкистов», называл Балакирева самым темпераментным, Кюи – самым изящным, Римского-Корсакова – самым ученым, Бородин – самым глубоким, а Мусоргского – самым талантливым. Это был кружок не просто музыкантов, но мыслителей, выразителей русского духа. Участники творческого товарищества были не столько профессиональные музыканты, в узком смысле слова, сколько музыкально одаренные русские люди, занимавшиеся еще, кроме музыки, и другими профессиональными занятиями. Так, Ц.А.Кюи, (который написал оперу на сюжет Пушкина «Кавказский пленник» в 1857-58 годах и ряд других произведений), был военный инженер, генерал-лейтенант, заслуженный профессор Инженерной академии. А.П.Бородин, (создавший «Князя Игоря» и «Богатырскую симфонию»), был доктором медицины и профессором химии. Н.А.Римский-Корсаков, (написавший оперу «Майская ночь», музыкальную картину «Сказка», пролог к «Руслану и Людмиле» Пушкина, «быль-колядку» «Ночь перед Рождеством» на сюжет Гоголя, оперы «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии», «Садко», «Царская невеста», «Сказка о царе Салтане») был военным моряком. Он оказался наиболее плодовитым представителем «Могучей кучки», написав 15 опер, большое количество симфонических произведений. М.П.Мусоргский (создавший замечательную оперу «Хованщина») был выходцем из школы гвардейских подпорщиков. М.А.Балакирев был математиком, закончившим курс математического факультета Казанского университета. В 1866 году Балакирев издал сборник из 40 русских народных песен.

По выражению Даргомыжского, впереди кружка летел орлом Балакирев, который был энергичным человеком. С 1862 года Балакирев вместе с Ломакиным возглавил созданную им бесплатную музыкальную школу, подобную воскресным школам. В течение 20 лет она была рассадником музыкальной культуры.

Балакирев и Мусоргский были самые сильные пианисты в кружке. Мусоргский, кроме того, был мастерский певец-декламатор. В кружке участвовали сестры Александра и Надежда Пургольд, первая певица, вторая пианистка. На встрече каждый приносил свои новые произведения. Все прослушивали их и тут же обсуждали. Веселье било ключом.

Для творчества членов «Могучей кучки» была присуща установка на правду, на разговор, на общение со слушателем, в понятной ему форме. «Искусство есть средство для беседы с людьми, а не цель», – любил говорить Мусоргский. Не случайно именно Мусоргский внес в русскую музыку начало реализма, нераздельное единение слова и музыки, правду интонации.

Деятели «Могучей кучки» укоренили в русской музыкальной культуре правдивость изображения реальной жизни, социальную тему (поиск истины в общественной жизни, осуждение неправды), внимательное отношение к простому человеку, восприимчивость к стихиям русского национального духа, природного простора, любовь к народу, стремление выразить его величие, а также глубокое проникновение в своеобразие иных национальных культур.

Современником «Могучей кучки» был Петр Ильич Чайковский (1840 – 1893). Но он оказался более связан с проблематикой внутренней жизни человека. Эта лирико-психологическая ориентация делает Чайковского всечеловеческим композитором, легко и с восторгом воспринимаемого иностранным слушателем. Однако сам Петр Ильич сознавал, что истоки его творчества национальны. Он признался однажды: “Что касается вообще русского элемента в моей музыке, то есть родственных с народной песней приемов в мелодии и гармонии, то это происходит вследствие того, что я вырос в глуши, с детства самого раннего проникся неизъяснимой красотой характеристических черт русской народной музыки, что я до страсти люблю русский элемент во всех его проявлениях, что, одним словом, я *русский* в полнейшем смысле этого слова”⁴⁶.

Чайковский работал во всех музыкальных жанрах. Он – создатель лирико-драматического типа русского симфонизма. Его симфонии отличаются трагико-драматической контрастностью, напряженной конфликтностью, информационной насыщенностью музыкального языка. Обширно и разнообразно оперное творчество Чайковского, который стал реформатором балета. Композитор написал 6 симфоний, 3 оркестровых сюиты, 3 балета, 10 опер.

Творчество композиторов «Могучей кучки» и Чайковского стало вершиной в истории русской музыкальной школы и совпало с пиком развития нашей живописи и литературы.

Во второй половине XIX в. реализм в русской живописи достиг расцвета, благодаря творчеству художников-передвижников. История возникновения их товарищества такова.

9 ноября 1863 года состоялся бунт 14 студентов выпускного класса в Академии художеств во главе с И.Н. Крамским. Они отказались писать дипломную работу на сюжет «Пир в Алгале» из скандинавской мифологии и настаивали на свободе выбора сюжета. Руководство Академии отказало студентам и последние ушли из нее, образовав «Артель Петербургских художников». В 1869 году Г.Г. Мясоедов предложил создать «Товарищество передвижных художественных выставок». В 1870 году на основе «Артели Петербургских художников» это товарищество было создано в Москве. Оно насчитывало 109 активных членов и 440 участников выставочной деятельности.

Идеологом и центральной фигурой группы художников-передвижников был Иван Николаевич Крамской (1837-1887). Не уделяя внимание обличительным сюжетам на социальные темы, Крамской предпочитал им философские и поэтические сюжеты. Кисти Крамского принадлежат картины «Христос в пустыне», «Неутешное горе», «Майская ночь» и др.

⁴⁶ Цит. по кн: Прибегина Г.А. Петр Ильич Чайковский. – М.: Музыка, 1990. С. 209.

Василий Иванович Суриков (1848-1916) был представителем идейного реализма. Народ – важный персонаж его картин «Утро стрелецкой казни», «Боярыня Морозова», «Взятие Сибири», «Степан Разин». Художник обращает пристальное внимание на национальный колорит народной массы, проявляя интерес к особенностям национальной одежды, чертам древнерусского быта, и народного искусства.

Илья Ефимович Репин (1844-1930) – представитель второго периода передвижничества, развивавшегося в 70-80 годы. Произведения Репина многообразны. Это и «Бурлаки на Волге» (1873), и «Крестный ход в Курской губернии» (1830), «Иван Грозный и сын его Иван» (1885), а также «Террористы», «Арест пропагандиста», «Царевна Софья», «Запорожцы, пишущие письмо турецкому султану». Репин был замечательно наблюдательный портретист. Участвовал он и в росписи храма Христа Спасителя.

За время своего существования «Товарищество» устроило 48 выставок, прошедших с 1871 по 1923 год. Деятельность передвижников была приветствована императором Александром III и вызвала интерес в среде коллекционеров. На выставке 1888 г. 5 холстов участников «Товарищества» приобрел сам император, а известный меценат, основатель знаменитой галереи, преподнесенной в 1893 г. в дар Москве, Т.М. Третьяков купил 10 картин. В следующем году царь купил уже 27 произведений передвижников.

Во второй половине XIX в. больших успехов достигло русское театральное искусство. Решающую роль в истории последнего играли Императорские театры в Санкт-Петербурге и Москве. Обладая обширными средствами и не имея необходимости в коммерческом успехе, они были в состоянии привлечь к себе лучшие артистические силы и поставить высокохудожественные произведения. Императорские театры находились в ведомстве министерства двора и были подчинены директору Императорских театров.

При дирекции Императорских театров был образован театрально-литературный комитет. Он имел целью обсуждение и оценку в литературном и сценическом отношениях всех дозволенных цензурой драматических произведений на русском языке, представляемых авторами для постановки на сцене Императорских театров.

При Императорских театрах в Петербурге и Москве находились Императорские театральные училища, состоявшие из балетного отделения для мальчиков и девочек (интернов и проходящих), с пятилетним курсом, и драматических трехлетних курсов для проходящих молодых людей обоего пола. В балетном отделении, кроме специальных предметов, изучались также и общеобразовательные, в объеме начальных училищ. В Петербургском училище в 1897-98 гг. в балетном отделении числилось 136 учащихся (69 учениц и 67 учеников); на драматических курсах – 34 учащихся (19 учениц и 15 учеников). В Московском училище в балетном отделении было 72 учащихся (43 ученицы и 29 учеников).

В 1880-е – 1890-е гг. наблюдался быстрый рост частных театров. Лучше всех были организованы частные театры в столицах, а затем в крупных провинциальных центрах – Варшаве, Одессе, Киеве, Харькове, Тифлисе, Ростове на Дону, Казани и др. Быстрый рост театрального дела в России был констатирован на проис-

ходившем весной 1898 г. в Москве первом Всероссийском съезде сценических деятелей, обнаружившем и многие недочеты театрального дела в провинции.

В XIX веке в России публичные маскарады и зрелища (кроме драматических представлений на иностранных языках) запрещались по религиозным причинам 23, 24, 25 декабря, накануне двенадцатых (двенадцати важнейших после Воскресения Христова) праздников, дня усекновения главы Иоанна Предтечи и в течение всего великого поста, в первые дни недели св. Пасхи, в Успенский пост, в день усекновения главы Иоанна Предтечи и в день Воздвижения Креста Господня. Однако в столице и других городах в некоторых случаях давались разрешения на русские спектакли и в великий пост.

Развитие отечественной реалистической литературы, драматургия Грибоедова, Гоголя, Тургенева, Сухово-Кобылина создавали основу для формирования в русском театре глубокого сценического реализма. Народность, гуманность, интерес к раскрытию всего богатства душевных переживаний человека, вызванный стремлением защитить его права и достоинство, многосторонняя разработка образа простого, «маленького» человека, ущемленного социальной несправедливостью, характеризуют школу, созданную великими актерами-реалистами – М.С.Щепкиным (1788-1863), А.Е. Мартыновым (1816 – 1860), П.М. Садовским (1818 – 1872), их учениками и последователями – С.В. Шумским, П.В. Васильевыми и другими. Основным методом актерского творчества в России являлось глубокое раскрытие психологического своеобразия героя путем внутреннего перевоплощения актера в изображаемое лицо. Реалистическая школа получает широкое распространение и становится ведущим направлением в русском театре уже к середине XIX в.

Огромное значение в развитии театрального реализма имела творческая деятельность М.С. Щепкина. Щепкин поднял актерское искусство на новую высоту, вдохновил практику актерского творчества пониманием общественной роли театра и гражданской миссии актера. Щепкин требовал умения постигать «душу роли», влезать «в кожу действующего лица», способности «не подделаться, а сделаться тем лицом, которое он изображает, ходить, говорить, мыслить, чувствовать, как хочет автор». Он требовал, чтобы актер всю свою игру подчинял выявлению главного смысла действия, жертвуя эффектами собственной роли ради общей художественной цели. «Театр для актера – храм, – говорил Щепкин, – священнодействуй или убирайся вон».

А.Е. Мартынов утвердил на русской сцене манеру игры, свободную от всякой театральной искусственности, основанную на глубокой и сдержанной эмоциональности, простоте, тонкой передаче всех душевных переживаний персонажа. Он потрясал зрителей силой внутренней достоверности своего искусства и человечности в трактовке драматических образов.

Важнейший этап в развитии отечественного сценического реализма был связан с работой русского театра над воплощением пьес А.Н. Островского (1823-1886). Выдающийся русский драматург получил образование в Московском университете, которого не закончил, затем служил чиновником до тех пор, пока его литературные заслуги не позволили оставить канцелярскую службу. В 1883 г. он получил государственную пенсию в 3000 руб. в год, а в 1885 г. был назначен

заведующим московскими театрами. Островский был также основателем «Общества русских драматических писателей и оперных композиторов», где в течение 12 лет был бессменным председателем.

Первой комедией Островского явилась «Картина семейного счастья», напечатанная в «Московском листке» в 1847 г. Она рисовала образы купеческого быта, обнаруживала драматургическое дарование автора, но на сцену не попала. В 1850-х – 1880-х гг. Островский создал целый ряд своих выдающихся произведений, в частности, «Бедность не порок», «Гроза», «Женитьба Бальзаминова», «На всякого мудреца довольно простоты», «Волки и овцы», «Бесприданница», «Таланты и поклонники».

Выдающийся драматург создал оригинальный отечественный репертуар для русского театра на уровне европейских театральных репертуаров. Более того, Островский – исключительная фигура на фоне не только русской, но и европейской литературы XIX века. По мнению специалистов, на Западе до появления Ибсена не было ни одного драматурга, которого можно было бы поставить в один ряд с Островским. Он явился истинно русским народным драматургом в подлинном и глубоком смысле этого слова. Народность Островского проявляется в непосредственной связи его драматического творчества с русскими песнями, пословицами и поговорками, составляющими даже названия пьес, в правдивом, проникнутом демократической тенденцией изображении народной жизни, в необычайной выпуклости, рельефности созданных им образов, облеченных в общедоступную форму и адресованных широкой публике.

Театр Островского отражает целую эпоху русской жизни, ознаменованную кризисом крепостнического уклада, ростом свободолюбия и демократического чувства в русском обществе. Пьесы Островского воспитывали в актерах мастерство точной бытовой характеристики персонажа, способствовали развитию (особенно в Малом театре, с которым драматург был тесно связан) высокой культуры сценической речи.

Главой театральной школы, складывавшейся в этот период под непосредственным руководством Островского, был П.М.Садовский – родоначальник талантливой актерской семьи Садовских. Среди исполнительниц женских ролей выделялась Л.П. Никулина – Косицкая (1829 – 1868). С 1870-х гг. первой драматической актрисой в Москве стала М.Н.Ермолова (1853 – 1928), отличавшаяся сильным трагическим и героическим пафосом и исключительным внутренним благородством.

В 1890-е гг. XIX в русский драматический театр вышел на новые рубежи в развитии своего исконного реализма, своей народности, своего напряженного правдоискательства. В 1898 г. К.С. Станиславский и В.И. Немирович-Данченко создали Московский Художественный театр (МХАТ). Его основатели ввели в актерское искусство, режиссуру и постановочное дело принципы углубленно-психологического раскрытия образа, сценического ансамбля, идейно-художественной целостности спектакля.

Таким образом, на протяжении всего XIX века театр в России вырастает в важнейшую нравственно-общественную силу. Не случайно Гоголь называл театральную сцену «кафедрой, с которой можно много сказать людям добра», а Ост-

ровский сравнивал Малый театр по его просветительскому значению в национальной культуре с Московским университетом.

§ 5. Русская религиозная философия

Вторая половина XIX века дала, наряду с крупными представителями русской литературы и искусства, плеяду религиозных философов, подчас стоявших вне суетливого интеллигентного общества и занимавшихся осмыслением не злободневных социальных вопросов, а вечных проблем человеческого бытия.

Основными центрами развития философского творчества в России являлись Духовные академии, откуда светская высшая школа черпала кадры преподавателей философии. Во второй половине XIX в. действовали Духовные академии в Москве, Петербурге, Киеве и Казани, в каждой из которых были не только отдельные видные мыслители, но и складывались значительные философские направления.

Выдающимся представителем философской школы Московской Духовной академии являлся Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828-1891). Мыслитель происходил из семьи полкового священника, окончил семинарию и поступил в Духовную академию в Москве. За отличные успехи ему была присвоена стипендия митр. Платона и вторая почетная фамилия Платонов. После окончания академии молодой ученый был оставлен в ней для преподавания, а когда скончался его учитель Ф.А. Голубинский, занял кафедру философии. В 1861 г. Кудрявцев-Платонов читал лекции по логике, истории философии и психологии наследнику цесаревичу Николаю Александровичу и Великому князю Николаю Максимилиановичу. После защиты докторской диссертации на тему «Религия, ее сущность и происхождение», философ вел интенсивную научную работу в области богословия и религиозной философии, публиковал статьи в журналах «Православное обозрение», «Богословский Вестник», участвовал в русском переводе и редактировании творений св. Отцов Восточной Церкви, издаваемых Московской Духовной академией.

Кудрявцев-Платонов построил основательную и многосторонне развитую систему философского мировоззрения. Философию он понимал как науку об абсолютном и об идеях, рассматриваемых в их отношении к абсолютному, во взаимной связи и в организации мироздания. Мыслитель признавал свободу человеческого ума и указывал, что влияние религии на ход философского мышления должно быть влиянием советуемого друга и руководителя, но не простирается до деспотического давления и стеснения свободы мысли.

Система Кудрявцева-Платонова строится вокруг идеи Абсолюта в качестве Высочайшего и Совершеннейшего *Существа*, которое есть творческая причина всего материального и духовного бытия. Мыслитель считает равно ложными как материализм, сводящий все идеальное к физически понимаемой материи, так и идеализм, сводящий материальное бытие к идеям. В точном соответствии с христианской религиозной интуицией Кудрявцев-Платонов учит, что *абсолютное есть Божественное Существо, обладающее более высоким уровнем бытия, нежели бытие материальное и идеальное. Бог полагает идею и материю как ос-*

новные начала условного мира, поэтому физический и психический мир в равной степени условны, взаимозависимы и одинакового определяются волей Первотворца. В качестве такового, абсолютное всецело за пределами миру, и потому в мире ничего подлинно абсолютного нет. Истинное единство мира не в нем самом, не в материи или идее, а в премирном личностном Абсолюте, выступающем как Бог мира и человека.

Такое философское мировоззрение имеет название *теизма*. Теизм соответствует христианской традиции, предусматривающей понимание Бога как за пределами миру Личностного Существа. Согласно христианству, отношения Абсолюта и мира должны быть описываемы как отношения *Творца* и *твари*, между которым нет никакого общего, «промежуточного» бытия. Эта бытийная пропасть, однако, не есть абсолютный разрыв между Богом и мировой реальностью. Она есть условие относительной самобытности космоса, личностной свободы человека и возможности свободного приобщения Богу не по безличному, слепозакономерному бытию, а путем свободного восприятия благодатных энергий Творца, постоянно посылаемых Им через Своего Сына, воссоединившего Собою два края зияющей пропасти между миром и Богом-Отцом.

Противоположное теизму философское мировоззрение называется *пантеизмом*. Пантеизм восходит к языческим верованиям и предполагает более или менее последовательное смешение Бога и мира *по бытию*. В этом случае мир рассматривается как нечто непосредственно вырастающее, вытекающее из Бога, а Бог как нечто содержащееся внутри мира. Очевидно, такой подход ведет к утрате личностного характера Абсолюта и, соответственно, абсолютной ценности человеческой личности.

Коренную ложь пантеизма Кудрявцев-Платонов видел в том, что он уничтожает относительную самостоятельность природы и духа, вовлекая их в Абсолют в качестве Его моментов, а также и безусловность самого абсолютного, растворяя его в мировой реальности. Подобный подход опускает идею творения Богом мира и тем самым искажает истинную его природу. Мыслитель был твердо убежден, что происхождение мира невозможно объяснить какими-либо другими способами. Рассматривая логические возражения против принципа миротворения, он обращает внимание на то, что тезис “из ничего не бывает ничего” не имеет метафизического значения и может претендовать лишь на роль обычного закона природы, применимого к происхождению отдельных вещей, а не мира в целом. Условия же мира в целом, поскольку за ними нет уже ничего, только и могут возникнуть из ничего. И при том - или случайно, или творческой волей Существа всемогущего. Так как первое невысказано, то остается признать второе. В конечном счете, логика заставляет наш разум принять следующую аксиому: *само собой* из ничего не может произойти ничего, или: *без всякой* причины не бывает ничего. Но этой аксиоме противоречит не учение о творении мира, а материализм.

Философское мирозерцание Кудрявцева-Платонова было проникнуто идеей целесообразности мироздания. Религиозный мыслитель учил, что природа и дух связаны глубокой разумностью и представляют в своей основе относительно самостоятельное целое, сотворенное Богом и отражающее Его совершенство.

Кудрявцев-Платонов явил собой тип подлинно христианского философа, чуждого стремлению к внешней оригинальности. Он был привержен уравновешенному и ясному мышлению, одухотворенному идеалом высокой метафизики и согретому нравственным пониманием природы человеческой души. Замечательным образом этот скромный и добросовестный ученый соединял в себе целостную религиозную интуицию с очень последовательным аналитическим умом. Такая особенность его мировосприятия была тесно связана с православным пониманием взаимоотношения между Богом и человеком, которое предполагает как благодатное воздействие на человеческий разум, так и исключительно личное, самостоятельное восприятие этого воздействия самим человеком. Творчество Кудрявцева-Платонова способствовало сближению религиозной и светской культуры, высвобождению русской философской мысли из-под влияния западной секулярной философии. Хотя какого-либо собственного направления он не основал и не имел широкой общественной известности, вклад этого крупного мыслителя в развитие русской философской культуры очень значителен.

Крупнейшим представителем школы мысли, сложившейся в Киевской Духовной академии, был Памфил Данилович Юркевич (1827-1874). Сын сельского священника из Полтавской губернии, он, окончив Духовную семинарию, поступил в Киевскую Духовную академию, затем в ней же преподавал философию, а в 1861 г. был приглашен в Московский университет. В.О.Ключевский, слушавший лекции Юркевича, описывал его как маленького, смуглого человека в синих очках, который отличался глубоким умом, свободной импровизацией и ясным изложением сложных философских вопросов. Лекции философа вызывали большой интерес и обычно на них присутствовали не только студенты, но и другие профессора, порой и сам ректор.

Юркевич написал немного, однако оставленные им работы отличаются оригинальностью и глубиной. Он продолжал развитие идеалистического мировоззрения. На взгляд мыслителя, идея есть выражение разумной необходимости явления, которая дает явлению внутреннее единство, жизнь и душу. Сущность всего действительного идеальна. Но человеческая личность выше мира идей. Хотя существование человека возможно только на общих идеальных основаниях, однако внутреннее существо личности есть живая духовная действительность, открывающая нам живой Божественный дух, который переводит идеальные возможности в реальность посредством высших ценностей истины, добра и красоты.

Следовательно, Юркевич не ограничивался уровнем рассудочного идеализма, но поднимался к полноценному религиозному мирозерцанию. В статье "Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия" философ, следуя за Библией, не ум, а сердце считает средоточием всей душевной и духовной жизни человека. Умственная деятельность имеет важное значение, но высшую санкцию интеллекту, практическое направление мысли и нравственную оценку действию дает сердечная инстанция. Она соединяет жизнь тела и души, порождает эмоции, желания, настроения. Сердце отражает все тонкие колебания души и отвечает за наши религиозные чувства. Только если истина принята в сердце, она становится нашей верой, за которую, в отличие от отвлеченной мысли, человек готов вести смертельную борьбу. Таким образом, в отличие от не-

мецкого идеализма, который видел все достоинство человека в мышлении, Юркевич обращает внимание на более тонкие стороны жизни человеческой души, не поддающиеся отвлеченному рациональному познанию, но открывающиеся через сердечные чувства и переживания.

Идеи философа оказали влияние на читателей его работ и слушателей его лекций, способных понять духовные основания мысли. В частности, известный религиозный мыслитель В.С. Соловьев считал Юркевича своим учителем, хотя и шел оригинальным собственным путем. Однако в среде “прогрессивной” интеллигенции Юркевич снискал себе дурную славу, ибо осмелился подвергнуть критике материалистические воззрения Чернышевского. Весьма влиятельные в области общественного мнения левые круги этого не могли простить философу. Защищая авторитет своего кумира, они развернули против Юркевича настоящую травлю в печати и постарались вычеркнуть его имя из истории русской интеллектуальной культуры, что им отчасти удалось сделать.

Интересного мыслителя, вышедшего из стен Казанской Духовной академии, представлял собой Виктор Иванович Несмелов (1863-1937). Несмелов сначала занимался догматическим богословием, затем углубился в проблемы философской антропологии и написал оригинальный двухтомный труд “Наука о человеке”. Важное мировоззренческое значения для мыслителя имел вопрос об отношении веры и знания. Несмелов считал, что то и другое начало человеческого существования имеет свое собственное место и свою ценность в жизни христианина, ибо христианское учение предполагает как свою *истинность*, так и *мыслимость*. Истинность христианства дана в Откровении и требует веры. Мыслимость же осуществляется человеческим разумом и требует творческой философской деятельности. Стало быть, для зрелого христианина равно необходима и живая религиозная интуиция и умение перевести религиозные переживания в ясные идеи ума. Причем не только знание, но и вера проистекает из реальности познающего субъекта - человеческой личности. Тот факт, что человек не вещь, а духовное свободное существо, запредельное миру, является самым важным признаком реальности Бога. Идея Бога не образуется в нашей голове, а объективно задана людям и осуществляется в нас самой нашей личностью. Без Бога невозможны мы сами, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, которого нет на самом деле.

В соответствии со своим главным интересом к проблеме человеческого существования, Несмелов рассматривает сферу внутренней жизни личности как ключ к осмыслению всех основных вопросов религии и метафизики. Человек, на взгляд мыслителя, есть воплощенное противоречие между стремлением к идеальному совершенству и ограниченностью своих реальных возможностей. Это противоречие заложено в нас не Богом, а грехопадением первых людей, затемнивших свою первоначальную ангельскую природу. Ибо Бог создал людей бессмертными существами в духовных телах и желал, чтобы люди творчески совершенствовались на пути Премудрости. Поэтому Он запретил есть плоды с древа познания добра и зла Но по наущению дьявола сначала Ева, а потом Адам съели запретный плод, соблазненные легким, не творческим, а потребительским путем познания. Первые люди добровольно отказались от творческого достоин-

ства, получили физические тела, подчинили себя материальным вещам, и, соответственно, смерти, которая стала естественным следствием грехопадения.

Так в человеческую жизнь вошло жгучее противоречие между ангельским и животным началами существования. Это противоречие не может быть преодолено человеческими силами. Никакая мудрость и добродетель не способна избавить нас от него. Только Христос в силах разрушить власть первородного греха и дать нам возможность обрести свою высшую природу за пределами земного бытия. “Люди нуждаются не в мудром учителе истинной жизни, - делает вывод Несмелов, - а в *Спасителе от жизни неистинной*”.

Антропология Несмелова завершается светлым образом Спасителя, указывая на необходимость христианского религиозного сознания для уяснения нравственного смысла человеческой жизни. Нравственность не создает религию, а осуществляет ее, в то время как религия прямо и положительно определяет собой все нравственное существо человека.

Чрезвычайно оригинальным по своим идеям религиозным мыслителем, оказавшим влияние на мировоззрение Ф.М.Достоевского, В.С. Соловьева, Л.Н. Толстого, был Николай Федорович Федоров (1829-1903). Он приходился незаконным сыном князю П.И.Гагарину. После окончания гимназии и юридического факультета Ришельевского лицея в Одессе, Федоров преподавал историю и географию в школах ряда провинциальных городов. В эти годы скитания сложились основы его философии. С 1868 г. мыслитель обосновывается в Москве и получает место библиотекаря в Румянцевском Музее. Здесь он работает 25 лет, придерживаясь скромного, по существу монашеского образа жизни. Федоров отказывается от прибавок к жалованию, раздавая часть денег нуждающимся и нищим, питаясь хлебом, чаем, сыром или соленой рыбой. Он живет в крошечной комнате, спит четыре - пять часов в сутки на горбатом сундуке, подкладывая под голову что-нибудь твердое. Мыслитель считает славу и популярность проявлением бесстыдства, печатает статьи под псевдонимом, а большую часть сочинений не публикует вовсе.

Несмотря на суровый образ жизни, Федоров обладал крепким здоровьем, постоянно ходил пешком, легко одевался, не имея даже теплого пальто. В 1903 г. в сильный мороз друзья уговорили его надеть шубу и поехать в экипаже, после чего Федоров заболел воспалением легких и умер.

Мировоззрение Федорова определялось отрицательным отношением к прогрессу и стремлением придать высокий нравственный смысл деятельности человечества. Он писал, что хотя застой есть смерть и регресс не рай, но прогресс есть истинный ад, поскольку отрывает нас от прошлого, ведет к измене отеческому и дедовскому. Целью и смыслом деятельности людей, живущих на земле, следует сделать не прогресс, а воскрешение предков. Воскрешение, ставшее обрядом в религии, должно стать практическим делом людей, внехрамовой литургией, устанавливающей согласие между внехрамовой жизнью и храмовым Богослужением. Федоров видит прообраз совершенного общества бессмертных личностей в Пресвятой Троице. Троица - это Церковь бессмертных и подобием ей со стороны человека должна быть Церковь воскрешенных. Ибо допускать спасение в отдельности, порознь - безнравственно. Спасение мыслимо лишь как всеобщий,

общественный процесс. Православная Россия призвана сделать спасение общим делом, противопоставив его идеям западной реформации и либерализма. Для этого России нужно стать духовно самостоятельной, сформировать ясное самосознание и перестать подражать Европе.

Европа, по мысли Федорова, активно развивается в неистинном и безнравственном направлении. Запад изменил Отцу Небесному и христианству, ибо католицизм превратил закон благодатный в закон юридический. Далее, Запад изменил отцам земным, разрушил традиции, поставив на первый план отдельную личность и благо современников. Он также предал земледелие, порвал связь с природой и устроил городскую юридическо-экономическую цивилизацию, всему дающую денежную оценку. Такое общество, построенное на римско-английских принципах, ведет к изгнанию всего священного и нравственного из жизни. Но задача человеческого существования состоит в распространении нравственного на весь космос, чтобы слепая природная сила стала орудием свободы.

К этому и призвана Россия. Она должна осознать свою самобытность, вполне развить научно-технические возможности управления природными процессами и прочно объединиться для дела воскрешения отцов. Внешне Россия должна объединиться через самодержавие, а внутренне через Православие. Вековое историческое развитие страны подготовило ее, в отличие от Запада, к тому, чтобы стать орудием Божественного плана. Родовой быт, община, земледельческий образ жизни народа, высокая степень равенства сословий перед государством, покающийся характер народного сознания, географическая обширность России, служащая символом небесного простора, - все это свидетельствует о способности ее служить великим общечеловеческим задачам. Пока благодатные российские задатки есть лишь продукт тысячелетнего застоя. Но русским нужно сделать себя активными работниками дела воскрешения, начать созидание земного рая, Царства Божия - реального, посюстороннего, не мыслимого только, но видимого и осязаемого. Воссоздав все погибшее и разрушенное временем, человечество тем самым исполнит волю Божию, сделавшись подобием Создателя своего - такова центральная мысль федоровского "проекта".

"Философия общего дела" поразительным образом сочетает признание истины христианской религии с надеждой на могущество науки и техники, способных осуществить воскрешение всех умерших поколений. Мысль Федорова отличается высокой верой в совесть живущих сынов, в их любовь к ушедшим отцам и в возможность окончательной победы над смертью силами человеческого творчества. Мыслитель ожидает от человечества самостоятельного вхождения в жизнь вечную, религиозно-духовного преображения современной цивилизации со всеми ее научно-техническими орудиями.

Но, судя с христианской точки зрения, нельзя не заметить серьезный религиозно-философский изъян федоровского проекта. В нем чувствуется переоценка земного плана существования в судьбе человеческой личности, неверие в реальность посмертной жизни, даруемой Богом. Ведь Федоров мыслит воскрешение отцов в их физическом теле, в то время как христианство учит о нематериальных телах людей, вновь обретаемых ими после ухода из земного мира. В христианском учении воскресшая личность подобна свободной бабочке, выпорх-

нувшей из тесного кокона. В федоровском же проекте предусматривается бабочку вновь заключить в кокон, лишив ее более высокого предназначения.

При всех странностях, противоречиях и утопических моментах “философии общего дела”, трудно отказать Федорову в нравственной высоте и благородстве мысли. Этими чертами федоровского учения и объясняется его сильное влияние на выдающихся современников. Один из них - Л.Н.Толстой - гордился тем, что жил в одно время с Федоровым. А В.С. Соловьев, сам большой мечтатель и утопист, к личности и воззрениям которого мы сейчас перейдем, расценил великий проект скромного библиотекаря как первое движение человеческого духа по пути Христову.

Владимир Сергеевич Соловьев, пожалуй, самая яркая, значительная и противоречивая фигура в истории русской религиозной философии. Мыслитель родился в Москве 16 января 1853 г. в семье известного историка Сергея Михайловича Соловьева (1820-1879). Будущий философ был четвертым среди многочисленных братьев и сестер. Он появился на свет семимесячным, слабым и впоследствии не отличался крепким здоровьем. По отцу Владимир принадлежал к крестьянскому роду, перешедшему в духовное сословие (дед философа был священником), по матери же относился к украинско-польской фамилии, имея в числе предков замечательного религиозного мыслителя XVIII Г.С.Сковороду. Семья Соловьевых являлась благочестивым патриархальным московским семейством. Отец и, особенно, дед воспитывали Владимира в православном духе. Мальчик отличался пылкой религиозностью. В нем изначально было развито столь глубокое мистическое отношение к миру, что уже на девятом году жизни он созерцал таинственное духовное явление некоего женственного ангела (которое впоследствии расценивал как первую встречу с Софией Премудростью Божией). В тринадцатилетнем возрасте Владимир начал отпадать от религии, в течение последующих четырех лет достиг полного неверия, выбросил из своей комнаты иконы и стал страстным последователем материализма. По свидетельству его тогдашних приятелей, он представлял собой типичного нигилиста - шестидесятника, горячо уверовавшего в отсутствие Бога, чуть ли не молящегося опытной науке и способного к крайним богохульским выходкам. Сам мыслитель впоследствии писал, что в четыре года прошел через все фазы антирелигиозного развития европейской мысли, проделанного ей за последние четыре века, причем останавливался на каждой ступени с увлечением и фанатизмом. “Совестно вспомнить даже, - признавался Соловьев, - какие глупые кощунства я тогда говорил и делал”⁴⁷

Духовный перелом и возврат к религии начался у Соловьева в студенческий период (1869-1874), первые три года которого он учился на естественном факультете, а затем, не закончив его, перешел на историко-филологический и экстерном сдал там государственные экзамены. Следующий 1873/74 учебный год Соловьев провел в Московской Духовной академии. В это время сложились основы его философской системы. Соловьев стал страстным христианином, задумался над философским воплощением и оживлением христианской веры. Защитив магистерскую диссертацию по философии в Петербургском университете,

⁴⁷ См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Часть 1. – Л.: Эго, 1991. С. 11-12.

молодой преподаватель, которому в то время был 21 год, начинает чтение лекций в Московском университете и на Высших Женских Курсах. Летом 1875 г. он едет в командировку в Англию для изучения мистической литературы. Через несколько месяцев философ мчится из Лондона в Египет. Впоследствии Соловьев объяснит эту поездку “таинственным зовом Софии”, с которой у него происходит мистическая встреча близ Каира. После возвращения в Россию, он перебирается в Петербург, защищает докторскую диссертацию, публикует ряд философских работ и начинает выступать со своими знаменитыми публичными лекциями “Чтения о Богочеловечестве”(1878). В 1881 г., после трагической гибели Царя-Освободителя, Соловьев в очередной публичной лекции осудил революционеров-террористов, но призвал Александра Третьего простить убийц своего отца. Как пояснял философ в письме на имя государя, силу зла и разрушения, проявляемую ныне в небывалых размерах, может победить только духовная сила Христовой истины, которой живет русский народ. “...Веруя.., что царь России есть представитель и выразитель народного духа, носитель всех лучших сил народа, - писал Соловьев,- я решился с публичной кафедры исповедать эту свою веру. Я сказал в конце речи, что настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения и тем совершить величайший нравственный подвиг, который поднимет его власть на недостижимую высоту и на незыблемом основании утвердит Его державу. Милуя врагов своей власти вопреки всем естественным чувствам человеческого сердца, всем расчетам и соображениям земной мудрости, Царь станет на высоту сверхчеловеческую, и самым делом покажет божественное значение Царской власти, - покажет, что в Нем живет высшая духовная сила русского народа, потому что во всем этом народе не найдется ни одного человека, который мог бы совершить больше этого подвига”⁴⁸.

Искренний поступок философа не был понят ни властями, ни даже близкими друзьями Соловьева, поскольку подавляющая часть общества была охвачена гневным возмущением цареубийством. Соловьеву временно запретили чтение лекции, и он ушел из университета, хотя его никто не увольнял. Разочарованный всеобщим непониманием своих идеальных побуждений, мыслитель, однако, не утрачивает веры во вселенское предназначение русского царства. Он отдалается от академической среды, с головой уходит в писание книг, теоретическую разработку своих заветных чаяний и в публицистику. В 1884 г. философ работает над трудом “История и будущность теократии”, где выдвигает идею объединения церквей и создания всемирного христианского государства. (Книга, в виду католических симпатий, в ней содержащихся, не была допущена к печати цензурой). В 1887 г. философ прочитал в парижском салоне одной княгини - соотечественницы доклад, опубликованный много лет спустя под заглавием “Русская идея”. По существу никакой собственно *русской* идеи в своем докладе Соловьев не высказывал. Он утверждал, что смысл существования наций - в человечестве, в служении неким всечеловеческим задачам, а потому нещадно обличал Россию и

⁴⁸ Цит. по кн.: Прот. *Георгий Флоровский*. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. С. 320.

Русскую Церковь за ложный национальный эгоизм, за отчуждение от Европы и Римской Церкви. Критикуя Православную Церковь еще резче, чем это делал Чаадаев в “философическом письме”, Соловьев призывал русских, ради вселенской истины, пожертвовать своим “лжецерковным учреждением” и признать главенство Папы, как Верховного Первосвященника всех христиан.

В 1890-х годах утопические чаяния философа рассеиваются, и его мирозерцание приобретает пессимистический характер. Происходят серьезные изменения в его философских воззрениях. Он пишет этюд о конце истории “Три разговора” и логически связанную с ним “Повесть об Антихристе” (1900). В июле 1900 г. философ, гостящий в имении кн. С.Н.Трубецкого, неожиданно заболевает и вскоре умирает, исповедавшись и причастившись по православному обряду.

Такова внешняя канва жизни религиозного мыслителя. Но чтобы глубже понять его философию и значение В.С. Соловьева в духовной истории России, нужно обратить внимание на склад его личности и мотивы творческой деятельности.

Среди личных качеств Соловьева, прежде всего, следует отметить исключительный идеализм, искренность и честность мысли, самоотверженность в поиске объективной истины и редкую неприспособленность к обычной жизни. В самом общеизвестном облике философа ярко отразились все названные особенности человека не от мира сего. Многочисленные истории о неумении философа тратить и беречь деньги, снимать квартиру, о его редкой доверчивости, отзывчивости и заботливости о людях переполняют страницы воспоминаний всех, знавших его. Вместе с тем, многие современники и даже родственники мыслителя обращают внимание на ряд резко противоречивых, духовно темных черт личности Соловьева.

Так, несмотря на прекрасное, разностороннее образование, на склонность к рационалистической философии, Соловьев был не чужд суеверности, панически боялся всевозможных бактерий и микробов. Чтобы оградить себя от них, он прибежал к скипидару, регулярно поливая им стены и пол своей комнаты, постель, одежду, бумажник с деньгами, десятки раз в день, протирая им руки. По догадке, высказанной в своих воспоминаниях Кузьминым-Караваевым, именно нахождением не менее десяти лет под действием скипидарных паров мыслитель окончательно подорвал свое здоровье.

Наряду с подобными странностями, Соловьев был склонен к гордыне ума, считал себя первооткрывателем новой религиозной эпохи. В своих занятиях философскими и богословскими вопросами он проявлял нечувствительность к мистическим святыням Православия, отклонялся от учения Церкви, от святоотеческой богословской традиции. Вступив однажды в разногласия со своим духовником, Соловьев три года не исповедовался и не причащался, покаявшись в этом грехе и причастившись только перед смертью. Не порывая с Православной Церковью, будучи горячим приверженцем католицизма, Соловьев, по типу личности и по заветным чаяниям, был однако очень близок революционерам 1860-х годов. Как все шестидесятники, он отличался духовно беспочвенной мечтательностью, искренне верил в грядущие всемирные синтезы, торжество общественного прогресса и наступление Царства Божия на земле. Собственно и высшая задача, ко-

тору он ставил перед своей философией, заключалась в содействии революционному обновлению христианства и тотальному преобразению мира.

Поскольку, как верно заметил о. Г.Флоровский, духовно-мистический опыт Соловьева не имел церковного, т. е. чисто христианского характера, Соловьев постоянно испытывал какие-то бесовские наваждениями, встречи с темными силами и настоящими чертями. Опыт встречи с нечистью отразился в поэзии Соловьева. В одном из стихотворений о морском путешествии философ свидетельствует:

Видел я в морском тумане
Всю игру враждебных чар;
Мне на деле, не в обмане
Гибель нес зловещий пар.

В явь слагались и вставали
Сонмы адские духов,
И пронзительно звучали
Сочетанья злобных слов.

Духовная смутность, страстность и некоторая болезненность мистических настроений, исканий, проповедей Соловьева притягивали к нему не только темных духов, но и психически неуравновешенных, порой явно нездоровых людей. Публичные лекции философа иногда заканчивались экстазом наиболее возбудимых слушателей, принимавших лектора за пророка нового религиозного движения. Мечтания о некой вечной женственности, связанные с образом Софии Премудрости Божией, довели мыслителя до бредовых диалогов с “Подругой вечной”. Этой таинственной “подруге”, которая являлась ему еще в детстве, а потом звала на свидание из Лондона в Египет, он писал послания в полубессознательном состоянии, записывая и ответы. После смерти философа в его архиве осталось множество таких посланий, среди которых встречались написанные не его рукой.

Последние принадлежали перу домашней учительницы и журналистке из Нижнего Новгорода Анне Николаевне Шмидт. Эта очень бедная и самоотверженная женщина была психически больна на религиозной почве еще до знакомства с Соловьевым, но когда она познакомилась с его религиозной философией - бредовое состояние охватило А.Н.Шмидт с новой силой. Она ощутила в себе воплотившийся дух Церкви, возомнила себя Софией, а Соловьева своим небесным женихом – новым воплощением Христа. После встречи философа с “Софией” 30 апреля 1900 г. во Владимире, Соловьев понял, что имеет дело с помешанной женщиной. Как пишет в своих воспоминаниях С.К.Маковский, мыслитель вернулся в Москву потрясенный. ибо “жалкое сумасшествие А.Н.Шмидт, вообразившей себя “Подругой вечной”, могло усугубить муку Соловьева о самом себе, о безднах собственной души, населенных призраками и грозящих гибелью”⁴⁹. Этот же автор сообщает, что брат Владимира Сергеевича Михаил считал новое соловьевское христианство, усугубившее бредовое состояние А.Н.Шмидт, опас-

⁴⁹ *Маковский С.К.* Последние годы Владимира Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991. С. 247.

ной ересью. Вскрыв хранившиеся у него пакеты с бумагами Владимира после его смерти, Михаил - православный христианин - ужаснулся, ибо обнаружил записи о ежедневных беседах философа с чертом. На семейном совете было решено сжечь компрометирующие память мыслителя записки, но впоследствии сведения об этом событии стали известны достаточно широкому кругу лиц.

Познакомившись с неоднозначной, сложной, глубоко противоречивой личностью Соловьева, мы можем теперь лучше понять мотивы и мировоззренческие особенности его философствования. Один из сильных мотивов творчества мыслителя определялся, как и у шестидесятников, *исканием социальной правды*, что признают все исследователи мировоззрения Соловьева. Следовательно, Соловьев стремился развивать не чисто созерцательную, но практически направленную, *жизнепреображающую философию*, способную решать вопросы о путях праведного жития. Находя относительную правду в социализме, он подвергал критике социалистическое воззрение за атеизм, ибо преобразование действительности мыслил возможным только на основе истинной религии. Поэтому философ считал крайне необходимым разумно уяснить и оправдать христианскую “веру отцов”.

Вместе с тем Соловьев был европейски образованным интеллигентом своего времени, лишенным органической связи с православной традицией. Очень чуткий к движению истории, он большую часть сознательной жизни верил в исторический прогресс, в возможность прогрессивного усовершенствования всего на свете, в том числе Церкви и религии. Явственно *раздваиваясь* в общем мировоззренческом плане между преданием христианской веры и обычными представлениями прогрессивного интеллигента, Соловьев и в личном духовном смысле был мучим противоречиями между академически-рациональным складом своего мышления и мистической чувствительностью к тайным, невыразимым логикой влияниям иного мира. Он был и мистик, и мыслитель, и одаренный поэт, и темпераментный публицист, испытывавший глубокий интерес к социально-политическим вопросам. Естественно, что столь духовно активная, богато развитая и противоречивая натура должна была в своей философии страстно искать примирения многоразличных стихий и стремиться к наивысшему *синтезу*. Вот почему в поисках целостности и уравновешенности духа Соловьев избрал путь критики всякого рода *“отвлеченных начал”*, а методологическим принципом его философской системы стал принцип *“всеединства”*.

Как стремящийся к синтезу мыслитель, Соловьев постоянно критикует всякое обособление, подводит обобщающие итоги, ищет переходов от старого к новому, от раздробленности бытия к органической целостности. В частности, обсуждая роль философии и ее будущее, он утверждает о необходимости преодолеть специализацию философского мышления и достичь органической связи *философии, религии и науки*. В работе “Кризис западной философии” Соловьев развивает мысль, что такая связь создаст возможность “цельного знания”, а “цельное знание”, вместе с “цельным творчеством”, образует в “цельном обществе” “цельную жизнь”. Последняя, на его взгляд, должна быть пронизанной общением с Абсолютом. При этом “цельная жизнь” представлялась не как благодатное, т.е.

свыше исходящее преобразование жизни, а как “окончательный фазис исторического развития”.

Мы видим здесь упование на творческие способности человека, на прогресс морали и ослабление собственно религиозного момента. То есть религия у Соловьева превращается из сокровенного пути личности и народа к Богу в духовное средство исторического прогресса, которому равно призваны служить все основные деятели христианского мира - *священник, царь и пророк*. Не случайно философ в “Русской идее” под пророком подразумевает “свободного инициатора прогрессивного социального движения”. Высшей же целью прогресса Соловьев считал создание *общечеловеческого вселенского организма*, внутри которого должно осуществиться полное единение всех церквей, наций, государств.

Поскольку идеал всеединства являлся главной побуждающей силой мышления Соловьева, то этот принцип пронизывает всю его систему - теорию познания, метафизику, философию истории. Идея всеединого синтеза существенно влияет и на соловьевское понимание Божества, которое он мыслит *Всеединым Сущим*, где неразлично сливаются Божественное и мировое бытие, личное и безличное начало, материальное и идеальное.

Соловьев достаточно тонко определяет Абсолют не через понятие *бытия*, а через понятие *сущего*. Абсолютное начало для философа есть не продукт абстрактного мышления, не отвлеченная идея, а живое и конкретное *Божественное Существо*, которому принадлежит власть над бытием, которое осуществляет над бытием свою свободную творческую волю. Однако *Божество Соловьева – это далеко не христианский Абсолют, не запредельный миру Бог-Личность, а бог - Синтез, вступающий в сферу мировой действительности*. Все разрозненные на земле до враждебности “отвлеченные начала” во Всеедином Сущем гармонически соединены. Промысел соловьевского бога о мире – задание воссоединения распавшихся частей между собой и тем самым буквального воссоединения мира и Божества. Оттого мы не встречаем у Соловьева идеи творения мира Богом. *Абсолют и природное бытие у философа оказываются так тесно связаны, что одно без другого немислимо и невозможно*. В самом деле: что есть Всеединое Сущее, если нет многоразличного, дифференцированного мира? В попытке исправить это далекое от христианства представление, Соловьев вводит понятие второго абсолютного, под которым понимает космос в целом, как движущуюся к всеединству действительность. Но это мало что меняет по существу, ибо в метафизике Соловьева не находится ничего такого, что бы делало Абсолют подлинно абсолютным, т.е. всецело независимым от мира и запредельным мировому процессу творческим духовным фактором. Философ *по самому бытию соединяет Бога и мир*, ибо утверждает, что природа представляет собой только другое, недолжное взаимодействие тех элементов, которые образуют и мир Божественный. Следовательно, в естественноисторическом развитии мира, в процессе религиозного, этического и социального совершенствования людей для Соловьева прорисовываются черты идеального совершенства, совершенного Богочеловеческого общества.

Как мы знаем, *сближение Бога и мира по бытию противоречит догматам христианства, ибо лишает Бога личностного характера*. Это сближение соот-

ветствует принципу *пантеизма*, то есть растворения Бога в природе, обезличивания Его. Переход Соловьева на позиции пантеизма, с одной стороны, объясняет нечувствительность философа к Личности Христа и церковным таинствам, дающим средства духовного преодоления разрыва между бытием небесным и земным, а, с другой стороны, сам этот переход является следствием данной нечувствительности. Опыт многовекового осмысления отцами Восточной Церкви центральности Христа для понимания всех проблем христианской мысли и жизни оказался совершенно чужд Соловьеву. Вместо внимательного отношения к святоотеческому наследию у философа развивается крайне сомнительная увлеченность средневековой европейской мистикой, оккультными учениями, идеями мировой души и Софии, понятой с эротическими интонациями некоей “вечной женственности”. Все такого плана понятия и символы были призваны соединить природу и Бога, так или иначе, возвести мир к Божественной сущности. Содержащийся уже в Ветхом завете, образ Софии Соловьев использовал для учения о связи стихийной “мировой души”, души естественного бытия, со сверхъестественным Божественным Духом и Разумом (Логосом). Если в христианской метафизике София Премудрость Божия есть качество Бога, воплотившееся во Христе и от Него неотрывное, то у Соловьева София стала самостоятельным мифологическо-поэтическим символом единства Бога и мира, олицетворением *любви* связи мужественного Духа Божия и одушевленной, женственно-восприимчивой материи.

Довольно безличная и отвлеченная философия всеединства влекла мышление философа к глобальным проблемам общечеловеческого мироустройства, ибо неким эквивалентом Всеединого Сущего в истории он мыслил себе всеединую христианскую цивилизацию.

Исторический прогресс, полагал Соловьев, сведет небо на землю, или поднимет землю к небесам, в том смысле, что высшая религиозная истина должна неминуемо стать принципом земной жизни. Раз религиозное начало есть абсолютный предмет, рассуждал философ, то оно должно двигать все естественные силы мира и привести его к тому, чтобы воля Божия, безусловная любовь и всеединство воплотились в естественном порядке так же, как они действуют на небесах, в порядке абсолютном или мистическом. Вся сложная, трагическая, не столько абстрактно-всечеловеческая, сколько глубоко личностная и национально-историческая диалектика связи религиозных традиций и земной истории мыслителем логически спрямлялась и утопически упрощалась. Итогом этого упрощения явилась идея *Богочеловечества*, ставшая закономерным следствием приложения принципа всеединства к проблемам философии истории. Поскольку космополитическая вера в самоценность и благо человечества, как такового, часто подавляла в душе Соловьева православную веру во Христа, то мыслитель, по верному замечанию Г.В.Флоровского, гораздо больше писал о Богочеловечестве, чем о Богочеловеке. Формой Богочеловеческого общества, способной воплотить Царство Божие на земле, он считал Всемирную теократию.

Основание теократии Соловьев видел в соединении христианских церквей. Но на деле под интеграцией христианского мира философ разумел не столько церковное единство, сколько вечный союз папы Римского с русским царем - союз

высших носителей двух величайших духовных даров - Священства и Царства. Без русского царства, полагал Соловьев, и папство не сможет осуществить своего теократического призвания. Таким образом, мыслитель выдвигал проект возврата к своему рода “симфонии” Церкви и государства, но только в мировом и межконфессиональном плане.

Нельзя не увидеть в этом некоторого влияния православной традиции. При всей отчужденности от восточно-христианского духовного опыта и при своей враждебности славянофильству, Соловьев оставался глубоко русским человеком, русским интеллигентом и не мог не продолжать наследия нашего национального мессианизма. Только если славянофилы мыслили о нравственно-просветительном призвании самобытной православно-национальной России, если Герцен представлял ее роль в качестве первопроходца социалистического обновления мира, то Соловьев предписывал своему Отечеству отречься от национального своеобразия и всецело стать на службу общечеловеческим задачам создания всемирной теократии в виде новой универсальной империи.

Будучи крупным религиозным мыслителем, порой выходящим за узкие рамки обыденного интеллигентского западничества, по основным культурно-историческим интуициям Соловьев был все же весьма левым и весьма западнически ориентированным мыслителем, у которого невозможно отыскать какой-либо существенной, *духовно-органической* преемственности по отношению к славянофильству. К самому существу культурно-исторической установки Соловьева следует отнести то, что Россию, русский народ, Русскую Церковь, русскую монархию философ воспринимает не изнутри, в их самобытном духе и строе, но в рамках космополитической безжизненной схемы всемирной истории, словно некие, лишенные национального смысла, подсобные орудия “Богочеловеческого прогресса”. Как и для всякого западника, для Соловьева Церковь есть не соборное единение внутренне близких лиц, одухотворенных благодатью, а всемирно-исторический фактор организации религиозной и культурной жизни.

Вполне очевидно, что неправославный подход в церковных вопросах мог повлечь и повлек за собой существенное искажение и соловьевского образа России, ибо безличная концепция всеединства, распространенная на историю, неизбежно привела мыслителя к отрицанию христианско-национальной самобытности нашего культурно-исторического пути. В основу соловьевского истолкования исторического развития России легло абстрактное противопоставление идеала всечеловеческой христианской культуры, ассоциирующейся с культурой и цивилизацией Запада, ряду произвольно выделенных национальных особенностей Руси.

Основной изъян русской исторической жизни Соловьев видел в отрыве ее (начиная с XIII в.) от остального христианского мира и в создании московского строя, который, по весьма предвзятому мнению философа, всю религию сводил к правоверию и обрядовому благочестию, не налагающих на людей никаких нравственных обязанностей. Самый идеал святости, представленный в Древней Руси отшельниками и юродивыми, писал Соловьев в “Очерке из истории русского сознания”, отличался односторонним аскетизмом и не мог двигать вперед общественную нравственность. Московская Русь потому проявила реакцию против

христианского универсализма и придала абсолютное значение национальному началу. Хотя патриарх Никон и предпринял наступление против русского национализма, однако не сумел подняться до универсального христианского воззрения и противопоставил русскому национализму национализм греческий. Старообрядческое же движение, при всей его отрицательной правде, было признано Соловьевым лишь крайним выражением “языческого одичания” Московской Руси, в корне чуждой христианскому универсализму и “христианскому прогрессу”.

Таким образом, утверждал философ, в Москве сложился строй, не являвшийся истинно-христианским, историческое развитие которого привело к победе государственного единовластия над неудачными опытами клерикальной и народнической Церкви, предпринятыми соответственно Никоном и старообрядцами. В общем положительно оценивая утверждение в России петербургского абсолютизма, Соловьев находил предназначение этой государственной силы в том, чтобы сломать стену, отделяющую Россию от человечества и христианского мира. “Каковы бы ни были личные свойства и поступки Петра Великого, он своим историческим подвигом возвращал Россию на тот христианский путь, на который она впервые стала при св. Владимире. Меняя свое национальное идолопоклонство на всечеловеческую веру, для которой “нет эллина и иудея”, Россия тем самым отрекалась от языческого обособления и замкнутости, признавала себя составной частью единого человечества, усвояла себе его истинные интересы, общалась его всемирно-исторической судьбе”⁵⁰.

Сводя христианское самосознание нации к ее “самоосуждению” перед не столько даже всечеловеческой *истиной*, сколько перед истиной *всечеловечества*, *полностью исключая из христианской нравственности долг верности Отечеству*, мыслитель видит в реформе Петра глубоко христианский смысл. Ибо она, по словам Соловьева, “была основана на нравственно-религиозном акте национального самоосуждения”. Более того, чтобы быть плодотворным, полагает Соловьев, этот акт должен непрерывно обновляться. Постоянное отречение от наших национальных особенностей становилось для философа главным двигателем “русского” сознания, способом разрешения “русского вопроса” вплоть до полного растворения русских в какой-то утопической всечеловечности. Стоит ли удивляться, что приверженец космополитического всеединства оправдывал эпоху сатиры и глумления над русским прошлым и русской национальной жизнью, открывшуюся со времени петровских преобразований, а славянофильскую защиту народной самобытности расценивал как заблуждение выдающихся людей, поставивших себя на службу никуда не годному делу?

Показательным материалом, иллюстрирующим соловьевское отношение к проблеме культурно-исторической самобытности России, служат статьи мыслителя, направленные против воззрений Н.Я. Данилевского. Соловьев утверждал, что идея национальной исключительности - идея языческая. Народы христианской Европы возвысили над ней принцип единого по природе и нравственному назначению человечества, а русский ум так и не смог над ней подняться. Он до

⁵⁰ Соловьев Вл. Очерк из истории русского сознания // Вестник Европы. Кн. 5, 1889. С. 290-291.

сих пор предпочитает мыслить в национальных категориях или в понятиях культурно сходной группы народов. Однако “отдавать безусловное предпочтение (в смысле высшего предела человеческих обязанностей) культурному типу, как группе более конкретной и определенной сравнительно с человечеством, как с понятием слишком отвлеченным и неясным, - значит открывать свободную дорогу всякому дальнейшему понижению нравственных требований”, - делал вывод Соловьев, *во всем видящий только этическую проблему*. Согласно своей основополагающей установке, он максимально заострял абстрактную альтернативу: *единое человечество* или *культурно-исторические типы*, чтобы непременно обусловить обязанности личности перед своим народом обязанностями человека и нации перед человечеством как таковым. (“Мы обязаны подчиняться народу лишь под тем условием, чтобы он сам подчинился высшим интересам целого человечества”.)

Здесь наблюдается очевидная подмена христианского воззрения, в свете которого только и можно верно определять отношения индивидуума к своему народу, а своего народа к другим нациям, космополитической доктриной, делающей абсолютом человечество и приписывающей ему некие собственные культурно-исторические интересы, в значительной мере отождествленные с установками западной цивилизации. Европоцентристский момент в соловьевском космополитизме обуславливал то, что именно западноевропейское сообщество получало значение культурного Универсума, перед которым глубоко самобытная Россия представляла воплощенный грех обособленности и исключительности. Не случайно антипатию Европы к России Соловьев связывал не с разностью духовно-культурных укладов западной и русской цивилизаций, а односторонним образом сводил к неправде России перед всечеловеческим духом Запада. Он поучал, что надо озабочиваться не вопросом, почему Европа нас не любит, но вопросом, чем и почему мы больны. “Самый существенный, даже единственно существенный вопрос для истинного, зрячего патриота, - утверждал философ, - есть вопрос не о силе и призвании, а о “грехах России”⁵¹.

Несмотря на все недостатки философских построений Соловьева, в его лице мы встречаем искреннего, разносторонне одаренного и одухотворенного философа. Он взялся за разработку исключительно сложных, слабо осмысленных на русской почве мировоззренческих проблем, стремясь связать решение насущных вопросов русской жизни с христианской нравственностью. В его наследии можно встретить замечательные по глубине и системности, по чистоте религиозных и этических побуждений мировоззренческие идеи. Особенную ценность теоретическая работа Соловьева приобретала в выявлении неполноты, ущербности всех начинаний человека, оторванных от религиозного смысла существования. Утверждая первенство живой веры во всех человеческих делах, обращая мысли русской интеллигенции к полузабытому христианскому наследию, философ пробуждал высокие чувства, метафизические интересы и христианскую совесть в русском образованном обществе. Как верно замечает о. Г.Флоровский, вся деятельность Соловьева была откликом на ропот и сомнение пробуждающегося в

⁵¹ Соловьев Вл. Россия и Европа // Вестник Европы. Кн. 4. 1888. С. 767.

интеллигентных людях религиозного мироощущения. Его философствование являлось своего рода *духовным подвигом*. Подвигом изживания нигилистического увлечения вульгарным материализмом и ложной верой в благо насильственной революции.

Наряду с этим, следует признать неудачность большей части философских опытов Соловьева. Конечно, противоречия, свойственные его личности, - это великие противоречия высшего порядка, свойственные только самым одухотворенным и интеллектуально развитым людям. Однако, вовсе не требуя от мыслителя решения всех поднятых проблем, мы должны сказать, что поспешное стремление решать самые крупные и глобальные вопросы жизни, без должной заботы о совершенствовании своего духовного опыта, со стороны любого религиозного философа выглядит весьма безответственно, если судить с христианской точки зрения. *Жизнь и творчество Соловьева глубоко поучительны для нас, ибо свидетельствуют, сколь рискованно даже для высокообразованного и талантливого человека надеяться только на собственные силы и случайные книжные знания в решении мирозерцательных проблем, забывая о необходимости опоры на твердую почву религиозной традиции, опыт богословия и святости Церкви.* Проявив прискорбную самонадеянность, Соловьев породил целый ряд ложных подходов и соблазнов в русской религиозной философии, глубоко повредивших ее последующее развитие. Пантеистически понимаемое всеединство в метафизике, туманный символ Софии, утопия Богочеловечества, беспочвенный космополитизм в воззрениях на судьбы России и однобокий морализм при осмыслении всего на свете, а также соловьевский пафос духовно не проясненного пророческого философствования, на долгое время очаровали целый ряд легковозбудимых, оторванных от народного бытия интеллигентных мыслителей, лишили их трезвенного понимания религиозных, нравственных и национальных проблем человеческого существования.

Но сам опыт жизни В.С. Соловьева говорил о глубокой неудовлетворенности мыслителя своими смутными идеями и противоречивыми построениями. Свидетельством разочарованности плодами собственного творчества явилось предсмертное сочинение философа "Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе". В этой работе Соловьев решительно сводит счеты с собственными моралистическими иллюзиями и утопическими мечтами. Он расстаётся с верой в "христианский прогресс" и возможность космополитического благоустройства человечества, приближаясь к православному воззрению на историю, в свете второго пришествия Христа. Стоя на краю своего земного существования, мыслитель расценивает ускоренный прогресс как знамение конца, а международное масонство, либеральное просвещение и всемирную государственность как орудия антихристового дела, распознать истинный смысл которых оказывается способен не протестант, не католик, но только *православный старец Иоанн*.

Это честное и смелое самообличение мыслителя, и еще в большей мере добросовестная исповедь, покаяние и причащение Святых Тайн перед смертью, остаются нам как самое поучительное и дорогое в его наследии, свидетельствующее

щее об истинном масштабе его личности и о признании им той объективной правды Православия, дорогу к которой философ так долго не мог найти.

§ 6. Развитие русской консервативной мысли и сознания культурно-исторической самобытности России

Во второй половине XIX в. среди наиболее глубоко мыслящих представителей русской интеллигенции наблюдался порот к традиционным православно-национальным ценностям и, соответственно, усиление культурного консерватизма. Одним из самых оригинальных консервативных мыслителей рассматриваемого периода является К.Н.Леонтьев.

Этот гениальный человек родился в 1831 году в с. Кудиново Калужской губернии в семье помещика. На воспитание Леонтьева огромное влияние оказала мать - Феодосия Петровна, умная, строгая, возвышенно настроенная женщина. До замужества она была приближенной ко двору любимицей императрицы, хорошо знала жизнь семьи Николая Первого и отличалась монархическими убеждениями. Константин был младший среди семерых детей. Мать уделяла ему много внимания. В течение нескольких лет он спал в кабинете матери, слышал ее горячие утренние и вечерние молитвы, внимал рассказам о государе-рыцаре Николае Павловиче, об ужасах французской революции, о казни французского короля и королевы революционерами, о славной Отечественной войне 1812 года. Однажды родительница взяла Костю в Оптину пустынь, неподалеку от которой находилось село Кудиново. Оптина произвела на мальчика такое глубокое впечатление, что он сказал матери: “не возите меня больше сюда, а то я непременно здесь останусь”.

После окончания Калужской гимназии Леонтьев поступил на медицинский факультет Московского университета. Вместе с изучением медицины он занялся литературным творчеством, которое нашло высокую оценку и моральную поддержку со стороны И.С.Тургенева. В студенческий период будущий православный мыслитель, несмотря на материнское воспитание, увлекся материалистическими и либеральными идеями. После окончания университета в 1854 г., Леонтьев отбыл на Крымскую войну в качестве военного лекаря. Затем он весьма успешно служил на дипломатическом поприще в Турции и на Балканах. Однажды, правда, он ударил хлыстом французского консула на о. Крите за оскорбление России, но так как Леонтьева начальство ценило, то ограничилось переводом с Крита в Адрианополь.

К этому времени мыслитель пережил решительный внутренний переворот, приведший к полному разрыву с либеральными идеями и к отрицательному восприятию буржуазного Запада, со всей его мещанской психологией. Леонтьев любил Турцию и христианский Восток, глубоко задумался о самобытных судьбах России, духовном своеобразии русского народа. В начале 1870-х годов в душе Леонтьева усиливаются религиозные настроения. Смерть матери и собственное хроническое нездоровье порождают тоску и желание стать иноком. В 1871 году он заболевает тяжелой желудочной болезнью, особенно мучившей его по ночам. Он ужасно боится ночей, запирается в темной комнате, чтобы не разли-

чать времени суток, и готовится к смерти. Доведенный до крайности не проходящим недугом, Леонтьев падает на колени перед образом Богородицы и страстно молится Божией Матери, обещая в случае исцеления уйти в монастырь. Через два часа после горячей молитвы больной начал выздоравливать и вскоре его болезнь прошла полностью. Столь чудесное исцеление стало важным событием в жизни мыслителя, который отныне стал относиться к своему земному существованию с большой религиозной ответственностью. Леонтьев отправился на Афон и попросил у старцев благословения на тайный постриг в монахи. Но старцы отсоветовали, зная его страстный характер.

В 1873 г. Леонтьев вышел в отставку, снял с себя ненавистный европейский сюртук и облачился в самостоятельно изобретенное платье - нечто среднее между поддевкой и подрясником, с которым он уже больше не расставался. Пожив некоторое время в Турции, близ Константинополя, мыслитель возвратился в Россию и в 1879 г. получил место цензора в Московском цензурном комитете. Цензором он был то строгим, то снисходительным, часто ради шутки изменяя мысли и выражения авторов. К примеру, один поэт написал: "воруют даже генералы", а Леонтьев исправил: "воруют даже либералы". В этот период Леонтьев посвящает себя развитию ряда ранее зародившихся ключевых идей своего мирозерцания. Он переоценивает все устоявшиеся воззрения русской интеллигенции, вырабатывая глубоко оригинальный взгляд на проблемы культурно-исторической жизни. Его исходная философская интуиция определяется признанием ценности многообразного культурного разнообразия и отрицанием унылой однотипности культурной жизни. Развитие человеческих обществ, согласно концепции Леонтьева, идет от *первичной простоты* к *цветущей сложности* и от нее к *вторичному смесительному упрощению*. При этом общество должно стремиться как можно дольше сохранять многообразие своего культурного мира, препятствуя разрушению своей творческой самобытности и унификации всего мирового бытия. Перспективу создания единого, культурно однообразного космополитического государства в планетарных масштабах мыслитель считает ужасающей в том смысле, что она означает погибель всего многонационального Сада Божия на земле, прекращение творчества, собственно духовного развития и по существу оказывается равнозначной наступлению зловещего царства Антихриста.

Реальную угрозу многоцветию национально-самобытных цивилизаций мыслитель видит со сторон буржуазного Запада, распространяющего идеи своекорыстного индивидуализма, суетливой свободы, материалистического миропорядка, социальной однородности и культурной одинаковости. Корневым умонастроением, способствующим разложению всех национальных и религиозных традиций, Леонтьев считает либерализм, поскольку он объявляет священным своеволие любого отдельного индивидуума, делая индивидуальный произвол самоценным и возвышая над авторитетом Откровения, преданиями Церкви и Отечества. Либерально понимаемая, самодовлеющая свобода личности, указывает мыслитель, есть свобода в однообразии, то есть распад, разложение, разрушение всякого рода органических народных культур. Рассуждения о гуманности, всечеловеческом счастье, братстве и равноправии, на взгляд Леонтьева, есть злостная провокация, разнуздывающая самые низкие страсти в человеческой душе. Ибо

слишком свободный человек, в силу общего человеческого несовершенства, склонен к духовному нисхождению, занижению уровня своих идеалов, разрушению всех нравственных препятствий на пути удовлетворения своих эгоистических потребностей. В свободных условиях люди обычно освобождают свои низшие стремления от контроля высших, идеальных начал, так что либеральное государство, понижая требовательность к гражданам, способствует разложению духовности, самобытности человеческих характеров, вырождению человеческой личности. Должна быть мера нравственной мягкотелости во всяком обществе, замечает Леонтьев, при превышении которой общество неминуемо разлагается. Избыток мягкости, терпимости и свободы расценивается им как признак старения, одряхления цивилизации, сопутствующий выравниванию культурных форм и человеческих типов. Либеральный процесс противоречит процессу развития, делает вывод мыслитель. "Гибнущее становится и однообразнее внутренне, и ближе к окружающему миру, и сходнее с родственными, близкими ему явлениями (т.е. свободнее)".

Либеральная идеология, проникнутая верой в прогресс и земное счастье, представляется Леонтьеву глубоко ложной и лицемерной по существу, поскольку несовершенный, суровый, порой жестокий земной мир объективно не приспособлен для человеческого счастья. Верить в какие-то незыблемые права и в возможность устойчивого мирского благополучия могут только совершенные безумцы, страдающие своего рода умственно-душевым расстройством, которое Леонтьев называет "манией демократического прогресса". Он считает, что гораздо ближе к суровому естеству жизни стоят радикальные революционеры и бунтари и готов предпочесть их расслабляющим нацию вялым либералам, поскольку служители революции преданы некоей высшей идее. Бросая дерзкий вызов православному монархическому государству, они способствуют укреплению его собственных идеальных и материальных сил. Как лесной разбойник, лихо нападающий на путника и бросающий ему вызов померяться силами, предпочтительнее для Леонтьева трусоватого вора, пользующегося оплошностью своей жертвы, чтобы стащить у нее кошелек, так и революционеры, готовые к открытому бою с представителями государственного порядка, на его взгляд, стимулируют отпор и мобилизуют оборонительные возможности. Либералы же, напротив, пользуясь своей безобидной умеренностью, усыпляют бдительность охраны, разворовывают запас авторитетов и властности, накопленный государством, и делают его беззащитным перед натиском идущих следом революционных отрядов, несущих гибель, как старой власти, так и либерализму - чреваточцу, изъевшему ее устои.

Теперь будет понятно, почему Леонтьев критически относился к ранним славянофилам. В их воззрениях он обнаруживал некоторый либерализм, преклонение перед народом и стремление к мечтательному равенству сословий. Леонтьев был всецело чужд элементам народничества и полагал, что славяно-русская этническая стихия слишком мягка и слаба, чтобы можно было ей доверять и ею умиляться. Залогом прочного бытия России Леонтьев считал "византизм", понимаемый как унаследованный от Византии суровый православно-самодержавный мировоззренческий комплекс, чуждый либерально-гуманистическим идеям личных прав, социального равенства и земного счастья. У славянофилов русский

“византист” находил примесь либеральных и демократических представлений. Выступая за монархию против демократического индивидуализма, против всеобщей подачи голосов, славянофилы, подчеркивая мыслитель, были в то же время за *бессословность*, за политическое смешение *высших* классов с *низшими*. И в этом они бессознательно проявляли свою зависимость от либерально-уравнительного духа времени. «Они не догадывались, - замечал Леонтьев, объясняя цензурные преследования славянофильских изданий, - что прекрасный, оригинальный патриотический *кафтан*, непрочно... сшитый, спадет со временем неожиданно с плеч России и обнаружит печальную истину во всей ее наготе: “И мы такая же демократическая и пошлая Европа, как и самая последняя Бельгия”».

Государь Николай видел по некоторым, едва, быть может, заметным тогда признакам, что в старом славянофильстве есть одна сторона, весьма, по его мнению, и европейская, и опасная: это *наклонность к равноправности*, - и поэтому не давал ему хода.

Государь был прозорлив и прав.

Дай, Боже, нам надеть наконец-то какой-нибудь свой красивый, удобный и даже пышный кафтан, но надо, чтоб он был прежде всего прочно (т. е. *не равноправно и не либерально*) сшит!..»⁵².

Свою критику либеральных и уравнительных сторон раннего славянофильства Леонтьев обосновывал как теоретическими соображениями, так и наблюдениями чисто практического свойства. В теоретическом смысле он обращал внимание на то, что удержание христианского общества на почве изначальной религиозной традиции от сползания к царству Антихриста невозможно осуществлять в республиканских политических формах. Республика *неизбежно*, через расширение прав и свобод, ведет к безбожию, потаканию человеческим слабостям, к отрицанию всего, что внешне укрепляет людей в верности традиционным ценностям. Для задержания народов на пути антихристианского прогресса, для отдаления срока пришествия Антихриста необходима сильная царская власть. Крепкой же монархической государственности нужны прочные сословия - “*боковые опоры*” здания долговечного монархизма”.

“*Сами сословия* или, точнее, сама *неравноправность* людей и классов важнее для государства, чем *монархия*”, - делал вывод Леонтьев. Поэтому, чтобы избежать демократизации общества, нарастания индивидуального равенства прав и падения царства, следует приветствовать идеи сословной иерархии, авторитарного стеснения народной стихии, ограничения личной свободы. “Чтобы русскому народу действительно пребыть надолго тем народом – “богоносцем”, от которого ждал так много наш пламенный народолюбец Достоевский, - он должен быть *ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен...*”

Иначе, через какие-нибудь полвека, не более, он из народа-“богоносца” станет мало-помалу, и сам того не замечая, “народом-богоборцем, и даже скорее всякого другого народа, быть может. Ибо, действительно, он способен во всем доходить до крайностей...”

⁵² Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. Избр. статьи. – М.: Мол. Гвардия, 1992. С. 246.

Без строгих и стройных ограничений, без нового и твердого *расслоения* общества, без *всех* возможных настойчивых и неустанных попыток к восстановлению расшатанного сословного строя нашего, - русское общество, и без того до-вольно эгалитарное * по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по смертному пути всесмешения и - кто знает? - подобно евреям, не ожидавшим, что из недр их выйдет Учитель *Новой Веры*, - и мы, неожиданно, лет через 100 каких-нибудь, из наших государственных недр, сперва бессловных, а потом бесцерковных или уже слабо-церковных, - родим ... антихриста...”⁵³.

Итак, для долговременности христианского монархического государства, по убеждению Леонтьева, необходимо не “общенародное единение”, а *социальное разнообразие, организованное в единстве; “разнородность положений и воспитания*, поставленная в некоторые юридические пределы для избежания *разнородности хаотической*, для предотвращения слишком быстрого *смешения социальных типов* и неопределенности, неустойчивости тех простых и основных *душевных навыков*, которыми главным образом определяется роль человека в жизни и сила его к ней приспособления...”. Ведь даже и добродетели не все одинаково полезны всем классам людей, мудро замечал мыслитель. Например, сильное чувство собственного достоинства в людях высшего круга порождает рыцарство, а разлитое в народной массе возбуждает революции парижских блузников. “*Однообразие развития и тут оказывается антисоциальным*. Можно сказать вообще, что даже и из добродетелей только три должны быть общими и равносильными во всех сословиях и классах для того, чтобы государство было крепко и чтобы общество процветало: *искренняя религиозность, охотное повиновение властям и взаимное милосердие, ничуть в равенстве для проявления своего не нуждающееся*”⁵⁴.

Эти теоретические соображения Леонтьев дополнял выразительными ссылками на опыт новейшего социального развития России. Мыслитель небезосновательно говорил, что вера ранних славянофилов в спонтанную силу национальной самобытности, якобы глубоко присущей простому народу и способной свободно проявить себя, при упразднении внешних ограничений народной жизни, в истинно христианском духе, является чрезмерно идеалистической. Такого рода убежденность, по мнению Леонтьева, не подтверждается опытом и несет разочарование идеалистам. Я сам думал, делится он своими былыми надеждами, что мужики и мещане наши, обретя гражданскую свободу, научат дворян жить по-русски, дадут нам живые образцы русских вкусов, идей, мод и русского хорошего хозяйствования. “Особенно в хозяйство их мы все сначала слепо верили! Верили, кроме того, в знаменитый, какой-то *особливый “здравый смысл”*, в могучую религиозность их, в благоразумное и почти дружеское отношение к землевладельцам и т. д.

О том же, что пришлось во всем этом скоро разочароваться, я не нахожу даже и нужным подробно говорить...

* Эгалитаризм – учение о социальном равенстве.

⁵³ Там же. С. 291.

⁵⁴ Там же. С. 261.

Русский простолюдин наш, освобожденный, хотя не во всем, но во многом с нами юридически уравненный, вместо того, чтобы стать нам *примером*, как мы, “националисты”, когда-то смиренно и добросердечно надеялись, стал теперь все более и более проявлять склонность быть нашей *карикатурой*, - склонность заменить *почти* европейского русского барина *почти* европейскою же сволочью, с местным оттенком бессмысленного пьянства и беззаботности в делах своих. Карикатура эта, при малейшем потворстве властей, может стать, к тому же, и крайне опасной, ибо нет ничего вреднее для общественной жизни, как демократизация пороков или распространение в массе народа таких слабостей и дурных вкусов, которые прежде были уделом класса избранного и малочисленного”⁵⁵.

Если в России большая, чем прежде, личная свобода миллионов крестьян не привела покуда ко всем отрицающим истинную русскую самобытность социальным последствиям, делал вывод Леонтьев, то только благодаря *новой крепостной зависимости крестьянства от неотчуждаемой земли и общины*.

Подчеркивая огромную скрепляющую ценность многовековых форм церковной и государственной жизни для самосохранения русского народа, мыслитель возлагал на русский народ большие исторические задачи. Считая несоответствующей его величии мещанскую идею земного благоустройства, полагая, что чисто националистические цели узки для русской души, Леонтьев видел культурно-историческую миссию России в создании многосложной *Славяно-Восточной цивилизации*, призванной заменить собой цивилизацию Романо-Германскую. Предчувствуя близкое падение Османской империи, он считал, что Россия должна овладеть своим законным наследством - землями бывшей Византии - и, утвердившись на Босфоре, объединить под своей властью целый ряд славянских и неславянских народов. Ставшая главой Великого Восточного Союза со столицей в Константинополе и перенесшая свою имперско-государственную столицу в Киев, Россия мыслилась Леонтьевым новой культурной силой мировой истории. Силой, способной дать истории новый творческий импульс и прийти на смену западноевропейской цивилизации.

Идея Леонтьева об освобождении от турок Царьграда - колыбели византизма, об основании нового, культурно многоцветного, многонародного Восточного мира была в значительной мере не политической, а культурно-эстетической и романтической мечтой. Она овладела воображением мыслителя под непосредственным влиянием книги “Россия и Европа”, принадлежавшей перу Николая Яковлевича Данилевского – талантливого ботаника и ихтиолога-практика, ученого-энциклопедиста, исследовавшего многообразие естественнонаучных и социально-экономических проблем⁵⁶.

⁵⁵ Там же. С. 260-261.

⁵⁶ Николай Яковлевич Данилевский родился 28 ноября (по старому стилю) 1822 г. в селе Оберец Ливенского уезда Орловской губернии в дворянской семье. Отец его, Яков Иванович, был заслуженным генералом, участником Отечественной войны 1812 г. Николай (имея сестру и брата) являлся старшим ребенком в семье, душевным центром которой была мать, Дарья Ивановна.

Первоначальное образование Николай Данилевский получил в частных пансионах. В 1836 г. он успешно сдал приемные экзамены в Царскосельский лицей. Не исключено, что ему удалось

В этом сочинении Н.Я.Данилевский подверг критике теорию линейного исторического развития, предполагавшую, что все страны должны идти по одному, европейскому пути и выдвинул концепцию многовариантного исторического процесса, осуществляющегося в форме уникальных “культурно-исторических типов”. Каждый культурно-исторический тип является внутренне замкнутой цивилизацией, обладающей самобытным духом, оригинальным предназначением и собственной судьбой. Прогресс, по мысли Данилевского, состоит не в том, чтобы всем народам идти в одном направлении, а в том, чтобы исходить все поле, со-

повидать одного из первых выпускников Александровского лицея – А.С. Пушкина. По мнению исследователя жизни и творчества Н.Я.Данилевского Б.П. Балуева, такая возможность представляется вполне реальной, ибо Пушкин был среди одиннадцати лицейстов первого выпуска, посетивших лицей в день его 25-летнего юбилея 19 октября 1836 г.

Окончив лицейский курс, Николай, ощущая недостаточную полноту полученного образования, с осени 1843 г. определился вольнослушателем по естественным наукам на физико-математический факультет Петербургского университета. В студенческие годы он перечитал массу книг по истории, социологии и политической экономии, начал писать и публиковаться в толстых журналах. В эти же годы Данилевский увлекся учением Шарля Фурье, видя в нем гуманную альтернативу капиталистическому строю. Надо сказать, что симпатии к мирному и умеренному социализму Николай Яковлевич сохранил на всю жизнь, связывая с началами общинной собственности и принципом социальной справедливости традиционную специфику российского общественно-экономического строя.

По-видимому, увлечение идеями Фурье привело Данилевского к связи с петрашевцами, за что в 1848 г., когда он был уже магистром ботаники, молодой ученый подвергся аресту, трехмесячному предварительному заключению, а затем ссылке в провинцию на службу, которую проходил в различных канцеляриях.

В 1853 г. Данилевский получил направление в четырехлетнюю научную экспедицию под начальством К.М. Бэра для исследования рыболовства на Волге и в Каспийском море. В дальнейшем около 20 лет уже сам Данилевский руководил подобными экспедициями, которые изучали рыбные запасы и промыслы в большинстве водоемов европейской части России. Результатом его исследований стал ряд важных научных и экономических трудов, опубликованных ученым и ставших основой для выработки российского законодательства о рыболовстве.

Но интересы Данилевского не исчерпывались практической ихтиологией. В 1869 г. он написал две филологические работы: «Несколько мыслей о русской географической терминологии» и «Дополнение к опыту областного великорусского словаря». Кроме того, Николай Яковлевич постоянно занимался анализом международного положения России, публикуя статьи в журналах и газетах; написал свою выдающуюся книгу «Россия и Европа»; до последних дней жизни работал над фундаментальным трудом «Дарвинизм», посвященным критике материалистической философии Дарвина с точки зрения религиозной телеологии.

Поворот интересов Данилевского в сторону социально-политических и культурно-исторических проблем был связан с началом эпохи реформ Александра II. В 1864 г. ученый снял для семьи дом в Крыму – около Мисхора, а в 1867 г. ему удалось купить запущенное имение «Мшатка» близ Фороса. Вероятно, здесь была создана основная часть «России и Европы», принесшей автору общественную известность. По мнению Б.П. Балуева, Н. Я. Данилевский писал книгу «Россия и Европа» в период с 1865 по 1868 год, причем писал ее урывками, в основном в зимнее время, так как с 1863 по 1867 г. занимался в летние месяцы экспедиционной работой.

Первый вариант названной выше книги был опубликован в 1869 г. в почвенническом журнале «Заря», а в 1871 г. весь труд был выпущен отдельным изданием. В дальнейшем с 1888 по 1895 г. «Россия и Европа» была издана еще трижды.

ставляющее поприще исторической деятельности человечества, в разных направлениях.

Таким образом, русский ученый и мыслитель выдвинул в противовес господствовавшей линейно-прогрессивной концепцией истории *объемно-плюралистическую* концепцию исторического процесса. Соответственно, европоцентризму, отождествляющему общечеловеческое и западноевропейское, Данилевский противопоставил теорию целостных и самобытных культурно-исторических типов, которые, подобно живым организмам, рождаются, совершенствуются, стареют и умирают. Каждая вполне развившаяся цивилизация, из перечисленных автором «России и Европы», (египетская, китайская, древнесемитическая, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, новосемитическая, европейская) была понята как суверенная замкнутая система. Система, жизнедействующая из собственного духовного первоначала, а тем самым способная вносить неповторимый вклад в общую сокровищницу культуры.

Данилевский выделили пять основополагающих принципов формирования самобытных цивилизаций.

1. Общность национального языка или сходство языков у группы народов.
2. Политическая независимость нации или этнического семейства данного культурно-исторического типа.
3. Оригинальность и непередаваемость творимой народом цивилизации.
4. Разнообразие и внутренняя независимость этнографических элементов исторического сообщества, необходимые для внутренней полноты его культурного развития.
5. Сходство характера этого развития с жизнью одноплодных растений, у которых период роста бывает неопределенно продолжительным, а период цветения и плодоношения относительно короток, завершаясь окончательным истощением жизненной силы .

Культурно-исторические типы соответствуют, по Данилевскому, великим лингвистико-этнографическим семействам – и те, и другие обладают завершенной целостностью и не могут рассматриваться как последовательные стадии исторического процесса. Известную равноценность и соответственно косвенную сравнимость разнотипных цивилизаций, по методу аналогии, Данилевский допускает только как следствие их одинаковой уникальности и органичности, что выражается в сходстве главных фаз циклического развития. В жизни каждого культурно-исторического типа – три основных этапа.

1.Этнографический, когда вырабатывается идеально-самобытное “морфологическое начало” народа, то есть его особый духовно-психологический характер, и зарождается культура.

2.Государственный, способствующий укреплению самостоятельности культурного развития.

3.Период цивилизации – пора окончательного исчерпания творческих потенций данного сообщества. В сравнении с этнографическим периодом она весьма недолговечна, ибо цивилизация есть растрата накопленного ранее духовного достояния, а не его приращение. В среднем продолжительность последней фазы, по мнению Данилевского, у разных народов колеблется от 400 до 600 лет

Говоря о месте и значении идей Данилевского в истории русского культурного самопознания, нужно напомнить, что именно он дал принципу национальной самобытности предельное концептуальное оформление, а также теоретически упрочил и политически конкретизировал славянофильскую мысль об особой социально-культурной миссии России. Первую задачу Данилевский разрешил, порвав с методологией европоцентризма и представив историю как многоцветную, объемно-плюралистическую картину развития уникальных общественно-культурных организмов, а вторую – решительно разделив Россию и Европу и отнеся их к различным типам цивилизации, обладающих несовместимыми интересами.

Данилевский исходил из того, что Россия в органическом смысле Европе не принадлежит, ибо никогда не была частью империи Карла Великого; не участвовала в борьбе с феодальным насилием, приведшей к определенной форме гражданской свободы; не боролась с гнетом католицизма; не имела нужды в религиозной свободе протестантизма; не знала воспитательного действия схоластики и той свободы мысли, которая создала новую науку; не жила идеалами греко-романской формы искусства. Не располагая европейскими культурными корнями, не впитав благотворных и вредных соков, вскормивших западную часть человечества, Россия если и сделалась в чем-то страной европейской, то не по рождению, а по усыновлению: к дичку был привит европейский черенок. Но задача России состоит совсем не в подражании Европе, не в прислуживании ей, а в создании особой многонародной цивилизации, относительно коей Россия, Чехия, Сербия, Болгария приобретут такой же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе. Славянство, на взгляд Данилевского, есть понятие одного порядка с Эллинизмом, Латинством, Европеизмом. Причем, в отличие от старых цивилизаций, уже проявивших свои творческие возможности в области религиозной (еврейская цивилизация), культурной (эллинская), политической (римская), политической и культурной (европейская), славянство покуда не достигло цивилизованной стадии. С этим обстоятельством и были связаны надежды Данилевского на то, что Россия, ставшая во главе славянского мира, положит начало новому могучему социально-историческому организму, который гармонично синтезирует религиозное, культурное, политическое и общественно-экономическое творчество.

Данилевский предполагал, что Россия путем военной борьбы с Турцией и Европой положит начало Всеславянскому культурно-историческому типу, который даст возможность гармонического развития всех сторон социальной жизни (религиозной, культурной, политической и экономической). Только в ходе этой борьбы за новую модель цивилизации русское общество сможет избавиться от умственного ига Европы и стать на службу великим историческим задачам России.

Возвращаясь теперь к характеристике воззрений К.Н. Леонтьева, следует сказать, что он был вполне солидарен с Данилевским в том, что осуществлению великой будущности России угрожает безнациональность сознания высших классов русского общества, пошлый космополитизм значительной части интеллигенции. В обличении этой напасти русского образованного слоя он был весьма

строг. Даже у ранних славянофилов и у великого русского писателя Ф.М.Достоевского Леонтьев обнаруживал наивную сентиментальную веру в возможность всеобщего братства людей, без различия их вер, рас и национальностей. Вместо того, чтобы давать народу образец просвещенного патриотического “русизма”, сетовал Леонтьев, интеллигенция показывает заразительный пример мещанско-либерального западничества. Поэтому тесное общение народа и интеллигенции он признавал весьма опасным для крепости государства. Пока наш народ живет в наивной непросвещенности и пока образованный верх (напоминая глупого страуса, без разбора глотающего гвозди, стекло, отбросы, могущие повредить его организм) походя глотает всякий идеологический мусор Европы, писал Леонтьев, как интеллигенция, так и народ должны быть крепко стеснены и разделены государственной властью. Главное в это смутное время, полагал мыслитель, крепить русскую власть. Если Россия будет сильной, то будет в ней и благо, в той мере, в какой это возможно на грешной земле.

Духовно сходясь со всеми православными философами в безусловной верности христианству, Леонтьев наиболее резко обличал свойственный многим православным мыслителям идеализм и морализм в воззрениях на общественно-историческую жизнь, постоянно требующую мужества, военной и государственной силы. Будучи глубоко православным, он, тем не менее, высоко ценил духовную самобытность нехристианского Востока, был очарован Турцией, любил мусульманство и считал предпочтительным сближение с турками, индийцами и китайцами, чем с мещанской, бездуховной Европой. “Астраханские мусульмане... дороже нам русских либералов”, - писал этот оригинальный человек, ибо взаимодействие с крепкой самобытностью Востока считал полезным для укрепления русской самостоятельности.

Весьма рискованно зачислять Леонтьева в один только правый лагерь защитников существовавшего во второй половине XIX в. социального неравенства. Главным образом он, конечно, являлся правым, однако был таким глубоко мыслящим и дальновидным правым, который хорошо видел скрытую “правизну” левых идей, и потому относился к последним с явным сочувствием. Ненавидя вульгарно заземленную и пошлую буржуазную цивилизацию, восторжествовавшую в Европе и распространяющуюся по русской земле, Леонтьев был готов приветствовать социалистическую идею. Он считал, что перед Россией лежат три возможных пути: 1). Путь создания своей православной цивилизации; 2). Путь окончательного подчинения Западу; 3) Путь использования революционного социалистического движения, для борьбы против буржуазной культуры Европы. “...Я того мнения, - писал в последние годы жизни Леонтьев, - что социализм в XX - XXI веке начнет на почве государственно-экономической играть ту роль, которую играло Христианство на почве религиозно-государственной тогда, когда оно начинало торжествовать.

Теперь социализм еще находится в периоде мучеников и первых общин, там и сям разбросанных. Найдется и для него свой Константин...

Указывал, но хочу доказать, что, в сущности, либерализм есть, несомненно, разрушение, а социализм может стать и созиданием”⁵⁷.

Подобно революционерам Герцену и Бакунину, реакционер Леонтьев допускал мысль о возглавлении русским царем социалистического движения. “Хорошо - кабы так; иногда я думаю, - признавался Леонтьев, - (не говорю мечтаю, потому что мне, вкусом моим это *чуждо*, а *невольно* думаю, *объективно* и беспристрастно предчувствую), что какой-нибудь русский Царь, - быть может и недалекого будущего, - станет во главе социалистического движения (как св. Константин стал во главе религиозного... и *организует его* так, как Константин способствовал организации Христианства, *вступивши первый на путь Вселенских Соборов*”⁵⁸.

В силу отмеченной неоднозначности своих воззрений Леонтьев остался чужим как для левых, так и для правых кругов. Мало кем понятый, всех возмущающий нетривиальным своим подходом к жизни, политике, культуре, он был весьма одинок, получив любовь и уважение лишь со стороны небольшого кружка молодежи, собравшегося вокруг непризнанного гения в последние годы его существования на земле. Вопреки своим суровым политическим убеждениям, несмотря на многочисленные, изнурительные болезни, которыми он буквально мучился всю жизнь, Леонтьев являл собой очень отзывчивого, доброго, душевного, дружелюбного к миру человека. Он был, конечно, настоящим русским барином, в смысле капризности своих бытовых привычек. Но человеколюбие и бескорыстие его вызывали удивление. Судя по воспоминаниям людей, хорошо знавших его, Леонтьев кормил изрядное количество нахлебников, постоянно помогал деньгами и связями провинциалам, женил своих слуг, мучился и волновался за ближних.

Великий русский мыслитель всю свою жизнь тянулся к монастырю, но страстный характер и обязанности перед находящимися на содержании родственниками мешали ему порвать с миром. За четыре года до смерти он ушел на пенсию и поселился у ограды Оптиной пустыни. Оптинский период стал самым плодотворным и спокойным для Леонтьева. Он принялся изучать социалистическую литературу, читал Маркса, Лассаля, Луи Блана, Прудона, размышлял о будущем монархическом социализме. В 1890 г. мыслитель встретился с Л.Н.Толстым. Два часа длился энергичный спор о вере, после чего Леонтьев сказал, что Толстого нужно сослать в Томск без семьи и без права посещения, поскольку он распространяет вредное для России учение. Толстой ответил, что быть сосланным его мечта, а то все ему с рук сходит. В последствии он называл Леонтьева “разбивателем зеркал” и говорил, что любит таких людей.

23 августа 1891 года Леонтьев наконец-то принял тайный постриг в Оптиной пустыни от старца Амвросия и новое иноческое имя Климент. Старец посоветовал вновь постриженному иноку переселиться в Троицко-Сергиеву лавру, сказав в напутствие слова, показавшиеся странными Леонтьеву: “скоро мы с тобой увидимся”. Старец Амвросий скончался 10 октября 1891 г., а 12 ноября того

⁵⁷ Цит. по кн. Россия перед вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. С. 48-49.

⁵⁸ Там же. С. 51.

же года последовал за ним его постриженник о. Климент. Он умер от воспаления легких.

Кроме К.Н.Леонтьева и Н.Я. Данилевского в развитии русского консервативного самосознания второй половины XIX века большое значение имело творчество таких крупных мыслителей, как Н.Г. Дебольский, П.Е. Астафьев. Н.Н. Страхов, способствовавших развитию национального мировоззрения и подвергнувших критике космополитические идеи Соловьева.

Серьезный философ-теоретик и педагог Николай Григорьевич Дебольский (1842-1918) в своей книге «О высшем благе», определяя реальный предмет нравственных усилий, показал, что заботиться только о собственном благе безнравственно, а о благе всей совокупности живущих людей практически невозможно. Из трех мыслимых типов общества – союза всечеловеческого, союза церковного, союза народного – истинный, жизнеспособный, вполне реальный тип общественности представляет только *сообщество национальное*. Между тем в русской науке и литературе философское учение о начале народности отсутствует. Если в Европе вопрос о народности получил освещение преимущественно в смысле внешней независимости нации и единства государственно-национального, то в России, в условиях борьбы с западным влиянием, на первый план выдвинулась проблема духовной самобытности русского народа. Духовно ориентированная русская мысль в лице славянофилов, замечал Дебольский, превратила народность главным образом во внешнюю оболочку или служебную силу осуществления христианского теократического идеала. В теократических же воззрениях В.С. Соловьева воплотилось крайнее искажение и отрицание идеи народности, подчиненной идеалу церковного и общечеловеческого союза. Однако совершенно неверно противопоставлять национальное общечеловеческому, ибо «народность есть человечество, индивидуализировавшееся или организовавшееся в общество»⁵⁹. Точно также нельзя противопоставлять национальное и церковное единство, ибо союз народный ведет к союзу церковному и укрепляет его. Народность, заключал Дебольский, есть, по идее, внутренняя духовная основа для единства этнического, лингвистического и политического, и самосохранение национального сообщества составляет высшее благо.

Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893), полемизируя с антинациональными идеями Соловьева, обращал внимание на то, что в силу абстрактности предмета любовь к человечеству не может быть признана за чувство, а деятельность во благо человечества, как такового, практически невозможна. Любовь к личности, семье, родине, науке, искусству бесконечно способнее возбудить творческие стремления, нежели бледный, рассудочный призрак «любви к человечеству».

Подобно Н.Г.Дебольскому, Астафьев настоятельно подчеркивал ошибочность противопоставления общечеловеческого и национального. Служение национальной идее, писал он, выполнение требований национального духа являет-

⁵⁹ Дебольский Н.Г. О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. – СПб., 1886. С. 272.

ся «*требованием самих вечных, сверхнародных, общечеловеческих начал и задач, утрачивающих вне этого служения и свою правду и действительную силу*»⁶⁰.

На защиту учения о культурно-исторических типах Н.Я. Данилевского выступил известный мыслитель и публицист Николай Николаевич Страхов (1828-1896). В своих статьях, опубликованных в «Русском Вестнике» в 1888-89 гг., он показал научную состоятельность и практическую ценность концепции Данилевского и крайнюю смутность «*общечеловеческих устремлений*» Соловьева.

Страхов был почвенником в том прямом смысле, что считал главными факторами самобытности национальной культуры бессознательные, органические, инстинктивные начала. Он писал, что русский народ заключает в себе бессознательную жизнь, духовную силу, и потому никогда не отдавал и не отдает себя исключительно материальным интересам. Ввиду этого обстоятельства европейское просвещение должно быть у нас стимулом к сознательному уяснению наших духовных инстинктов. Тогда все окупится и ценой обезьянничества мы придем к сознательной самобытности, и «*то непонятное для себя и для других чудище мира, которое называется Россией, придет к сознанию самого себя*»⁶¹.

Мыслитель обращал внимание на то, что наша духовная и умственная несамостоятельность хуже всевозможных действительных бед и несчастий, ибо это болезнь умственного свойства, ослепляющая нас для действительности и порождающая ложные практические устремления. «*Может быть нам суждено представить свету самые яркие примеры безумия, до которого способен доводить людей дух нынешнего просвещения; но мы же должны обнаружить и самую сильную реакцию этому духу; от нас нужно ожидать приведения к сознанию других начал, спасительных и животворных*»⁶².

В отличие от оптимистических настроений и светлых надежд славянофилов, ожидавших от русского народа и России разрешения проблем современной культуры и вывода христианского человечества на новый уровень осмысленности и одухотворенности существования, предчувствия и ожидания Страхова проникнуты пессимизмом. Он видит, что значительная часть интеллигенции бесповоротно чужда пониманию русских традиционных ценностей и одержима западничеством духом. «*Опомнимся ли мы? – спрашивает мыслитель. И с горечью восклицает: – Нет, мы не опомнимся! Как мы можем опомниться, когда и вся жизнь человека, вся его деятельность держится на каких-то самообманах, обманах явных, ежеминутно разоблачающихся перед нами с страшной очевидностью, и все-таки продолжающих нас обманывать? ... Мы не можем прозреть. Ложь и зло до такой степени проникли во всю нашу жизнь, так слились даже с лучшими нашими инстинктами, что мы не можем от них освободиться. Дело зашло слишком далеко. Нас ожидают страшные, чудовищные бедствия, но что всего ужаснее – нельзя надеяться, чтобы эти бедствия образумили нас*»⁶³.

⁶⁰ Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи. – М., 1890. С. 3.

⁶¹ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Кн. 1. – СПб., 1882. С. XI.

⁶² Там же. С. X.

⁶³ Страхов Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Кн. 2. – СПб., 1883. С. 202-205.

Страхов присоединялся к предчувствию Герцена, что будущее принадлежит коммунизму, потому что коммунизм есть социализм мести. Коммунистический переворот осуществится не из жажды добра, а только из жажды зла; это будет не весть спасения и обновления, а только суд народного гнева.

Важным явлением в развитии русской общественной мысли в 1880-х – 1890-х гг. была консервативная эволюция ряда видных теоретиков народничества, порвавших с радикальными идеями. Благодаря их деятельности народническая идеология, оставив первоначальный экстремизм безнациональным и антитрадиционным группировкам, преобразовалось в теорию социально-экономической самобытности России просветительно-реформаторского типа, соединив веру в прогресс, науку, необходимость социального благоустройства страны с приверженностью национальному своеобразию, рассматриваемому как принцип, соответствующий целям “общечеловеческого развития”. То есть ценность русской национальной самобытности получила здесь не сокровенно-духовный, православно-национальный смысл, какой она имела у славянофилов, а некое наукообразное признание - значение частного вывода из универсального принципа, гласящего, что самобытность любого народа - объективный социологический факт. Поскольку все племена и нации самобытны, указывал один из главных теоретиков умеренного народничества И.И.Каблиц, самобытность есть необходимое условие развития общественных форм. Нет, и не может быть, никакого идеального общественного устройства, годного для всех народов. Несамобытное развитие может осуществляться только путем насилия.

Важно учесть, что Иосиф Иванович Каблиц (1848-1893) на своем собственном опыте убедился в ложности революционной идеологии. В молодые годы, в разгар “хождения в народ” революционной молодежи, он несколько лет скитался по России под видом рабочего и странника. Затем он бежал за границу, вернувшись, жил в России нелегально, затем стал известным публицистом и теоретиком, написав двухтомную работу “Основы народничества”.

Богатый жизненный опыт привел Каблицу к убеждению в том, что русский народ обладает глубокой, положительной национальной самобытностью. Неверно отдавать преимущество над русским общественным строем западной цивилизации, только потому, что она опередила Россию на поприще науки и техники. Русские в нравственном отношении выше многих европейских наций, хотя и чужды книжной учености. Воспитанный в русле вековых традиций, простой народ морально более развит, чем даже наша беспочвенная интеллигенция.

Определяя свои теоретические позиции, Каблиц уделял большее внимание не культурно-историческим и духовным, но политическим и социально-экономическим установкам различных течений русской общественной мысли. Разделяя публицистические направления на *европеизующую* и *русскую* партию, Каблиц достоинство народников видел в том, что это *единственно прогрессивная группа в рядах русской партии*. В отличие от ее двух других групп - *националистов* (проповедующих национальный эгоизм в международных делах и бюрократический произвол в делах внутренних) и *славянофилов* (стремящихся будто бы лишь к наружному обрусению высшего культурного слоя, но не проводящих в жизнь истинно самобытных принципов русского землевладения), народ-

ники учат, что самостоятельное развитие русского общественного строя может быть достигнуто путем обоснования его на народных воззрениях, писал Каблиц. Только с точки зрения общечеловеческой роли принципа национальной самобытности он готов был сблизить понятия “национализм” и “народничество”. Основное положение истинного национализма, на его взгляд, заключается в том, что “всякая народность имеет свои особенности и национальные черты, а потому ее жизнь и развитие идут самобытным путем; вместе с тем национализм утверждает, что всякая народность имеет *право* на существование и развитие. Общечеловеческая солидарность достигается, по мнению истинных националистов, не нивелировкой наций, не обезличиванием их, а наоборот - полным развитием их особенностей”⁶⁴. Руководствуясь такой установкой, Каблиц подчеркивал, что “народничество, отрицая космополитическое учение об уничтожении национальных отличий, вместе с тем является общечеловеческим учением об обществе”.

В качестве основных принципов развиваемой идеологии теоретик умеренного народничества провозглашал ориентацию на исторически сложившееся народное мирозерцание и на устранение всякого насилия из области творчества общественных форм. При этом он акцентировал внимание на интеллигентской природе бюрократизма и революционного радикализма в России, строго отличая интеллигентское народолюбие, схожее с любовью к кошкам и собакам, от народнического уважения к мнению простого человека. У народолюбца, наблюдательно анализировал Каблиц, чувство любви смешано с презрением, с желанием покровительствовать и господствовать. Объект любви в этом случае считается невежественным и безнравственным скотом, не имеющим никакого понятия об истинных своих нуждах. Сами интеллигентные попечители народных нужд “не замечают того, что их любовь солоно достается народу, подобно тому как чадолюбивые родители-деспоты не замечают, что своим насильственным устройством счастья взрослых детей они только губят последних. Характерная черта народолюбцев - любовь к народу, соединенная с полным *неуважением прав личности крестьянина*. Они настолько глубоко презирают права этой личности, что даже неспособны замечать делаемых ими нарушений этих прав. Им кажется, что народ ничего больше не желает как только того, чтобы они устроили его “интересы”, не спрашивая его самого, забывая, что он говорит: “За чужой головой оно и легче жить, да - тошнее”⁶⁵.

Гипнотическую зачарованность европейскими теориями, презрение к коренным почвенным силам России, застарелую привычку копировать и насаждать чужеродные иноземные институты Каблиц считал пагубным пороком русского образованного класса, не позволяющим ему увидеть общественно-экономические достоинства стихийно развившегося народного уклада. Иронизируя по поводу западников, которые объясняли свое пренебрежение народными традициями и

⁶⁴ Каблиц И.(Юзов). Основы народничества. Часть 1. Изд. 2-е, дополненное. – СПб., 1888. С. 265.

⁶⁵ Каблиц И.(Юзов). Интеллигенция и народ в общественной жизни России. – СПб., 1886. С. 43.

грубое административное вмешательство в земско-общинную жизнь крестьян их дикостью, пьянством, предрассудками, народнический автор напоминал, что в среде интеллигенции порочности отнюдь не меньше, чем в простом народе. Интеллигентские пороки, правда, менее грубы по форме, но часто утонченнее и нравственно опаснее по существу. Учитывая это обстоятельство, “крестьянин тоже мог бы потребовать, чтобы нашу интеллигенцию отдали ему под начало для исправления ее нравов”, - логично заключал Каблиц. Но что сказали бы интеллигентные бюрократы, коли, с целью отучить их, допустим, от пьянства, к ним бы приставили приставов трезвости. Сколько громогласных речей было бы произнесено о поругании достоинства личности и нарушении прав человека!

Относительно же защиты прав огромной крестьянской России вся интеллигенция проявляет почти что единодушное пренебрежение. Ее различные представители, будь то крайне левые, крайне правые или буржуазно-либеральные деятели, охотно готовы использовать орудия бюрократического насилия над народом, для насаждения любезных их сердцу социально-экономических форм, сетует Каблиц. Любой просвещенный бюрократ хочет подогнать общество под один шаблон, уничтожая всякого рода разнообразия. Между тем для здоровой социальной жизни нужны разнообразные, достаточно самостоятельные сословия со свойственными им жизненными укладами. Особенно это необходимо в России, где общественная жизнь состоит из двух существенно различных течений: *интеллигентно-всероссийско-городского* и *деревенско-областного*. Интеллигенция и народ не должны неорганически смешиваться, резонно полагал Каблиц. Чем выше будет самостоятельность в развитии каждого социального слоя, тем лучше, ибо каждый из них будет чувствовать себя свободнее и независимее. При этом государственное бытие должно испытывать гораздо большее влияние со стороны простонародной России и избавляться от исключительного влияния интеллигенции.

В организации государственной жизни, на взгляд народнического автора, следует учесть три основных стремления русского крестьянства.

1. *К усилению местного самоуправления*, что позволило бы крестьянам жить независимым общинным бытом, свободным от бюрократизма;

2. *К прямому общению народа с царской властью*, посредством выборных ходяков и помимо бюрократического аппарата. (“Вполне доверяя царской власти, - писал Каблиц, - наш народ крайне недоверчиво относится к властям, отделяющим его от Верховного Самодержца русской земли. Народ самым резким образом отделяет царскую власть от ее временного орудия - бюрократизма. В мыслях и действиях царской власти он видит воплощение идеальной справедливости, как она понимается им самим”.)

3. *К свободе вероисповедания*, которая тесным образом связана с глубоко народным вопросом о свободе идейной жизни вообще и свободе слова.

Таким образом, эволюция народничества (под действием силы притяжения его почвенных элементов) к русским самобытным устоям рождает внутри этого течения мысли достаточно реалистические национальные программы. Программы общественного развития страны по ряду критериев вплотную сближающиеся с проектами православно-консервативных мыслителей. Умеренные народники,

так же как и славянофилы, утверждали, что здоровое социальное развитие возможно только там, где общественное дело движет не один европеизированный интеллигентный верх, а весь народ, что необходимо бережное отношение к вековым формам народной и государственной жизни, какими бы архаичными они не казались со стороны, и что воплощение идей либералов-западников будет губительным для русского народа и государства.

§ 7. Воцарение и личность императора Николая II, культурно-исторические противоречия России в конце XIX века

После безвременной кончины Александра III 20 октября 1894 г., на Всероссийский престол вступил старший сын почившего государя Николай Второй Александрович.

Николай II родился в Царском Селе 6 мая 1868 г. в день святого Иова Многострадального. Как наследник престола, Николай получил тщательное воспитание и серьезное образование. Свободное владение иностранными языками, осведомленность в широком круге наук, прекрасная теоретическая и практическая подготовка в области военного дела отличали нового государя. Он обладал быстрым живым умом, отличной памятью. Не отличаясь твердым характером, будучи внутренне мягким и деликатным, государь, однако, не был безвольным человеком. По удачному сравнению С.С. Ольденбурга, “воля Его была подобна не громовому удару, она проявлялась не взрывами и не бурными столкновениями; она скорее напоминала неуклонный бег ручья с горной высоты к равнине океана: он огибает препятствия, отклоняется в сторону, но, в конце концов, с неизменным постоянством, близится к своей цели”.

Сильная вера в Бога и в свой долг царского служения были основой мировоззрения Николая Александровича. По сердечной глубине православной веры последний русский царь напоминал благочестивых царей Московской Руси. Так же как они, Николай II считал, что отвечает за судьбу России перед престолом Господним и никому не в праве передоверить эту ответственность. Горячей любовью к России и упованием на волю Божию был проникнут весь внутренний мир государя. В одном из писем П.А.Столыпину в 1907 г. царь заметил: “Я имею всегда одну цель перед собой: благо Родины; перед этим меркнут в моих глазах мелочные чувства отдельных личностей”.

Важное место в жизни государя, как и подобает православному человеку, занимала семья. Свою избранницу - принцессу Алису Гессенскую, ставшую его женой императрицей Александрой Федоровной, Николай Александрович всю жизнь любил и уважал. Этот счастливый брак принес четырех дочерей и долгожданного сына Алексея, которого родители боготворили. Все члены семьи государя были глубоко религиозны. Их также отличали взаимная любовь и удивительная симпатия к людям. В этой православно-русской атмосфере взаимного согласия, единодушия и покоя Николай Александрович отдыхал душой и черпал силы для государственных дел. Когда же выдавался свободный вечер, семья проводила его, как правило, за совместным чтением вслух. В большинстве случаев читал сам государь: художественную или религиозную литературу, с непременно-

ным обсуждением прочитанного. Духовные беседы были важной частью семейной жизни монарха. Он много разговаривал с детьми по вечерам, затем все молились перед сном, а утром жизнь отрывала царя от семьи. Начиналась напряженная государственная деятельность.

Император Николай II во всех своих делах проявлял себя как истинного христианина, далекого от честолюбия и желания помыкать людьми. Обладавший от природы прекрасными душевными качествами, многогранно развитыми воспитанием, последний русский царь отличался исключительным личным обаянием, перед которым не могли устоять даже его противники. Он был прост в обращении, не любил торжеств, громких речей и придворного этикета. В силу душевной мягкости, государь, по-видимому, тяготился обязанностями самодержца, воспринимая их как тяжелый крест. Он органически не был способен говорить людям неприятные вещи в лицо. Нередко он увольнял в отставку министров письменным распоряжением после милостивого приема, что обиженные толковали как лицемерие, но что на самом деле, по точному определению С.С.Ольденбурга, было ничем иным как проявлением отсутствия *личного* нерасположения при *деловых* расхождениях с данным деятелем.

На формирование политических убеждений царя существенно повлияли идеи К.П.Победоносцева, преподававшего наследнику престола комплекс правовых дисциплин. Все православно-консервативные понятия о разности путей Европы и России, о религиозной сущности и всенародной направленности царской власти, о пороках буржуазной республики и необходимости крепить отечественное самодержавие были с молодости знакомы и близки государю. С юных лет он разделял убеждение, что религиозно ответственная самодержавная монархия есть благо, признаваемое большинством простого народа и отрицаемое только малой кучкой интеллигенции, и что историческое предназначение монарха состоит в осуществлении власти по совести, согласно воле Божией и в целях благополучия всех подданных.

Николай Александрович отдавал отчет относительно роковых погрешностей, внесенных в русскую жизнь реформами Петра, лишившего Церковь должной духовной автономности и пожертвовавшего многими традиционными началами нашего государственного бытия в пользу европейских принципов. Царь желал возвращения России на самобытный путь. Вместе с тем государь понимал, что империя вступает не просто в новый век, но в новую, сложную эпоху, требующую от власти творческой инициативы. Поэтому, заявив в своей известной речи 17 января 1895 г., обращенной к земским депутатам, о намерении сохранять начала самодержавия, Николай Александрович не исключал необходимости социальных преобразований. Но, очевидно, *соединить древние государственные традиции с новыми социальными потребностями, найти эффективные формы воплощения духовных принципов русской цивилизации в социально-экономической сфере, сочетать гражданскую свободу с национальной ответственностью при обострении общеевропейской борьбы государств - все это составляло в совокупности чрезвычайно сложную задачу для русской монархии, внутренне ослабленной европеизацией правящего слоя и лишенной влияния на общество в силу враждебности интеллигенции.* С такого рода задачей вряд ли вполне справился

бы и более жесткий, самоуверенный государь, нежели последний русский император, который не отличался ни строгостью Николая Павловича, ни твердостью характера своего отца.

Осмысливая влияние личных особенностей русских монархов на ход государственных дел, можно прийти к выводу о том, что наследники престола, с начала XIX века поставленные в особые, нравственно благоприятные условия, вне грубости жизни, воспитываемые в строго православном, просвещенном и гуманном духе лучшими педагогами своего времени, были исключительно благородными людьми, стремившимися действовать честно, открыто, человеколюбиво. Подчас они не подозревали о той степени лицемерия, низости помыслов, своекорыстности и жажды власти, которой отличались их окружающие люди, воспитавшиеся в гуще жизненной борьбы и пробившиеся наверх собственными силами. Поэтому, вопреки распространенным либеральным представлениям о русской монархии как о суровой целенаправленной деспотии, на протяжении значительной части XIX столетия и в первых десятилетиях XX века российская верховная власть отличалась скорее аморфностью и запутанностью политического самосознания, излишней доверчивостью и уступчивостью по отношению к образованному обществу, мягкостью и компромиссностью проводимой политики. Эта уступчивость при неопределенности и непоследовательности социальной стратегии обрекала монархию тащиться в хвосте стихийного развития общества. Бюрократическая отрезанность монарха от простого народа, возникшая в петербургский период, и гуманность утонченно воспитанных царей, органически не способных действовать жестко последовательно, тем более радикально, ставили власть в зависимость от состояния малой, привилегированной части российского народонаселения. Причем эта часть, к началу XX в. образуемая полуразложившимся дворянством, буржуазией и либеральной профессорской интеллигенцией, все более тяготилась православным самодержавием, ограничивающим ее амбиции. Она была готова пойти при первом удобном случае на самые безнравственные действия, заговор, обман и измену, чтобы присвоить верховную власть и получить страну в свое распоряжение.

Экономически Россия бурно развивалась, и в головах оппозиционеров-республиканцев складывалось впечатление, что страна пойдет вперед еще быстрее, если избавится от царя, от засилья высшего чиновничества и всех учреждений, связанных с монархией. Но на самом деле Россия находилась в сложнейшем социальном состоянии, удерживаемая в мирной форме только остатками векового авторитета верховной власти, традиционной дисциплинированностью правительственного аппарата и царской волею. Царская власть, опиравшаяся на огромный государственный опыт, стоявшая над противоречивыми интересами отдельных классов и общественных групп, была единственным властным арбитром между ними и, соответственно, главнейшей скрепой России. Скрепой вовсе не отжившей свое, но в новом веке еще более необходимой, ибо огромная империя не только сохраняла старую общественно-культурную многоукладность, а и переживала *смешение* глубоко различных укладов. Дворянство необратимо ослабевало и разлагалось, впитывая идеи буржуазии и интеллигенции. Крестьянство страдало от многих противоречий, порожденных двусмысленностью периода

“Великих реформ”, и начинало прислушиваться к земским оппозиционерам. Буржуазные классы стремились отеснить дворянское сословие и прорваться к власти. Либеральная интеллигенция была безусловно уверена в том, что только она достойна управлять страной и мечтала о партиях, парламенте и полном слиянии с Европой. В крупных городах все более явно заявлял о себе рабочий класс, равно отчужденный от всех остальных слоев населения и способный следовать за самыми радикальными революционными теориями. Крайние же подпольные группировки, главным образом социалисты-революционеры, вновь развернули в начале XX века политический террор против представителей правительственной администрации.

Истинная сложность состояния государства определялась даже не просто хитросплетением политических и социально-экономических проблем, а более фундаментальными *культурно-историческими* противоречиями, то есть *конфликтами в народной душе, в представлениях о смысле национальной жизни*. Дворянско-крепостнический строй ушел в прошлое, земельная аристократия теряла социальное влияние и раздражала другие классы, ибо дворянско-сословный характер государственного строя сохранялся как дань былым временам. Со стихийным напором развивался буржуазный уклад, на почве которого появился энергичный, богатый, властный и не особенно отягощенный моральными соображениями тип хозяйственно-промышленного деятеля. Но этот тип и породивший его капитализм были глубоко сомнительны с православной точки зрения, не имели нравственного оправдания в народных традициях. В широких слоях населения новый социальный слой дельцов, банкиров и “кулаков” вызывал глухую ненависть. Против европейского капитализма на русской почве равно ополчались многие ведущие идеологи интеллигенции, будь то православно-консервативного, умеренно народнического или радикально социалистического направления. *Чем и как должна жить Россия в будущем, какому идеалу следовать, какое общество строить?* - на все эти вопросы власть должна была не только дать ясный ответ, но и откликнуться практическим содействием *социально-культурному синтезу*, способному соединить старые духовные ценности и учреждения с новыми социальными требованиями и формами общественной организации.

Если судить о складывающейся ситуации с точки зрения политических нужд времени, то многосложной евроазиатской России в конце XIX – начале XX века – железного столетия суровой борьбы масс, наций и идей – нужен был непреклонный император, подобный Петру Великому, который обладал бы могучей волей, ясной социальной программой, умением властно повелевать обществом, овладевать массами, убеждать всех и вся в своей правоте, а где необходимо и заставлять считаться с собой силою. Но, вполне очевидно, что подобного царя, царя-революционера, о котором равно мечтали Герцен и Леонтьев, практически не могло ни породить, ни поддержать безнародное высшее общество, служившее непосредственной опорой монархии и правительственной власти.

Стало быть, по-человечески прекрасный государь Николай Александрович становился политическим заложником как своего собственного великодушия, так и роковых цивилизационных нестроений Петербургской России. И государь догадывался об ожидающей его страшной участи быть раздавленным неумолимы-

ми, непримиримыми социальными силами, над которыми он был не властен, относясь к неотвратимому будущему со смирением. Однажды в беседе со Столыпиным, напомнив о том, что появился на свет в день памяти Иова Многострадального, царь сказал: “Быть может, необходима искупительная жертва для спасения России: я буду этой жертвой - да совершится воля Божия!”

Завершая рассмотрение развития русской культуры в XIX столетии, следует подчеркнуть, что именно в этот век сложилась во всех своих основных формах собственно русская классическая культура, которая стала фактором не только российского, но и мирового культурного бытия.

Мы видели, что в нашей стране на протяжении всего «золотого» столетия отечественной культурной жизни шли два то пересекающихся, то расходящихся процесса: 1) осознание и преемственное развитие православно-русских начал отечественной цивилизации; 2) интенсивное государственно направляемое заимствование образованности и цивилизационных форм западного мира. Такой путь развития страны позволил России стать в короткий срок ведущей державой в политическом, культурном, экономическом отношениях. Причем это было достигнуто несмотря на известные сложности геополитического положения страны, невыгодные природно-географические условия (в частности, суровость климата, худосочность земель в центральных районах страны, оторванность континентальной империи от мировых морских коммуникаций).

Адаптация общезначимых начал западноевропейского культурного опыта к русским условиям обеспечила активный подъем национальных творческих сил. Впечатляющие признаки этого подъема проявились в сфере религиозной жизни (где наблюдалось личностное уточнение традиции православного старчества, развитие своеобразного русского богословия), в сфере литературы, искусства, науки, техники, философской и общественной мысли. Важнейшим типологическим признаком отечественного культурно-исторического развития в XIX веке являлось то, что великая русская классическая культура сложилась не в качестве секулярного противовеса православной традиции, а как достаточно органичное ей встречное движение. Движение со стороны внешне европеизированного общества к древле-православному идеалу соборности бытия и благодатного преобразования действительности. Эта органичная христианская основа русской классической культуры, при свободе отношения к опыту европейской цивилизации, освободила отечественных писателей и мыслителей от излишней ограниченности чисто формальными моментами творчества и воплотилась в выдающихся своей правдивостью, нравственной содержательностью, глубокой человечностью и жизненной естественностью произведениях.

Следует особо подчеркнуть, что *в результате своеобразного развития нашей страны в XIX столетии возник особый тип культурного человека, обладавшего внутренней свободой, всемирной широтой кругозора, достижениями новейшего образования, проникнутого живой христианской верой, чуждого узкой профессиональной специализации, органически связанного с традициями Православной Церкви и нравственным опытом своего народа.* Условно говоря, в этом человеческом типе можно найти нечто «возрожденческое», если иметь в виду личностную целостность, свободу воззрения на мир и отношения к миру. Однако

«ренессансная» человечность и свобода мирозерцания у высоко культурных русских людей оказались сравнительно органично связаны с христианским сознанием природы человеческой личности и мироздания. Ибо в России, в отличие от Западной Европы, не произошло радикального многопланового разрыва гуманистическо-секулярной цивилизации Нового времени со «средневековой», то есть церковно-ориентированной культурой. На высшем уровне культуротворческого процесса в России был осуществлен синтез начал православной духовности со своеобразно освоенными новоевропейскими формами культурной жизни, так что Древняя и Новая Россия не разорвали духовных уз, постоянно укрепляемых Русской Церковью. В этом смысле, со своей экономической, военной и культурной мощью, соединяя древнее мистическое Православие, многовековые духовные, нравственные, национально-государственные традиции с новейшими орудиями современной цивилизации, Российская империя к концу XIX столетия представляла собой уникальное культурно-историческое явление, поражающее своей парадоксальностью иностранных наблюдателей.

При всем том, нельзя забывать об известных искажениях традиционных религиозных и национально-общественных начал в социальном и государственном строе России XIX в., об укоренившихся здесь социальной несправедливости, государственном бюрократизме, разрыве широкого слоя левой интеллигенции с Церковью, государством, православным народом. Огромным и в перспективе роковым недостатком развития нашей страны в XIX столетии являлось то, что высокая духовная культура, уникальный синтез Православия и просвещения оказывались достоянием весьма узкого, социально маловлиятельного слоя преимущественно дворянской интеллигенции. И если в семьях Аксаковых, Киреевских, Хомяковых, Трубецких царил высочайший христианский, патриотический и культуротворческий дух, то в среде разночинской интеллигенции быстро распространялись самые бездушные и жестокие идеи, а в простом народе, под влиянием скороспелой «революции сверху», нарастало отчуждение от окружающей жизни и непонимание действительности.

В конечном счете, не традиционные особенности российского государственного строя, не социально-экономические недостатки развития страны, а элементы неорганичности, социально-культурной разнотипности в развитии российского общества и общественного сознания обрекали Россию на социальные потрясения в новом, XX веке. Именно глубокие духовно-мировоззренческие противоречия между государством и левой интеллигенцией, интеллигенцией и народом, народом и бюрократическим аппаратом империи, которые стали в XIX веке типологическими характеристиками российского исторического бытия, сыграли в 1905 и в 1917 гг. роль своего рода мин замедленного действия.

Литература

Великие русские старцы: Жития, чудеса, духовные наставления. – М.: Трифонов Печенгский монастырь, 2000. С. 492-678.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.

Книга о Владимире Соловьеве. – М.: Советский писатель, 1991.

Игнатий (Брянчанинов), епископ. Слово о смерти. Репринтное издание. – М., 1991.

Концевич И.М. Оптиная пустынь и ее время. Репринтное издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. Избр. статьи. – М.: Мол. Гвардия, 1992.

Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.

Глава третья. НОВЫЕ ЯВЛЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ РУССКОГО ОБЩЕСТВА В ПЕРИОД «СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА»

§ 1. Понятие «серебряный век» русской культуры, символизм и его мировоззренческие ориентации.

§ 2. Элементы нового культуротворческого сознания в поэзии русских символистов.

§ 3. Авангардистские течения в русской культуре.

§ 4. Религиозно-философский подъем начала XX века, движение к “новому религиозному сознанию”.

§ 1. Понятие «серебряный век» русской культуры, символизм и его мировоззренческие ориентации

Метафорическое понятие “серебряный век” русской культуры относится к периоду времени от середины 1890-х гг. до 1917 г. и призвано подчеркнуть огромное культуротворческое значение этого периода, при всей его кратковременности сопоставимого по достигнутым результатам с XIX столетием как “золотым веком” русской культуры. В 1917 г. “серебряный век” был поглощен раскаленной лавой идущего ему на смену “железного века”, революции и большевизма. Однако, несмотря на малые исторические сроки, рассматриваемая эпоха отличается настолько интенсивным творчеством в сферах литературы, музыки, театра, живописи, философии, нравственного сознания и общественной мысли, что объем и качество произведений, созданных тогда, бесприммерно в нашей истории. При этом далеко не все, творимое в указанный период, по духу и стилю было детищем именно “серебряного века”. Многие являлись вполне органичным следствием дальнейшего осознания и воплощения непреходящих ценностей многовековой православно-национальной традиции и классической культуры предшествующего столетия. Мировоззренческая же специфика собственно “серебряного века” характеризовалась главным образом претенциозной борьбой с традиционными ценностями и культурным наследием прошлого. Религиозно-мистическая экзальтация, иррациональный творческий порыв художника и мыслителя, обращение к глубоко личностным переживаниям, стремление к тотальной переоценке ценностей и радикальному обновлению мира определяли крайне романтическое и утопическое мирозерцание наиболее характерных представителей культуры рассматриваемого времени. Радикальное крыло поэтов, художников, мыслителей, определивших дух русского авангарда, стремилось не к дальнейшему совершенствованию сложившихся направлений культуры, но к революции в области ценностей и выразительных средств. Авангардистское сознание было склонно рассматривать свою эпоху не как одну из культурно-исторических эпох, а как эсхатологический, мессианский период, призванный принести окончательный смысл в культурно-историческое существование. Вот почему все те, кто пытались осуществить некую особую миссию, должны были уходить от исторически устоявшихся образов и идей, от традиционных символов и форм, и искать вдох-

новения в мистических экстазах, в глубоко персональных интуициях и мифологемах.

Во всех этих особенностях мироощущения творческой интеллигенции проявлялся переходный характер рассматриваемой эпохи, начавшейся на рубеже веков и проникнутой нервным ожиданием новых времен, радостных или горестных потрясений. В России конца XIX - начала XX столетий общественное сознание было особенно взвинчено такого рода предчувствиями. Общество жило ожиданием небывалого будущего, гадая будет ли это новая земля и новое небо Богочеловечества или зловещее царство Антихриста. И если православные писатели предрекали грядущую катастрофу, то “передовая” интеллигенция, не обладая ясным видением будущего, горячо верила в благо революционного преодоления как сложившегося социального порядка, так и классических форм культуры.

Источником вдохновения для творческих интеллигентов рассматриваемого времени служило философское и поэтическое наследие В.С. Соловьева, который подал пример мистической романтики и теоретического своеволия относительно вековых религиозных, национальных, культурных традиций. Утопические идеи мыслителя, будоражащие художественное воображение, претендующие на продолжение древнего мистического опыта человечества, но вместе с тем обращенные к проблемам современного общества, оторванный от всякой конкретной жизненной почвы нравственный идеализм – все это духовно запутанное, *смутно-динамическое* наследие Соловьева явилось “закваской” творческого сознания наиболее типичных для “серебряного века” деятелей культуры.

Причем неудовлетворенность мыслителя своим философским опытом, внутренне беспокойство, решительный отказ от социально-утопической идеи «христианского прогресса», воплощенный в «Трех разговорах», и смиренная православная кончина не произвели никакого впечатления на многих его последователей. Не уяснив истинного значения жизни и смерти Соловьева, его тяжелой духовной драмы, деятели «нового религиозного сознания» (Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, В.И. Иванов и др.) вместе с радикально настроенными поэтами-концептуалистами подхватили самые сомнительные, беспочвенные идеи мыслителя*.

Символизм вообще, а поэтический в особенности, стал крайне характерной чертой нового уклада русского культурного самосознания, ибо способствовал выражению творческого произвола, романтических грез и утопических ожиданий, свойственных сравнительно молодому поколению интеллигенции. Следует напомнить, что первый манифест русских символистов – книга Н. Минского “При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни” – появился в 1890 г., не без влияния опыта французского символизма 1880-х годов. В 1892 г. Д. Мережковский в ряде статей продолжил формирование символистской программы, опираясь на идеи В.С. Соловьева. Мережковский восставал против “удушающего мертвого позитивизма”, устремлялся к поиску новых источников духовного

* К числу последних следует отнести в первую очередь таких философствующих поэтов, как Н.Минский, В.Брюсов, А.Белый, К.Бальмонт, З.Гиппиус, М.Волошин, более или менее строго объединенных рамками *символизма*.

опыта и стремился привлечь на сторону формирующегося направления авторитет Тургенева, Толстого и Достоевского. Мережковский провозгласил три главных элемента символизма: *мистическое содержание произведений, решающая роль символов, расширение художественной впечатлительности*. В 1894-1895 гг. появились три сборника В. Брюсова "Русские символисты", что можно считать признаком оформления нового течения.

В качестве символизма мы встречаемся с довольно сложным, комплексным феноменом русской культуры конца XIX – начала XX века. Сами символисты считали себя сторонниками принципиально нового художественного и отчасти даже религиозно-метафизического мышления. Они провозглашали задачей уход в глубину реальности, к духовным первоосновам видимого мира и занимались серьезными теоретико-философскими изысканиями. Один из ведущих поэтов того времени Андрей Белый вспоминает, что размышлял над гносеологией символизма двадцать лет, написав целый ряд исследовательских работ и придя к выводу, что осмысливаемое направление есть мирозерцание новой культуры, которое дает методологическое обоснование всем школам и формам искусства, не сводясь ни к одной из них⁶⁶. Не удивительно, что символисты сознательно насыщали свои произведения метафизикой, религиозной мистикой, мифологической эзотерикой, порой малопонятной индивидуальной символикой душевных переживаний, намереваясь отрыть новые мирозерцательные и ценностные перспективы культуротворческому сознанию. Причем адепты символизма в России выступали не только от лица культуры, но и от имени жизненной стихии, претендуя вдохновить социальную революцию и построить новую общественную реальность.

Русский символизм парадоксальным образом развивался в культурно-исторической связи как с православно-христианской традицией, так и с наследием нигилистической, революционно-утопической мысли. Ведущие представители символизма тяготели и к христианской символично-мифологической стихии, сильно и богато развитой в лоне отечественного православия, и к декадентской интерпретации христианства, доходя зачастую до религиозного анархизма и бунта против традиционных ценностей. Благодаря тому, что рассматриваемое течение соприкасалось сразу с двумя структурообразующими потоками русской культурной жизни начала XX века, оно стало ее осевой линией, многогранно влияя на творческую интеллигенцию. Символизм обогатил проблематику религиозной философии, арсенал средств художественного творчества, стимулировал и формирование русского авангарда, и реабилитацию реалистических течений, а также оказал воздействие на стилистику пролетарской поэзии более позднего периода.

Однако, возникнув на стыке двух мало совместимых типов мировоззрения, символизм сам по себе был внутренне противоречив и лишен возможностей органического развития по пути культурного синтеза. Внутри символистского мирозерцания нарастал неминуемый конфликт между религиозным началом, тре-

⁶⁶ См.: *Белый Андрей. Между двух революций.* – М.: Худ. Литература, 1990. С.189-190.

бующим объективной истины, и декадентским духом, стремящимся к субъективистскому выражению стихийного “потока сознания”⁶⁷.

§ 2. Элементы нового культуротворческого сознания в поэзии русских символистов

Уже в самой напористой самонадеянности идеологов и видных представителей символизма сказывалась характерная черта деятелей именно “серебряного века”, далеко не свойственная типичным представителям русской культуры XIX столетия, более трезво, скромно и реалистично смотревших на мир и предназначение творческого человека. Поэтому в романтической лирике XIX в. мы встречаем не символизм, а *символику образов, действующих в пределах реальности видимого мира*, созерцаемого поэтом. Стихи Жуковского, Тютчева, Фета полны *реалистической символикой духовной жизни*, не выпирающей, не бросающейся в глаза, не классифицирующей себя в качестве особого символистского направления, а плотно вписывающейся в картину реальной, общедоступной, очевидной действительности. Плотно вписывающейся, и только робко намекающей на “второй”, незримый, сверхприродный, идеально-духовный план, чувствуемый поэтом за пространственно-временной видимостью мира.

Художественно тонкие образцы такого рода символики дает нам тютчевская поэзия природы. Грозные зарницы здесь напоминают, то “чи-то грозные зеницы”, загорающиеся в сумрачном небе, то беседу “демонов глухонемых”, решающих на высоте какое-то таинственное дело, а таяние речных льдин, под радужным блеском солнца, наводит поэта на грустную мысль, что, возможно, и человеческие Я, подобно одиноким льдинам, “Утратив прежний образ свой, - Все - безразличны, как стихия, - Сольются с бездной роковой!..”

В указанном отношении еще более характерным автором является А.Фет. Самые прозаические темы, образы, сюжеты под его пером способны вдруг приобрести “второе измерение”, заискриться премирным смыслом в душе читателя. Взгляд юной девы в поэзии Фета обнаруживает не просто женственно-трепетную душу, но вторую, ангельскую природу человека (“Я лет не чувствую суровых, Когда в глаза ко мне порой Из-под ресниц твоих шелковых заглянет ангел голубой”), заурядное же плавание на корабле оказывается насыщенным для путешественника роковыми предчувствиями:

⁶⁷ Одним из первых обратил внимание на эту двойственность ценностной позиции символистов А.Волынский (Флексер) – ведущий критик журнала “Северный Вестник”. Волынский привлек к сотрудничеству в журнале лидеров символизма. Стремясь стимулировать у них рост духовно углубленного религиозного созерцания и преодоление декадентской легкомысленности, он публиковал их стихи и прозу, но не принимал концептуальных статей. Декадентские черты в символизме Волынский считал ранним, неумелым и болезненным протестом интеллигенции против материалистического и натуралистического понимания искусства, укоренившегося в общественном сознании. Однако, в конечном счете, роль духовного воспитателя символистов Волынскому не удалась. Их пути разошлись, поскольку символисты видели в религии всего лишь средство индивидуального самовыражения. Это обстоятельство привело их к противоборству религиозной традиции, что было неприемлемо для Волынского (см.: Литературный процесс и русская журналистика конца XIX – начала XX века. 1890-1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. – М.: Наука, 1982. С. 123-125).

Летим! Гуманною чертою
Земля от глаз моих бежит.
Под непривычную стопюю
Вскипая белою грядою,
Стихия чуждая дрожит.

Дрожит и сердце, грудь заныла;
Напрасно моря даль светла,
Душа в тот круг уже вступила,
Куда неведомая сила
Ее неволей унесла.

Ей будто чудится заране
Тот день, когда без корабля
Помчусь в воздушном океане
И будет исчезать в тумане
За мной родимая земля.

При всей эмоциональной насыщенности и запредельной направленности переживаний автора, они у Фета протекают в виду реалистического восприятия объективной действительности, с которой поэт чувствует свою органическую связь. Плотное единение духовной символики с образами реальных вещей в поэтическом переживании придает ей сокровенный, мягкий, душевно-интимный характер. Относительно Непостижимого и Запредельного поэт занимает доверчивую, достойную, но крайне деликатную позицию. Он смиренно сознает свою малость, умственную и творческую слабосильность и вместе с тем свое призвание, хотя бы прикоснуться к Запредельному краешком души, внутренне питаясь, благодатно вдохновляясь Его незримой стихией. Прекрасной иллюстрацией сказанному может служить стихотворение Фета "Ласточки".

Природы праздный соглядатай,
Люблю, забывши все кругом,
Следить за ласточкой стрельчатой
Над вечерующим прудом.

Вот понеслась и зачертила -
И страшно, чтобы гладь стекла
Стихией чуждой не схватила
Молниевидного крыла.

И снова то же дерзновенье
И та же темная струя,-
Не таково ли вдохновенье
И человеческого Я?

Не так ли я, сосуд скудельный,
Дерзаю на запретный путь,
Стихии чуждой запредельной,
Стремясь хоть каплю зачерпнуть?

В лирике поэтов, наиболее характерных для "серебряного века", можно обнаружить совсем иной духовно-стилевой принцип. Принцип именно *символизма*, предусматривающий философское обобщение и противопоставление поэтической символики образам повседневной действительности. Естественно, что такого рода обобщение и противопоставление всегда осуществляется на путях метафизического конструирования и мифологии. Отсюда вполне понятно резкое повышение поэтической роли абстрактного понятия и мифологического символа у представителей новой культурной эпохи. Для всего круга символистов была характерна тесная связь художественного творчества с философскими концепциями, насыщенность стихов метафизической проблематикой и терминологией, вынесение абстрактных понятий в заглавие своих произведений. Символисты интенсивно обращались к мировому мифологическому наследию, черпая сюжеты и образы из египетской, индийской, античной, древнеславянской, христианской мифологии, смело дополняя их собственным мифотворчеством. Мифостроительная активность поэтов была обусловлена стремлением оторваться от мирозерцательного реализма, от общедоступной действительности и погрузиться в некую запредельную реальность "земли Ойле" и "звезды Маир", доступную только избранному поэтическому гению. Иногда сонмы мифологических персонажей, героев, богов собирались в пределах одного небольшого стихотворения, как бы специально написанного для демонстрации всемирного кругозора и необозримой духовной широты воззрений автора, что мы видим, к примеру, в "Гимне богам" и в "Я" В.Брюсова.

Поэзия символистов преднамеренно стилизовалась и выстраивалась. В итоге возникало яркое, пестрое, динамичное, но весьма искусственное поэтическое полотно. "Методологически" показательный фрагмент этого полотна может представить следующее стихотворение В.Брюсова, с характерным названием "Творчество":

Тень несозданных созданий
Колыхается во сне,
Словно лопасти латаний
На эмалевой стене.

Фиолетовые руки
На эмалевой стене
Полусонно чертят звуки
В звонко-звучной тишине.

И прозрачные киоски
В звонко-звучной тишине
Вырастают, словно блески,
При лазоревой луне.

Всходит месяц обнаженный
При лазоревой луне...
Звуки реют полусонно,
Звуки ластаня ко мне.

Тайны созданных созданий
С лаской ластаня ко мне,
И трепещет тень латаний
На эмалевой стене.

Миросозерцательные ориентиры поэтов "серебряного века" предполагали заостренный индивидуализм, бунтарскую своевольность творческого сознания, стремление автора стать над традиционным нравственным и религиозным мировоззрением. В отличие от них, известные представители романтической поэзии XIX столетия - "золотого века" русской культуры - (Жуковский, Тютчев, Фет) были весьма консервативными православными людьми, сознававшими себя "скудельными сосудами" высшей истины и смиренными созерцателями прекрасного и страшного мира Божия. В.С. Соловьев же, при всем своем увлечении горделивыми и беспочвенными духами времени, как философ, исповедовал христианское смирение в ключевых вопросах жизни и творчества. По своему художественному вкусу он принадлежал к XIX в. Именно оттого Соловьев весьма иронически встретил первые выпуски поэтического сборника "Русские символисты". Полемизируя с В. Брюсовым, он написал остроумные пародии, гиперболически отразившие стилистику нового литературного направления. (В частности: "Горизонты вертикальные В шоколадных небесах, Как мечты полузеркальные В лавровишневых лесах. Призрак льдины огнедышащей В ярком сумраке погас, И стоит меня не слышащий Гиацинтовый Пегас. Мандрагоры имманентные Зашуршали в камышах, А шершаво-декадентные Вирши в вянущих ушах".)

Но молодые поэты молодого века, одержимые духом новаторского индивидуализма, не обращая внимания на иронию своего предтечи, легко доходят до крайней творческой гордыни и самодостаточности. "Хорошо быть Максимилианом Волошиным мне" - просто и спокойно говорит один из них. "Я, гений Игорь Северянин, Своей победой упоен: Я повсеместно озкранен! Я повсеместно утвержден! От Баязета к Порт-Артуру Черту упорную провел. Я покорию литературу! Взорлил, гремющий, на престол!" - звучит у другого прямо-таки вселенским набатом. А Валерий Брюсов, в стихотворении "Близким", отчужденно проводит черту между ними и своим "Я", отмечая бескрылую обыденность ближних и свою роковую избранность какой-то смутной великой Стихией:

Нет, я не ваш! Мне чужды цели ваши,
Мне странен ваш неокрыленный крик,
Но в шумном круге к вашей общей чаше
И я б, как верный, клятвенно приник!

Где вы - гроза, губящая стихия,
Я - голос ваш, я вашим хмелем пьян,
Зову крушить устои вековые,
Творить простор для будущих семян.

Где вы - как Рок, не знающий пощады,
Я - ваш трубач, ваш знаменосец я,

Зову на приступ, с боя брать преграды,
К святой земле, к свободе бытия!

Но там, где вы кричите мне: "Не боле!"
Но там, где вы поете песнь побед,
Я вижу новый бой во имя новой воли!
Ломать - я буду с вами! строить - нет!

Особенно высоким самопревознесением и самолюбованием отличались стихи К.Бальмонта. В стихотворении "Змеиный глаз" поэт утверждал:

Я - изысканность русской медлительной
речи,
Предо мною другие поэты - предтечи,
Я впервые открыл в этой речи уклоны,
Перепевные, гневные, нежные звоны.

Я - внезапный излом,
Я - играющий гром,
Я - прозрачный ручей,
Я - для всех и ничей.
Переплеск многопенный, разорванно-
слитный,
Самоцветные камни земли самобытной,
Переключки лесные зеленого мая -
Все пойму, все возьму, у других отнимая.

Вечно юный, как сон,
Сильный тем, что влюблен
И в себя и в других
Я - изысканный стих.

Горделивая сила обособления внутренне противопоставляла поэта обществу, нации, человечеству и всему человеческому вообще, о чем он, ничуть не стесняясь, тут же и сообщал читателю:

Я ненавижу человечество.
Я от него бегу, спеша,
Мое единое отечество -
Моя пустынная душа.

Естественно, что в "разобществленной", враждебно противостоящей миру душе поэта стирались всяческие границы истинного и ложного, доброго и злого, Божия и дьявольского. Приоритет получала некая абстрактная "красота", оторванная от органической связи с истиной и добром: "Я люблю тебя, Дьявол, я люблю тебя, Бог, Одному мои стоны, и другому - мой вздох, Одному - мои крики, а другому - мечты, Но вы оба велики, вы восторг Красоты", - воспевал Константин Бальмонт ложную "красоту", приобретающую греховное и страшное значение *прелести*. Возвышая ее над идеями истины и блага, он готов был оп-

равдать даже "красиво" осуществленное убийство. ("Ты хочешь убивать? Убей. Но не трусливо, торопливо, Не в однорукости мгновенного порыва, Когда твой дух - слепых слепей! Коль хочешь убивать, убей – как пишут музыку –красиво".) Поэт декларировал свою свободу, как гения, от всех законов божеских и человеческих, готовность все предать "для счастья созидания роскошных измышлений красоты".

Заостренно нигилистическую в религиозно-нравственном смысле позицию занимал и постоянно декларировал В.Брюсов, также возвышая творческую свободу в ранг Абсолюта: "Неколебимой истине Не верю я давно. И все моря, все пристани Люблю, люблю равно. Хочу, чтоб всюду плавала Свободная ладья. И Господа, и Дьявола хочу прославить я".

Нужно сказать, что демонические мотивы были свойственны и классической поэзии "золотого века". Поэты XIX столетия тяготились тайными встречами с демоническим духом, сознавая их пагубность и уповая на заступничество Бога, или, во всяком случае, на некие положительные и в этом смысле божественные силы мировой гармонии и человеческого разума. "Моли, мой юный друг, моли Творца небес, Творца земли, Чтобы его святая сила Тебя одела и хранила От ухищрений клеветы, От ядовитого навета, От обольщенья красоты И беснования поэта", - столь мудро завершал свое стихотворение "Демон" А.А.Шишков. Крайне был удручен своими встречами с чертом В.С. Соловьев, который всю жизнь боролся против наваждений исчадия ада. Но в творчестве более молодых поэтов уже к концу XIX столетия дьявол получает гостеприимство и даже своего рода *божественно-отеческое* значение. У Минского, в стихотворении "Мой демон", нарочито стирается всякое существенное различие между божественным и сатанинским: - "Мой демон страшен тем, что правду отрицая, Он высшей правды ждет страстней, чем серафим. Мой демон страшен тем, что, душу искушая, Уму он кажется святым. Приветна речь его, и кроток взор лучистый. Его хулы звучат печалью неземной. Когда ж его прогнать хочу молитвой чистой, Он вместе молится со мной..." Соблазнительный, спасительный, отеческий черт во весь рост встает в известном стихотворении Сологуба, где тонущий в море автор взывает об избавлении от гибели и милосердии не к Богу, а к "Отцу - дьяволу". Избавленный темной силой от смерти, вынесший на сушу, в "больное, злое житие", свою отравленную душу и черное сердце, автор воспевает спасителя, обещая верно служить его делу: "Тебя, отец мой, я прославлю В укор неправедному дню, Хулу над миром я восставлю И, соблазняя, соблазню". Столь же вызывающее "перевертывание ценностей" мы встречаем и у раннего М.Волошина ("Два демона"), когда он декларирует, что является "мятежным духом, послушником высшей воли", в котором звучит "всех духов лития", который свят грехом, жив смертью, могуч бессилием, "лишенный крыл, в паренье равен птице".

Эти подчеркнута нигилистические мотивы творчества Ф.Сологуба, К.Бальмонта, В.Брюсова и многих других представителей поэзии да и вообще культуры "серебряного века" были неприемлемы для религиозного лагеря в символизме, возглавляемого Мережковским и Гиппиус. Последние пытались опираться в своих философско-эстетических исканиях на наследие религиозно мыслящих классиков русской литературы, прежде всего, Гоголя и Достоевского.

Однако родство душевного типа религиозных и нигилистических символистов обуславливало не только их тесное сотрудничество на страницах литературных журналов, но и в принципе противоцерковную и противогосударственную позицию “новых христиан”. Орган символистов “неохристианского” толка журнал “Новый путь” рассматривал Русскую Православную Церковь как антинародную силу, дающую “религиозную санкцию устоям самодержавного государства” и призывал к “русской Реформации”. Далее журнал взял курс на сближение между “новым религиозным сознанием”, социализмом и революционностью. Сменившее “Новый путь”, очередное издание неохристианской мысли - журнал “Вопросы жизни” - продолжил скольжение по революционной линии. Подводя итоги первого года издания в роковом 1905 году, редакция “Вопросов жизни” заявляла, что журнал присоединяется к общему освободительному и социальному движению, оставаясь верным “анархическому идеалу в его религиозном понимании”⁶⁸.

Таким образом, сам душевный тип наиболее характерных представителей культуры “серебряного века” не позволял им быть органически целостными русскими христианами, обогащающими новыми смыслами исконные ценности Традиции. Это обстоятельство явственно проявилось в поэзии Зинаиды Гиппиус, стихи которой отличались смешением отщепенского переживания бессмысленности, тоскливости, “душности” жизни и надежды обрести духовный выход с помощью веры в Бога и христианской любви к людям. Причем под верой поэтесса понимала некое обновленное религиозное сознание, к которому нужно было еще прийти путем бесстрашного разрыва со старыми религиозными представлениями. В итоге ею создавалась своеобразная смесь поэтического молитвословия с интеллигентским скептицизмом относительно всех традиционных ценностей, подобно тому, как неохристианские философские изыскания супруга и сподвижника Гиппиус - Д.С.Мережковского - увенчивались зловещим синтезом революционности и религиозности. “Последняя свобода - не на земле, а на небе. Но революция, как религия, и заключается именно в том, чтобы сводить свободу с неба на землю: да будет воля Твоя на земле, как на небе”, - со свойственной ему путаностью писал Мережковский в своем опубликованном в 1915 году дневнике “Было и будет”, за 1910-1914 гг.

В конечном счете, как религиозно, так и нигилистически настроенные символисты обнаружили одинаковую *веру в революцию*.

⁶⁸ О содержании этого идеала можно было судить по распространенному в то время среди столичной богемы “мистическому анархизму”. Один из видных теоретиков названного течения Г.Чулков учил, что “последовательный анархист должен отрицать не только всякое государство, но и самый мир, поскольку он хаотичен, множественен и смертен”. С точки зрения “мистического анархизма” последние цели человеческого освобождения лежат в области мистической борьбы. Ее, стремящаяся к свободе личность, призвана вести против всяческой власти, не во имя нравственного долга, а во имя утверждения полноты своего “Я”. “Социальная революция, которую должна в ближайшем будущем пережить Европа, является лишь малой прелюдией к всемирному прекрасному пожару, в котором сгорит старый мир, - предрекал Чулков. - Старый буржуазный порядок необходимо уничтожить, чтобы очистить поле для последней битвы: там, в свободном социалистическом обществе, восстанет мятежный дух великого Человека-Мессии, дабы повести человечество от механического устройства к чудесному воплощению Вечной Премудрости” (Чулков Г. О мистическом анархизме. - СПб., 1906. С. 78).

Правда, нужно учитывать, что всякое талантливое поэтическое творчество не вмещается в узкие рамки теоретических обобщений. И в наследии символистов "серебряного века", поскольку они были одаренными русскими поэтами, сохранились многие элементы духовно истинного, национально содержательного, жизненного искусства. Мы можем легко найти отражение красоты Божия мира в его *русском обличье* практически у всех поэтов, творчества которых мы коснулись выше. Возьмем, к примеру, следующее, вполне классическое стихотворение Ф.Сологуба:

Люблю я грусть твоих просторов,
Мой милый край, святая Русь.
Судьбы унылых приговоров
Я не боюсь и не стыжусь.

И все твои пути мне милы,
И пусть грозит безумный путь
И тьмой, и холодом могилы,
Я не хочу с него свернуть.

Не заклинаю духа злого,
И как молитву наизусть,
Твержу все те ж четыре слова:
"Какой простор! Какая грусть!"

Вспомним "Безглагольность" К.Бальмонта:

Есть в русской природе усталая нежность,
Безмолвная боль затаенной печали,
Безвыходность горя, безгласность, безбрежность,
Холодная высь, уходящие дали.

Приди на рассвете на склон косогора,-
Над зябкой рекою дымится прохлада,
Чернеет громада застывшего бора,
И сердцу так больно, и сердце так радо.

Недвижный камыш. Не трепещет осока.
Глубокая тишь. Безглагольность покоя.
Луга убегают далеко-далеко.
Во всем утомленье, глухое, немое.

Войди на закате, как в свежие волны,
В прохладную глушь деревенского сада,-
Деревья так сумрачно-странно-безмолвны,
И сердцу так грустно, и сердце не радо.

Как будто душа о желанном просила,
И сделали ей незаслуженно больно.
И сердце простило, но сердце застыло,
И плачет, и плачет, и плачет невольно.

Не забудем и "Весенний день" И.Северянина:

Весенний день горяч и золот, -
Весь город солнцем ослеплен!
Я снова - я: я снова молод!
Я снова весел и влюблен!

Душа поет и рвется в поле,
Я всех чужих зову на "ты"..
Какой простор! Какая воля!
Какие песни и цветы!

Скорей бы - в бричке по ухабам!
Скорей бы - в юные луга!
Смотреть в лицо румяным бабам,
Как друга, целовать врага!

Шумите, вешние дубравы!
Расти, трава! Цвети, сирень!
Виновных нет: все люди правы
В такой благословенный день!

Поэты "серебряного века", очевидно, были плотью от плоти всей нашей своеобразной "интеллигентской цивилизации", к началу XX столетия окончательно сбившейся с многовекового православно-национального пути, отпавшей от отеческой веры, от мирозерцания огромной части народа, погружившейся в бездну скептицизма и демонической творческой беспочвенности. Русские поэты порой тяготились своей духовной безбытностью, чувствуя, что являются заложниками каких-то глубинных нестроений русской жизни. Они были готовы признать словами К.М.Фофанова, что "В исканьи истины и Бога Мы сбились в сумерках с пути. Хотя дорог есть старых много, Зато нам новых не найти! Идем, себя не разумея, Идем в потемках наобум, Но сердце бьется, пламенея, И жадно ищет новых дум. Мы без компаса, без огнива, А до рассвета - далеко! И очи косятся пугливо, И груди дышат нелегко".

Вместе с тем, оставаясь поэтами, они были готовы черпать вдохновение и мирозерцание даже из темной бездны неверия и духовной беспочвенности, усугубляя кризис русской души, русской веры и воли.

§ 3. Авангардистские течения в русской культуре

Часть творческой интеллигенции, в равной мере неудовлетворенная ценностными ориентациями и художественными возможностями русского реализма и романтизма XIX в., а также религиозно-мистическими установками символистов, предприняла попытку найти более радикально новые формы индивидуального творческого самовыражения за пределами всех сложившихся направлений. Эти преимущественно формалистические искания определили многообразие авангардистских явлений в русской культуре первых десятилетиях XX века, ти-

пологически подобных западноевропейскому авангарду, но имевших свои национальные особенности.

Прежде чем вести речь о русских авангардистских течениях, необходимо уяснить, что глубокие культурно-типологические корни авангарда в нашем столетии объясняются мощным влиянием на художественное сознание научно-технической цивилизации. Научно-техническое мировоззрение и практика, присвоив себе преимущественное право познавать и осваивать предметный мир, стимулировали решительный поворот искусства к субъективному миру личности, к беспредметной психологической стихии. Отстаивая свое суверенное существование, художники должны были найти себе новые "предметы", недостижимые для рационального познания и манипулирования. Но вместе с тем, испытывая влияние общего научного духа времени, люди искусства не могли замкнуться в мире чистой субъективности и, уходя в свои интуиции, не отказывались от их осмысления и систематизации. Отсюда рождалась новая проблематика художественного сознания, представляющая собой странную смесь иррационального интуитивизма, беспредметности и теоретической концептуализации. Уже в импрессионизме, верно указывает Курт Хюбнер, заметно как удаление в сферу субъективного восприятия, начисто лишённого мысли, так и систематическое исследование изображения и познание самого восприятия со всеми его особыми законами. В кубизме творческая свобода человека ассоциируется с конструированием действительности посредством рационального мышления, в сюрреализме – с объективацией образов, вырывающихся из глубин бессознательного и выражаемых согласно рациональным законам и правилам, а в супрематизме наблюдается попытка преодолеть всякого рода концептуализм за счет утверждения беспредметности и возвращения к чистой субъективности. Во всех этих метаморфозах художественного сознания чувствуется его зависимость от научного познания мира, замечает Хюбнер, ибо "оно неизменно несет в себе некоторые черты научности. В этом широком смысле оно вообще – а не только кубизм – есть "концептуальное искусство". Именно поэтому эксперимент также играет в нем столь значительную роль, точнее – экспериментирование согласно теориям и принципам"⁶⁹.

Большую роль в формировании русского авангарда сыграл футуризм⁷⁰, явившийся своего рода колыбелью авангардистских течений. основополагающий миф футуристов определялся верой в их принадлежность к породе "новых людей новой жизни", способных к сверхчувственной интуиции и радикальному преобразованию социума. Этим объясняется эпатажирующий общество стиль поведения новой "человеческой породы" (раскрашенные лица, желтые кофты и т.д.), изо-

⁶⁹ Хюбнер Курт. Истина мифа.– М.: Республика, 1996. С. 278.

⁷⁰ Футуризм (от латинского слова *futurum* - будущее) - анархическая доктрина культурного развития, возникшая в первом десятилетии XX века в Италии и проповедующая смелый разрыв с прошлым, свободу творчества, героизм, переоценку традиционных ценностей и деформацию художественных образов мира. Русский футуризм был проникнут отрицанием буржуазно-обывательских начал общественной жизни, революционной настроенностью на создание нового общества и новой культуры и делился на два направления: более радикальное – кубофутуризм и менее радикальное – эгофутуризм.

бретение "заумных" речевых форм и литературный лозунг "Сбросим Пушкина, Достоевского, Толстого и пр. с парохода современности!"

Идея переоценки всех традиционных ценностных критериев и замены их индивидуальной интуицией была заимствована футуристами из современной им философской мысли, позволяя оправдывать всякого рода литературные и художественные эксперименты задачами кардинального преобразования сознания. В футуристической среде своеобразно совмещались начала группового активизма и индивидуалистические установки каждого участника, придавая кружкам футуристов особенности атрадиционалистских сект. Причем эти кружки, проникнутые характерно сектантским духом и отчужденные от окружающего "большого общества", ставили перед собой подчеркнуто универсалистские, космополитические задачи создания нового вселенского искусства, перекодирования мироздания и конструирования системы символических ценностей, выражающих установки нового человеческого типа.

В области поэтического творчества активный поиск новых словесных форм предприняли такие сторонники кубофутуризма, как В.В.Хлебников и В.В.Маяковский.

Велимир Владимирович Хлебников (1885-1922) родился в селе Тундутово Астраханской губернии, в семье ученого-орнитолога, попечителя калмыцкого улуса. Учился на физико-математическом факультете Казанского, затем Петербургского университетов, но курса не закончил. Много странствовал по России. В 1908 г. начал печататься в сборниках футуристов, затем выпустил несколько поэтических книг: "Ряв! Перчатки. 1908-1914 гг.", "Творения. 1906-1908" (1914). В своих произведениях Хлебников использовал свободный интонационный стих, создавал новые типы рифмы, изобретал неологизмы, сохраняя заметное пристрастие к архаической лексике и синтаксису. Он по-своему стремился раскрыть тонкое одушевленное существо русской природы ("Там, где жили свиристели", "Кузнечик") и русской народной стихии, (поэма "Разин"). Стихи Хлебникова – опыт исключительно динамичной экспериментальной поэзии, проникнутой чувством воли и пространности, сокрытых в русском языке, русской природе и русском духе. Отсюда характерные обращения поэта к образам движения, лета, подвига в пространствах природы и истории. ("Косо лети же, житель осок", "Мы, низари, летели Разиным".)

Владимир Владимирович Маяковский (1893-1930) первоначально проявил футуристические установки в крайне бунтарской и анархической форме. Для достижения революционного эффекта поэт радикально ломал старые стихотворные ритмы и традиционные композиции, широко использовал гиперболические метафоры:

У –
Лица.
Лица
У
догов
годов
рез-
че.

Че-
рез
железных коней
с окон бегущих домов
прыгнули первые кубы.
Лебеди шей колокольных,
гнитесь в силках проводов!
В небе жирафий рисунок готов
выпестрить ржавые чубы.
Пестр, как форель,
сын
безузорной пашни.
Фокусник
рельсы
тянет из пасти трамвая,
скрыт циферблатами башни.
Мы завоеваны!
Ванны.
Души.
Лифт.
Лиф души расстегнули...

Революция и поэзия очень рано объединились в жизненных установках поэта, что обусловило его сближение с большевизмом и вступление в большевистскую партию. Марксистско-ленинские формулы, усвоенные с подросткового возраста из революционных листовок 1905 г. и нелегальных изданий, врезались в память Маяковского, который начал отождествлять свое поэтическое служение с делом пролетарской революции и созданием новой пролетарской культуры. Он стал выдающимся поэтическим органом духа грядущего "железного века" масс, индустриальной цивилизации и тоталитарного сознания. Восторженно приняв Октябрьскую революцию, Маяковский устремился всецело подчинить свой изначальный индивидуализм и анархизм всемирно-историческому делу партии. Из этой установки вытекало последующее разочарование и самоубийство поэта, не перенесшего консервативной эволюции пореволюционной советской идеологии.

В области изобразительного искусства роль первооткрывателя новых художественных принципов принадлежит К.С.Малевичу, который сыграл видную роль в оформлении беспредметного искусства, наряду с такими его первопроходцами на Западе и в Восточной Европе, как француз Р.Делоне, испанец Ф.Пикарбия, итальянец Дж. Балла, чех Ф.Купка.

Каземир Северинович Малевич (1878-1935) прошел курс в Училище живописи, ваяния и зодчества, а также в студии Ф.И. Рерберга в Москве. Художник примкнул к московским живописцам, противостоящим академической традиции, реализму XIX в. и тенденциям мистического символизма в русском искусстве первого десятилетия XX в. В 1910 г. Малевич принимает участие со своими единомышленниками (П.П. Кончаловским, А.В. Куприным, А.В. Лентуловым, И.И.Машковым, В.В. Рождественским, Р.Р. Фальком и др.) в выставке "Бубновый валет". В отличие от значительной группы участников "Бубнового валета", тяготевшей к использованию приемов русского лубка и народной игрушки в со-

временном искусстве, Малевич тяготел к примитивизму и беспредметности. В своих картинах "На сенокосе", 1909 и "Станция без остановки", 1911, он стремился совместить опыт кубизма и футуризма. В 1912 г. Малевич и ряд близких ему по духу художников (В.Д. и Д.Д.Бурлюки, Н.С. Гончарова, М.Ф.Лактионов) организовали собственную выставку под названием "Ослиный хвост".

Вместе с М.В.Матюшкиным и А.Е. Крученых Малевич был инициатором и делегатом Первого Всероссийского съезда баячей будущего (поэтов-футуристов). Съезд состоялся 18-19 июля 1913 г. в Усикирко (Финляндия). В манифесте съезда, составленном его инициаторами дерзко говорилось, что футуристы собрались, чтобы вооружить против себя мир. "Пора пощечин прошла. Треск взорвилей и резьба пугалей всколыхнет предстоящий год искусства!"⁷¹. Далее в манифесте содержались призывы уничтожить чистый ясный, звучный русский язык, оскопленный и сглаженный языками чело­веков от критики и литературы, ибо такой язык недостойн русского народа; уничтожить устаревшее движение мысли по закону причинности, а так же блуждания в голубых тенях символизма, чтобы дать личное творческое прозрение подлинного мира новых людей; устремиться на оплот художественной чухлость – на русский театр и решительно преобразовать его.

Но рамки футуризма и кубизма казались тесны Малевичу, который продвигался к собственной постфутуристической концепции. В 1913 г. Малевич написал широко известную картину "Черный квадрат", которая ознаменовала полное преодоление предметной формы и стала своего рода манифестом нового авангардного направления – супрематизма. Супрематизм (от лат. *supremus* – высший) явился глубоко концептуализированной доктриной художественного творчества и жизнестроительства, имевшей своеобразные философско-метафизические основания.

В манифесте "От кубизма к супрематизму", изданном в 1916 г., Малевич обвинил футуризм в рабстве предметности, сохранении остатков здравого смысла. "Кубизм и Футуризм, - писал он, - создали картину из обломков и усечения предметов за счет диссонансов и движения. Интуиция была задавлена энергией предметов и не достигла самоцели живописи"⁷². Художник декларировал, что переходит от кубофутуризма, выполнившего свои задания, к супрематизму, понимаемому как новый живописный реализм, открывающий дорогу беспредметному творчеству. Художник может быть творцом тогда, утверждал Малевич, когда формы его картин не имеют ничего общего с натурой. Беспредметность есть высшее проявление творческой интуиции, раскрепощающее художественный дар. "Я выпустил всех птиц из вечной клетки, отворил ворота зверям зоологического сада, - пророчествовал он. - Пусть они расклюют и съедят остатки вашего искусства.

И освобожденный медведь пусть купает тело свое между льдов холодного Севера, но не томится в аквариуме кипяченой воды академического сада"⁷³.

⁷¹ См.: Малевич К.С. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 1. Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы. 1913-1929. – М.: Гилея, 1995. С. 23.

⁷² Там же. С. 33.

⁷³ Там же. С. 54.

Детальная философская проработка Малевичем супрематического мировоззрения была проделана в 1920-х годах. Пропаганде этого мировоззрения служила группа Уновис и альманах "Уновис", основанные в Витебске в январе-феврале 1920 г. Метафизический план концепции Малевича строился в традициях гностицизма и опирался на идею пульсирующего развертывания и свертывания Универсума. При этом устанавливалось соответствие между онтологическим аспектом возбуждения-эманации Универсума, распыляющего мир в его отдельных проявлениях, и гносеологическим аспектом познания как восхождения человеческого духа к совершенству Единого⁷⁴. Истолковав мир как беспричинное и беспредметное возбуждение Вселенной, как "скважность", неподвластную рациональному познанию, Малевич указывает три равноправных пути, по которым движется человек в своих попытках постижения Абсолюта или Бога (понимаемого как совершенство беспредметного Ничто): Церковь, Фабрика и Искусство. Первые два пути трактуются как ограниченные. Религиозный путь приводит человека только к духовной близости с Богом, но не к перевоплощению в Него. Фабрика осуществляет преодоление власти материи, но опутывает сознание путями предметности. (Малевич считал дуализм духа и материи ложным понятием, порожденным предметным мышлением человека.) Только Искусство обеспечивает постижение Бога как чистого совершенства красоты и не знает предела. В рамках этой концепции творчество становится "чистым действием", лишенным предметности знаний, суждений и утилитарных целей, а экзистенциальной задачей творчества становится преодоление индивидуации бытия, соединение индивидуального "Я" в тотальное единство "мирослитка"⁷⁵. Т.В.Горячева справедливо классифицирует эту установку как проявление в сфере супрематизма принципов метафизики всеединства Вл. Соловьева. Духовный императив Малевича тот же, что и у Соловьева – преодоление мировой раздробленности и воссоздание мирового организма. Отсюда вытекала геометризация человеческих тел с пустыми овалами вместо лиц в супрематических картинах, призванная символизировать безликость, надличность и универсальность чистых перво-форм. Мифологема "единоликого образа совершенства" противопоставлялась мифу индивидуального бытия.

Малевич был далеко не чужд своего рода религиозного мессианизма, рассматривая супрематизм как мировоззрение равновеликое христианству и считая необходимым создание партии апологетов нового миросозерцания. Защищая идею партийности искусства, Малевич противопоставлял супрематизм коммунизму и концепции пролетарской культуре как экономическим доктринам. Художник-мыслитель делал вывод о подмене подлинной культурной программы в теории коммунизма программой, лишенной творческого начала. Однако в мировоззрении и творчестве самого Малевича нельзя не увидеть черт дегуманизации и, соответственно, "декультурации" культуры. Живопись, проникнутая духом безликой всеобщности, сводящая искусство к сочетаниям контрастных геометри-

⁷⁴ См.: Горячева Т.В. Супрематизм как утопия. Соотношение теории и практики в художественной концепции К.Малевича. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – М., 1996. С. 8-9.

⁷⁵ Там же. С. 10-11.

ческих форм и одноцветным комбинациям (белого на белом, черного на черном), своей зияющей беспредметностью, аналитичностью, механицизмом и примитивизмом отнюдь не способствовала пробуждению подлинной духовности, но выражала дегуманизирующие импульсы индустриальной цивилизации.

Другим крупным представителем авангарда в русской живописи "серебряного века" был Василий Васильевич Кандинский (1866 – 1944). Кандинский учился в Мюнхене в школе А.Агибе и в Петербургской Академии художеств, в 1907 г. жил в Берлине и Мюнхене, где создал объединение "Синий всадник" (1911). С конца 1900-х годов в творчестве Кандинского начинает преобладать самодовлеющая игра цветовых пятен и линий, вытесняющая образы реальной действительности ("Дамы в кринолинах", 1909, "Импровизация № 7", 1910, "Смутное", 1917). В 1914 г. Кандинский вернулся в Россию. Он активно включился в художественную жизнь, организовал Музей живописной культуры в Петрограде и Институт художественной культуры (ИНХУК) в Москве. ИНХУК, организованный в 1920 г. при отделе Изо Наркомпроса, вскоре отошел от программы развития формалистического творчества в музыке, живописи, скульптуре, разработанной Кандинским. В Институте победили практики, стремившиеся применить искусство в социальной жизни, развивать идеи производственной культуры. Это заставило Кандинского вновь уехать за границу. С конца 1921 г. он жил в Германии, а с 1933 г. в Париже.

В своей книге "О духовном в искусстве", написанной в Мюнхене на немецком языке в 1910 г. и опубликованной по-русски в России только в 1992 г., Кандинский высказался об основах своего художественного мировоззрения. Он провозгласил себя противником материалистической философии, угнетающей душу, и сторонником религиозного взгляда на жизнь и творчество. Беспредметное искусство автор понимает как следствие потрясения традиционных устоев человеческого существования. Когда шатаются все устои – религия, нравственность, наука, когда человек сомневается во всем, тогда он обращает взор от внешнего мира внутрь себя. Здесь и зарождается стремление к нереалистическому, к абстрактному, к внутренней свободе. "Истинное произведение искусства, - пишет Кандинский, - возникает таинственно, загадочным, мистическим образом "из художника". Отделившись от него, оно получает самостоятельную жизнь, становится личностью, самостоятельным, духовно дышащим субъектом, ведущим также и материально реальную жизнь; оно является *существом*. Итак, оно не есть безразлично и случайно возникшее явление, пребывающее безразлично в духовной жизни: оно, как каждое существо, обладает дальнейшими созидательными, активными силами. Оно живет, действует и участвует в созидании духовной атмосферы... Исключительно с этой внутренней точки зрения следует решать и вопрос; хорошо ли данное произведение или плохо" ⁷⁶.

По твердому убеждению художника, живопись должна служить развитию и совершенствованию человеческой души. Живопись – это язык, который формами, лишь ему одному свойственными, говорит нашей душе о ее *хлебе насущном*; и этот хлеб насущный может в данном случае быть предоставлен душе лишь

⁷⁶ Кандинский В. О Духовном в искусстве. – М.: Архимед, 1992. С. 99.

этим и никаким иным способом. Художник должен считать себя не господином положения, а служителем высших целей, обязательства которого точны, велики и святы. Он должен воспитывать себя, чтобы научиться углублять свою душу и развивать ее, ибо прекрасно только то, что возникает из внутренней душевной необходимости, что прекрасно внутренне. Кандинский верил, что творчество проникнуто великой силой целесообразности и наступит пора, когда художник сможет ясно сознавать и объяснять свои произведения⁷⁷.

Видным авангардистским художником, связанным с Россией, являлся Марк Захарович Шагал (1887 -1985). Шагал учился в Петербурге у Л. Бакста. В 1907-1914 гг. жил в Париже, где испытал влияние кубизма, в 1914 – 1922 гг. работал в России, с 1917 г. руководил Школой искусства в Витебске. В 1922 г. эмигрировал на Запад и вернулся в Париж. Шагал в своем творчестве выражает остро субъективное восприятие действительности. Источником его сюжетов в большинстве случаев является память детства, сохранившая колорит еврейского местечкового быта Южной России. Картины художника проникнуты своеобразным символизмом и мистицизмом. Они впечатляют алогичным расположением предметов в ирреальном пространстве, фантастичностью и яркостью цветового строя.

Авангардистские течения в первых десятилетиях XX в. нашли выражение в сфере театрального и музыкального искусства, существенно повлияв на творчество видного театрального режиссера В.Э.Мейерхольда и всемирно известного композитора И.Ф.Стравинского.

Всеволод Эмильевич Мейерхольд (1874-1940) учился в драматическом классе Музыкально-драматического училища Московского филармонического общества. В 1898-1902 гг. он работал в труппе МХАТа, а затем выдвинул собственную программу и возглавил "Товарищество новой драмы". В основу своего видения новой драматургической режиссуры Мейерхольд положил символизм, условную театральность, стилизацию и живописно-декоративное начало. Ключевое значение режиссер придавал гротеску, понимая его как странность, создающуюся путем синтеза. Основной творческой задачей Мейерхольд считал замену реального символическим, с целью привести зрителя к попытке отгадать загадку непостижимого⁷⁸. В творчестве режиссера крайние проявления авангардизма сочетались с архаическими формами театра мистериально-карнавального.

Наиболее полно стилистика условного театра была проявлена режиссером во время его работы в театре В.Ф.Комиссаржевской в 1906-07 гг. В 1918 г. Мейерхольд вступил в большевистскую партию и направил свою энергию на создание пролетарского театра.

Игорь Федорович Стравинский (1882 - 1971) родился в семье певца. В 1905 г. окончил юридический факультет Петербургского университета, с 1903 г. брал уроки композиции у Н.А.Римского-Корсакова. К концу первого десятилетия XX в. Стравинский получил известность, выделившись яркостью дарования, богатством фантазии, смелостью решения художественных задач. Первое крупное оркестровое произведение 1-я симфония (1907 г.) отразила характерное для ранних

⁷⁷ Там же. С. 108.

⁷⁸ Уварова И. Мейерхольд: новейшие искания, заветы древности // Театр. 1994. № 5-6. С. 116.

сочинений Стравинского тяготение к импрессионизму, красочным и изысканным звучаниям, виртуозной и утонченной инструментовке. В музыке к балетам "Жар-птица" (1910) и "Петрушка" (1911) Стравинский воплощает средствами современного музыкального искусства образы русских сказок и старинного народного быта, а в "Весне священной" (1913) архаическую обрядность языческой Руси. Музыкальные критики не могли пройти мимо довольно неожиданного симбиоза архаичности и авангарда у Стравинского, особенно ярко выразившегося в "Петрушке". Критики отмечали особую изобретательность звуковых приемов, утонченную стилизацию в музыке этого балета, но вместе с тем и черты эстетства, произвольного конструктивизма в комбинировании мелодий, аккордов и ритмических фигур, формалистическое искажение народных песен. В дальнейшем авангардистские элементы нарастают в творчестве композитора, проявляясь в раздробленности мелодических линий и ужесточении политональных гармоний. К концу 20-х годов Стравинский порывает связи с русским музыкальным наследием, а после переезда в 1939 г. в США входит в контекст американской музыкальной школы, все шире обращается к джазовым интонациям.

Завершая обзор авангардистских течений следует подчеркнуть, что русский авангард, при всех его формалистических крайностях и тенденциях дегуманизации культуры, существенно способствовал расширению ассортимента средств художественной выразительности в отечественной и европейской культурной жизни. При этом, в отличие от западного, крайне формалистического и космополитического, русский авангард довольно тесно был связан с национально-культурными предпосылками и в принципе разделял исторически утвердившуюся в отечественной культуре идею искусства как служения высоким духовным ценностям. "Отцы русского авангарда, - заключает видный продолжатель их наследия Эрнст Неизвестный, - форму рассматривали только как средство раскрепощения от мертвого академизма, как путь к духовным высотам. Основа всегда была метафизической. Все манифесты Малевича, Кандинского, Филонова имели глубокую религиозно-философскую подкладку. Этого часто не понимают на Западе, где берут только их метод, их форму"⁷⁹.

§ 4. Религиозно-философский подъем начала XX века, движение к "новому религиозному сознанию"

Пробуждение религиозных потребностей и стремительное развитие религиозно-философской мысли в русском образованном обществе является важнейшей особенностью отечественной духовной культуры конца XIX - начала XX века. Большую роль в этом процессе сыграл богоискательский опыт Л.Н.Толстого (1828-1910).

Напомним, что Толстой в конце 1870-х годов пережил глубокий духовный кризис, из которого вышел с жаждой религиозной веры. Писатель обратился к вероисповеданию простых русских людей, но не смог принять Православия. Отказавшись поверить в Божественность Христа, бессмертие души и церковные таинства, он под влиянием гордыни ума начал создавать собственное толкование

⁷⁹ *Неизвестный Эрнст*. Говорит Неизвестный. – Посев., 1984. С. 132.

христианства, переделывая при этом текст Евангелия. Разрыв с православной Церковью стал перерастать во враждебное к ней отношение, что повлекло за собой отрицание государства, социальных и культурных традиций и завершилось безжизненным морализмом. Мораль стала для Толстого абсолют, поглотив Бога, человеческую свободу и самое себя. Ибо моралистическая идея непротивления злу силою превращала человека в пассивное, покорное злу и, стало быть, аморальное существо.

В 1890-е и 1900-е годы православные издания развернули решительную критику учения Толстого, которое нашло себе многих сторонников. Журналы “Душеполезное чтение” и “Странник” обвинили писателя в антихристианском проповедничестве и предостерегли толстовцев от впадения в противощерковное и противогосударственное сектантство. Но критика только рассердила самолюбивого проповедника, который усилил свою активность. В феврале 1901 г. Синод опубликовал определение об отпадении Толстого от Православной Церкви, что также не произвело на него должного впечатления.

При всем том, Толстой оставался неудовлетворен самодельным вероучением, не обрел внутреннего мира. В моменты душевной тоски, отлученный от Церкви, он все равно тянулся в Оптину пустынь, и даже приезжал к старцам, однако не решился переступить ограду монастыря и уехал не повидавшись с ними. Предсмертное бегство писателя из дому и его телеграмма в Оптину, с просьбой прислать на станцию Астапово старца Иосифа, свидетельствуют о глубине душевной драмы Толстого.

Эта душевная драма великого русского писателя произвела сильное впечатление на всех ищущих Бога образованных людей. Своим разрывом с безбожной культурой, своей проповедью строительства жизни на религиозной основе Толстой показывал мятущимся интеллигентам путь обретения подлинного смысла творчества. Но духовная неудача писателя в силу горделивого измышления им своей особой веры, вне мистической традиции Церкви, поучала других изживать плоский рационализм и морализм.

В итоге сложной духовной работы, среди представителей русского интеллигентного общества в первом десятилетии XX века распространилось отношение к религиозным вопросам не как к проблемам мысли, а как к наиважнейшим вопросам человеческой души, без ответа на которые жизнь лишается всякого смысла. Сознание русского интеллигентного человека охватила тоска по церковным началам духовной жизни, стало возрождаться стремление мыслить и действовать в свете традиционной христианской истины. Но изживание отчужденности интеллигенции от церковных устоев русской культурной жизни давалось нелегко. На каждом шагу оно порождало новые искушения и проблемы, о чем свидетельствует опыт столичных религиозно-философских собраний.

Петербургские религиозно-философские собрания, организованные по инициативе целой группы писателей и философов во главе с Д.С.Мережковским, стали исключительно важным событием в духовной истории русского общества. Основная цель этого начинания состояла в установлении взаимопонимания между представителями Церкви и интеллигенции при обсуждении насущных задач религиозно-нравственной жизни страны. Всего состоялась 22 собрания, прошед-

ших в период с ноября 1901 по март 1903-го года. Историческое значение их, по верной оценке о. Г.Флоровского, определялось тем, что это была *новая встреча* интеллигенции с Церковью после бурного опыта интеллигентского нигилизма и отречения от православной веры. Но задачу собраний стороны понимали по-разному. Духовные власти разрешили их в целях обращения отпавших от Церкви чад. Мережковский отмечал, что иерархи и священники “шли навстречу миру с открытым сердцем, с глубокой простотой и смирением, со святым желанием понять и помочь”. Интеллигенты же хотели предъявить церковнослужителям свои заветные требования реформ, новых действий, новых откровений и ожидали от Церкви приближения к проблемам светской культуры.

Собрания сразу же привлекли общественное внимание и стали быстро разрастаться. Они проходили в зале Географического общества, с огромной и нелюбимой статуей Будды в углу, которую на время собраний закутывали материей. Публика отличалась чрезвычайной пестротой. Тут были и осанистые архиереи, и аскетические монахи, и ищущие Бога писатели, и утонченные эстеты от журнала “Мир искусства”, студенты светских и духовных учебных заведений, и дамы всех возрастов, и типичные радикальные интеллигенты, пришедшие сюда ради чистого любопытства. Председательствовал на собраниях епископ Сергей - ректор Петербургской Духовной академии. Благодаря его мудрому руководству, игра страстей и самолюбия была умиротворена и пеструю публику объединила потребность осмыслить наболевшие темы духовной жизни. К сожалению, в силу разности мировоззрений, подходов, стилей мышления двух участвовавших в диалоге сторон, собрания ни к чему практическому не привели и были запрещены властями. Однако поставленные на них вопросы запали в сознание общества, дали стимул общественной мысли и получили дальнейшее развитие в русской религиозной философии.

Ключевая проблема многих Петербургских религиозно-философских встреч интеллигенции и церковнослужителей состояла в выяснении должных отношений Церкви и общества. Как сделать христианство вновь духовно организующей силой общественной жизни, преодолеть отчуждение церковной и светской культуры - этот сюжет проникал все обсуждавшиеся темы. Он был остро очерчен в самом первом докладе - “Русская Церковь перед великой задачей”, - который сделал В.А. Тернавцев. Докладчик наметил ряд острых противоречий между религиозной природой русской Верховной власти, православными традициями народа, всеми старыми сословиями и противощерковной светской общественностью, с ее земством, университетами и новыми классами, исторической России чуждыми. Способны ли эти разные силы жить единой жизнью? Каковы условия их объединения, если оно возможно? - спрашивал Тернавцев.

На его взгляд, возрождения России можно было ожидать только в связи с новым религиозным подъемом русского духа, с осознанием необходимости мировой борьбы против антихристианских сил и решительным поворотом Русской Церкви к земному миру. Пока этого не произошло, пока Церковь уповает на мир загробный, интеллигенция будет все свои помыслы посвящать грядущему земному счастью и даже при тоске по Богу отчуждаться от Православия. Докладчик призывал церковных деятелей задуматься над православным религиозно-

социальным идеалом, уделить внимание задачам общественного и государственного строительства. “Наступает время открыть сокровенную в Христианстве *правду о земле* - учение и проповедь о христианском государстве. *Религиозное призвание светской власти, общественное во Христе спасение* - вот о чем свидетельствовать теперь наступает время”,⁸⁰ - заключал Тернавцев.

Нельзя не заметить, что у Тернавцева, как и у других представителей религиозной интеллигенции, отчетливо звучало обращенное к Церкви требование двигаться навстречу миру и светскому обществу, работать над обновлением мирозерцания, над оправданием земли и плоти, в то время как от самой интеллигенции ожидалась не столько встречная серьезная работа по освоению православной традиции, сколько большая религиозная чувствительность. Наблюдательный писатель В.В.Розанов точно заметил, что отношение светских участников собраний к духовенству определялось следующим принципом: “мы постараемся *поверить*, а они пусть начнут *делать*; и все кончится благополучно.”

Заявившая о себе на Петербургских собраниях идея “нового религиозного сознания” предполагала, что истина христианства не была воплощена ни одной церковной традицией. Она была лишь проповедана Христом и апостолами и почти сразу же искажена деятельностью “исторической Церкви”. Обличая реальную Церковь в многочисленных грехах, неохристиане утверждали, что только новая, грядущая “Церковь Третьего Завета” явится торжеством подлинной духовности и полностью преобразит жизнь на земле.

Такой замысел “нового христианства” и некой новой, вне традиционной, чисто духовной церковности свидетельствовал о потребности использовать элементы Православия для духовного восполнения и укрепления “традиционной” интеллигентской веры в прогресс, революционное обновление мира и, наконец, в Царствие Божие на земле. “Новое религиозное сознание” начала XX века питалось идеями и настроениями восходящими к Вл.Соловьеву, с его проповедью сверхисторической религии Духа и Богочеловечества.

Крайне характерным представителем этого сознания был талантливый, широко образованный, но духовно поверхностный писатель Д.С.Мережковский (1865-1941). Он происходил из семьи высокопоставленного чиновника, учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, участвовал в идейном оформлении символизма, стал одним из главных инициаторов неохристианского движения и прославился быстрым писанием объемистых исторических романов, посвященных духовной проблематике.

Мережковский остро переживал неудовлетворенность как светской культурой, так и рассудочной толстовской религиозностью, с ее плоским морализмом. Он искренне искал религиозно-мистической правды и церковности, вне которых не видел возможностей истинного творчества. “Следуя за Толстым в его бунте против Церкви, как части всемирной и русской культуры, до конца - говорил Мережковский в докладе “Лев Толстой и Русская Церковь”, прочитанном на одном из религиозно-философских собраний, - русское культурное общество дошло бы

⁸⁰ Записки Петербургских Религиозно-Философских Собраний (1902-1903 гг.). – СПб., 1906. С. 21-22.

неминуемо до отрицания своей собственной русской и культурной сущности: оказалось бы вне России и вне Европы, против русского народа и против европейской культуры; оказалось бы не русским и не культурным, то есть ничем”⁸¹. Однако при *головном* понимании необходимости воцерковления русского образованного общества, Мережковский по самому *душевному типу* своему, во всех своих исканиях и писаниях оставался личностью застывшей на рубеже духовно разнородных культур. Он так и не принял православного христианства, ибо не видел в нем революционного порыва к устройению человеческого счастья, “правды о земле” и “правды о плоти”, но не мог принять и безбожной культуры Запада. Отсюда у Мережковского родилась потребность в новой религиозной эпохе и догматическая приверженность схеме о трех заветах. Согласно этой схеме, первый завет - религия Бога в мире; второй завет - религия Бога в человеке; третий завет - религия Бога в человечестве. “Отец воплощается в Космосе; Сын - в Логосе; Дух - в соединении Логоса с Космосом, в едином соборном вселенском существе - Богочеловечестве”. Нетрудно увидеть в приведенной фразе Мережковского зеркальное отражение религиозно-романтической идеологии Вл. Соловьева. Искомая Мережковским “церковь” выносилась им за пределы истории и, стало быть христианства, в некое мистическое “богочеловеческое” будущее.

Мережковский много писал художественной прозы, но все его сочинения носят кабинетный, умышленный характер. Они пронизаны конфликтом христианского идеала и языческого гуманизма, постоянно борющимися в сознании писателя. Отсюда смутный, сомнительный, шаткий дух творчества Мережковского, оторванность его идей от подлинности жизни. Если припомнить известную нам классификацию русских людей, принадлежащую К.П.Победоносцеву, то Мережковский явно относился к типу *перечувшегося* интеллигента, превращавшего все, к чему он ни прикасался, в какие-то безжизненно-книжные представления, утопические проекты и пустые, но звонкие фразы.

Видную роль в попытке оформить идеологию “нового религиозного сознания” играла жена Мережковского Зинаида Николаевна Гиппиус (1869-1945). Супруги прожили в браке 52 года не разлучаясь со дня свадьбы ни разу, но это был платонический брак, брак сотрудничество, творческий союз и семейная церковь. (15 лет с Мережковскими третьим членом этого союза жил критик и публицист Д.Философов). Гиппиус отличалась властным мужским характером, вполне проявляя его в проповеди неохристианства. Н.А.Бердяев вспоминает, что в салоне Мережковских распространялась атмосфера мистической кружковщины, нездоровой магии, сектантского властолюбия и отрешенности от людей не относящихся к неохристианам. Отмеченные особенности психологии религиозно-философской четы объясняют почему она добровольно покинула Россию задолго до революции и обосновалась в Париже, посещая родину наездами⁸².

⁸¹ Там же. С. 63.

⁸² После захвата власти большевиками Мережковские уже окончательно покинули свою страну, отличаясь в среде эмиграции крайней ненавистью к коммунистам. Когда Германия напала на Советский Союз Мережковский выступил по парижскому радио с приветствием этого события, уподобив Гитлера Жанне Д'Арк. Через полгода после передачи он скончался. Проводить его пришло всего несколько человек.

Другим центром “нового религиозного сознания” служил кружок Вяч. Иванова. Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949) - знаменитый поэт-символист, литературовед и философ культуры - изучал филологию в Московском университете, а затем в Берлине. Несколько лет он читал лекции в Парижской высшей школе общественных наук. В 1905 г. Иванов вернулся в Россию, вооруженный достижениями европейской гуманитарной науки, став прекрасным знатоком античного наследия. Он являл собой человека утонченной и универсальной культуры, хотя происходил из коренного русского духовного сословия. Впитав интеллектуальные достижения Запада, Иванов был склонен строить русские мессианские идеологии в духе славянофильства и вскоре стал вдохновителем религиозно-мистических исканий петербургской интеллигенции.

Квартира Иванова, располагавшаяся в огромном здании на Таврической улице, возле Таврического дворца (где обосновалась Государственная Дума), занимала выступ дома, и потому получила название “башни Иванова”. Жилище поэта и философа поглотило две соседние квартиры и стало представлять собой причудливый лабиринт коридоров, комнат, передних, который Мережковские именовали “становищем”. Быт “становища” в 1909-1910 годах был весьма своеобразным. По свидетельству Андрея Белого, хозяин обычно до 15 часов спал, потом работал прямо на диване, к 19-ти с половиною часам являлся обедать, затем начинались разного рода собрания и встречи, затягивавшиеся до трех утра. В одной комнате заседал совет Петербургского религиозно-философского общества, в другой проходили какие-то репетиции студентов-филологов, в третьей собирался журнал “Аполлон”. По коридорам, покрытым заглушающими шаги коврами дорожками, частенько слонялись какие-то хлыстовского вида сектанты. В полночь подавали чай, и в большую гостиную из всех остальных комнат, углов и закоулков к чаю высыпали философы, поэты, студенты, сектанты. Разгорался общий спор, в ходе которого причудливо скрещивались разнотипные мировоззрения. К двум ночи исчезали “чужие” и хозяин начинал принимать исповеди от “своих”, переходя к проповеди о символизме, грядущей новой культуре и судьбах России.

И так - день за днем. Попадая на “башню” на три дня человек утрачивал чувство времени и мог прожить там несколько недель, забывая о времени, и о всем внешнем мире. Н.А.Бердяев говорит, что Вяч. Иванов был виртуозом в овладении душами, его соблазняло очаровывать людей и привязывать их к себе. Одаренность его была огромная, он был сразу всем: консерватором и анархистом, православным и католиком, мистиком и позитивным ученым. В силу этого он сумел собирать вокруг себя всех наиболее одаренных и примечательных людей эпохи. Они приходили на “башню” каждую среду и тогда там разыгрывались самые утонченные дискуссии на литературные, философские, религиозные и общественные темы. “Иванов над Думой висел, как певучий паук, собирающий мошек..” - характеризовал деятельность “башенного мыслителя” А.Белый.

При всей широте и глубине познаний Иванова, духовная основа его мирозерцания была не менее смутной, чем у Мережковского. Иванов жил отражениями культурных эпох прошлого и искал вдохновения в неких искусственных экстазах. Бердяев с неприятным осадком в душе вспоминает, что однажды на оче-

редном собрании писателей Иванов предложил, в подражание древней дионисической мистерии, достигнуть экстаза посредством общего хора. В этой немудрой затее участвовали известные литераторы - В.Розанов, Н.Минский, Ф.Сологуб и сам инициатор. Разумеется, ни к какому новому состоянию сознания такие вещи привести не могли.

Одним из заветных чаяний Вяч. Иванова было возрождение соборно-органической русской культурной стихии. Грядущая всенародная культура, преодолевающая интеллигентский индивидуализм, мыслилась Ивановым как мифотворческая, проникнутая энергией символа и мифа, и потому он видел в поэте не просто представителя искусства художественной словесности, но пророка и учителя, в творениях которого выражается душа народа и народ обретает свое "Я". Культурное будущее России Иванов тесно связывал с освоением и воплощением христианских начал духовной жизни. Вводя христианскую идею непосредственно в состав русской национальной души, он призывал интеллигенцию вернуться к вере своего народа. "Мы ничего не решили и, главное, ничего не выбрали окончательно, и по прежнему хаос в нашем душевном теле, и оно открыто всем нападениям, вторжению всех - вовсе не сложивших оружия наших врагов, - обращался мыслитель к представителям образованного слоя.- Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное приятие Христа, как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни..."⁸³.

Осознавая истину христианства, Иванов, однако, не воссоединился с Православием. В 1924 г. он эмигрировал в Италию и принял там католичество.

Продолжая знакомство с характерными представителями "нового религиозного сознания", нельзя обойти вниманием такого выдающегося оригинальностью писателя-мыслителя, каким был Василий Васильевич Розанов (1856-1919). Выходец из бедной провинциальной семьи, окончивший филологический факультет Московского университета и учительствовавший в ряде небольших российских городков, Розанов, после переезда в столицу, стал прославленным литератором, участником большей части петербургских религиозно-философских начинаний. В основу своего мировоззрения писатель положил мистику пола и плоти. Вся философия человека для него сосредоточилась в тайне пола, который понимался Розановым как духовно-энергетическая основа человеческой природы. Розанов пришел к выводу, что "связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом." При таком сексуальном мистицизме, сердцем чуя Божий замысел в *плоти* мира, Розанов отказывался усмотреть Божественный смысл в сфере *личного духа*, находя здесь источник неприязни к половой любви и деторождению. По мысли писателя, Христос, своей проповедью первенства духовных ценностей, угрожает христианскому миру превращением в монастырь и физическим вырождением человечества. Христос для Розанова как бы первый нигилист и интеллигент, чуждый семье, прочному быту, хозяйству и деторождению. Однако Церковь, в той мере, в какой она является традиционным институ-

⁸³ Иванов Вячеслав. По звездам. Статьи и афоризмы. – СПб., 1909. С. 313.

том, тесно связанным с народными обычаями, Розанову любезна и дорога. Он утверждает, что, вопреки безбытной духовности христианского вероучения, русский народ “наносил” душевного тепла в Церковь, создал в ней плотский уют, так что русский народ и Церковь стали единым целым.

Эти странные, путаные идеи Розанова выводили его за рамки христианского мирозерцания и склоняли подчас к самому вульгарному язычеству. Н.А.Бердяев очень верно заметил, что Розанов не ведает личности и что жизнь торжествует у него не через Воскресение к вечной жизни, а через деторождение, то есть через распад личности на множество новорожденных личностей.

Общественно-политические взгляды писателя были не менее пестрыми и противоречивым, чем его религиозные представления. Будучи активным публицистом, Розанов часто высказывал плохо совмещающиеся суждения, то крайне консервативного толка, то довольно прогрессивного, призывая к религиозному обновлению и социальному творчеству. Искренний, глубокий, неповторимый художник слова, он творил в своеобразной манере стихийного самовыражения. Характерные сочинения выходили из-под пера автора естественными и бесхитростными отправлениями его душевной природы. Названные им “Опавшие листья”, они как бы и в самом деле опали непосредственно с древа розановской души. В “коробах” своих “Опавших листьев” Розанов с зеркальной точностью отобразил, пожалуй, наиболее полно, чем какой-либо другой религиозный мыслитель и литератор начала века, практически весь спектр противоречивых стихий, обуявших русское сознание той переломной поры.

Розанов умер в 1919 г. Он тяжело переживал крушение России. Н.А. Бердяев, встречавшийся с ним за месяц до его смерти, писал впоследствии, что Розанов произвел тяжелое впечатление, заговаривался, но сохранял проблески своей гениальной мысли. Писатель сказал тогда на ухо Бердяеву: “Я молюсь Богу, но не вашему, а Осирису, Осирису”.

Теперь настала пора сказать и о самом Бердяеве, без которого невозможно представить себе религиозно-философские искания интеллигенции начала века. Николай Александрович Бердяев (1874-1948) происходил из дворянской военной семьи, учился в Киевском университете, был сослан в Вологду за участие в социалистическом кружке (что помешало опальному студенту окончить университет), затем совершил эволюцию от марксизма к идеализму и от идеализма к христианскому мировоззрению. В 1922 г. советское правительство выслало Бердяева за границу вместе с другими известными философами. Мыслитель поселился в Париже, где и скончался 23 марта 1948 г. во время работы за своим письменным столом.

Бердяев - один из самых плодовитых религиозно-философских писателей, чутко и быстро реагирующий на внутрироссийские и мировые исторические события. В силу острого ума, огромной эрудиции, повышенной восприимчивости к внешним влияниям, публицистической актуальности сочинений и яркой афористичности своего писательского стиля, он получил широкую мировую известность. Вместе с тем, требовательные критики обнаруживают в текстах прославленного мыслителя много непоследовательности и повторов, непродуманность философских конструкций и смесь самых разнородных идеологий. Желчный и

порой издевательский в своих оценках видных современников Андрей Белый, уподобляет мировоззрение Бердяева железнодорожной станции, через которую носятся весь день поезда-идеи, подъезжающие с различных направлений. Однако это и подобные ему суждения весьма поверхностны, ибо чужды пониманию внутренней логики бердяевского философствования.

Сам Николай Александрович говорил о себе, что проблема человека стоит в центре всех его размышлений. Человек, понятый как глубоко личностное существо, нерасторжимо соединяющее в себе *универсальное* и *уникальное* начала своей духовной природы, творческая судьба и трагедия земного существования личности - вот что в первую очередь вызывает исследовательский интерес мыслителя. В свете такой установки объясним и бердяевский персонализм в понимании христианства, и явственная отчужденность от природного мироздания, и от всего соборно-традиционного, государственно-национального, практического и практичного. Человеческое бытие истолковывается Бердяевым, главным образом, как глубоко одинокое, не от мира сего, странническое пребывание на земле, все достоинство которого определяется широтой любви, верностью своему личному предназначению и, в конечном счете, перспективой посмертного существования. Бытие в ином мире для философа имеет ценность только при условии воссоединения со всеми любимыми существами, с которыми человек провел земную жизнь. Бердяев глубоко убежден, что любовь, единение с любимыми в первую очередь достойны вечности. И если в вечной жизни у него лично не будет возможности общения со всеми, кто любил его и кого он любил на земле, включая своего преданного кота Мури, философ готов отказаться от перспективы вечного блаженства.

В этой (антропологической) части религиозно-философское воззрение Бердяева подкупает одухотворенной человечностью. Оно глубоко связано с христианскими установками. Однако серьезным изъяном рассматриваемой философии является то, что в рамках своего метафизического учения мыслитель и на Бога распространяет чисто человеческий характер бытия. Пресвятая Троица, Бог-Творец в бердяевской метафизике *рождается* из Божественного Ничто, как источника изначальной стихийной свободы. Далее Бог, сопротивляясь первичному хаосу, создает мир. Но мир, проникнутый несотворенной, темной, хаотичной свободой не поддается вполне промыслу Божества. Бог, как и человек, у Бердяева - своего рода трагическая личность. Она обречена вечно, безнадежно бороться за торжество блага и гармонии с изначальной, независимой от нее по природе хаотичной стихией. Хотя подобному Богу философ приписывает власть над сотворенным бытием, она оказывается насквозь иллюзорной. Далекий от всемогущества Бог принципиально не может стать спасителем человека, его любви и его достоинства, но сам нуждается в помощи от людей в своей титанической попытке творчески освоить бездну темной свободы. Отсюда у философа возникает идея "обратного откровения", идущего от человека к Богу для обогащения и укрепления Божества в его сопротивлении хаосу.

Вся эта несоответствующая христианству, и вообще глубоко нелогичная метафизическая конструкция, с ее идеей относительного, несовершенного Божества, сложилась в голове Бердяева под влиянием немецких мистических учений и

понадобилась ему для того, чтобы тесно сблизить человека и Бога в характере их бытия и в их судьбах. Таким образом, при всех христианских интуициях и идеях философа, при его постоянной критике гуманизма и практическом участии в православно-церковной жизни, Бердяев, на уровне своей метафизики, отнюдь не является христианским мыслителем. В конечном счете, он ставит здесь человеческое выше Божественного и подчиняет последнее логике существования первого.

Впрочем, религиозно-метафизические погрешности бердяевской философии в большей части работ мыслителя остаются на заднем плане и не обесценивают значимость многих важных и глубоких идей, высказываемых автором по проблемам человеческого существования, смысла истории, судеб современного мира и России. Мы будем далее по мере надобности обращаться к наследию этого духовно одаренного философа и продолжим разговор о его трудах в разделе о нашей пореволюционной религиозно-философской мысли.

Завершая знакомство с новыми явлениями в русской религиозной философии начала XX столетия, следует подчеркнуть, что мы затронули только самые общие ее особенности и лишь несколько известных имен. Многие сложные мировоззренческие проблемы и видные религиозные мыслители остались за пределами этой главы. Всех особо интересующихся состоянием отечественной философии на рубеже XIX -XX веков мы отсылаем к специальным работам.

С точки зрения истории русской духовной культуры, религиозно-философский подъем, наблюдавшийся в предреволюционный период, имеет исключительное значение. *Этот подъем свидетельствовал о сравнительно широком освобождении русской интеллигенции из-под власти секулярной культуры Запада, проникнутой материализмом, безбожным гуманизмом и превознесением земных ценностей.* Начался культурный возврат наиболее творческой части русского общества к своим христианским корням.

Но следует ясно видеть и негативные моменты в движении к “новому религиозному сознанию”, ибо в обрамлении христианских и даже церковных фраз зачастую выражалась старая *интеллигентская вера* в революцию, Царство Божие на земле, проповедовался крайний анархизм и отрицался вековой опыт Церкви. Дурной, не проверенный церковным опытом мистицизм, религиозная утопия Богочеловечества, а также рассудочная схематичность многих философских построений являлись признаками не преодоленной отчужденности религиозной интеллигенции от духа, предания, вероисповедания Православия. В интеллигентском богоискательстве были заметны нездоровые признаки *сектантства*, по существу очень похожего на рационалистические и мистические течения сектантства простонародного.

Большим недостатком всего “серебряного века” русской культуры являлась практическая изолированность самосознания творческой интеллигенции от мирозерцания широких социальных слоев, а отчасти и от объективных проблем народной жизни. За пределами довольно узкого круга интеллектуальной элиты идеи религиозного преображения культуры и светской общественности не распространялись. В то время, когда на “башне” Иванова велись утонченные размышления о духовных судьбах России, в стране буйствовала первая революция, вдохновляемая примитивными по идеям вождями. А рядом с “башней”, в Таври-

ческом дворце, где заседали депутаты Государственной Думы, господствовало вульгарное западничество и нити многих политиканских интриг сплетались в безответственный заговор против законной власти.

Оторванность духовно-культурного процесса на интеллектуальных верхах российского общества от умственной жизни средней интеллигенции, полуинтеллигенции и, тем более, народной массы в дальнейшем приведет к тому, что устаревшие идеи XIX и даже XVIII века, распространившиеся в народе, способствуют революции и разрушению высших этажей русской культуры.

Литература

Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Мысль, 1991. Главы IV–VIII.

Ильин И.А. Творчество Мережковского // *Одинокий художник.* Статьи, речи, лекции. – М.: Искусство, 1993.

Кандинский В. О Духовном в искусстве. – М.: Архимед, 1992.

Малевич К.С. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 1. Статьи, манифесты, теоретические сочинения и другие работы. 1913-1929. – М.: Гилея, 1995.

Глава четвертая. СОСТОЯНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ, КЛАССИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В ЛИТЕРАТУРЕ, ИСКУССТВЕ, ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ, ОБОСТРЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ПЕРИОД ПЕРВОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

§ 1. Противоречивое состояние русской церковной жизни.

§ 2. Развитие православного культурного самосознания в творчестве о. Павла Флоренского и С.Н.Булгакова.

§ 3. Классические культурные традиции в поэзии и прозе, «дух времени» в творчестве А. Куприна, А. Чехова, М. Горького, И. Бунина.

§ 4. Реализм в театральном искусстве и живописи начала века.

§ 5. Первая русская революция и православно-патриотическое движение.

§ 6. Консервативное течение русской общественной мысли, сборник статей «Вехи».

§ 7. Продолжение революции «сверху» в Российской империи, культурно-исторический смысл столыпинской аграрной реформы.

§ 1. Противоречивое состояние русской церковной жизни

В начале XX века Россия оставалась крупнейшей православной державой. В отличие от смутного и беспочвенного умонастроения значительной части интеллигенции, мирозерцание огромной части простого народа оставалось проникнутым православной верою. Более того, в России рассматриваемого времени мы видим многие признаки дальнейшего развития православного духа, активного обращения к Православию глубокомыслящей части образованного общества. Это

делало царствование Николая Второго весьма значительной эпохой в религиозной истории страны и мирового Православия. С 1894 по 1912 год в России было открыто 211 новых мужских и женских монастырей, 7 546 новых церквей. В 1901 г. царем был утвержден Комитет попечительства о русской иконописи. В 1913 г. в Москве прошла выставка древних икон, приуроченная к празднованию 300-летия Дома Романовых, которая дала возможность широким кругам общества ознакомиться с русским православным искусством XIV - XVII веков. Прекращение преследований старообрядцев при Николае Втором расширило возможности исследования древнего русского церковного пения, его крюковых записей, ставших доступными широкому кругу ученых.

Заботы русского царя о Христовой Церкви простирались далеко за пределы России. Благодаря щедрым пожертвованиям государя, 17 русских храмов были сооружены в различных европейских городах. В церквях Греции, Болгарии, Сербии, Румынии, Турции, Египта, Сирии, Ливии, Палестины имелись царские дары, а денежные субсидии Николая Второго поступали многим нуждающимся православным церквям в иных странах.

Русская Церковь с 1896 по 1916 год, т.е. за двадцать лет правления последнего императора, канонизировала большее число святых и провела более религиозных торжеств, чем за весь XIX век⁸⁴.

Особенно знаменательными, воистину всенародными стали церковные торжества в 1903 г. по случаю прославления преп. Серафима Саровского. В Саровскую пустынь, расположенную среди густых лесов Тамбовской губернии, в сотне верст от ближайшей железной дороги, собралось со всех концов России не менее трехсот тысяч человек. Это были главным образом крестьяне, сердечно приветствовавшие царя, царскую семью, вдовствующую императрицу Марию Федоровну и многих других членов императорской фамилии. Перенесение мощей святого старца из Зосимо-Савватиевской церкви в Успенский собор состоялось 18 июля, на второй день торжеств. Гроб преп. Серафима несли государь, Великие князья и архиереи. Это происходило вечером и по обе стороны шествия стояли плотные ряды молящихся с зажженными свечами. Участники торжеств вспоминают, что они переживали тогда ощущение храма под открытым небом. Море благоговейно молчавших в вечернем сумраке людей, с бесчисленными огоньками горящих свечей в руках, мысленно молилось Богу и обращалось к батюшке Серафиму. Стояла такая тишина, что пламя свечей не колыхалось. Из разных мест доносилось тихое пение. Не видя поющих, можно было подумать, что пение несется с неба. Минула полночь, но молитвенное бдение многих тысяч людей продолжалось. Всякий, кто пережил эти торжественные минуты, действительно почувствовал всенародную силу православного благочестия, далеко не иссякшую на Русской земле.

Говоря о религиозной жизни в России, нужно видеть здесь и многие застаревшие недостатки. Мы знаем, что после раскола XVII в. и петровских реформ

⁸⁴ См.: *Алферьев Е.Е.* Император Николай II как человек сильной воли. – Джорданвилль. Свято-Троицкий Монастырь, 1983. С. 71, 80, 85.

Русская Церковь переживала серьезные внутренние противоречия, а к концу XIX столетия в церковной жизни появились признаки кризиса. Этот кризис проистекал из долговременных нарушений канонического строя Церкви, из грубого огосударствления церковной деятельности, попрания начал соборности, утраты Церковью должной духовной свободы и, соответственно, понижения ее нравственного авторитета в глазах народа и, особенно, образованного общества. Проявлениями неблагополучия церковной жизни стали политизация духовенства, раскол в его среде между либеральным и консервативным крылом, понижение социального авторитета священноначалия, усиление религиозного равнодушия в широких слоях населения, рост сектантства, увеличение числа выходов из Православия. "Еще в конце XIX в. год от года увеличивалось число прошений в Синод о разрешении выхода из Православия - в основном, от жителей западных губерний, желавших принять католичество, - замечают авторы "Истории Русской Православной Церкви". - Численность же переходивших в другие вероисповедания "явочным порядком" уже не поддавалась никакому учету. Если раньше секты не проникали в толщу народной жизни, маскируясь ложной покорностью Православию или существуя отдельными замкнутыми мирками, то теперь они делались в России заметной и влиятельной силой" ⁸⁵.

Одним из хронических недостатков церковной жизни было распадение Русской Церкви на две мало связанные части: на официальную и неофициальную. Первую, властвующую, составлял св. Синод, состоявший из главенствующих митрополитов и представителей государственной власти в лице обер-прокурора и его товарища (заместителя). Вторую составляли монахи, старцы, благочестивые священники и миряне, хранящие живую православную праведность, традиции мистического Богопознания и аскетизма.

Рассматривая такого рода внутрицерковное расслоение, товарищ обер-прокурора Синода кн. Н.Д. Жевахов отмечал, что официальная часть Церкви практически не оказывала нравственного влияния на массы. Народная вера и религиозное развитие миллионов русских людей держались или на вековых традициях и семейном воспитании или же поддерживались старцами-монахами и сельскими священниками. Авторитет духовенства в целом был невысок, в силу его кастовой организации, затруднявшей доступ сюда представителей других сословий. Причем за последние 25-30 лет перед революцией священническое служение в России стало как бы привилегией для детей церковных причетчиков, зажиточных крестьян и мещан. В связи с этим и епископат пополнялся представителями малокультурного простонародного слоя. Такие иерархи не могли и не хотели общаться с интеллигенцией и возносились перед простонародной паствой, очень быстро превращаясь в гордых и надменных Владык, стремившихся к почестям и славе ⁸⁶.

При неорганизованности жизни церковных приходов, при отчуждении иерархии и высшего духовенства от духовных запросов прихожан, многие, по при-

⁸⁵ История Русской православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1: 1917-1970. – СПб.: Воскресение, 1997. С. 63.

⁸⁶ Кн. Жевахов Н.Д. Воспоминания. Т. 2. – М.: Родник, 1993. С. 300-301.

роде своей религиозные русские люди, часто даже из семей священников, отпали от Церкви, вступали в разного рода еретические секты или революционные кружки. С другой стороны, некоторая часть иерархов и высокопоставленного священства, будучи оторванной от православного народа и старчества, испытывала влияние светской идеологии, заигрывая с “прогрессивной” интеллигенцией. О прискорбном разрыве между официальной церковной иерархией и живым преданием Церкви можно судить по конфликту, разделившему церковное общество в связи с *имяславием*.

Напомним, что *имяславие* – древнее мистическое учение и молитвенная практика православного Востока, связанные с особым почитанием имени Божия. Сущность *имяславия* отражается в краткой формуле: *“Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам не есть ни Имя Божие, ни имя вообще”*. Данное учение исходит из объективной реальности идей, отражаемых словами, и утверждает, что человек, произносящий слово “Иисус”, вступает в реальное духовно-энергетическое отношение к идее и личности Христа.

В начале XX века в русской православной среде разгорелся *имяславческий* спор, возникший после публикации книги схимонаха Илариона “На горах Кавказа”, в которой он, опираясь на св. Отцов, епископа Игнатия Брянчанинова и о. Иоанна Кронштадтского, говорил о спасительности молитвы Иисусовой и Божественности имени Иисус. Против подобных идей ополчился архиеп. Антоний (Храповицкий), обвинивший сторонников *имяславия* в пантеизме, удвоении Бога (т. е. почитании кроме самого Бога Его имени) и даже в хлыстовстве. На защиту *имяславия* выступил афонский монах Антоний (Булатович), который в книге “Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус” подверг основательной критике *имяборцев*, с точки зрения святоотеческого богословия и духовного опыта новейших подвижников. Антоний указал, что на стороне *имяборцев* оказались интеллигентствующие монахи, иерархи и начальники некоторых монастырей, не имеющие должной аскетической практики и подвергшиеся влиянию западного рационализма. В 1913 г. св. Синод осудил *имяславие* как ересь, а движение монахов признал бунтом, что обнаружило бюрократические замашки официального церковного руководства и его отчужденность от восточно-христианского мистического опыта. На Афон была отправлена военная экспедиция, афонские *имяславцы* были принудительно эвакуированы в Россию и разосланы по различным монастырям. Однако сторонники *имяславия* продолжали сохранять верность ему, а ряд крупных религиозных мыслителей принял участие в его развитии и защите. В дальнейшем движении отечественной духовной культуры влияние *имяславия* сыграло большую роль, дав духовный стимул и религиозную основу оригинально-русской “философии имени”.

Необходимость оздоровления Русской Церкви, возрождения ее соборных принципов, патриаршества, канонических правил приходской жизни (предполагавших активное участие в ней мирян и выборность духовенства) широко осознавалась в церковном обществе. Государь также понимал эту необходимость, изучал положение дел в Церкви, искал наилучшие пути проведения церковной реформы. 27 декабря 1905 г. на основании рескрипта государя было образовано Предсоборное Совецание для подготовки созыва церковного собора.

Об огромных духовных возможностях Православной России, вопреки всем историческим трудностям и темным поветриям нового века продолжавшей хранить заветы Владимира Святого, свидетельствовала деятельность замечательного подвижника нашей Церкви святого праведного Иоанна Кронштадтского.

Отец Иоанн (Иван Ильич Сергиев) родился 19 октября 1829 г. в одном из сел Архангельской губернии в семье бедного сельского дьячка. Живя в суровых условиях крайней нужды, мальчик рано познакомился с трудностями жизни и обрел глубокое сочувствие к судьбе бедняков. Грамота плохо давалась ему, но искренняя молитва к Богу помогла преодолеть все трудности, просветила ум подростка, а благодатные результаты молитвенного рвения укрепили сердечную веру в Бога. Иоанн стал отлично учиться, окончил Архангельскую Духовную семинарию и был принят на казенный счет в Санкт-Петербургскую Духовную академию. В 1855 году, когда молодой священнослужитель окончил курс академии со степенью кандидата богословия, ему было предложено вступить в брак с дочерью протоиерея Кронштадтского Андреевского собора и принять там сан священника. Иоанн согласился, и отныне вся его деятельность оказалась связана с Кронштадтом. Скоро открылся в о. Иоанне дар чудотворения, который прославил его на всю страну. Его духовные дарования высоко ценили Александр Третий и Николай Второй. По желанию Государя Николая Александровича святой праведник служил при его бракосочетании в церкви Зимнего дворца, а также и при коронации в Успенском соборе 14 мая 1896 г.

Вместе с царями к великому провидцу и целителю обращалась вся верующая Россия. Тысячи людей ежедневно приезжали в Кронштадт, желая видеть о. Иоанна и получить от него душевную и телесную помощь. Для того чтобы справиться с потоком писем, идущих чудотворцу, кронштадтская почта завела особое отделение. Вместе с письмами шли и большие денежные пожертвования, на которые о. Иоанн ежедневно кормил тысячу нищих, устроил в Кронштадте “Дом Трудолюбия” со школой, церковью, мастерскими и приютом, основал в своем родном селе женский монастырь, построил там же большой каменный храм, а в Петербурге выстроил женский монастырь на Карповке, в котором и был по кончине своей погребен.

Богослужения с участием о. Иоанна ежедневно привлекали массу паломников, которые встречали святого праведника в храме уже около четырех часов утра. К началу общей исповеди перед литургией Андреевский собор, вмещавший до 5 000 человек, всегда был полон. По свидетельству очевидцев, совершение о. Иоанном Божественной литургии не поддавалось описанию. В храме создавалась такая благодатная обстановка, что люди, которым посчастливилось побыть в ней, преображались внутренне.

О. Иоанн был замечательным проповедником. Он не искал красивых слов, но речь его отличалась необыкновенной силой и глубиной мысли, исключительной богословской ученостью и доходчивостью до сознания даже самых простых людей. Проповеди кронштадтского праведника имели остро современное звучание. В отношении к России о. Иоанн явил образ грозного пророка, проповедующего Правду, обличающего ложь, предостерегающего от непоправимых поступков и предрекающего близкую кару Божию за грехи и богоотступничество. С великим

негодованием православный проповедник относился к материализму, либеральному учению и революционному подстрекательству, подрывавшим основы тысячелетнего государственного строя России. Царство Русское колеблется, шатается, близко к падению, говорил он. Если так дела пойдут дальше и безбожники и анархисты-безумцы не будут подвержены праведной каре закона, если Россия не очистится от множества плевел, то она опустеет, как древние царства и города, стертые правосудием Божиим с лица земли за свое безбожие и за свои беззакония. Только тогда, когда русские люди будут держаться всем сердцем Бога, Церкви, любви к царю и Отечеству, чистоты нравов, Россия сможет устоять в мире и благополучии и остаться тем, чем она должна быть - подножием престола Господня.

Иоанн Кронштадтский прославился на всю Россию и даже за ее пределами еще и даром чудотворения. По его молитве совершилось множество исцелений людей от самых тяжелых болезней, неизлечимых средствами медицины. Исцеления происходили как в индивидуальных случаях, так и коллективным образом при большом стечении народа. Порой благотворные перемены для больных наступали вследствие письменного общения с о. Иоанном. Известны случаи, когда по молитве святого батюшки прозревали слепые, проливался дождь в местностях, страдавших от засухи.

Святой праведный Иоанн был выдающимся педагогом-законоучителем. Свыше 25 лет он преподавал Закон Божий в Кронштадтском городском училище и в Кронштадтской классической гимназии. На его уроках возникала радостная и непринужденная обстановка. Живые, одухотворенные беседы батюшки со своими воспитанниками на всю жизнь запечатлевались в их памяти.

Несмотря на свою чрезмерную занятость, отец Иоанн находил время вести духовный дневник, записывая свои мысли, приходившие во время молитвы и созерцания, в результате благодатных влияний Духа Святого. Эти записи составили замечательную книгу. Изданная под заглавием «Моя жизнь во Христе», она до сих пор пользуется огромным успехом в православном мире, будучи переведена на несколько иностранных языков.

Бог призвал к себе кронштадтского праведника 20 декабря 1908 г. Десятки тысяч людей, пришедших проститься с отцом Иоанном, испытали чувство великой благодатной силы, исходившей от гроба славного подвижника православной веры. На всем протяжении от Кронштадта до Ораниенбаума и от Балтийского вокзала до Иоанновского монастыря стояли огромные толпы плачущего народа. Похоронное шествие сопровождалось войсками, шедшими с развернутыми знаменами под звуки армейского православного гимна «Коль славен». В очередной раз православная душа русского народа ярко выразила свое преклонение перед святостью, как перед высшей ценностью на земле.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский был погребен в построенном им монастыре на р. Карповке. Канонизация святого Русской Церковью состоялась в 1990 г. День памяти 2 января по новому стилю.

§ 2. Развитие православного культурного самосознания в творчестве о. Павла Флоренского и С.Н.Булгакова

Наряду с движением к “новому религиозному сознанию” первое десятилетие XX века ознаменовалось поворотом ряда крупных русских философов к православному веру, духовному опыту Церкви и святоотеческому богословскому наследию. Касаясь этого поворота, в первую очередь следует сказать об отце Павле Флоренском.

Павел Александрович Флоренский (1882-1937) родился возле местечка Евлах в Азербайджане. Отец Флоренского был инженером путей сообщения, принадлежавшим к коренным русским родам костромских поповичей и москвичей, мать происходила из армянского рода Сапаровых. Флоренский полагал, что этот род ведет свое происхождение из Африки (из Карфагена или другой пунической колонии). Он делился с близкими людьми ощущением сочетания в себе костромской крови с африканской, находя в этой «антиномии Костромы и Карфагена» объяснение своим колебаниям «между сидением под обципанной березою и бешеной скачкою в знойной пустыне на арабском коне»⁸⁷. Семейное воспитание Флоренского отличалось сознательной отстраненностью от каких бы то ни было, положительных или отрицательных религиозных воззрений и светской гуманистической направленностью. Большую роль в формировании мировосприятия будущего мыслителя сыграло общение с природой, способствовавшее его увлечению естественными науками. Летом 1899 г. Флоренский пережил острый «кризис очевидности»: ему открылась пустота и ненужность научных проблем, научного мировоззрения. С этого момента коренным образом изменились установки сознания, направление воли молодого человека, который, по его словам, стал на путь разоблачения всякого рода знания. Новая ориентация способствовала занятиям философией, однако и занятия естественными науками Флоренский не оставлял. В конечном счете, в нем стало пробуждаться чувство глубокой непосредственной причастности жизни к истине и надежда постичь ее в более отчетливой мыслительной форме.

Окончив гимназию в Тифлисе, Флоренский поступил в 1900 г. на физико-математический факультет Московского университета. Особенно большое влияние он испытал здесь со стороны Н.В.Бугаева, но главное значение имели для разносторонне одаренного студента не лекции, а собственные занятия в библиотеке. По окончании университетского курса Флоренский был оставлен на кафедре математики. Не прерывая занятий математикой, он поступил в Московскую Духовную академию, после окончания которой остался в ней исполняющим должность доцента по кафедре истории философии. В 1911 г. Флоренский был рукоположен сначала в сан дьякона, а затем священника. За время преподавания в академии он создал оригинальные курсы по истории философии, философии культуры и культа, написал ряд своеобразных работ, защитил магистерскую диссертацию по богословию и стал экстраординарным профессором. После Октябрьской революции и закрытия Московской Духовной академии Флоренский работал в Комиссии по охране памятников искусства Троице-Сергиевой лавры, консультантом на заводе «Карболит», занимался исследовательской работой в

⁸⁷ Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. – М.: Московский рабочий, 1992. С. 278.

Главэлектро, был избран профессором Высших Художественных Мастерских, являлся одним из редакторов «Технической энциклопедии», опубликовав в ней десятки статей. Мыслитель не оставляет религиозно-философское творчество, разрабатывая проблемы «конкретной метафизики». В 1928 г. Флоренского ссылают на короткий срок в Нижний Новгород, но в начале тридцатых годов тучи над ним вновь сгущаются. В 1933 г. его арестовывают и приговаривают к 10 годам заключения. 8 декабря 1937 г. Флоренский был расстрелян в Соловецком лагере, согласно приговору тройки НКВД.

Переходя к рассмотрению философских воззрений мыслителя, следует отметить, что интересы и знания отца Павла отличались крайней широтой. Он был религиозным философом, богословом, поэтом-символистом, математиком, инженером-электриком, автором нескольких монографий по искусству. Флоренский являлся профессором перспективной живописи, хорошим музыкантом и знатоком музыки, а также полиглотом, владевшим классическими древними и большинством современных европейских языков. Но, несмотря на широту интересов и познаний, мировоззренческие и исследовательские установки Флоренского отличались фундаментальным единством, цельностью и определенностью. Сам мыслитель указывал, что он изначально искал познания *иного мира*, ожидал открыть *необычное в известном*, увидеть форму единства явления, которая представлялась истинной реальностью. «Я искал того явления, – делится отец Павел, – где ткань организации наиболее проработана формирующими ее силами, где проницаемость плоти мира наибольшая, где тоньше кожа вещей и где яснее просвечивает через нее духовное единство... Я хотел видеть *душу*, но я хотел *видеть* ее воплощенной. Если это покажется кому материализмом, то я согласен на такую кличку. Но это не материализм, а потребность в конкретном, или символизме. И я всегда был символистом. Покровами вещества не сокрывались в моем сознании, а раскрывались духовные сущности...»⁸⁸. К первоначальной своей интуиции Флоренский относит «таинственное *высвечивание* действительности иными мирами – просвечивание сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определено, и которое, однако, всегда бежит окончательного анализа, окончательного закрепления, окончательного “остановись мгновение”»⁸⁹.

Мистически окрашенный платонизм Флоренского, интерес мыслителя к духовной подоплеке природного мира и к символам нашли благоприятную почву для развития в сфере русской православной традиции, с ее народно-органическим характером, огромным значением иконописи и литургического начала, а также в свете опыта русской религиозно-философской мысли, наследовавшей от В.С. Соловьева напряженный поиск всеединства и пафос критики «отвлеченных начал». Отсюда становится понятной духовно-космологическая интенция философии Флоренского, поиск им универсальных, духовно организующих принципов мироздания. Вместе с тем христианство как религия духа, личности и свободы побуждала Флоренского строить не только философию идеи и ра-

⁸⁸ Там же. С. 153-154.

⁸⁹ Там же. С. 158.

зума, но философию личности и творческого подвига. Вышедшая в 1914 г. книга мыслителя «Столп и утверждение истины» представляет особый интерес именно опытом соединения духовно-органического понимания мира в свете принципа соборного всеединства с персоналистическими воззрениями на природу человека и мирового целого. В названной работе Флоренский изложил узловые моменты своего мирозерцания во всеоружии разносторонней научной образованности и не без пафоса новообращенного, смиренно складывающего пред опытом Церкви все свои знания и дарования. Отрицая возможность понимания Православия извне, автор избрал жанр личных писем, призванный дать живую, экзистенциально непосредственную почву для теоретических рассуждений, показать те движения души, которые приводят человека в лоно церковной жизни и церковного сознания истины.

В основе метафизических построений Флоренского лежит идея Бога-Троицы. К ней мыслитель приходит не чисто логическим путем, а через описание «скептического ада» сомнений познающей мысли, вынужденной предположить, что истина, если она существует, не имеет ничего общего с этим адом и есть самосушущий субъект всех своих состояний. Высший Субъект Истина как господин себе не может быть чистой единицей, ибо это абстрактное понятие, ни сущим, расколотым двойственностью, но только троичным. «Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Он через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я... Истина созерцает Себя через Себя в Себе... Отец, Сын, Дух». Таково метафизическое определение сущности само-доказательного Субъекта. Строго следуя православно-богословскому принципу единства сущности (усии) и Личности (Ипостаси) в Троичном Боге, Флоренский справедливо видит истину этого святоотеческого принципа в защите сверхмыслимой абсолютно-личностной природы Бога и в поражении рассудочного мышления, стремящегося объективировать Божественную сущность вне Лиц и их вечного движения в Любви.

Из понимания Божественного первоначала как живого абсолютно-личного Сущего Флоренский выводит определенные онтологические и гносеологические следствия, интерпретируя мироздание в качестве тварного бытия, символически отражающего свойства Триипостасного Абсолюта. Мыслитель видит в мироздании и прерывность, сокровенность, свойственную бытию монад, наиболее ярко проявляющуюся в существовании человеческих личностей, и духовную целостность, всеединство общемировой жизни. Как и в Боге-Троице, в тварном мире «все едино-сущно и все – разно-ипостасно». В мире, проникнутом энергией Божественной любви, любовь и выводит монаду из себя, и устанавливает ее же в себе и для себя. Именно любовь Божия, по Флоренскому, – творческий акт, дающий жизнь, единство и бытие. И каждая монада лишь постольку существует, поскольку допускает до себя Божественную любовь. Отсюда познание представляется Флоренским, прежде всего, как способность приобщения внутренней сути познаваемого на пути любви, понятой как онтологическая сила, разграничивающая замкнутость монады, обуславливающая ее «реальное выхождение из себя» и «реальное вхождение» в предмет познания. Всякое существенное познание –

глубоко личный процесс веры и любви, универсализирующий бытие субъекта. «Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное *общение* личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью». Чувство глубокого единства тварного бытия, универсальной внутренней сопряженности существ, населяющих мир, но вместе с тем и сознание уникальной самобытности каждой монады приводила Флоренского к утверждению антиномизма мышления как следствия невыразимости универсально-уникальной природы всего живого в понятиях человеческого рассудка.

В центре антропологических воззрений Флоренского находится личность Христа, ибо человек создан по Христову образу и своим духовным существом принадлежит иному миру. Христос в себе, как в чистом зеркале, дал увидеть каждому святость его собственной непоруганной духовной основы, указывает Флоренский, Христос открыл нам, что всякая, сотворенная Богом личность, безусловно ценна своей сердцевиной и имеет свободную творческую волю, раскрывающуюся как эмпирический характер. Каждый из нас призван творчески развивать в эмпирических обстоятельствах природы, культуры и истории образ Божий своей личности. «Личность может и должна исправлять себя, но не по внешней для нея, хотя бы и наисовершеннейшей норме, а только по *самой себе*, но в своем идеальном виде. Примером для личности может быть *она сама и только она сама*, потому что иначе давалась бы возможность *механически*, из чужого и чуждого личности заключать к жизни ея и давать ей нормы. Единственность каждой личности, ея абсолютная незаменимость ничем другим – она требует, чтобы сама личность была примером для себя; но чтобы быть себе примером, надо уже достигнуть идеального состояния» – заключает Флоренский на страницах своей основной, вышеназванной книги.

Деятельность человеческих личностей по Христу, силою Христовой есть построение Христовой Церкви, в которой осуществляется реальное раскрытие данных человечеству божественных возможностей. Именно в Церкви, в сообществе веры и любви личность обогащает свое бытие. Вполне разделяя принципы философии соборности, Флоренский пишет, что «человек не создает прироста своей личности..., но усваивает его, чрез приятие в себе образов Божиих других людей». Чем больше человек отдает себя в любви, тем более он получает реальности личного бытия.

Внимательным образом Флоренский относится к человеческому телу. Предполагая, что слово «тело» родственно слову «цело», означающему нечто целостное, в себе законченное и неповрежденное, он видит в теле человека отражение Божественного целомудрия. Вслед за Священным Писанием мыслитель находит средоточие всей телесной и духовной жизни человека в сердце, противопоставляя мистику сердца (как благодатную мистику целомудрия) мистике головы (как мистике гордости бесовской) и мистике чрева (как мистике бесовской нечистоты).

Космологические воззрения Флоренского тесно связаны с учением о тварной Софии. Понятие Софии Премудрости Божией привлекалось мыслителем для выражения природы космоса в качестве живого, многоединого сущего. Подобно

тому, как отдельная человеческая личность имеет своего ангела-хранителя, и тварный мир в его духовно-телесном единстве сохраняется и покровительствуется Премудростью. «В отношении к твари, – говорит Флоренский, – София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира. Образующий разум в отношении к твари, она – образуемое содержание Бога-Разума, “психическое содержание” Его, вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит *вещами*». Флоренский таким образом указывает на сущностное действие Премудрости Божией, ибо Божия мысль субстанциально определяет бытие. «...*Существовать* – это и значит быть *мыслимым*, быть *памятуемым* или, наконец, быть *познаваемым* Богом. Кого “знает” Бог, те обладают реальностью, кого же Он “не знает”, те и не существуют в духовном мире, в мире истинной реальности, и бытие их призрачное».

София мыслится Флоренским как тварное Лицо, как четвертая Ипостась, находящаяся вне Божественного триединства и по-разному проявляющая в себе действия Ипостасей Троицы. Под углом зрения Ипостаси Отца София – идеальная субстанция твари, мощь и сила бытия; с точки зрения Ипостаси Слова – разум твари, смысл истина и правда ее; с точки зрения Ипостаси Духа – духовность твари, святость, чистота и непорочность, т. е. красота. София также раскрывается как начаток и центр искупленной твари – Тело Иисуса Христа, или Церковь в ее небесном и земном аспектах.

В конечном счете, София понимается Флоренским как сокровенная духовно-личностная глубина твари, источник ее целесообразности, красоты, святости. На эту софийную подоплеку мироздания и всего сущего в его пределах указывает целый ряд иерархически повышающихся определений Софии: Если София есть вся Тварь, то душа и совесть твари – Человечество – есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества – Церковь – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви – Церковь Святых – есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых, – Ходатаица и Заступница за тварь пред Словом Божиим, судящим тварь и рассекающим ее на-двое, Матерь Божия, – опять таки есть София по преимуществу.

Через Премудрость, причастную жизни Триипостасного Божества, Божественной жизни приобщается и весь космос, очищенный во Христе, преображенный действием Духа.

В области космологических воззрений наиболее ярко проявилось своеобразие мирозерцания Флоренского, который, согласно своим изначальным интуициям, стремился не разоблачать конкретные явления в поисках чисто идеальных, отвлеченных от плоти сущностей, но, наоборот, облачать все мыслимое в тонко-телесную форму, придающую конкретную жизненность идеям. Эта органичность его мышления при достаточной чуткости к проблеме личности позволила Флоренскому внести в традиционный платонизм духовно-персоналистический элемент и понять идею как тонко-телесный живой лик. Разумея под ликом «чистейшее явление духовной формы, освобожденной от всех наслоений и временных оболочек», мыслитель устранял противоречие между бесплотностью и воплощенностью идеи, свойственное платонизму. В его космологии материально раз-

вернутый космос, имеющий софийную подоплеку, во всех своих монадах конкретно и вместе с тем тотально соприкасался посредством живых идей с царством небесной подлинности и красоты.

«Стол и утверждение истины» подвергался суровой критике за чрезмерное увлечение туманной софиологией в ущерб христологии, за излишний психологизм и субъективизм, за эклектически включаемые автором в контекст церковного мирозерцания элементы магии и оккультизма. Эти упреки не беспочвенны. Флоренский не был, и не мог быть, всецело свободен от смутных стихий религиозно-философских исканий интеллигенции начала XX в. Его антиномизм, не позволяя философски последовательно разрешать поставленные задачи, давал «индальгенцию» на уход от их теоретического разрешения, вносил элементы иррациональности, внутренней раздвоенности не только в мышление, но и в само понимание истины. И все же не следует забывать, что, в отличие от многих богоискателей, Флоренский встал на столбовой для русской культуры церковный путь жизни и мысли, принеся на алтарь православной веры весь необъятный ученый скарб, накопленный им в своем движении к Церкви, и сделал многое для того, чтобы привести к ней образованную часть общества.

Будучи человеком консервативного мировоззрения, не выдвигая каких-либо радикально новых идей, Флоренский во всеоружии разносторонних познаний вновь обнаруживал непреходящую ценность древней духовной мудрости, хранимой Традицией. Весьма своеобразная, творчески-консервативная динамика деятельности мыслителя, по-видимому, была присуща его личной природе, побуждающей использовать современные научные принципы для обновления форм сознания вечного и непреходящего. Именно сосредоточенной устремленностью к корневым основаниям жизни и культуры объясняется постоянный интерес, проявляемый Флоренским ко всякого рода древним учениям, к традиционному мировоззрению крестьянства, к первоначалам церковного сознания, к своим собственным генеалогическим корням. Поэтому искать формальные, философско-методологические противоречия в наследии мыслителя, тем самым сужая широкое общекультурное значение его поисков и масштаб его личности, далеко не всегда уместно.

Весьма ценными с современной точки зрения представляются те исследования, которыми мыслитель занимался в пореволюционный период в русле «конкретной метафизики», или, можно сказать, метафизики символических форм. Последняя призвана была, по замыслу отца Павла, выявить узловые точки соединения духовных и материальных начал мироздания. В свете конкретной метафизики бытие рассматривалось как первоначально единая и вместе с тем двуслойная реальность, внутренней стороной обращенная к себе самой, а внешней направленной к другому бытию. Одна сторона служит самоутверждению бытия и может именоваться *сущностью*, другая служит его обнаружению и может именоваться *энергией*. Различные бытия, обращал внимание Флоренский, оставаясь по сущности неслиянными, не сводимыми друг к другу, не растворимыми друг в друге, – могут быть объединены между собой своими энергиями, и тогда это объединение может быть мыслимо не как механическое объединение, а как органическое взаимопроращение энергий, в результате которого появляется новое качество

бытия. «Взаимоотношение бытий мыслится тогда не механически, а органически, или, еще глубже, онтологически... *Связь бытий*, их взаимоотношение и взаимоотношение, сама есть нечто реальное и, не отрываясь от центров, ею связуемых, она и не сводится к ним. Она есть синэнергия, со-деятельность бытий, и непременно раскрывает собою бытие – и то и другое». Сущностное бытие, открываемое своей энергией, Флоренский считал более ценным и более важным, придавая вторичное значение энергии, открывающей это сокровенное бытие и получающей от него свое существование. Так он приходил к интерпретации бытия как символа, ибо символ – нечто являющее собою то, что не есть он сам, что больше его, но существенно через него являющееся.

Мы видим, как на путях построения метафизики символических форм Флоренский ищет философского осмысления единства тварного бытия в его сокровенной сущности и откровенной энергичности, что являлось центральной проблемой собственно философского творчества мыслителя. Флоренскому не было отпущено времени для развернутого теоретического изъяснения этой проблемы и завершения конкретной метафизики, но в ряде ее разделов, а также других сочинениях, таких как «Очерки философии культа» (1918), «Иконостас» (1922) мыслитель проделал ценнейшую работу по исследованию ключевых особенностей восточно-христианской традиции, духовно-смысловых оснований православного богослужения, природы слова, иконописи. Он настоятельно подчеркивал необходимость интеллектуальной актуализации и доведения до сознания православного русского общества того огромного богатства идей, которое заключается в богослужбной и святоотеческой письменности.

В религиозно-философском творчестве Флоренского видное место занимали проблемы культуры. Продолжая характерную для русской христианской мысли линию богословия культуры, он рассматривал культуру как область человеческой деятельности, в которой сочетаются религиозные первоначала духовной жизни со свободным осмыслением и исследованием мироздания, с претворением высших религиозно-нравственных ценностей в общественную жизнь.

Исходя из христианского понимания промыслительных оснований мира, Флоренский разумел под культурой сферу человеческого творчества, призванного свободно определяться божественными идеями красоты, гармонии, любви. Понятие «культура», по мнению мыслителя, ведет свое происхождение от понятия «культ». Два догматических определения христианства (догмат о Боговоплощении и догмат о Святой Троице) осмысливаются Флоренским в качестве двух предельных принципов культурного творчества. При этом Боговоплощение представляется как прототип сочетания запредельной благодатной силы с творческим актом человека, а Троица как высший идеал гармонии, любви, любовного общения и созидания, призванный служить эстетическим и нравственным мериллом общественно-культурной жизни. В силу религиозного обоснования культуры, Флоренский постоянно подчеркивал, что только постоянная, живая связь культуры с культом позволяет сохранить высоко духовную и вместе с тем человеческую основу культурно-исторической жизни. Ибо культ – фундаментальный, сверхкультурный, мистический способ связи Божественного и земного мира.

Отрыв культуры от культа и христианских духовных оснований человеческого творчества, на взгляд Флоренского, в явных формах начинается в Европе с эпохи Возрождения и приобретает грубые социальные черты в эпоху Просвещения. Получивший название века Просвещения, XVIII в., подчиняет дело культуры чисто человеческим критериям комфорта, моды и рассудка, лишенным глубоких религиозно-духовных оснований. Этот век тяготеет ко всему рассудочному и искусственному. «Все искусственное, ничего естественного!» – таково, по Флоренскому, устремление передовых мыслителей XVIII столетия, приводящее к созданию искусственной природы в виде подстриженных садов, искусственному языку, искусственным нравам, искусственной – революционной – государственности, искусственной религии и вульгарному культу науки, понятой как замена религиозного ведения. Возрожденческое мироощущение, на взгляд Флоренского, обуславливает отрыв культуры от религиозной, культовой основы и потому придает науке значение высшей формы познания. Наука, как второстепенная, частная, специальная, в значительной мере прикладная форма познания мира в его поверхностной фактичности и законосообразности, возвышается безбожным сознанием на уровень единственного достоверного знания о сущем. В позитивистски ориентированной, бездушной, мистически нечуткой культуре начинают быстро развиваться процессы дегуманизации, которые суть процессы разложения Образа Божия в человеке.

Свои представления о судьбах научной цивилизации отец Павел высказал в работе «Итоги», написанной в 1922 г. А в марте 1933 г. в тюрьме мыслитель написал трактат «Проект будущего государственного устройства». В этой работе Флоренский решительно высказался против многопартийного парламентского представительства за идеал неполитической культурной государственности, проникнутой началом духовного аристократизма и личностно-волевого руководства. Будущую российскую государственность философ мыслил как мощный единый народно-культурный и хозяйственный организм, обладающий высокой самостоятельностью, самобытностью, военно-технической силой и богатым разнообразием своих внутренних элементов.

Яркое и многогранное наследие отца Павла еще далеко не осмыслено в его религиозно-философском содержании и не вполне проявлено в своем культурно-историческом значении. Очевидное воздействие идей мыслителя на построения С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева в русле софиологии и философии имени далеко не исчерпывает «силовое поле» его влияния в контексте русской мысли и культуры. Ибо проблема связи религиозных оснований человеческого бытия с творчеством в области научного познания мира и культурной жизни является одной из наиболее актуальных проблем современного общества. Для сбившейся с пути русской интеллигенции отец Павел Флоренский служит необходимым поводом, способным многим, забывшим в своем многознании о главном, жизненно необходимым и сокровенным, открыть глаза на неисчерпаемое духовно-интеллектуальное богатство Православия.

Первым крупным в нашей интеллектуальной культуре человеком, на кого личность и мысль Флоренского оказала огромное влияние, для кого отец Павел

стал проводником в лоно Церкви, был замечательный философ и богослов Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944).

Булгаков родился в семье священника, детство провел в условиях строгой церковности, но уже в Духовной семинарии, куда он поступил 13-ти лет, у будущего мыслителя начался религиозный кризис, который закончился разрывом с христианством, с духовной школой и переходом на нигилистические позиции. Выбрав путь светского образования, Булгаков стал студентом Московского университета, увлекся марксизмом и начал специализироваться по политической экономии. После защиты магистерской диссертации, молодой ученый был избран профессором политэкономии Киевского Политехнического института. В Киеве он прожил 5 лет, испытал второй духовный кризис, закончившийся возвратом к религии. В 1906 г. Булгаков переезжает в Москву и становится вместе с Бердяевым и рядом других философов инициатором религиозно-философского обновления. Он чрезвычайно сближается с о. Павлом Флоренским, глубоко воспринимает его софиологию и начинает развивать свои собственные софиологические представления. В 1917 году Булгаков издает итоговую философскую книгу “Свет Невечерний”, после чего всецело переходит к богословскому творчеству. В 1918 г. он принимает священство, в 1922 г. изгоняется из России, попадает в Париж и до своей смерти живет в Париже, где расцветает оригинальная богословская мысль Булгакова.

Софиологическое учение, которому отец Сергей отдается в эмиграции, сложно, объемно, не лишено многих противоречий и крайне сомнительных с точки зрения Православия аспектов. Оно еще не вполне богословски осмыслено, в силу чего нам на страницах этой книги неуместно погружаться в софиологическое богословие о. Сергия. Ограничиваясь обобщенной оценкой его идейного наследия, обратим внимание лишь на самые характерные черты мирозерцания и философского мышления С.Н.Булгакова.

Отец Сергей отличается от многих других отечественных мыслителей удивительной внутренней собранностью, строгостью, ответственностью, огромной энергией и высокой научной культурой своего ума. Даже ироничный А.Белый теряет дар иронии, когда переходит к этому философу в одной из книг своей мемуарно-автобиографической трилогии. “...В Булгакове, - говорит Белый, - поражала меня эта строгая серьезность и вспыхивающая из-под нее молодая такая, здоровая стать; впечатление от него, будто ты вошел в свежий, стойкий, смолистый лес, где несет ягодой и хвоей...”⁹⁰. Всю свою энергичную, “статную”, глубокую мысль Булгаков направил на поиск, как он сам сказал, *пути через современность к Православию*. Испытав существенное влияние В.С. Соловьева, мыслитель остался чужд соблазна обожествления мира. Он, стремился не допускать пантеизма и последовательно проводить различие по бытию между космосом и Абсолютом. Всеединство Булгаков относил лишь к космосу, только в некоторых разделах своей софиологии недооценивая бытийный разрыв между миром и Божеством. При богословском осознании этого разрыва, мыслитель разрабатывал

⁹⁰ *Белый Андрей*. Между двух революций. – М.: Худ. лит-ра, 1990. С. 416-417.

православный принцип *благодатно-энергийного* влияния Бога на мир, через душу личности, таинства Церкви и священное слово молитвы.

Булгаков стремился расширить богословское сознание, углубить начало *мыслимости* в рамках православной традиции и, в конечном счете, сделать более *понятной* основную тему христианского вероисповедания - тему *Боговоплощения*. Чтобы превратить эту тему в достояние не одной веры, но и мысли, о. Сергей продельывает огромную работу. Он утончает наши представления о Божественном и человеческом началах, о духовной природе личности и ее тела. Интересное и глубокое учение отца Сергия о *Божественной телесности* позволяет осознать, как возможно воплощение Бога в телесной форме и насколько пронизано наше бренное тело духовными энергиями.

По учению Булгакова, тело и телесность в существе своем вовсе не есть материальное, косное начало, не есть плоть, которая подавляет и закрывает жизнь духа. Напротив, тело есть образ и самооткровение духа. Тело делается телом не через его материальный состав, а через внутреннюю *духовную форму*, обладающую способностью одеваться в вещество земного мира как в свое внешнее облачение. Стало быть, и Абсолютный Дух может иметь свою абсолютную телесность, которая есть Божественный Мир Пресвятой Троицы. В Боговоплощении Божественная телесность соединяется с тварной телесностью человеческой природы, обнаруживая тем самым небесное происхождение и предназначение телесности человеческой.

Конечно, человеческое тело тянется к земле. Оно отягощено первородным грехом, слабо управляемо духом, подвержено власти материальных сил мира. Однако Богосотворенная духовная форма нашей телесности, воплощенная в материальном теле (подобно тому, как художественный образ воплощается в пластическом материале), не подвержена власти земных начал и предназначена к бытию в ином мире. В силу божественного происхождения личности, ее отрешение от земной плоти означает вовсе не смерть, а только переход личности в духовное тело, сохраняющее все сокровенные особенности ее бытия и духа.

Глубокое и тонкое понимание Булгаковым связи идеально-духовных и предметно-материальных сторон действительности позволило ему развить оригинальную “философию имени”, изложенную в одноименной книге, изданной после смерти мыслителя. В ней отец Сергей развивает многие идеи П.А.Флоренского, восходящие к православному имяславью. Как и Флоренский, Булгаков рассматривает слово не в качестве условного знака, обладающего только психологическим значением, а как воплощение *объективного смысла*, несущего духовно-энергетический потенциал. Субъективны и объективны, единичны и всеобщы, на взгляд Булгакова, могут быть только вторичные отвлеченные *понятия*, образованные на основе *слов живой речи*. Собственно же *слово* всегда находится вне анализа и всегда есть чистый смысл, качество бытия, идея, обнаруживающаяся во внутреннем мире человека. Нам остается просто, смиренно и благочестиво признать, полагает мыслитель, что не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят, и наш дух при этом есть арена самооформления вселенной. При этом самое загадочное из всех слов - местоимение. “Я” - слово о том, что не словесно, неизречимо и, однако, лежит в основе слова.

“Все слова в речи массивны, имеют вес, плоть и кровь, местоименные же символы суть тени загробного мира, вообще из потустороннего. Они прозрачны, пронцаемы, не заполняют места, они, подобно теням Одиссеевского рассказа, должны напиться крови, чтобы получить дар слова, но тогда, заняв свое место в речи, они становятся ее центральными фокусами, около которых располагаются ряды слов”⁹¹.

В основании мира и человеческого сознания, как фундаментальное условие единства мысли, речи и бытия, по Булгакову, лежит *Божественное именование*. Слова существуют лишь потому, что есть Слово Бога, Божественный Смысл. Онто и задает изначальное единство мысли, речи и бытия, в силу чего все существующее принципиально *мыслимо, постижимо и выразимо* словом, а связь вещей тождественна со связью слов и идей. Осознание объективной духовной основы слова делает нам более понятной практику православной молитвы, когда посредством произнесения Имени Божия энергия Божественной Сущности входит в наш внутренний мир. Философия имени предостерегает нас от легкомысленного отношения к речи. Слово способно облагодатствовать, духовно врачевать, наносить душевные раны и даже убивать - указывает эта философия, подчеркивая высокую ответственность человека за то, *что, о чем и как* он говорит.

Наше знакомство с творчеством Сергея Николаевича Булгакова, или, точнее, ознакомительное прикосновение к его идеям, уместно заключить собственными словами мыслителя, дающими напутствие искателям истинной веры и проникнутыми убежденностью в великой будущности Православия: “Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнениями, но и в ее сердце не оскудевает вера, светится надежда. И мнится, что в мучительной сложности этой таится своя религиозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика с ее предчувствиями и предвестиями есть тень, отбрасываемая Грядущим. Осознать себя со своей исторической плотью в Православии и чрез Православие, постигнуть его вековечную истину чрез призму современности, а эту последнюю увидеть в его свете - такова жгучая, неустранимая потребность, которая ощутилась явно с XIX века, и чем дальше, тем становится острее”⁹².

§ 3. Классические культурные традиции в поэзии и прозе, «дух времени» в творчестве А. Куприна, А. Чехова, М. Горького, И. Бунина

Своеобразная духовная обстановка начала века способствовала появлению новой тематики и дальнейшему развитию выразительных форм художественной словесности в русле традиции русской классической культуры.

Прочной связью с этой традицией и в то же время глубокой творческой новизной характеризовалась поэзия Анны Андреевны Ахматовой (1889-1966). Выступив на литературном поприще в годы расцвета символизма и авангардистских поисков, Анна Ахматова (Горенко) отличалась психологической тонкостью и

⁹¹ Булгаков С., прот. Философия имени. – Париж, 1953. С. 56.

⁹² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.– М.: Республика, 1994. С. 3.

глубиной восприятия, точностью поэтического слова, реалистичностью письма. В 1912 г. вышла первая книга поэтессы – “Вечер“, имевшая головокружительный успех. “Перед читателями десятых годов, - пишет исследователь творчества Ахматовой, – привыкшими к пестроте поэтических групп, к символистским провалам и безднам, жеманничанью дамской поэзии, к декадентской распутице, возник художник большой и своеобразной силы...Сочетание нежности, которая могла показаться беззащитной, с твердостью характера, шепота любви и прямого языка страсти, интонаций отчаяния и веры, молитв и проклятий, – все это отозвалось в стихах, отграниченных волею художника, словно алмазы... Она рвала цепи, опутывавшие, по традиции веков, женское сердце, человеческое чувство, и эти железные оковы чудодейственной силой поэзии превращала в чистое золото лирики, а кандалный звон в нежнейший звук лиры“⁹³.

Масштабность, самобытность и в то же время “классичность“ поэтического мира Ахматовой в русской культуре осознавалась постепенно, в течение многих лет. В 1910 же годы оригинальная связь творчества поэтессы с “золотым веком“ отечественной литературы была не столь очевидна, в силу тесной связи Ахматовой с группой поэтов, назвавших себя акмеистами. Название было образовано от древнегреческого понятия “акме“ – “вершина“. В группу акмеистов входили Н.Гумилев, С.Городецкий, М.Зенькевич, О.Мандельштам, Е.Кузьмина-Караваева и др. Они призывали преодолеть символизм, считая поэтически ложным его разрыв с действительностью и блуждание в сумрачном мире мистики и оккультизма. Сам по себе акмеизм не стал сколько-нибудь значительным явлением в развитии русского поэтического сознания. Но реабилитация акмеистами чувственно очевидной реальности, объективно сущей всемирности, с ее зримыми, плотскими, многокрасочными, полнозвучными, безусловно ощутимыми предметами, а соответственно и реабилитация традиционной определенности словесных значений, способствовали утверждению безусловной ценности принципов классической культуры.

Потребность реалистического освоения жизни художественным сознанием была весьма остра в России начала века, в виду многогранного кризиса традиционного общества, развития новых социальных укладов, нарастающих противоречий между старым и новым во всех областях общественного существования. Стремление отразить правду исторической действительности, запечатлеть социальный образ России конца XIX – начала XX века, выявить новые темы человеческого бытия, новые идеи и настроения различных социальных слоев определяло творчество крупных писателей-реалистов рассматриваемого периода. Этот реалистический подход определял и круг средств художественного выражения, используемый литераторами, от протокольно точного очерка до иронического рассказа, символических аллегорий и социально направленных повествований.

Среди писателей-реалистов начала века следует поставить на видное место Александра Ивановича Куприна (1870-1938). Куприн был приверженцем крити-

⁹³ Павловский А. Анна Ахматова // Анна Ахматова. Стихотворения и поэмы. – Л.: Советский писатель, 1984. С. 11-12.

ческого реализма, причем отличался большим жизненным опытом, яркой художественной выразительностью, умением занимательно строить сюжет.

Писатель прошел сложный жизненный путь. Не имея призвания к военной службе, он, по настоянию матери, 10 лет провел в закрытых военных учебных заведениях. Кадетский корпус, Александровское училище, служба подпоручиком в пехотном полку в глухой провинции, затем отставка в 1894 году, мелкая литературная работа в Киеве, скитания в поисках средств существования, труд грузчика, пение в церковном хоре, служба землемером, изучение врачебного дела – все это расширяло жизненный кругозор писателя. Во второй половине 1890-х годов Куприн приобрел известность повестью “Молох”. В ней он одним из первых среди русских писателей изобразил, по впечатлениям от Донбасса, российский капитализм. Название повести символично – библейское божество Молох постоянно требовало человеческих жертв. Ветхозаветный символ неумолимой, бесчеловечной силы Куприн перенес на капиталистическую систему. В своей знаменитой повести автор нарисовал панораму огромного завода, на 50 кв. верстах, с 4-мя доменными печами, паровозами и железными дорогами – завода, который порабощает и физически уничтожает тысячи рабочих. Главный герой повести инженер Бобров невольно чувствует себя убийцей, ибо из 30 тыс. трудящихся на заводе рабочих ежегодно погибает 180 человек, а большинство не доживает до 45 лет. Повесть заканчивается забастовкой, поджогом завода и полным отчаянием Боброва.

В “Молохе” очевидны антикапиталистические ценностные установки, озабоченность поиском нравственных и гуманных принципов общественного бытия. Подобные же мотивы чувствуются в повести Куприна “Кадеты” и в романе “Поединок”, в которых писатель выразил свой опыт армейской жизни.

Под влиянием знакомства с М.Горьким у Куприна усиливается обличительный пафос в отношении окружающего общества. Особенно показателен роман “Поединок”, посвященный Горькому (1905 г.) Центральный герой романа молодой офицер Юрий Ромашов – человек безвольный и малообразованный – погибает на нелепой дуэли. Нелепая жизнь в армии, казарменные нравы, грубые попойки офицеров и глупая смерть в конце – таково безысходное содержание произведения, продолжающего ключевую для русской литературы тему “маленького человека”. Не удивительно, что “Поединок” прекрасно вписался в общественное настроение российской “прогрессивной” интеллигенции, проникнутой враждебностью к армии, офицерству, неприятием социальной действительности и тоской по неким великим и светлым идеям. Куприн вместе с этой интеллигенцией был не чужд надеждам на грядущее обновление человечества. Далекое не случайно в наследии писателя появляется рассказ “Тост”, в котором автор пророчествует о счастливом обществе будущего в духе социалистических мечтаний.

Большой вклад в оформление образа России конца XIX – начала XX века внес другой выдающийся писатель, получивший известность еще во второй половине XIX в. – А.П.Чехов (1860-1904).

Чехов, вошедший в русскую литературу в 1880-х годах, был новатором в истории отечественной художественной словесности. Мастер “малой формы”, короткого рассказа, Чехов отличался каким-то особым, то ироническим, то бесстра-

ственным описательством, и у него многие критики находили отсутствие вообще всяческих убеждений и идеалов. Чехов умер в 1904 г., накануне революционного подъема, но, уходя, сильно выразил безысходность, безблагодатность сознания, самоощущения и существования средней интеллигенции и мещанства. Чехов – певец настроения среднего слоя, жизнь которого протекает между возвышенными интересами творческих интеллигентов, с одной стороны, и крепкими жизненными инстинктами простонародной России. Это межумочное мироощущение среднего интеллигентско-мещанского слоя Чехов описывает как проникнутое чуждостью народу, безотчетной тоской, безверием, эгоизмом. Причем писатель как бы намекает на возможность иной, сильной, красивой будущей жизни, прорваться к которой не способны его унылые, безвольные персонажи. Сквозь настроение бессмысленности и тоскливости, присущее чеховским рассказам, повестям, пьесам, вся Россия представлялась безысходной страной, сплошь населенной отрицательными персонажами – грубыми, тупыми крестьянами, самодовольными и ограниченными чиновниками, невежественными священниками. Бессилие благих помыслов, нелепость конкретной русской жизни, в конечном счете, становятся доминантами в чеховском творчестве. На фоне добрых, но безвольных дворян, тоскующих интеллигентов и слабоумных деревенских мужиков Чехов рисует нового человека – хвата, капиталиста, забирающего в свои хищные руки патриархальную Россию и вырубаящего ее “вишневые сады”. Чехов ясно видит стихийную грубость, антиобщественную направленность капиталистического уклада, а также его враждебность традиционной нравственной культуре Руси, беззащитной перед натиском буржуазного духа.

Эту же тему с исключительной силой поднял и развил в своем творчестве А.М.Горький (1868-1936). Он выступил как писатель в то время, когда русская общественность осмысливала исторические пути России, проблему выбора между капиталистической перспективой и социалистическим идеалом. Горький становится “буревестником” революции, певцом бунта, осуществляемого смелыми и сильными личностями, противостоящими слабым и больным душой людям. Горький противопоставляет старому русскому обществу образ нового человека – “босяка”, человека простого, бедного, стоящего на нижайших ступенях социальной иерархии, но обладающего здоровым инстинктом жизни и полного жизненной энергии. Горький проявляет одновременно романтизм и идеализм. Он страстно ищет путь реализации идеалов полнокровной жизни и социальной правды, что приводит писателя на позиции пролетарского социализма. Любя и ценя русскую интеллигенцию, симпатизируя вольным “босякам” – люмпенам, Горький признает как высший авторитет силу и волю рабочего класса, провозглашая его исторически ведущим классом России. Эту идею Горький воплощает в пьесе “Враги” и в романе “Мать” (1906 г.), где персонализирует революционную силу пролетариата в образах большевиков, руководителей массового движения.

Горький во всех своих произведениях проявляет природный талант, свойство социально осмысливать поток явлений, но духовной глубины у него нет, ибо нет внутренней связи с христианской традицией русской культуры.

Нет такого рода глубины и у весьма тонкого по художественному таланту писателя начала века И.А. Бунина (1870-1953).Выходец из обедневшей дворян-

ской семьи, Бунин был воспитан отнюдь не в аристократическом духе, проникся уважением к народу и сочувствием жизни простых людей. Бунин непревзойденный рассказчик. В таких рассказах, как “Антоновские яблоки”, “Золотое дно”, “Деревня”, “Суходол”, чувствуется глубокое знание русской сельской жизни и живая любовь к Отечеству. Современные Бунину критики много писали, что Бунин – певец старого барства, усадебной печали, осенней грусти, увядания дворянских гнезд, оскудения и запустения исконной, сельской России. Для этого есть достаточные основания. Бунин ценил патриархальные нравы, простоту старинных отношений между барями и мужиками. Но писатель был не художественным исследователем отечественных реальностей, а просто душевно сопричастным наблюдателем происходящего. Бунин затруднялся найти свое место в российской действительности. Он потому много путешествовал по стране, но Россия нигде не радовала его. Он видел, как везде накапливается социальная ненависть, как капитализм вступает в противоречие со всем, что Бунин любил в старой России. Повсеместный грабеж народа, быстрое развитие вульгарного кулачества, неясность народных идеалов и смысла общероссийского существования – все эти моменты кризисной поры русской жизни Бунин описал в повести “Деревня”. Повесть была создана под влиянием Горького, с которым сблизился Бунин и который высоко оценил произведение, как исторически верное.

Итак, можно сделать вывод, что ведущие писатели реалисты, исходя из разных социальных слоев, в равной степени были объединены неприятием новой, грубой, буржуазной действительности. Они мечтали о высоких нравственных смыслах человеческой и общественной жизни, воспевая или старую Россию, как Бунин, или мечтая о социальной правде в духе пролетарского социализма, как Горький, или выражая неясную тоску по духовной красоте и социальной справедливости, как Чехов и Куприн. И это сходство своих творческих интенций, по-видимому, чувствовали сами названные писатели. Во всякой случае они относились друг к другу приязненно.

В апреле 1899 г. Бунин, Чехов и Горький встретились на набережной Ялты. Чехов был уже знаменит, Бунин только начинал писательскую деятельность, Горький был близок к известности. У всех троих мелькнула мысль, что встретились писатели основных сословий России – дворянин Бунин, выходец из простого народа Горький, разночинец Чехов. При этом Горький грустно сказал Бунину: “А ведь Вы последний писатель из дворянства”.

Так оно и оказалось. Близился новый период русской истории, где старой России места не было.

Предчувствие исторической катастрофы, по-видимому, было не чуждо всем названным писателям. Однако никто из них не проявил стремления художественно раскрыть трагическую перспективу развития социальных событий. Ожидание бури, воспевание грядущей революции, с одной стороны, и уныние, тоска, грустный взгляд в прошлое, с другой, определяли умонастроение большей части творческой интеллигенции.

§ 4. Реализм в театральном искусстве и живописи начала века

Оплотом реалистического искусства в конце XIX - начале XX века стал Московский художественный театр, созданный в 1898 г. К.С.Станиславским и В.И.Немировичем-Данченко. Театр был привержен демократическому направлению, и потому обратился к произведениям Чехова, Горького, Ибсена. В спектаклях “Чайка”, “Дядя Ваня”, “Три сестры”, “Вишневый сад” зрители познакомились с чеховской драматургией, а постановка пьесы Горького “На дне” была проникнута антибуржуазным пафосом. Основатели МХАТа ввели в актерское искусство, режиссуру и постановочное мастерство принципы углубленного психологизма, способствующего раскрытию характеров и выявлению идейно-художественной целостности спектакля. Поэтому именно в МХАТе на основе системы Станиславского формируются выдающиеся актерские индивидуальности – Москвин, Качалов, Леонидов, Книппер-Чехова, умевшие “жить в образе”.

В начале века расцветает страстный актерский талант В.Ф. Комиссаржевской, сделавшей акцент на раскрытии образа женщины, испытывающей жестокое давление буржуазной действительности. Не романтизм, а критический реализм определял творчество актрисы. Покинув стены Александринского театра незадолго до революции 1905 г. Комиссаржевская создала в Петербурге свой театр, ставший одним из центров общественной жизни. Здесь актриса ставит пьесы Горького “Дачники” (1904), “Дети солнца” (1905), которые превратились в политические выступления. Комиссаржевская симпатизировала революционному движению и неоднократно оказывала материальную помощь большевистским организациям.

В начале XX века новых высот достигает русский балетный и оперный театр. Хореографическое искусство под руководством балетмейстеров Горского и Фокина проявляет беспримерную утонченность и художественную выразительность. Такие артисты балета, как Павлова, Гельцер, Карсавина, Нижинский, становятся звездами мирового балета.

В петербургских и московских театрах начала века выступали замечательные оперные певцы – Шаляпин, Собинов, Нежданова, Ершов, создавшие яркие и глубокие образы. Особенно высокую оценку получили исполнение Собиновым роли Ленского в опере Чайковского “Евгений Онегин” и Шаляпиным роли Бориса Годунова в опере Мусоргского “Борис Годунов”. Особое значение для подъема художественного уровня оперного исполнительского искусства имела дирижерская работа С.В.Рахманинова в Московском Большом театре в 1904-1906 гг.

Большую роль в развитии русского театрального искусства и обретении им мировой славы сыграл организатор театральной деятельности С.П. Дягелев.

Сергей Петрович Дягелев (1872 – 1929) окончил юридический факультет Петербургского университета. В конце 1890-х годов он стал одним из вдохновителей объединения «Мир искусства» и издателей одноименного журнала. Для эстетической позиции Дягелева были характерны критика академической рутины, идея самоценности художественного начала и его независимости от действительности. С 1907 г. Дягелев стал организовывать ежегодные «русские сезоны» за границей, начав с концертов симфонической музыки, в которых участвовали Римский-Корсаков, Рахманинов, Глазунов и другие выдающиеся представители русского музыкального искусства. В 1908 г. Дягелевым были организованы на

Западе сезоны русской оперы, а в 1909 – первые оперно-балетные выступления. В 1911 г. Дягелев создал балетную группу Русский балет, которая просуществовала до 1929 года. Русские сезоны в Париже (1907-1914) и в Лондоне (1912-1914), в которых участвовали Шаляпин, Павлова, Нижинский, Карсавина, Фокин произвели ошеломляющее впечатление на европейскую публику.

В годы первой мировой войны русские театры заняли активную патриотическую позицию, вместе с основной частью русской интеллигенции. Театральное искусство распространилось вглубь России. В городах и селах возникали народные театры. В декабре 1915 – январе 1916 г. в Москве состоялся Всероссийский съезд деятелей народного театра, показавший, что Российская империя является крупнейшей театральной державой.

Продолжалось также развитие русского реализма в живописи. Весьма характерным явлением для реализма начала века было творчество В.А.Серова.

Валентин Александрович Серов (1865-1911) – один из выдающихся представителей «неореалистического» стиля, зародившегося в 1880-х – 1890-х годах. Серов придал особую тонкость формы и светоносность искусству портрета. Художник стремился выразить внутреннее существо своих персонажей самым колоритом картины, световыми формами всего окружения. Человек и природа, окружающий мир и внутренний мир человеческой личности выражаются друг через друга и становятся в картинах Серова одним одушевленным целым. Отсюда удивительная психологическая насыщенность его произведений воздухом и солнечным светом. Интересно заметить, что художник не только не скрывал, но даже подчеркивал мазок, что было призвано выразить динамику времени, становления и, соответственно, незавершенность произведений. В первом десятилетии XX века Серов был занят поиском нового стиля, что выражается в таких его картинах, как «Петр I» (1907), «Похищение Европы» (1910).

Значительную роль в развитии традиций русской живописи и реформировании отечественного театрально-декоративного искусства сыграл А.Н. Бенуа (1870-1960) – художник, историк искусства, художественный критик.

Александр Николаевич Бенуа был сыном известного архитектора Н.Л.Бенуа, страстным пропагандистом классики XVIII – первой четверти XIX в. Он тянулся к вечным духовным и эстетическим идеалам, к тонкому изяществу аристократической культуры, что отразилось в картинах его «Версальской серии» 1905-06 гг. Художник выступал против крайних формалистических течений, участвовал в охране памятников искусства и реорганизации музейного дела. С 1908 г. А.Н.Бенуа оформлял спектакли Дягелева в Париже, проявляя глубокую продуманность композиции, тонкое чувство цвета и стиля.

Следует отметить, что в начале века пробуждается острый интерес к русскому прошлому, к национальным корням, который порождает яркое историческое течение в русской живописи, представленное творчеством Нестерова, Ряпушкина, Кустодиева. Причем даже в сфере реалистической национально ориентированной живописи чувствуется влияние русского авангарда, тяготеющего к беспредметности и декоративности. Очень выразительным примером работы на границе национально окрашенного реализма и беспредметного искусства может служить творчество Ф.А.Малявина.

Филипп Андреевич Малявин (1869-1940) был сыном крестьянина, учился в монастырской иконописной мастерской в Греции, затем в Академии художеств у И.Е.Репина. В 1900 г. Малявин посетил Францию, с 1922 г. жил за границей. С конца 1890-х годов художник стал проявлять повышенное внимание к декоративным элементам в русле реалистической традиции. Оставаясь верным своим крестьянским корням, Малявин изображает народную Россию, но широко использует художественный опыт авангарда. Предметная определенность в таких картинах Малявина, как “Девка“ (1903) и “Вихрь“ (1906), размывается почти свободной игрой красочных пятен, обрамляющих человеческие лица. Стихийная мощь и эмоциональная энергия народного танца в “Вихре“ выражаются по сути дела средствами абстрактной живописи, что делает картину художественно тонким произведением на грани реализма и беспредметного искусства.

§ 5. Первая русская революция и православно-патриотическое движение

Разразившаяся в 1905 году первая революция стала важным фактором углубления русского самосознания и развития консервативного течения общественной мысли. Ибо кровопролитный опыт гражданской войны между революционерами и властями, между верноподданными и враждебными исторической России группами населения, заставил мыслящих людей критически отнестись к идеологии “освободительного движения”, к упрямому стремлению леворадикальной интеллигенции грубым насилием разрешить сложные исторические противоречия общественной жизни, возвысив прямолинейно понятию политику над духовностью и культурой.

Историческая опасность такого подхода была ясно осознана еще до начала революционных событий. В целях укрепления традиционных устоев общества и государства озабоченные разгулом леворадикальных идей дворяне, священники, интеллигенты начали объединяться. В 1900 г. образовалось *Русское собрание* в Петербурге, а затем его отделения открылись в Харькове, Варшаве, Оренбурге, Казани, Перми, Вильне. Программу Русских собраний определяла славянофильская концепция возрождения церковной, государственной и национально-общественной жизни в духе триединства Православия, Самодержавия, Народности, а задачи были выдвинуты чисто просветительские. В уставе этой организации говорилось о необходимости знакомить общество со всем великим во всех областях культуры и науки, что сделано русскими людьми и противодействовать космополитическим влияниям высших слоев общества.

Начало революции, Манифест 17 октября 1905 г. и последовавшая за ним вакханалия радикальных демократов, революционных социалистов, анархистов и просто разного рода бессовестных проходимцев, превративших дарованную царем Думу в политический балаган, вогнали в уныние массу обычных людей по всей России. Обычные русские люди, по природе своей далекие от политиканства и партийности, с ужасом обнаружили, что страну захватывает какая-то мрач-

ная, бездушная, ожесточенная стихия, что повсюду разгорается грязная, своекорыстная борьба, что Православная Россия впадает в состояние одержимости разнопартийными и разноплеменными бесами революции, желающими погибели всему, что веками на Руси почиталось как самобытное и святое.

Передавая эту первоначальную оторопь русской души, известный мыслитель, экономист, публицист С.Ф. Шарапов писал, что 17 октября стало поворотным моментом для русского сознания: “Словно острое жало пронзило великий народный организм, и вот, вся Россия судорожно заметалась... Народное сознание почувствовало, что Самодержавного Царя хотят у народа отнять, или еще хуже того, - выкрасть, и народная совесть заговорила”⁹⁴.

Политическим ответом самых широких слоев на стремление сил, чуждых исторической России, взять верх в государстве явилось создание в ноябре 1905 г. массовой всесословной партии - Союза Русского Народа (СРН). В деятельности Союза приняли участие десятки тысяч рабочих и крестьян, а также представители высшего духовенства, аристократии и православной интеллигенции. Союз стал быстро расширять свои ряды и в течение 1906-1907 гг. появилось 3000 его отделений в разных городах страны. В ответ на революционный террор СРН вынужден был начать создание боевых дружин, вооружаемых револьверами, согласно разрешению полиции. Причем известны единичные случаи мести со стороны дружинников антигосударственным элементам, в то время как за один 1906 год левые террористы убили и ранили более 600 человек. И при том левые круги стали именовать СРН “погромной организацией”, объявляя его сборищем представителей самых невежественных слоев.

Отсюда и название “черная сотня”, присвоенное православно-патриотическим организациям “прогрессивными” политиками. Название было призвано подчеркнуть простонародный и антиинтеллигентский характер этих организаций. Как известно, словосочетание “черная сотня” вошло в русские летописи, начиная с XII в., и играло важную роль вплоть до петровской эпохи. Черными людьми в Древней Руси называли всех свободных, земских, неслужилых людей - горожан и крестьян, то есть простой народ. Черные сотни же представляли собой объединения земских людей, людей *земли*, в отличие от “служилых”, неразрывно связанных с *государством*.

Руководители национально-патриотических организаций знали истинную историю слова, примененного для их названия. Именуя свои группы “черными сотнями”, патриоты стремились встать на исторический путь всенародного спасения веры, царской власти, Отечества. Идеологи патриотического движения указывали, что именно нижегородская черная сотня, собравшаяся вокруг Минина и Пожарского, спасла Москву и всю Россию от поляков и русских изменников.

Вопреки измышлениям о дикости и невежественности членов черносотенных организаций, их программы разработала, а руководящие органы возглавила выдающаяся часть духовенства, дворянства и высокообразованная славянофильская интеллигенция, отнюдь не только русского происхождения. Среди участни-

⁹⁴ Шарапов С.Ф. Русские исторические начала. Речь, произнесенная 30 ноября 1907 г. при открытии Аксаковского Политического и Литературного Общества. – М., 1908. С. 14-17.

ков СРН и других подобных организаций (Союза русских людей, Русской монархической партии, Русского народного союза имени Михаила Архангела) мы встречаем протоиерея Иоанна Кронштадтского, архиепископа Волынского Антония (Храповицкого), архиепископа Саратовского Гермогена, архиепископа Ярославского и Ростовского Тихона (будущего патриарха Русской Церкви), протоиерея И.И.Восторгова, князей Мещерского и Гагарина, графа Шереметева, выходца из молдавского дворянского рода П.Ф.Булацеля, врача А.Н.Дубровина, С.Ф.Шарапова, профессора всеобщей истории А.С.Вязигина, профессора русской истории Д.И.Иловайского, мыслителя, историка, публициста Г.А.Шечкова, сына известного поэта А.А.Майкова, выдающихся филологов академиков А.И.Соболевского и К.Я.Грота, академика-историка Н.П.Лихачева, создателя первого в России оркестра народных инструментов В.В.Андреева, одного из крупнейших медиков профессора С.С.Боткина, выдающуюся актрису М.Г.Савину, всемирно известного ученого-византиста академика Н.П. Кондакова, крупного ботаника академика В.Л. Комарова, замечательного книгоиздателя И.Д.Сытина.

Мы перечислили только некоторые имена представителей патриотического духовенства и интеллигенции, непосредственно входивших в черносотенные организации. Если же обратиться к ряду выдающихся людей России начала XX века, которые в целом разделяли национально-патриотическую идеологию и сочувствовали консервативному движению народа, то, как справедливо заключает замечательный исследователь русской истории В.В.Кожин, “есть все основания утверждать.., что преобладающая часть наиболее *глубоких и творческих* по своему духу и - это уж совсем бесспорно - наиболее *дальновидных* в своем понимании хода истории деятелей начала XX века так или иначе оказывалась, по сути дела, в русле “черносотенства”⁹⁵. Добавим к этому, что ряд священнослужителей, поддерживавших правые партии и состоявших в них, был канонизирован Русской Церковью в последнее десятилетие, в том числе на юбилейном Архиерейском соборе 13-16 августа 2000 года.

Следует напомнить, что Государь Император Николай Второй поддержал патриотическую инициативу своих верноподданных. “Объединяйтесь русские люди, - сказал он на приеме делегации СРН; - я рассчитываю на вас. Я верю, что с вашей помощью мне и русскому народу удастся победить врагов России.

Поблагодарите всех русских людей, примкнувших к Союзу Русского Народа”.

23 декабря 1905 г. Император принял значок и звание члена СРН.

В отличие от царя, либерально настроенная правительственная бюрократия отнеслась к национально-патриотическому движению враждебно. С.Ю. Витте не скрывал своей ненависти по отношению к Союзу Русского Народа. Также и П.А.Столыпин, хотя он и стремился к твердому порядку в стране, не симпатизировал СРН. Оказывая ему некоторую финансовую помощь в разгар низового революционного движения, Столыпин в то же время стремился ограничить поли-

⁹⁵ Кожин Вадим. Загадочные страницы истории XX века // Наш современник. 1993. № 10. С. 137.

тическую роль правого лагеря, приказав, например, одесской администрации разоружить и распустить большинство формирований Союза. Правительство Столыпина запретило проведение торжественного монархического съезда в Полтаве, который намечалось созвать в честь 200-летия Полтавской победы 29 июня 1909 г. Организаторы СРН предполагали превратить этот съезд в смотр русских православно-патриотических сил, вынести свыше 750 знамен Союза и собрать 10 000 его активных участников. Возможно, руководство антиреволюционных политических сил намеревалось сделать это впечатляющее собрание фактором морального влияния на царя и остановки революции "сверху". Именно поэтому правительственная бюрократия расстроила планы патриотов и существенно ограничила участие в полтавских торжествах представителей черносотенных организаций⁹⁶.

Отрицательное отношение бюрократии к СРН объяснялось тем, что ее интересам был не столь опасен оппозиционный социализм, сколько православное народное движение, ибо исторически отчужденное от нации чиновничество желало само представлять по-своему понимаемые интересы народа перед престолом. Всемерное административно-полицейское ограничение патриотической инициативы низов по сути дела поставило правые политические организации на одну доску с левыми оппозиционными партиями, что усилило влияние последних. Ведь подавляющее большинство православных, законопослушных членов СРН не могло позволить себе в своей борьбе не повиноваться стеснениям императорского правительства, в то время как крайне левые и даже либеральные партии демонстративно пренебрегали административными запретами. Они нагло проводили антигосударственные акции, дабы снискать себе славу "беззаветных борцов с тиранией".

Тем не менее, СРН явился самой крупной политической партией России и достаточно влиятельным объединением, программные положения которого были определены в свете славянофильского *просвещенного традиционализма*. В качестве общего принципа, в документах Союза указывалось, что СРН не желает искусственного изменения существующего строя, а "желает направить течение государственной жизни России в то *исторически самобытное* русло, из которого она была искусственно выведена Петром Великим двести лет тому назад". Русский народ в Программе рассматривался как наиболее ответственная *державная* нация. Большое внимание уделялось вопросу о развитии государственной русской школы. Программа Союза предполагала восстановление канонической свободы Православной Церкви; воссоединение царского самодержавия с народом, при всемерном развитии земского самоуправления; безусловное сохранение первенства Православия в России и неделимость Российского государства. Гражданские свободы приветствовались, но предлагалось более строгое ограждение личности и общества от злоупотребления свободами со стороны антиобщественных элементов. Высказывалось также пожелание усилить ответственность перед законом и всякого рода должностных лиц.

⁹⁶ См.: Степанов С.А. Черная сотня в России. 1905-1914 гг. – М.: Изд-во ВЗПИ, А/О "Росвузнаука", 1992. С. 177-178.

В Манифесте 17 октября СРН видел добрую волю царя призвать народ к участию в спасении России, ибо Государь “узрел, что чиновный слой нашего общества утратил верное понимание интересов Родины и ту работоспособность, которой он отличался некогда”. В думских же политиканско-конституционалистах и попытках бюрократии начать игру с Думой за спиной царя СРН находил извращение царской воли иметь связь с народными представителями, а не с самозванцами и политическими мошенниками. Если вначале СРН поддерживал идею Государственной Думы, то в дальнейшем выступил против нее, как неорганичного России института. Все православно-патриотические и монархические организации вместе с Союзом Русского Народа выдвинули задачу созыва всеобщего Земского собора после закрытия эволюционирующей к Учредительному собранию Думы и наведения законного порядка в стране. *Отрицая западноевропейский принцип формального большинства при принятии политических решений, русские патриоты тем самым вели борьбу против зависимости государственной жизни от сговоров политиканов, подкупа и прихоти толпы.* Русский царь, стоящий во главе русского православного народа, для них был главным гарантом того, что Россия останется православной и национально самобытной страной, конституция же воспринималась, говоря словами И.С.Аксакова, как венец денационализации страны, как фактор разрушения ее самобытного общественно-государственного уклада.

Вот чем объясняется принципиальное неприятие православно-патриотической общественностью идей конституции и парламентаризма. В свете трагического опыта революции 1917 г. трудно не только не согласиться со многими установками русского православного движения 1905-1910-х гг., но и не увидеть пророческого смысла в предостережениях его представителей.

Русские монархисты ясно сознавали всю социальную разрушительность западных либерально-демократических принципов на более традиционной и глубоко самобытной общественно-культурной почве России. Они предсказывали, что в результате западной революции “сверху” страну ожидает вовсе не социальное благополучие, а сокрушительная национально-государственная катастрофа. Вся культурная часть общества может не трепетать за свою судьбу только до тех пор, пока будет на Руси хоть призрак царя, писал один из лидеров Союза Русского Народа П.Ф. Булацель. “Зарево от горевших степей, деревень и городов, уничтоженных дикими ордами Тамерлана, будет ничтожным в сравнении с тем заревом, каким запылают города и села многострадальной России в тот день, когда республика станет свершившимся фактом”⁹⁷, – предостерегал он.

Таким образом, далеко неслучайным и глубоко символичным представляется зеркальное отражение двух роковых дат и событий отечественной истории в XX веке: Манифеста 17 октября и революции октября 17-го.

По-видимому, в условиях революции “сверху”, проводимой бюрократическим аппаратом, и разгула низовых революционных сил только всеобщие народные объединения, подобные СРН, в союзе с армией, консервативной ча-

⁹⁷ Булацель П. Ф. Борьба за правду. Сборник статей. – СПб., 1908. С. 4.

стью духовенства и администрации могли радикальным образом подавить антигосударственное движение. Подавить и тем самым предотвратить грядущую кровавую революцию 1917 г., в результате которой Россия потеряла десятки миллионов лучших своих граждан, уникальные культурные ценности, непрерывность многовековых самобытных традиций общественной и государственной жизни.

Разумеется, любая контрреволюция чревата жестокостью, несправедливостью к отдельным лицам, ограничением гражданских свобод. И все же каждый человек, способный различать добро и зло, почитающий вековые святыни своего народа и культурно-историческое достояние страны, не может не признать исторической необходимости твердой защиты этих святынь и этого достояния. Вот почему известный мыслитель и знаток русской культуры Г.П.Федотов, отличавшийся склонностью к либерально-демократическим воззрениям, вынужден был признать, что победа консервативных сил, с опорой на крестьянскую массу, являлась исторически предпочтительнее победы большевиков. “Для монархии этот путь был реально возможен... От монархии требовалось только одно: отказаться от гнилой опоры в дворянстве и опереться на крестьянство с возвращением к древним основам русской жизни. Это путь, указанный Достоевским и немногими идейными черносотенцами. Потери на этом пути: варваризация, утрата (временная) многого, созданного интеллигенцией за два века. Однако эти утраты были бы, может быть, не столь тяжелы, как в условиях марксистской пугачевщины Ленина”⁹⁸, - таков вывод Федотова.

Исторические факты подтверждают *объективную* возможность правого переворота в России начала XX века. Тогда русское общество еще имело большой запас политической прочности, национального патриотизма и монархического сознания. В переломном октябре 1905 г. русская православная общественность вполне могла и была готова дать отпор внутреннему врагу даже при *бездействии властей*. Например, 14 и 15 октября в Москве развернулись стихийные уличные столкновения верноподданной народной толпы с революционными демонстрантами, забастовщиками и студентами, которые вынуждены были забаррикадироваться в университете. 16 октября во всех московских церквях было прочитано обращение митрополита Владимира, призвавшего народ к борьбе со смутой. С 18 по 19 и с 20 по 21 октября по русским городам прокатилась целая *антиреволюционная волна* народных выступлений. В ноябре гвардейское офицерство было настроено арестовать С.Ю.Витте и ввести в стране военную диктатуру. В это же время Монархическая партия, СРН и съезд Союза землевладельцев высказали пожелание смены правительства и установления твердой власти. Там, где власть представляли энергичные и решительные люди, наведение законного порядка не представляло труда. К примеру, новый генерал-губернатор Москвы Ф.В.Дубасов, сменивший отличавшегося полным бездействием П.П.Дурново, быстро и эффективно сумел подавить декабрьское вооруженное восстание только потому, что воспринял свое назначение как на-

⁹⁸ Федотов Г.П. Революция идет // Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1.– СПб.: София, 1991. С. 164.

значение на *боевой пост*, в охваченной беспорядками древней столице. А небольшой отряд в 200 человек под командованием генерала Меллер-Закомельского жесткими и решительными мерами навел в январе 1906 г. порядок на протяжении всего Великого Сибирского пути, приведя в чувство десятки тысяч распропагандированных революционерами и распоясавшихся запасных, возвращавшихся из Манчжурии.

Манифест 17 октября и воцарившийся наверху правительственного аппарата либеральный дух уступок и компромиссов дезориентировал правоохранительное движение. Цензура фактически была отменена, резко усилилась революционная агитация. Синод постановил осудить послание митрополита Владимира, призывавшее народ к борьбе с крамолой. Восемь министров и высших должностных лиц, во главе с К.П.Победоносцевым вышло в отставку, чтобы освободить места для кандидатов С.Ю. Витте.

Но и после замены Витте Столыпиным политика лавирования и уступок была продолжена, определив существо всей внутривластной линии императорского правительства и неизбежность новой революции. *Ибо чем более уступали власти напору оппозиционных сил, тем сильнее оказывалось их давление.* Согласно выводу известного исследователя российского либерализма, "революционные элементы видели в конституции лишь уступку со стороны государственной власти, выдававшую слабость этой власти, а следовательно должны были ободриться на дальнейшую борьбу. Таким образом, дарование конституции не могло принести успокоения и не могло стать основой сотрудничества государственной власти с общественностью, поскольку последняя вступила в союз с революционными партиями. В этом и состояла величайшая трагедия рождения конституционного строя в России"⁹⁹.

Итак, *есть основание заключить, что не столько состояние народных низов и крайних революционных групп, сколько либеральное безволие правящего класса определяло неуклонное сползание страны после 1905 года к окончательной революционной катастрофе.* Этот процесс разложения государственной и церковной власти, шедший именно сверху (со стороны внутренне расслабленных европеизированных кругов русского общества, потерявших живую связь с царем и народом, чувство самобытности своей страны, а вместе с ним и чувство реальности) в социальные низы, очень верно отражен кн. Н. Д. Жеваховым: "В то время, как городские еще гордо прохаживались по улицам, победоносно оглядываясь на прохожих и заставляя трепетать хулиганов; в то время, как уездные исправники и становые пристава, стяжав себе славу самодержцев, наводили еще страх на обывателей деревни, в это время министры чувствовали себя точно в плену у Государственной Думы и прессы и открыто признавались в своем бесправии и бессилии... Не было тех сильных и властных людей, которые, учитывая положение политического момента, умели бы повелевать, не оглядываясь на Думу и создаваемое ею общественное мнение, которые бы отважились на решительные действия, включительно до ареста и предания суду наиболее преступных членов Думы и разгона ее... Твердость, определенность,

⁹⁹ Леонтович В.В. История либерализма в России. – М.: Русский путь, 1995. С. 435.

прямолинейность, осуществление ведомых, разумных, глубоко продуманных государственных программ - все это жило лишь в пределах недостижимой мечты, а фактически оказывалось невозможным...

В таком же подневольном положении находилась и церковная власть. Здесь разложение сказывалось еще глубже, и церковная власть не только не составляла опоры государственной власти, но и сама держалась лишь с помощью последней”¹⁰⁰.

В свою очередь, И.А.Ильин точно подчеркивает: “Русская революция есть продукт злой и сильной воли; и в то же время - продукт безвольной и слабой доброты”¹⁰¹.

Теперь нам будет более понятно, почему национально-патриотическое движение славянофильской интеллигенции и народа было обречено на неудачу. *Ведь православные монархисты не могли идти против воли императорского правительства. Они могли только обращаться к верховной власти, призывая ее твердо стать на защиту православно-национальных устоев России.* Об этой необходимости представители патриотических организаций постоянно напоминали государю. В частности, Б.В. Никольский (ученый, публицист, деятель Союза Русского Народа) в своей речи на высочайшем приеме депутации Русского собрания 31 декабря 1905 г., призывал царя: «Воспряньте же карающим Самодержцем, Всемилостивейший Государь, да возродится и обновится единение Ваше с Отечеством! Дайте народу Русскому стать совместно с Вашим Императорским Величеством на страже свободы, порядка и законности! Военною властью, мощною военною властью, да будет истреблена, сокрушена и сметена безумная крамола, восстановлено спокойствие, оправдана присяга, спасено Отечество»¹⁰².

Но, поскольку верховная власть не проявляла должной твердости, законопослушные подданные, подчиняясь правительственной политике, оказывались бессильными против объединенного натиска революции «сверху» и «снизу». Они как бы попадали в тиски между западнической правительственной бюрократией и антиправительственной оппозицией, тем самым всесторонне отсекаясь от воздействия на ход политического развития. К 1912 году влияние правых газет и общественных движений падает. Патриотические организации сокращаются численно, терпят финансовые трудности, уменьшается число национальных русских изданий. Тяжелые предчувствия усиливаются в сознании правых деятелей, видящих, что остановленная революция “снизу” только ускорила революцию “сверху”, по словам С.Ф.Шарапова, еще более опасную, ибо задрапирована она патриотизмом и несет не шумный бунт, а тихое растление.

Неуспех православно-консервативных организаций в России был обусловлен еще и слабой разработанностью социально-экономической части их программ. Как нам представляется, органичные и логичные политические идеи, вполне соответствующие народным понятиям о должном устройстве державы,

¹⁰⁰ Жевахов Н.Д., кн. Воспоминания. Т. 1.– М., 1993. С. 92-93.

¹⁰¹ Ильин И.А. О революции // Русское возрождение. Нью-Йорк. Москва. Париж, 1983. № 23. С. 69.

¹⁰² Вестник Русского собрания. № 25 (3 ноября 1906). С. 5.

не дополнялись у правых развитой концепцией разрешения народно-хозяйственных проблем, крайне существенных для широких слоев крестьянства и рабочего класса. В статьях Л. А. Тихомирова, С. Ф. Шарапова и других представителей почвенной общественной мысли мы находим россыпь ценных и важных экономических идей (о необходимости построения достаточно независимой от мирового рынка экономической системы, о негодности для России пути копирования западного капиталистического строя, о неотложности создания центрального правительственного органа экономической политики и управления развитием народного хозяйства и т. д.), но эта россыпь не составляет сильной и целостной программы, которая была бы способна служить альтернативой как *либерально-буржуазным*, так и *радикально-социалистическим* проектам. В чем именно народно-хозяйственное своеобразие России, как оно должно отражаться в экономической политике правительства, под влиянием каких духовно-культурных и социальных интересов призвана развиваться у нас система хозяйственной жизнедеятельности, соответствующая традициям народа и в то же время индустриальным требованиям века? На все эти безусловно важные в XX столетии вопросы не было дано четкого и систематичного *правового* ответа ¹⁰³.

Делая вполне необходимый упор на религиозно-нравственных началах русской общественно-государственной жизни, требующих смирения и самоограничения от личности и класса; акцентируя внимание на задачах сохранения церковных и монархических устоев народного бытия; подвергая духовно глубокой критике социализм, как классово-эгоистическое, сектантское учение, как псевдорелигию земного блаженства, правые мыслители недооценивали в большинстве своем значительную самостоятельность в XX веке сферы *социальных проблем*, насущную потребность формирования *православной версии учения о социальной справедливости*. Тем самым они фактически отодвигали на задний план идею общественной правды, столь обостренную погрешностями петербургского периода, и сужали свою социальную базу ¹⁰⁴.

¹⁰³ Правые течения обращали внимание главным образом на отдельные факты нашей исторической самобытности, не позволяющие механически подгонять Россию под нормы “передовой” западноевропейской социально-экономической мысли. Так в программных документах Торгово-промышленной партии говорилось о невозможности ввести на русских заводах 8-часовой рабочий день без угрозы отстать от развитых стран Запада. Поскольку русский народ продолжает жить по церковному календарю, поясняли авторы программы названной партии, предусматривающему, помимо воскресений, много религиозных праздников и, соответственно, выходных, то число рабочих дней у нас было от 275 до 288 в год. (В Германии же - от 300 до 305, с длиной рабочего дня 10 - 11 часов). Введение 8-часового трудового дня в России при таких внешних условиях было равносильно тому, что Германия начнет работать на 21-42% времени в год больше, чем Россия (см.: Сборник программ политических партий в России. Вып. IV. Под ред. В.В.Водовозова. – СПб., 1906. С. 5-6).

¹⁰⁴ Характерной иллюстрацией к сказанному может служить брошюра С. Ф. Шарапова “Социализм как религия ненависти”, в которой автор полностью сводит содержание социалистического учения к антихристианскому, общественно-разрушительному смыслу. Не заметив собственно *социального* элемента в социализме, и таким образом не выдвинув вопреки общественно-экономической программе крайне левых обоснованную православными ценностями *общественно-экономическую* же программу правого толка, Шарапов теоретически некоррект-

И все же, при всех частных недостатках своих программ, именно представители национально-патриотического лагеря оказались наиболее дальновидными в своих политических прогнозах и трезвыми в своей деятельности. До самого последнего момента существования Императорской России они прилагали напряженные усилия для того, чтобы обратить внимание правящих верхов на грозящую Родине опасность, внушить твердость духа законной власти в борьбе с крамолой и сплотить верноподданных русского царя. Отвечая на активизацию антиправительственных элементов в стране, борющейся с мощным военным противником в разгар мировой войны, отечественные монархисты провели совещание в Саратове (“малый съезд”) 27 - 29 августа 1915 г, а затем Всероссийское монархическое совещание в нижнем Новгороде 26 – 29 ноября 1915 года. Государь император прислал свое приветствие съезду, а митрополит Московский и Коломенский Макарий свое благословение.

В документах, принятых этими собраниями, высказывалась тревога по поводу отсутствия государя в столице, в связи с принятием им на себя верховного главнокомандования вооруженными силами и нарастания революционной активности антиправительственных группировок. Обращалось внимание на отсутствие правительственного плана борьбы с революционерами, на неуместную свободу подстрекательских выступлений деятелей, подобных Керенскому, на рост числа социал-демократических газет, вздутие цен банками, находящимися под контролем оппозиционных финансистов¹⁰⁵. Как окажется потом, именно эти факторы сыграли крайне существенную роль в процессе осуществления сначала антимонархического заговора, а затем утверждения власти большевиков в 1917 г.

Представители патриотического лагеря призвали правительство к подавлению антигосударственной деятельности и к тому, чтобы в случае новой смуты оно не препятствовало вооружению и борьбе правого движения против революционных сил. “Пошатнется власть Царская и погибнет Россия, разодранная партийными распрями, а русский народ будет рабом других народов”¹⁰⁶, - пророчески предостерегало Постановление Совещания уполномоченных монархических организаций в Саратове.

Итак, глубокая православная вера, чувство органического родства с русским народом, горячая любовь к исторической России и ее великим государственным традициям позволили последним защитникам русского царства очень конкретно увидеть все роковые опасности, которые ожидали нашу страну после антиправославной и антимонархической революции и которые не могли предвосхитить ни либералы-западники, ни радикалы-революционеры. В высшей степени необъективной, несправедливой, национально унижительной представляется нам сохраняющаяся до сих пор в западных кругах оценка рус-

но противопоставил весьма конкретным социальным представлениям социалистов само по себе христианское учение (см.: *Шарапов С.Ф.* Социализм как религия ненависти.– М., 1907).

¹⁰⁵ См.: Труды Всероссийского монархического совещания в г. Нижнем Новгороде полномочных представителей правых организаций с 26 по 29 ноября 1915 г. – Петроград, 1915 г. С. 11-13.

¹⁰⁶ Там же. С. 11.

ского патриотического движения, родившегося в годы первой революции, как выражения дикости и реакционности отсталого народа.

Отдавая дань уважения нашим православным предкам, смело поднявшимся на сопротивление волне антигосударственных сил во имя защиты Святой Руси, мы хотим завершить этот параграф стихотворением Л.Кологривовой, опубликованным в декабре 1906 г. в журнале “Мирный Труд”:

Когда неистовой хулою
Русь заливал крамольный вал,
Нас встретил враг насмешкой злою,
И “Черной сотней” нас прозвал.
Название приняли мы смело;
Мы им довольны и горды,
На общее сплотило дело
Оно могучие ряды.
И наша рать для славной брани
Растет и крепнет шаг за шаг.
И замер смех в мятежном стане,
Увидел изумленный враг,
Что шуткой наглой и задорной
Не омрачился наш восход,
То, что считал он “сотней Черной”,
То - православный наш народ.

§ 6. Консервативное течение русской общественной мысли, сборник статей «Вехи»

События первой русской революции, возникновение общественно влиятельного православно-патриотического движения стимулировало развитие консервативной общественной мысли, восходящей к наследию ранних славянофилов. Видными продолжателями этого наследия в начале XX века явились такие яркие мыслители и публицисты, как Л.А.Тихомиров, С.Ф.Шарапов, Г.А.Шечков.

Лев Александрович Тихомиров (1852 – 1923) родился в Геленджике в семье военного врача. Несмотря на патриотическое и религиозное воспитание он с ранних лет подвергся влиянию революционных идей и к двенадцатилетнему возрасту, по собственной оценке, стал законченным революционером-республиканцем.

Тихомиров учился в Московском университете на медицинском факультете, вел революционную пропаганду среди рабочих, в 1873 году был арестован по делу «чайковцев» и 4 года провел под предварительным следствием. В 1878 г. был освобожден под надзор полиции, но перешел на нелегальное положение, вступил в Петербурге в кружок «Земля и воля», а затем стал членом Административного комитета партии «Народная воля». К исполнению террористических акций Тихомиров прямого отношения не имел, выполняя функции партийного теоретика и организатора издательской деятельности.

После царевубийства 1 марта 1881 г. и разгрома Исполкома «Народной воли» он покидает Россию. За границей бывший подпольщик полностью разочаровывается в идеалах революции и западноевропейской буржуазно-демократической модели, пишет письмо Александру III, с просьбой разрешить вернуться с семьей в Россию, и получает высочайшее помилование. В России Тихомиров занимает место теоретика православной монархии и активного правого публициста, являясь в 1909 – 1913 гг. редактором «Московских ведомостей». Он отстаивает идею религиозно одухотворенной верховной власти, обличает безбожие и подвергает критике либеральное и социалистическое учения как глубоко чуждые духовной культуре и подлинной народности.

Общенародная воля, подчеркивает Тихомиров в ряде своих работ, не может проявить себя ни в атомизированном (либеральном), ни в коллективизированном (социалистическом) обществе. Она способна заявить о себе только в рамках *национального организма*, связанного духовными узами. Здесь она проявляется как естественный национальный дух, как итог вековой совместной жизни поколений соотечественников, служа залогом их общности в будущем. Однако в развитом национальном сообществе народная воля сама собой ясно сказывается только в исключительные, роковые и судьбоносные моменты жизни нации. Выявить же ее относительно повседневных политических проблем крайне сложно. Если кто это и сможет сделать, то не представители отдельных политических партий, исходящие из частных интересов и программ, а представители культурного правящего слоя, знающие свою страну и свой народ в максимальной полноте его исторического и духовного опыта. Только они способны к самостоятельным политическим выводам из традиционного духа народа и в этом смысле могут править по существу более демократично, чем лидеры формально-представительной демократии.

Наличие демократических учреждений, следовательно, еще не обеспечивает проявления народной воли. Там, где заправляют беспринципные политиканы или люди чем-то одержимые, они сделают все, чтобы сфальсифицировать, переделать и подогнать «народную волю» под свои интересы и учреждения. Но там, где принятие решений осуществляется не партийными политиками, озабоченными борьбой за власть и за количество голосов, а сословием национально мыслящих государственных деятелей, руководимых полномочным монархом, ориентирующимся на традиционные нравственные ценности народа, народная воля может быть более полно выявлена и достаточно точно сформулирована.

В своем труде «Монархическая государственность», опубликованном в 1905 году, Тихомиров разработал целостное учение о религиозных основаниях, национально-исторических предпосылках и государственно-правовых началах русской политической традиции. Мыслитель интерпретировал формы политической организации общества как внешнее выражение его духовно-типологических особенностей. На взгляд Тихомирова, верховная власть, играющая ключевую политическую роль в образовании и жизнедеятельности любого государственного союза, выражает свойственный данному народу нравственный идеал правды, общего блага, справедливости. Поэтому верховная власть во всех своих формах авторитарна, едина, сосредоточена и нераздельна, в отличие от власти правитель-

ственной, которая, напротив, сочетает различные начала, оказывается специализированной и дифференцированной. Первая всегда имеет *юридически неограниченный* характер, находя опору и предел в нравственном сознании и совести граждан. Границы ее законности или незаконности не подлежат точному определению. Они очерчиваются лишь содержанием ее собственного идеала и *нравственно чувствуются нацией*.

Верховная власть может быть основана на одном из трех принципов: *монархии, аристократии, демократии*. Каждый принцип имеет достаточно универсальный характер, и потому элементы единоличной, групповой и общенародной власти, так или иначе, сочетаются в жизни всякого общества. Но если какой-то один принцип играет роль верховного, то он не может переходить в другой чисто эволюционным образом.

Почему нация доверяет тому или иному типу верховной власти?

Отвечая на этот вопрос, Тихомиров стремится выявить зависимость данного национального предпочтения от нравственного состояния народа. Если в обществе не существует достаточно глубокой и действенной преданности одному идеалу, способному пронизать все стороны жизни, то связующей силой здесь явится сила количественная. Авторитет численного голосования создаст возможность подчинить граждан власти, выражающей этот авторитет, даже в тех случаях, когда у них нет внутренней готовности к повиновению. Стало быть, *демократия*, по идее, базируется на доверии к силе *количественной*, делает вывод мыслитель.

Если высший нравственный идеал ясно осознан не всеми, а некоторыми, но в народе имеется смутная вера в него, тогда принципом верховной власти становится принцип аристократический. *Аристократия* как господство «лучших людей», способных выявить народный идеал, выражает доверие к авторитету *качественному*, проверенному опытом.

Наконец, если в нации живет ясная, сильная и всеобъемлющая моральная идея, способная привести народ к добровольному подчинению ее олицетворяющему Верховному лицу, то утверждается *монархия* - форма государства, отличающаяся силой *непосредственного нравственного единения* людей. При монархии, для утверждения общественного единства, не требуется действие силы физической, излишне искание и толкование объединяющего нравственного идеала, а нужно только наилучшее и постоянное его выражение. Выражать же моральное самосознание нации более всего способна отдельная личность, которая должна быть поставлена в полную независимость от всяких внешних влияний, могущих исказить и заглушить голос совести.

Итак, *сущность монархического принципа*, подытоживает Тихомиров, – в *верховой власти нравственного идеала*.

Но такова идеально мыслимая основа развитой монархии. В реальной же истории существуют многообразные типы монархического государства, где собственно нравственные начала не выражены, искажены или смешаны с иными принципами. Для истинной монархии необходимо возведение лиц на трон главы государственного союза не посредством общественного выбора, а по воле Божией, согласно династическому престолонаследию. Кроме того, требуется доста-

точное развитие *гражданского общества*, где признана *идея личности и ее прав*, без чего нравственное существо единоличной верховной власти не может получить ясного осознания. Лишь совокупность указанных предпосылок, по мнению Тихомирова, делает возможным высший тип монархической государственности, который отличается религиозно-нравственным характером верховной власти, ее независимостью от прихотей «народной воли» при подчиненности религиозной традиции и самобытному духу национальной жизни. Все названные предпосылки оказались налицо в России периода формирования Московского царства. Вот почему именно русское самодержавие, по мнению мыслителя, явилось наиболее чистой формой христианской монархии, ибо у нас наличествовали высокий и общенародно принятый религиозно-нравственный идеал, ясное национально-государственное сознание и развитый общественный строй с земским самоуправлением.

Таким образом, *Тихомиров дал строго традиционное обоснование принципиальной необходимости гражданской свободы именно для православного самодержавия*, которое, будучи не произвольно-деспотической, не демократической, а *теократической* формой монархии (т. е. являясь средством социального служения высшему религиозно-нравственному принципу), без связи с общественным мнением, без охраны свободы мысли и слова народного лишается необходимой духовно-общественной основы.

Высоко оценивая русскую государственную идею, в смысле религиозно-нравственной высоты, тонкости и одушевленности, отмечая многие черты ее реального воплощения в древней и новой России, Тихомиров обратил пристальное внимание на многочисленные искажения национального политического идеала в реальной истории страны. Главной причиной разного рода государственных неурядиц он считал крайнюю слабость в России *политической сознательности*. Сила инстинкта в русском народе исключительно велика, полагал мыслитель, но только одним внутренним наитием нельзя устраивать государственных отношений. Политическая идея должна быть понята как идея собственно, приобрести свою философию и воплотиться в системе права. И вот этой-то полноты уразумения и воплощения самодержавных устоев России у нас никогда не было.

Отсюда вытекает вся стихийность русской истории, противоречивость разнородных наслоений в вековом организме российской государственности, резко обострившаяся к началу XX столетия. В смутный период необходимо укрепить традицию разумом, призывает Тихомиров, ибо если это не удастся, если нация придет к выводу, что государственная идея русского народа есть фикция и нам надо строить римскую систему, основывающуюся на господстве юридических принципов, то следует ожидать, вслед за падением русской государственной идеи, падения Русской идеи вообще. Другие нации доказали свое превосходство в деле организации политической жизни на формально-правовых основаниях, поэтому вслед за крахом собственного национально-государственного строя нас ожидает подчинение руководству иных народов.

Таковы узловые моменты опыта русского политического самосознания, подытоженные православным государствоведом в своем фундаментальном труде.

Разнообразные идеи относительно социального развития России в XX веке Тихомиров излагал в многочисленных публицистических статьях и очерках. Он полагал, что наша страна должна давать глубоко самобытные ответы на экономический и политический вызов времени. Мыслитель указывал, что Россия не может осуществлять свое переустройство по типу промышленных стран Европы и приспособлять русское народное хозяйство к требованиям мирового рынка. Предлагая правительству учредить особый орган экономической политики, для централизованного управления экономическим развитием страны, Тихомиров руководствовался тем, что природные и культурные условия России совершенно не допускают у нас организации хозяйства на западных либерально-капиталистических принципах. В своей политической публицистике начала века мыслитель показывал, что исторические интересы русского народа выражаются прежде всего монархией и Церковью. Введение конституционной системы ставит власть в зависимость от политической борьбы различных классов и народностей. *Либерализация власти в условиях глубокой социальной и культурной противоречивости российского общества, вынесет все непримиримые противоречия на высший уровень и они сверху неминуемо расколют страну, вместо того чтобы решаться с помощью самодержавного арбитра на более низких этажах социальной жизни.*

В силу этих обдуманных соображений Тихомиров выступил как решительный критик двусмысленной политики П.А.Столыпина, стремившегося к укреплению законной власти, жестко подавлявшего революционный терроризм, но в то же время заигрывавшего с Думой. Уважая и ценя Столыпина за твердость воли, Тихомиров считал, что допускаемая им двусмысленность может окончательно дезориентировать общество и народ и привести к катастрофе. Мыслитель предостерегал Председателя Совета министров от иллюзий в отношении Думы и напоминал об исторической роли самодержавия в интеграции столь сложной страны, как Россия.

После окончания редакторской деятельности в «Московских ведомостях» Тихомиров поселяется в Сергиевом Посаде. Он сближается с «Кружком ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви» М.А.Новоселова, углубляется в религиозные проблемы и в работу над капитальным трудом «Религиозно-философские основы истории» (который начал в 1913 и завершил в 1918 г.). Книга посвящена анализу духовной борьбы во всемирном историческом процессе. Эта борьба, по Тихомирову, идет между верой в сверхтварного Бога и верой в самосущность материи. Первая вера дуалистична. Она признает два типа бытия – тварный и нетварный (Божественный). Вторая вера монистична, ибо связана с признанием только одного типа бытия – бытия материального, мирского. На протяжении всей истории эти два типа веры и мировоззрения ведут между собой борьбу, сами никогда не исчезая.

Значительное внимание уделяет Тихомиров роли тайных обществ в исторической духовной борьбе. Он рассматривает, как борется с христианством протихристианский мир и как должны бороться христиане. В отличие от своих противников, они никогда не должны прибегать к тайным обществам с двойной моралью и двоедушием, ибо отстаивать веру во Христа должно открытым образом.

Тихомиров видит неодолимость веры в Бога Творца и Спасителя. Он предполагает, что даже победа антихристианских социалистических режимов не будет способна искоренить христианскую веру из сердец человеческих.

16 октября 1923 г. мыслитель скончался в Сергиевом Посаде.

Другим видным мыслителем, писателем, экономистом, публицистом и деятелем православно-патриотического движения в России начала XX века являлся ученик И.С. Аксакова Сергей Федорович Шарапов (1855 - 1911). Шарапов окончил Николаевское инженерное училище, в 1875 г. отправился добровольцем в Боснию и Герцеговину, в конце 1870-х годов был парижским корреспондентом «Нового времени», в 1880-х и 1890-х гг. издавал журналы «Русское дело» и «Русский труд», занимался сельским хозяйством. В 1900 г. опубликовал за границей «опыт русской политической программы» славянофильского характера, запрещенной к распространению в России министерством внутренних дел. В годы первой русской революции Шарапов участвовал в православно-патриотических объединениях, затем издавал независимый авторский журнал «Свидетель», где подверг рассмотрению духовные и социально-политические проявления революции «сверху», развернувшейся в России после манифеста 17 октября 1905 г.

Как все мыслители-славянофилы, Шарапов выдвигал на первый план задачу восстановления истинной сути православной монархии и земского самоуправления, искаженных долговременным влиянием западничества. Принципиальным недостатком петербургской системы мыслитель считал прямое включение царя в механизм бюрократической машины, что приводило к поглощению царского самодержавия бюрократическим всевластием, сковывало и религиозно-нравственную энергию монархии, и свободу развития народной жизни. Государь, лишенный знания народного мнения, наличествующих точек зрения в обществе, был вынужден следовать воздействию бюрократических ведомств, превращаясь из чуткого органа национально-общественного бытия в высшее звено обезличенного правительственного механизма.

Преодолеть это ненормальное положение Шарапов считал возможным посредством вывода царя из бюрократической иерархии и восстановления действительной связи нации с монархом. Последний призван был вступить в общение не с рядом специализированных правительственных ведомств, но с совокупностью живых самоуправляющихся земских организмов, количество которых должно было соответствовать реальной возможности личного участия царя в областном управлении и государевом суде. Программа Шарапова предполагала разделение страны на более крупные, чем губернии, более естественно и органично выделенные самоуправляемые области, которых всего должно быть 18 (12 русских и 6 инородческих). В каждой области власть делилась между представителем монарха и представителями самоуправления, обязанными самостоятельно вести все дела области в пределах, очерченных законом. До государя должны были доходить лишь те областные дела, где 1) наблюдается противоречие между представителями центральной власти и самоуправления, 2) имеется потребность в перемене существующих общегосударственных законов, 3) оказывается необходимым сверхзаконное вмешательство монарха в виде оказания милости, 4) наличествует

спор между двумя или многими областями, 5) возбуждено непосредственное внимание государя тем или иным образом.

Наряду с разработкой славянофильски ориентированной политической программы, Шарапов осмысливал перспективы «третьего пути» России между капиталистической и социалистической моделью. Он полагал, что самодержавие, опираясь на самоуправление, вызвав к жизни все нравственные элементы общества и народа и дав им свободу и силу, одно сможет обуздать непомерно выросшего Золотого Тельца и направить общественное развитие мирным путем, без той социальной революции, которая угрожает залить Запад кровью.

Еще одним замечательным православным общественным деятелем, мыслителем и ярким публицистом был Георгий Алексеевич Шечков (1856-1920). Он родился в родовом имении Шечковых в с. Волынцево Курской губернии, первоначальное воспитание и образование получил дома, затем учился в лицее Цесаревича Николая, окончил юридический факультет Московского университета, занимался сельским хозяйством, изучением русской церковно-государственной традиции, участвовал в кружках братьев Самариных, Дмитрия Хомякова и в других православно ориентированных группах. Под влиянием событий первой русской революции Шечков включается в публицистику и политическую борьбу, занимая место на правом фланге и становясь депутатом III и IV Государственных Дум. После революции 1917 г. для Шечкова началась тяжелая скитальческая жизнь, закончившаяся в Одессе смертельным сердечным приступом.

В своих публикациях, довольно многочисленных в период с 1905 по 1911 гг., Шечков при рассмотрении всех насущных проблем русской жизни на первый план выдвигал судьбы Православия и церковно-общественные вопросы. Согласно программе мыслителя, церковная жизнь должна быть возвращена к канонической свободе и соборной своей основе; императорский абсолютизм – преобразован в народную монархию с восстановлением Земского собора; авторитет численного большинства при разрешении всех общественных вопросов – заменен жеребьевкой или решением беспристрастного третейского судьи; понятие о государственной службе – восстановлено в смысле обязанности, повинности, долга и очищено от разного рода исключительных прав, льгот и привилегий; гражданская свобода никоим образом не должна вести к оскорблению, разрушению традиционных религиозных и государственных ценностей; основным началом русской общественности должен считаться не принцип конкурентной борьбы, а принцип «семейно-государственной русской правды», выраженный словом народной мудрости: «совет да любовь»¹⁰⁷.

Руководствуясь православно-национальным воззрением, Шечков классифицировал переживаемый Россией в 1905-1907 гг. кризис как обострение хронического недуга «безотечественности», поразившего страну после петербургского переворота. Отнюдь не идеализируя Московскую Русь, мыслитель писал, что оставить Москву единственной столицей – значило обречь Россию на дальнейшее историческое отшельничество и одичание. Но признать Петербург истинно русским центром, значит вручить судьбы страны духовно безнациональной,

¹⁰⁷ См.: Шечков Г.А. Об истинном значении некоторых слов.– Харьков, 1906. С. 15-17.

культурно безотечественной бюрократии. На взгляд славянофильского автора, Петру следовало сделать окном в Европу Киев, который ко времени петровского переворота был центром вполне русской православной образованности и мог послужить фильтром для инородных идей. Петербург же, построенный на чистом месте, лишенный почвенных культурных традиций, проявил способность легко подпадать под самые разные иноземные влияния, торопясь провести их в общероссийскую жизнь. *Как русская столица*, он искажил свое призвание с первых дней своего возникновения, говорил публицист. Нашу в техническом смысле отсталость он принял за неспособность самой нашей духовной и национальной природы. Такой ошибки не могли бы сделать ни Киев, ни Москва, не впадая в самоотрицание. «Киев дал нам Православие, Москва выработала Самодержавие и русскую народность, а Петербург давал нам только Феофановщину да Бироновщину вплоть до, далеко еще нами не пережитой, Виттовщины. Петербург, высмеявший нашу соборность, вышутивший нашу церковность, подменивший христианскую монархию... римско-языческим абсолютным империализмом и святую любовь к отечеству заменивший “беспредельной преданностью” служащего своей карьере и его кормящему ведомству! Ему, только ему, – этому городу отрицания, могла принадлежать по праву роль воспитателя и руководителя теперешней революции... Россия погибнет, если окажется бессильной избавиться от бюрократического освобождения. Нами переживаемая революция есть революция самодовлеющей ведомственности против самой государственности, это поход Петербурга на христианскую, самодержавную и славянскую Россию»¹⁰⁸.

Конкретизируя тему российского кризиса, Шечков обращал внимание на глубокий мировоззренческий и социальный раскол русского общества. Мировоззренческий раскол он выводил из различия культурно-исторических ориентаций интеллигенции, когда одна ее часть, укорененная в отечественном, реально пережитом, прочувствованном прошлом, воспринимает события в свете русской истории, другая же расценивает все через реально неведомый опыт чужих народов.

Источник противоречивого политического развития страны Шечков видел в том, что традиционная Православная Россия, возглавляемая царем, остается реальной политической величиной, однако бюрократия самодовлеющих административных ведомств, жаждущая полновластия, стремится разделить народ и государя и навязать *тому и другому* правила игры, заимствованные из социального опыта Западной Европы. Отсюда публицист выводил радикальное несоответствие всего насаждаемого сверху после 17 октября 1905 г. «бюрократического либерализма» исконным представлениям об общественной жизни, свойственным массе русского народа. В частности, он писал в своих статьях, что западно-демократический принцип большинства органически чужероден русским устоям, ибо внутренне разлагает православное общество, стремящееся не к формально-правовому, а к семейно-государственному типу. Русские никогда не следовали принципу формального голосования, будучи исторически привержены *собор-*

¹⁰⁸ Шечков Г.А. О русской России. – Харьков, 1908. С. 13.

ному единогласию или жеребьевке, которая предохраняет от тайных сговоров, массового внушения, покупки голосов. Вот почему крестьяне сопротивляются навязыванию им сверху выборов по большинству и требуют предоставить права жеребьевки. «...Требуя выборов по жребию, ”чтобы дело было никому не в обиду”, нынешние крестьяне остаются верными своему историческому отвращению к предвзятой мысли о правоте всякого большинства или предпочтительности числа качеству»¹⁰⁹, – заключал Шечков. В этом тайна повсеместных неудач баллотировок, удручающих администрацию и заставляющих прибегать к повторным выборам. Навязывание же народу бюрократически установленного голосования по большинству практически подрывает традиционные нравственные основы общественности, оттесняет носителей духовно-нравственных начал в народной среде и открывает путь влиянию бесчестных интриганов и демагогов. «Умственно и нравственно серая масса получает узаконенность в своих принципах, и ее несовершенства, недостатки и пороки приобретают господство над жизнью общества с часа водворения в нем правящей воли первого сплоченного людского скопища»¹¹⁰. В насаждении выборов по большинству Шечков видел угрозу традиции русской соборности, предполагающей единодушие и согласие в принятии решений. Замена внутреннего «правдо-порядка» внешним «правопорядком» неизбежно влечет за собой, по Шечкову, эрозию всех религиозно-нравственных основ исторической русской государственности и общественности. Подход к власти с точки зрения механического голосования отдаст государство в руки политических интриганов, демагогов, партийных и денежных воротил, многогранно раскалывая и ожесточая общество. «Избрание большинством голосов представляет собою удостоверение образовавшегося разногласия, а не согласия и единомыслия, – удостоверение случайного, и притом численного лишь отношения одних разногласящих к другим же. Выборы по большинству голосов всегда являются, с одной стороны, итогом партийного раздробления общества. С другой – источником последующего разделения»¹¹¹.

Прекрасно сознавая, к чему может на практике привести хронический недуг западничества, поразивший большую часть российского образованного верха, Шечков и другие русские православные публицисты постоянно подчеркивали ценность знания традиционной отечественной культуры и национальной психологии для эффективного управления Россией. Только при этом условии правящий слой, подчеркивали они, окажется способен задействовать на общее благо все великие традиции и душевно-волевые ресурсы русского народа.

Подобного же рода идеи были высказаны целой группой недавних участников “освободительного движения“, которые усомнились после кровавого опыта революционных потрясений в состоятельности метода радикальных преобразований русского общества и объединили свои тревожные голоса в сборнике “Вехи”.

¹⁰⁹ Шечков Г.А. Как само население России понимает свое участие в государственных делах. – Харьков, 1908. С. 13.

¹¹⁰ Шечков Г.А. Государственная Дума и несостоятельность начала большинства, как принципа государственно-общественного строительства. – Харьков, 1911. С. 5.

¹¹¹ Шечков Г.А. Обязанность или привилегия? – Харьков, 1906. С. 3.

Этот сборник статей о русской интеллигенции появился в 1909 году. Он состоит из работ Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, М.О.Гершензона, А.С.Изгоева, Б.А.Кистяковского, П.Б.Струве, С.Л.Франка. В предисловии, принадлежавшем перу Гершензона, говорится, что авторы сборника объединены единодушным признанием первенства духовного начала над внешними формами общежития и того, что внутренняя жизнь личности, а не самодовлеющие принципы политического порядка, является прочным базисом для всякого общественного строительства. С данной точки зрения идеология русской интеллигенции, всецело покоящаяся на признании безусловного примата общественных форм, представляется участникам сборника противоречащей естеству человеческого духа и практически бесплодной.

Такова была общая постановка вопроса. Она нашла многообразную конкретизацию в статьях участников “Вех”, которые выявили хронические изъяны в мировоззрении и практических установках радикальной части русского образованного слоя. Отщепенность от христианских ценностей, своеобразная гуманистическая лжерелигиозность (вера в человека и неверие в Бога), враждебность государственным и национальным традициям своего народа, прискорбная поверхностность образования, представлений о культурной истории своей страны и Западной Европы - вот главные недостатки русской интеллигенции, выявленные ее критиками. Интеллигенция осмысливалась религиозными философами как сравнительно замкнутый слой беспочвенных отщепенцев от народной культуры, возникший в результате петровских реформ и обладающий комплексом весьма устойчивых нравственно-психологических качеств, верований и суеверий.

По глубине *культурно-исторического* осмысления поднятой проблемы, среди всех статей выделяются размышления С.Н. Булгакова о религиозной природе русской интеллигенции, названные “Героизм и подвижничество”. Признавая интеллигенцию идейным вдохновителем, нервами и мозгом гигантского тела революции, Булгаков указывал, что приверженность радикальной части образованного общества революционному делу объясняет комплекс гуманистического героизма, проникающего душу интеллигенции. В отличие от христианского подвижничества, которое есть непрерывный самоконтроль, борьба с низшими сторонами духа и служение вечным духовным ценностям, интеллигентский героизм устремляется к внешнему спасению человечества, точнее будущей части его. Герой отличается презрением к прошлому, вечному и приверженностью будущему. Он стремится преобразовать жизнь своими личными силами, “во имя свое”, осознавая себя человекобогом, безжалостно и своевольно ломая жизнь. Такой тип деятеля представляет крайнюю опасность для российской истории, ибо работает на дело разрушения в народе вековых религиозно-нравственных устоев, освобождает в нем темные стихии, которых много таится в русском характере, испытавшем влияния злой татарщины и кочевников-завоевателей. “В исторической душе русского народа всегда боролись заветы обители преп. Сергия и Запорожской Сечи, или вольницы, наполнявшей полки самозванцев, Разина и Пугачева, - предостерегал Булгаков.- И эти грозные, неорганизованные, стихийные силы в своем разрушительном нигилизме только, по-видимому, приближаются к революционной интеллигенции, хотя и принимаются ею за революционизм в собственном ее ду-

хе; на самом деле они очень старого происхождения, значительно старше самой интеллигенции. Они с трудом преодолевались русской государственностью, полагавшей им внешние границы, сковывающей их, но они не были ею вполне побеждены. Интеллигенция пробуждает эти дремавшие инстинкты и возвращает Россию к хаотическому состоянию, ее обессиливающему и с такими трудностями и жертвами преодолевавшемуся в ее истории”¹¹².

Отсюда вытекает необходимость для всех, кому дорого будущее России, и прежде всего для людей Церкви, бороться с интеллигентским влиянием на народ. России нужна не атеистическая и революционно-героическая, а подвижническая, *церковная интеллигенция*, которая соединила бы подлинное христианство с просвещенным и ясным пониманием культурных и исторических задач своего народа. Если такого образованного класса с русской душой, просвещенным разумом и твердой волей у нас не возникнет, делал пророческое предсказание Булгаков, то “интеллигенция в союзе с татарщиной, которой еще так много в нашей государственности и общественности, погубит Россию”¹¹³.

Давая оценку “Вехам”, следует понимать, что не они первые подняли проблему отрицательных свойств интеллигентского сознания. Гораздо более глубокую и острую критику особенностей русского образованного класса мы можем найти у православно-консервативных мыслителей XIX – начала XX века. Однако особая весомость “Вех” определялась тем, что критика интеллигенции здесь объединила целый ряд вчерашних оппозиционеров исторической России. Это обстоятельство придало сборнику смысл *интеллигентского покаяния* в грехах безбожия, национального отщепенчества и антигосударственности, разгневало всех нераскаявшихся революционеров от Милюкова до Ленина и обеспечило “Вехам” широкую общественную известность.

Вопреки громогласным обвинениям веховцев в реакционном союзе с властью, которые прозвучали со стороны революционного лагеря, нельзя не видеть, что сборник создавался недавними участниками “освободительного движения”, которые еще не вполне отрешились от многих его установок. Даже в наиболее глубокой, по ощущению традиционных основ русской исторической жизни, статье Булгакова бросается в глаза отсутствие четких программных идей и неясность пути практического выхода из мировоззренческого раскола российского общества.

В конечном счете, религиозно-нравственный суд над левой интеллигенцией и благое пожелание идти вперед путем культуры, самопознания, духовного преобразования, а не путем баррикад и кровавых революционных переворотов, не сопровождалась у авторов “Вех” сколько-нибудь четким пониманием специфики традиционных общественно-государственных устоев России и осмыслением задач преемственного их усовершенствования. По духу и настроению своему участники сборника были далеки от постановки практических проблем русской жизни. Это дало основание политическим радикалам осуждать веховцев за равнодушные к теме государственности и за религиозно мотивированный анархизм. В

¹¹² Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910.– М.: Мол. гвардия, 1991. С. 80.

¹¹³ Там же. С. 45.

ответ на веховскую критику революционеров Милюковым был брошен призыв, ради обновления России, бороться с позиций “научного духа” против “религиозного типа психики”, чтобы воспитать передовых, демократически мыслящих граждан.

В силу как зашоренности кругозора “передовой” общественности, так и чисто просветительской позиции “Вех”, голос их участников по своему практическому значению оказался “гласом вопиющего в пустыне”. Но в духовно-интеллектуальном смысле нужно отдать должное “Вехам” как значительному памятнику русского культурного самосознания, пророческое значение которого было вполне подтверждено всем последующим движением истории.

§ 6. Продолжение революции «сверху» в Российской империи, культурно-исторический смысл столыпинской аграрной реформы

Осмысливая проблемы исторического развития русского общества, следует со всей силой подчеркнуть, что подлинную сложность положению Российского государства в XX веке придавали не отмеченные выше особенности радикальной интеллигенции, не ее воздействие на состояние народа и не само по себе многосложное наложение социальных противоречий, а *европеизация высшего правящего класса империи, потерявшего веру в самобытные русские пути.*

Так, министр внутренних дел императорского правительства в период с 1902 по 1904 год фон Плеве, по оценке С.С.Ольденбурга, сам не верил в то, что должен был защищать и не раз высказывал это в частных беседах. Считая, что самодержавная власть себя изжила, и в то же время приняв обязанность ее отстаивать, Плеве не мог придумать ничего, кроме новых репрессий. Охранение без творчества было основой его политики. Сменивший на министерском посту убитого революционерами Плеве кн. П.Д.Святополк-Мирский поспешил объявить себя сторонником свободы и прогресса, тем самым вызвав полную растерянность в консервативном крыле правительственного аппарата.

Крайне характерным представителем западнической либерально-чиновной среды являлся Сергей Юльевич Витте - министр финансов, а затем Председатель Совета министров в роковом 1905 году. По своим воззрениям Витте был образцовым космополитом, утверждавшим, что все народы одинаковы, что русские ничем не отличаются от англичан, французов, немцев, японцев и что хорошо для одних наций, то хорошо и для других¹¹⁴. Естественно, Витте не интересовали и не могли интересовать национально-самобытные особенности народа и интеллигентного общества, которыми премьер-министр был призван управлять. Такой известный специалист по истории русской либеральной мысли, как В.В. Леонтович, делает любопытное указание, что "Витте - интересный пример большого государственного деятеля, который, однако, в то же время был очень слабым поли-

¹¹⁴ См.: Леонтович В.В. История либерализма в России. С. 383.

тиком... Он совершенно не умел исходить не из сути дела, а приспособливаться к уровню, характеру и идеологическим позициям тех, к кому он обращался... Часто совершенно беспомощен оказывался он перед представителями общественности... Витте познакомился с ее представителями лишь во время переговоров, которые он вел с ними, став премьер-министром. И склад ума общественных деятелей оставался ему непонятен. Он ничего и не предпринимал, чтобы на них повлиять. Он ограничивался тем, что приглашал отдельных общественных деятелей и излагал им свои объективные аргументы" ¹¹⁵ .

Согласно данной характеристике, человек, вершивший судьбы России в один из самых критических моментов ее истории в XX веке, был по своему духовному типу подлинным иностранцем в российском обществе, обладая лишь комплексом отвлеченных идей и бюрократическими навыками их реализации. Вполне понятно, что Витте проявил себя как горячий сторонник либерального строя, в жертву которому он готов был не раздумывая принести государственное могущество России. После начала русско-японской войны этот высокопоставленный чиновник прямо заявлял, что не желает победы России. "Как политик, - говорил Витте в июле 1904 г., - я боюсь быстрых и блестящих русских успехов; они бы сделали руководящие с.-петербургские круги слишком заносчивыми... России следует еще испытать несколько военных неудач" ¹¹⁶ .

При всем своем рационалистическом складе ума Витте на практике оказывался беспочвенным либеральным идеалистом. В частности, он не только сам верил в некий "политический такт" оппозиционной общественности, но и сумел убедить в этом государя, по сути дела отвергнув путь подавления революции 1905 г. и с неотразимым лиризмом представив перед царем "освободительное движение" как праведный и необоримый порыв лучших людей страны. В разгар первой революции, 9 октября 1905 г., в записке на имя государя Витте прославлял "освободительное движение", выводя его из традиций Новгородской и Псковской республик, Запорожского казачества и "низовой вольницы Поволжья" (породившей Стеньку Разина!). Цель революционного движения Витте объявлял великой и несокрушимой и считал, что правительство должно принять ее, сделав идею свободы своим лозунгом. Добавляя, что есть и другой путь - "идти против течения", автор записки отказывался проводить подобный политический курс ¹¹⁷ .

Вскоре и царь, и сам Витте убедились, что их Манифест от 17 октября 1905 г. явился уступкой не благоразумным, "тактичным" и социально влиятельным оппозиционерами, которых практически не нашлось, а сравнительно небольшой группе революционеров, радикально не приемлющих историческую Россию, увидевших в Манифесте проявление слабости монархии и активизировавших свои подрывные действия. Витте ничего не оставалось, как начать применение силы для подавления революции и бросить войска против декабрьского вооруженного восстания. Причем обнаружилось, что для подавления восстания

¹¹⁵ Там же. С. 389-390.

¹¹⁶ Цит по кн.: *Ольденбург С.С.* Царствование императора Николая II . Т. 1.– М.: Феникс, 1992. С. 241.

¹¹⁷ См.: Там же. С. 308-309.

в Москве хватило одного гвардейского полка, а в других городах полиция сама справилась с беспорядками. Такого рода "кризис очевидности" в сознании Витте, чувство своей вины за введение царя в заблуждение, с одной стороны, а, с другой, утрата поддержки со стороны либеральной общественности, не простившей премьер-министру насильственного подавления революции, привели к крушению карьеры этого государственного деятеля.

Пример, связанный с Витте, далеко выходит за рамки частного и чисто политического случая, оказываясь проявлением общего кризиса русского государственного сознания, утратившего органичные культурно-исторические устои. Тот факт, что значительное большинство высших чиновников и даже некоторые члены Императорской фамилии были в начале XX века тайными или явными сторонниками либерально-буржуазных преобразований увеличивало самоуверенность революционных деятелей и ставило государя в исключительно сложную ситуацию. Будучи противником изменения русского государственного строя в западном конституционном духе, Николай Второй не имел в окружающем престол правящем слое твердых сторонников самодержавия. Для основательной же чистки этого слоя и установления диктатуры, с прямой опорой на огромную часть верного монархии народа, царь не находил, по-видимому, ни решимости в себе, ни опоры в традициях петербургского периода.

Таким образом, революционное движение, развернувшееся зимой 1905 года под влиянием неудачи в русско-японской войне, трагических событий "кровавого воскресения" и разнузданной революционной пропаганды, привело к принципиальным уступками царя оппозиции и ко второй, после "Великих реформ", волне либеральной революции "сверху". *Поскольку большая часть образованного и политически активного общества была по тем или иным причинам настроена против реально существующей, исторической России, постольку царский Манифест 17 октября 1905 г., предоставивший свободу политическим партиям и заложивший основу конституционного строя, привел не к сближению власти и простого народа, а дал право на подрывную деятельность антигосударственной интеллигенции. "Освободительное движение" было легализовано. Оно получило новые рычаги воздействия на русскую жизнь, в качестве свободы печати и трибуны Государственной Думы.*

Главным деятелем открывшегося после 17 октября "думского" периода русской истории стал Петр Аркадьевич Столыпин (1862-1911). Это был исключительно благородный человек ясного ума и сильной воли. *Психологически* Петр Аркадьевич являл собой настоящего русского деятеля, безусловно преданного царю, своему народу и государственным интересам России. Смертельно раненный 1 сентября 1911 года в зале Киевской оперы террористом-революционером Богровым ¹¹⁸, Столыпин из последних сил выпрямился, повернулся к царской ложе и левой рукой, поскольку правая была прострелена, осенил царя крестным знаменем, благословив Того, за Которого отдавал свою жизнь. Итальянский

¹¹⁸ О личности Богрова и продуманном коварстве его террористического замысла достоверную и убедительную версию высказывает С.С.Ольденбург (см.: Царствование Императора Николая II. Т. 2.– М.: Феникс, 1992.С. 79-80).

скульптор Скименес, оказавшийся в театре и увидевший Петра Аркадьевича первый и последний раз именно в тот роковой момент после смертельного выстрела, был настолько потрясен одухотворенным лицом, можно сказать *лицом* гибнущего Столыпина, что потом по памяти изобразил его лучше, чем это были в состоянии сделать другие скульпторы, знавшие Столыпина раньше. Памятник великому русскому патриоту, созданный Скименесом, был сооружен в Киеве и отличался поразительным сходством с оригиналом.

При всем замечательном нравственном облике личность Столыпина не отличалась крепкой органичностью мировоззрения, в котором противоречиво сочетались исконно *русский государственный инстинкт* с элементами *либерального идеализма*, историческими воззрениями *западника* и *бюрократическими навыками* петербургского правящего класса. Проведший юные годы в имении Колноберже, близ Ковно, получивший естественнонаучное образование, хорошо изучивший жизнь прибалтийских крестьян, Столыпин не располагал глубоким познанием народной Руси, не чуял ее душевно-духовной органики. Непомерное значение, придаваемое им качеству частного собственника для формирования будущего русского гражданина; идеализация фермера, в виде универсально приложимого типа сельского хозяина, способного наилучшим образом обеспечить себя и общество продуктами сельского хозяйства всегда и везде, независимо от национальных традиций, земельного мировоззрения народа, климата и плотности населения; наконец, мечта соединить многопартийный парламентаризм и экономический индивидуализм с православной монархией - все это выдавало в Столыпине не столько умудренного реалиста, сколько *интеллигентного идеалиста*. Идеалиста, практически сильного лишь в административном разрушении вековых устоев российской жизни, в пренебрежении нравственными понятиями крестьянства, его общинными традициями и *общественно-правовым* воззрением на землю страны, однако не способного восполнить и заменить подрываемые устои русского жизненного мира ничем столь же народно выверенным, духовно осмысленным, исторически прочным. “Старая и новая Россия... не соединились в нем гармонически. Он не был из числа тех могущественных фигур, которые примиряют исторические стихии, становясь как бы над ними”¹¹⁹, - отзывался о существенной противоречивости воззрений Столыпина его биограф¹²⁰.

Глубокая двусмысленность программы и политики Столыпина определялась разногласием между либеральной идеей безусловной личной свободы и консервативным принципом охранения самобытности России. Подобное противоречие можно легко найти во всех основных выступлениях царского премьер-министра, постоянно говорившего о двух мало совместимых вещах: о безусловной ценности частных прав и необходимости сохранения русской монар-

¹¹⁹ Изгоев А. П. А. Столыпин. Очерк жизни и деятельности. - М., 1912. С. 131.

¹²⁰ Любопытно заметить, что, по свидетельству родственницы Столыпина (А.Шатиловой), ныне живущей в США, семья Петра Аркадьевича была верующей, но недостаточно церковной. Русские самобытные устои, поэтому, были ему плохо знакомы и непонятны. “В нашей семье, - пишет Шатилова, - на Петра Аркадьевича смотрели как на революционера, но только умеренного”. (Письмо А.Шатиловой от 30 ноября /13 декабря 1995 г. // Русский Вестник. 1996. № 2-4. С. 5.)

хии. При этом не всестороннее укрепление царской власти являлось для Столыпина залогом мирного и органичного развития российского общества, а, наоборот, обеспечение гражданской свободы и экономической независимости населения, прежде всего его крестьянской части, – условием укрепления власти царя. Российский премьер-министр почерпнул вдохновение в римско-правовой, интернационально-имперской идее, желая, чтобы разноплеменные жители империи ответственно пользовались широчайшими правами и носили звание «российский подданный» с гордостью, подобной гордости римских граждан¹²¹.

Согласно заветному убеждению Столыпина, новую силу и новый блеск царской верховной власти должен был придать представительный строй, а социальную опору ей составить богатый свободный крестьянин – частный собственник, высвобожденный государством из общинной связи и ставший ядром мелкой самоуправляемой земской единицы. В итоге, от русских самобытных устоев у Столыпина оставалась только власть царя, которую он надеялся сочетать с парламентом и частнособственнической деревней, не чувствуя в своем проекте неорганического смешения социальных форм.

Отчужденность от традиционного государственного духа ярко проявилась в «стольпинской» аграрной политике, начатой и проводимой бюрократическим методом в свете предначертаний С.Ю. Витте. Будучи еще гродненским губернатором, Столыпин обнаружил сугубо административный замысел «облагодетельствования» народа. Он заявил тогда: «Ставить в зависимость от доброй воли крестьян момент ожидаемой реформы, рассчитывать, что при подъеме умственного развития населения, которое настанет неизвестно когда, жгучие вопросы решатся сами собой, – это значит отложить на неопределенное время проведение тех мероприятий, без которых немислима ни культура, ни подъем доходности земли, ни спокойное владение земельной собственностью»¹²².

Заведомая административно-принудительная установка на разрушение общины привела к тому, что, вопреки разъяснениям Столыпина о стимулировании выхода крестьян из мира только в тех районах, где мирская связь разложилась и не имеет перспектив, бюрократическая борьба против общинного землевладения приобрела общегосударственный размах. Практика проведения указа 9-го ноября 1906 г. была такова, что правительство не удовлетворилось одним предоставлением крестьянам возможности пользоваться правом выдела, а предприняло целый ряд мер для побуждения к выделению из общины. Оно

¹²¹ Правда, реальность противоречила этой идее и свидетельствовала, что только русский народ является державным носителем духа российской государственности, источником ее силы и крепкой ее многонационального состава, в то время как целый ряд других народов и национальных меньшинств оказывается враждебен государственным интересам Российской империи. Такая картина очень ясно обнаружилась в Западном крае, где население было этнически весьма пестрым и где русское большинство примыкало к правым партиям, а левые партии побеждали голосами только нерусских избирателей. Суровая реальность заставляла Столыпина брать курс (с мая 1909 г.) в сторону русского национализма. Подобное идеологическое и политическое маневрирование главы императорского правительства, конечно, не могло внести большей органичности и твердости в проводимую им политику, главной целью которой являлся сплав культурно разнородных идеалов и принципов.

¹²² Цит. по кн.: *Изгоев А. П.А. Столыпин. Очерк жизни и деятельности.* С. 16.

дошло даже до премирования тех земских начальников, которые на своих участках обеспечили наибольшее количество выделов.

Антиобщинная политика правительства вызвала резкую критику со стороны мыслителей и деятелей самых разных направлений. В русской общественной мысли еще со времен ранних славянофилов и Герцена было укоренено убеждение, что сельская община – не случайный продукт исторических обстоятельств, а органичный и оригинальный плод своеобразных особенностей истории русского народа, традиционный источник его нравственных убеждений¹²³. Принципиальными сторонниками общины и социально ориентированного развития российской экономики были все православно-национальные мыслители. Капиталистическая модель расценивалась ими как несоответствующая религиозно-нравственным традициям народа и геополитическим условиям российского государства.

Ценность общинных форм экономической жизни защищал Д. И. Менделеев. Он писал, что общинное крестьянское хозяйство может представить незаменимые выгоды при коренных улучшениях русского экономического строя:– «...Ближайшим русским идеалом, отвечающим наибольшему благосостоянию нашего народа, по мнению моему, должно считать общину, согласно – под руководством лучших и образованнейших сочленов – ведущую летом земледельческую работу, а зимой фабрично-заводскую на своей фабрике или на своем общественном руднике»¹²⁴.

Большое значение общинному принципу в понимании социально-исторических судеб страны придавал известный либеральный мыслитель и деятель К.Д. Кавелин. Всего любопытнее, отмечал он, что общинные устои, которые обычно считают запоздалым остатком варварских времен, уделом безличных масс, не представляют за исключением несущественных деталей, «ни

¹²³ К примеру, известный народнический автор И. Бунаков доказывал, что русский общинный строй «представляет собой глубоко индивидуальное и неповторимое явление в мировой истории землевладения» (Бунаков И. О ближайших путях развития России // Заветы. 1914. № 7. С. 2). Объективной предпосылкой формирования «земельного мировоззрения» и быта нашего народа служил огромный запас свободных земель, принадлежавших государственной власти, превращенный ею в казенный фонд, для вольной заимки и правительственного наделения колонистов. Всякий крестьянин, получивший возможность уйти с участка, на котором он сидел, обладал правом на новый надел из государственного колонизационного фонда. «В русском крепостном государстве, – писал Бунаков, – выработалось своеобразное субъективно-публичное крестьянское право на свободные государственные земли. Государственная земельная собственность была обращена в *народное достояние*... Выявление этого “права на землю” в уравнильно-передельной общине есть явление вторичное, производное» (Бунаков И. О ближайших путях развития России // Заветы. 1914. № 6. С. 21). Очевидно, что общинное уравнильно-передельное право могло вырасти только в атмосфере такого общенародного «земельного мировоззрения», которое не предполагало для крестьянина личной собственности на землю, но твердо признавало общественные крестьянские права на свободные земли государства.

¹²⁴ Менделеев Д.И. Собр. соч. Т. XX.– Л.; М., 1950. С. 273.

одного положения, которое бы не подходило под правила любого гражданского права, наиболее благоприятствующего личной независимости и свободе»¹²⁵.

В свете подобного понимания ценности общинных традиций видными представителями русской мысли, «столыпинская» аграрная реформа была воспринята сторонниками самобытного развития страны как результат глубокого заблуждения антинародной бюрократии. Неограниченное право частной собственности на землю не всегда и не при всяких условиях является безусловным благом для землевладения, писал Федор Самарин. Даже в Западной Европе, издревле тяготеющей к индивидуальной собственности, наблюдается масса отрицательных последствий столь одностороннего решения аграрной проблемы. В России же, где основной слой народа исторически глубоко связан с общинным строем, новейшая аграрная политика приведет к упразднению русского крестьянства, что будет иметь значение коренного социального переворота. Этот переворот уничтожит одно из существеннейших условий нравственной личности крестьянина и то благотворное влияние, которое доселе имело крестьянство на нашу государственную и общественную жизнь. Крестьянская Россия из органической общности бытовых форм и нравственно-политических воззрений превратится в механический агрегат отдельных лиц. «Это будет полное торжество самого крайнего индивидуализма; личность, освобожденная от всего, что ее сдерживает и направляет, что дает ей внутреннюю силу и содержание, окончательно сделается единственным определяющим началом и единственной движущей силой нашей народной и государственной жизни. Не дай Бог нам когда-либо до этого дойти. Наше спасение только в гармоническом сочетании личного и общественного элементов, в свободном и дружном их взаимодействии»¹²⁶, – заключал Ф. Самарин.

Закон 9-го ноября, обращал внимание другой православный мыслитель и общественный деятель Г.А. Шечков в своей речи в Государственной Думе, имеет многогранные разрушительные последствия. Во-первых, он подрывает сословность и поощряет эгалитаризм. Во-вторых, отрицает принцип собственности, *коллективной собственности*. В-третьих, закон несправедлив, ибо разорение одной части общества связывает с благополучием другой¹²⁷.

Острую и существенную критику «столыпинской» реформы предпринял народнический экономист К.Р. Кочаровский. В статье «Крестьянство на “нелегальном” положении» названный автор писал, что указ 9 ноября 1906 г., предусматривающий принудительное отчуждение земли юридических лиц – семьи и общины – отдельным физическим лицам в частную собственность, практически призывает к захвату общинной земли полужуждых общине крайних элементов деревни – «хозяйственных мужичков» и «бесхозяйственных отсутствующих». Общинное хозяйство не только внешне тормозит функционирование семейно-общинного земельного права, но и развращает правовое сознание кре-

¹²⁵ Кавелин К.Д. Взгляд на русскую сельскую общину // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М.: Правда, 1989. С. 103.

¹²⁶ Самарин Федор. К чему приведет Указ 9-го ноября 1906 года? – М., 1909. С. 76.

¹²⁷ См.: Речь Г. А. Шечкова в Государственной Думе // Мирный труд. Повременное научно-литературное и общественное издание. – Харьков. 1908. № 12. С. 137-138.

стьянства, побуждает хищную жадность к личному захвату. Из общего крестьянского правосознания «как бы вынут тот скелет трудового правооснования, на котором выросло и держится все семейно-общинное землевладение. Оно внезапно было как бы возвращено к тем худшим своим временам, когда право коллективов, да и всякое вообще право, еще не отвердело, было в зачатке и когда господствовала скорее почти голая сила, голый личный хищнический захват»¹²⁸

Антиобщинный дух Кочаровский справедливо обнаруживал и в аграрной реформе 1861 года. Но ею была затронута половина крестьянства, только крестьяне помещичьи. При этом тогдашние преобразования не разрушали внутреннее крестьянское право и правосознание народа. Теперь же, в 1906 году, реформа врезалась в глубину традиционного крестьянского мировоззрения, чтобы изъять саму его сердцевину. Не ведая иного понимания права, помимо индивидуалистического, бюрократы-реформаторы хладнокровно нарушают права целых сельских обществ, а по большому счету право русского народа на органически самобытное существование и развитие. *Реформа сеет семена личного права в болото бесправия*, делал вывод Кочаровский. «И мало того, – продолжал он, – даже и самое это введение личной собственности производится принудительно, на крестьянство просто налагается новая “натуральная” повинность: быть добрым личным собственником, как это теперь угодно “обновленной” бюрократической власти. Таким образом, если самое установление личной собственности составляет отрицание права вообще, если в нее впрягают крестьянство во имя “государственности”, как в новое государственное “тягло”, создают какого-то “временно обязанного” личного собственника, – то ясно уже из этого одного, что мы не имеем дела с личной собственностью в общепринятом смысле слова, а с совершенно особой ее разновидностью, которую я не умею назвать иначе, как “принудительной личной собственностью”»¹²⁹.

Для того чтобы действительно изменить традиционное крестьянское право, резонно указывал экономист, «надо было бы умудриться привить к старым стволам новые побеги, надо было бы, так или иначе, изменить самую общую атмосферу крестьянского правосознания». Предпринятое же его разрушение не дает никаких надежд на то, что будет построена новая правовая система. Изгоняя из жизни семейное и общинное право, но, оставляя нетронутым его фундамент, – государственное надельное землевладение, с правом крестьян получать землю из государственного фонда, – бюрократия хочет одного – заручиться со стороны крестьянства отношением к государству в качестве органа, берущего на себя функцию семьи и общины.

Эти свои выводы ученый делал руководствуясь не публицистической интуицией, а на основании серьезного исследования состояния крестьянской общины в различных губерниях страны. Его капитальный труд «Русская община» (1900) приводил автора к выводу, что отечественный крестьянский «мир» – это сложный социальный организм, составляющий один из главных самобытных

¹²⁸ Там же. С. 83.

¹²⁹ Там же.

устоев русской народной жизни. Общинные традиции в России столь укоренены, что за пореформенную эпоху общинные виды землевладения почти не уступили места личной собственности. «Полное же превращение общинного владения в чисто личное у целых крестьянских общин, и с тем, притом, что хозяева остаются владеть своими участками и заниматься земледелием, полное превращение общины в группу западноевропейского типа фермеров – до сих пор пока не наблюдалось»¹³⁰. Опираясь на статистические данные, Кочаровский доказывал, что в значительной части России община полна сил и принудительное ее разрушение представляет собой очередное насилие над органическим развитием народной жизни, чреватое непоправимыми историческими последствиями.

С приведенным мнением в принципе совпадала оценка экономического пути развития России К. Марксом. Капиталистическая ориентация Российского государства, полагал Маркс, повела к тому, что с самого освобождения крестьян русская община была поставлена в ненормальные экономические условия, и с тех пор государство не переставало угнетать ее фискальными вымогательствами, к которым добавилась эксплуатация со стороны торговца, помещика, ростовщика. Это ускорило уже происходившую внутри общины борьбу интересов и ее разложение. «За счет крестьян государство выпестовало те отрасли западной капиталистической системы, которые, нисколько не развивая производственных возможностей сельского хозяйства, особенно способствуют более легкому и быстрому расхищению его плодов непроизводительными посредниками. Оно способствовало, таким образом, обогащению нового капиталистического паразита, который высасывал и без того оскудевшую кровь из “сельской общины”»¹³¹. Представители «новых столпов общества», желающих окончательно перевести Россию на путь западного капитализма, дальновидно указывал Маркс, будут всячески выдавать раны, нанесенные общине, как естественные симптомы ее дряхлости и постараются создать средний сельский класс из более или менее состоятельного меньшинства крестьянства, а большинство превратить просто в пролетариев.

Целый ряд отечественных наблюдателей хода столыпинской аграрной реформы высказывал тревогу по поводу того, что разрушение мирской основы крестьянской жизни и организация деревни на индивидуалистических принципах окончательно разрушат нравственно-общественные и политические основы русского государственного строя. Убеждение это разделяли все знатоки крестьянских нравов. Еще в 1880-х годах А. Н. Энгельгардт в «Письмах из деревни» предостерегал от зачисления сельского кулака в ряды союзников государственной власти и дворянства. «*Богачи-кулаки*, – пояснял он, – *это самые крайние либералы в деревне, самые яростные противники господ*, которых они мало того что ненавидят, но и презирают как людей, по их мнению, ни к чему не способных, никуда не годных»¹³². Двадцать пять лет спустя, в 1908 г., другой сви-

¹³⁰ Кочаровский К.Р. Русская община. Т. 1. – СПб., 1900. С. 425.

¹³¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 19. С. 409.

¹³² Цит. по кн. Покровского М.Н. Русская история с древнейших времен. Избр. произв. в 4-х книгах. Кн. 2. – М.: Мысль, 1965. С. 576.

детель, помещик Саратовской губернии, сообщал Вольному экономическому обществу, что верхний зажиточный слой крестьянства почти целиком записался в ряды революционеров: хозяйственные мужики причисляют себя обыкновенно к *левым партиям*¹³³. Так же и кн. Е. Н. Трубецкой писал в 1913 г., что Столыпин, начав систематическое разрушение общины для создания слоя зажиточных собственников-крестьян, способных служить опорой правительству, практически содействовал не укреплению устоев наличного русского государства, а росту будущей буржуазной демократии. «В деревне нарождается могущественная мелкая буржуазия, по всему своему существу и складу одинаково чуждая как идеалам объединенного дворянства, так и социалистическим мечтаниям». При этом главным организатором пореформенной деревни стал наиболее опасный для существующей власти элемент – интеллигенция. Она хлынула в деревню в ходе аграрных преобразований и заняла руководящее место в кооперативном движении, возникшем как объединительная реакция крестьян на разрушение общины. Правительство, проводя реформу через земство, где прочно обосновался интеллигент, само активизировало социальную роль последнего. В формирующейся новой деревенской общественности, рост которой был едва ли предвиден реформаторами, не будет места традиционным государственным идеалам. «Ускоряя и усиливая рост крестьянской демократии, правительство, несомненно, рубит тот сук, на котором оно сидит. Кооперативное движение может сплотить крестьянство с интеллигенцией, но отнюдь не с приказными людьми»¹³⁴, – заключал Трубецкой о перспективе наблюдаемого социального процесса.

То, что прочно связанные с именем Столыпина аграрные преобразования не могли оправдать возлагавшихся на них надежд, постарался довести до общественного сознания сразу же после принятия решения о реформе один из виднейших тогдашних экономистов, член-корреспондент Российской Академии Наук А.И. Чупров. В начатой Столыпиным экономической революции Чупров увидел неизбежный пролог революции социальной. Когда Столыпин для своей реформы попросил 15-20 лет спокойствия, Чупров и его ученики возразили, что как раз такая реформа лет через десять приведет к социальному взрыву¹³⁵.

Таким образом, напрашивается вывод, что политика предреволюционного петербургского правительства, взявшего твердый курс на окончательное завершение государственной европеизации страны, не только не могла укрепить исторические устои России, но неизбежно доламывала их. И в этом разрушительном деле бюрократическая революция «сверху» готовила предпосылки успеха низовой революции, под руководством самого «безнародного» вида социализма – социализма марксистского, который, так же как и либеральная бюрократия, только более прямо и сознательно, стремился достичь двух целей: *низложить царское самодержавие и искоренить русское крестьянство.*

¹³³ Там же. С. 577.

¹³⁴ Трубецкой Е. Новая земская Россия. Из наблюдений земского деятеля // Русская мысль. 1913. Декабрь. С. 9.

¹³⁵ См.: Егоров Ю. Чупров против Столыпина // Былое. Ежемесячное приложение к журналу «Родина», 1996. № 5. С. 3.

Литература

- Базоль Б.Л.* Царствование императора Николая II (1894-1917) в цифрах и фактах. Изд. 2-е. – Нью-Йорк, 1968.
- Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения.– М.: Республика, 1994.
- Вежи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910.– М.: Мол. гвардия, 1991.
- Иоанн Кронштадтский (И.И. Сергиев).* Моя жизнь во Христе. В 2-х т. Т. 1. – СПб., 1893. Предисловие. С. III – XVI.
- Кожин В.В.* “Черносотенцы” и революция (загадочные страницы истории). Изд. 2-е, дополненное. – М., 1998.
- Флоренский Павел.* Троице-Сергиева лавра и Россия // Континент. 1976. № 7.

Глава пятая. КУЛЬТУРНОЕ САМОСОЗНАНИЕ И КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ РУССКОГО ОБЩЕСТВА В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ И РЕВОЛЮЦИОННЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

- § 1. *Общее состояние России перед первой мировой войной.***
- § 2. *Заговорщическая деятельность в высшем обществе.***
- § 3. *Мировая война, февральский переворот и отречение государя.***
- § 4. *Культурно-историческая природа Октябрьской революции.***
- § 5. *Революция в сознании русской интеллигенции. Сборник статей "Из глубины".***
- § 6. *Разрушение устоев старой России и основные направления культурной революции большевиков.***
- § 7. *Культурная жизнь в Советской России 1920-х годов, возникновение противоречий между интересами партии и авангардизмом в культуре.***

§ 1. *Общее состояние России перед первой мировой войной*

Если судить о предвоенном положении Российской империи с внешней стороны, то мы должны будем признать, что на двадцатом году царствования Николая Второго страна достигла невиданного в ней ранее процветания. За двадцать лет население империи увеличилось на 50 млн. человек или на 40 %, причем естественный прирост превышал 3 млн. в год.

Наряду с естественным приростом, говорящем о растущей жизненной силе нации, существенно повысился общий уровень благосостояния. Так, например, сумма вкладов в сберегательных кассах, сосредоточивавших деньги трудящихся слоев, возросла с 330 300 000 руб. в 1894 г. до 2 236 000 000 руб. в 1914. Сумма же вкладов в мелких кредитных учреждениях на кооперативных началах

увеличилась к 1917 году сравнительно с 1899 годом на 800% и составила 620 000 000 рублей¹³⁶. Россия была главной кормилицей Европы. В 1913 г. урожай главных злаков у нас был на 1/3 выше, чем в Аргентине, Канаде, США вместе взятых. До революции хлеб в России почти ничего не стоил. Он давался даром в ресторанах, а на вокзалах свободно лежал на столах в залах ожидания, где всякий мог бесплатно наесться досыта¹³⁷.

Вместе с ростом *сельскохозяйственной* империи в ней стремительно развивалась тяжелая промышленность и такие передовые отрасли производства как автомобилестроение и авиастроение. В конце 1913 г. редактор “Economiste Européen” Эдмон Тэри, произведший по поручению французских министров обследование русской экономики, заключал: “Если дела европейских наций будут с 1912 по 1950 г. идти так же, как они шли с 1900 по 1912 г., Россия к середине текущего века будет господствовать над Европой, как в политическом, так и в экономическом и финансовом отношении”¹³⁸.

Впечатляющие успехи наша страна делала в области народного образования, науки, техники, искусства. По количеству женщин в высших учебных заведениях она тогда занимала первое место в Европе. С 1908 г. было введено обязательное бесплатное начальное обучение. Стремительно развивались естественные, технические и гуманитарные исследования. Выдающиеся писатели, музыканты, художники России предвосхищали новые пути мировой культуры и оказывали порой определяющее влияние на культурную жизнь Западной Европы.

Самобытный, величественный лик Императорской России в последний раз обнаружили всенародные торжества по случаю 300-летия Дома Романовых. В феврале, в годовщину призвания Михаила Федоровича на царство, празднование проходило в Петербурге. Петербургское дворянство дало в Зимнем дворце великолепный бал, где присутствовала семья монарха, которая до этого времени весьма уединенно жила в Царском Селе. Со времени Японской войны приемов во дворце не было. В военный период царь считал их неуместными, а после войны приемы не возобновляли. Государь и государыня не были приверженцами светских развлечений, а потому высшее общество плохо знало и недолюбливало царскую чету. В дни же торжеств оно получило возможность ближе познакомиться с царской семьей, и было покорено скромной личностью государя, особенно же одухотворенными, очаровательными, непосредственными царевнами. Некоторые участники столичного празднования даже заключали в своих мемуарах после революции, что если бы семейство императора чаще выезжало в общество и теснее общалось с народом, то оно снискало бы повсеместную любовь подданных и сделало невозможным свержение монархии, ибо представляло собой замечательное явление духа, такта, человечности, внешней

¹³⁶ См.: Базоль Б.Л. Царствование императора Николая II (1894-1917) в цифрах и фактах. Изд. 2-е. – Нью-Йорк, 1968.

¹³⁷ См.: Исчезнувшая Россия: Воспоминания княгини Лидии Леонидовны Васильчиковой (1886-1919). – СПб.: Петербургские сезоны, 1995. С. 260.

¹³⁸ Цит. по кн.: Ольденбург С.С. Царствование императора Николая II. Т. 2. С. 114.

привлекательности и внутренней красоты. Судя по дошедшим до нас фотографиям царской семьи, в справедливости этих слов трудно сомневаться.

В течение праздничной недели был дан парадный спектакль в Мариинском театре. Государь с семьей сидел в большой средней ложе, партер был занят министрами, военными и гражданскими чинами, в боковых ложах находились их жены. Золотое шитье мундиров и сверкающие драгоценности дам, наконец, сам богатый интерьер огромного театра, обрамляющий собрание изысканной публики, поражали воображение иностранных гостей богатством и величием Императорской России.

Николай Второй не ограничился праздником в столице. С наступлением весны он предпринял поездку по местам Суздальской и Московской Руси, где была вотчина бояр Романовых. Государь со своей семьей поехал через Москву во Владимир и в Нижний Новгород, а оттуда на пароходе в Кострому и Ярославль. Оба берега Волги были заполнены толпами крестьян, десятки тысяч которых приветствовали своего царя. Особой сердечностью отличался прием в Костроме 19 и 20 мая, когда все население города, Великие князья, духовенство и министры собрались приветствовать государя на родине Романовых.

Но, наряду с проявлением народной преданности, на государя произвели сильное впечатление картины бедности и запустения деревенской жизни Средней России, которые он мог видеть во время своей поездки. Противоречия быстро развивающейся страны порождали массу социальных контрастов и конфликтов. Капиталистический тип экономики способствовал развитию эгоистической психологии и грубых стяжательских интересов в новых хозяйственных классах, разорению патриархальных, мало способных к безжалостной конкурентной борьбе слоев населения. Ни мечтавшая о социальной справедливости левая интеллигенция, ни интеллигенция правая - славянофильская, ни воспитанный Православием народ не могли смириться с повсеместным торжеством бездушной и безбожной буржуазии, презирающей все древнее, благородное, утонченное, стремящейся все измерять денежным капиталом и сиюминутной практической пользой. Поэтому, несмотря на материальный прогресс, в различных слоях общества распространялись тоска, уныние, чувство бессмысленности жизни, в которой нет места для высоких и духовно великих целей.

Эту тоску русской души по высшим, соборным смыслам выражали публицисты практически всех направлений. В частности, Л.А. Тихомиров писал в январе 1914-го: “В современных настроениях заметна самая тревожная вялость. Может быть, мы живем спокойно. Но это - спокойствие безжизненности. Мы не только не видим порывов к чему-нибудь великому, идеальному, всенародно охватывающему, но даже сама вера в реальность чего-либо подобного, как будто, исчезла”¹³⁹.

Нет никакого сомнения, что *вялость национальной воли и духовное разложение общества перед мировой войной являлись симптомами отсутствия правды в русской жизни и чувства несправедности того пути, по которому пошло социально-экономическое развитие России.* А при отсутствии в русской

¹³⁹ Цит. по кн.: *Ольденбург С.С.* Царствование императора Николая II. Т. 2. С. 110.

жизни духа правды и влияния истинных ценностей нравственно слабые звенья общества легко поддавались порокам, эгоистическим страстям, проникаясь ненавистью к старинным государственным принципам чести, верности и служения. Бесчестность, своекорыстность и себялюбие глубоко поражали ранее весьма благородный высший слой русского общества, проникали в сердца царских министров, иерархов Церкви, даже Великих князей, делая их неспособными верой и правдой служить государю, крепить авторитет и силу православной монархии.

Итак, стремительное *экономическое* и *культурное* развитие страны при *духовно-нравственном* упадке в различных слоях общества является, на наш взгляд, самым поразительным историческим фактом предвоенной жизни России.

§ 2. Заговорщическая деятельность в высшем обществе

Свидетельством отмеченной выше деградации традиционного государственного сознания стало вовлечение оппозиционной интеллигенции разных партий в заговорщическую деятельность, тесно связанную с масонством.

Следует пояснить, что после восстания декабристов масонство в России не оказывало заметного влияния на политическую жизнь. Однако русские эмигранты-революционеры проявляли большой интерес к опыту западноевропейских “вольных каменщиков” и вынашивали планы использовать организационные формы масонства в интересах российского “освободительного движения”.

По указанию исследователя данного вопроса Б.И.Николаевского¹⁴⁰, в 1921 г. высланного из Советской России и собравшего обширный архив документов, касающихся влияния масонов на подготовку революции, в первые годы XX века русское масонство начало возрождаться. Ядром его возрождения стала группа лекторов и руководителей Русской высшей школы социальных наук, существовавшей в Париже в 1901-1905 гг. В те годы французское масонство переживало подъем, отказавшись от ряда старинных традиций и начав активно вмешиваться в политическую борьбу. Политическая активность “вольных каменщиков” привлекла к ним внимание русской оппозиционной интеллигенции, сравнительно большое количество которой вступило во французские масонские ложи. Либерализация российского политического строя и амнистия, предоставленная оппозиционным элементам в 1905 году, открыли двери России перед старыми и новыми эмигрантами. Прибывшие из Франции русские масоны зимой 1905-1906 гг. создали свою самостоятельную организацию внутри России. Вновь образованные структуры “вольных каменщиков” были утверждены “Великим Востоком Франции” - ложей, возглавлявшей радикальное течение французского масонства.

¹⁴⁰ Николаевский Б.И. Русские масоны и революция. – Терра, 1990. С. 15-21.

Русское масонство начала века приобрело сугубо политическую направленность, оставив минимум старинных масонских ритуалов. Его идеологи считали, что серьезным препятствием для победы “освободительного движения” является партийная раздробленность левых сил. *В целях усиления революционного натиска на существующее государство масонские руководители обеспечивали широкое вовлечение в ложи представителей всех радикальных оппозиционных групп и выработку общей линии борьбы с законной властью в условиях строжайшей секретности.*

Так было положено начало подпольной кооперации и координации всех многообразных антигосударственных сил.

Согласно исследованиям петербургского историка В.И.Старцева, в масонских ложах, которых в 1915 г. было около сорока, шла интенсивная заговорщическая деятельность, направленная против императорской власти. Масонское объединение у нас называлось “Великий Восток народов России” и являлось отделением “Великого Востока Франции”. В 1915-1916 гг. в масонских ложах были составлены списки будущего кабинета, точно соответствующие составу Временного правительства (в котором 10 человек из 11 были масонами)

¹⁴¹

Известная исследовательница масонства Н.Берберова приводит данные о нескольких центрах заговорщической деятельности и о нескольких вариантах переворота. Общая схема всех планов заговорщиков предусматривала арест, высылку или убийство царя и установление конституционной монархии, возглавляемой кем-либо из Дома Романовых, или даже республики. Главной идеей переворота служил замысел ликвидации остатков самодержавия и создания государственного строя, надежно обеспечивающего интересы торгово-промышленного класса.

Первостепенным по значению персонажем всей разнообразной заговорщической деятельности перед февральской революцией явился Александр Иванович Гучков – крупный московский промышленник, занимавший в 1910-1911 гг. пост председателя Государственной Думы, а в годы мировой войны – председатель Центрального военно-промышленного комитета.

Гучков происходил из старообрядческой купеческой семьи, во время войны с бурами в 1898 г. участвовал в борьбе на стороне буров, побывал в английском плену, затем принял участие в македонском восстании, а после возвращения в Россию стал директором правления Московского купеческого банка. По словам людей, близко знавших его, этот политический деятель представлял собой незаурядную личность. Умный, наблюдательный, энергичный, но беспредельно честолюбивый, завистливый, стремящийся всегда быть первым, и потому личной ненавистью ненавидевший царя, он был создан для политических интриг. Чувствовавший себя в атмосфере сплетни и заговора как рыба в воде, именно Гучков явился главным творцом “распутинской легенды”, посвятил в масоны и привлек на сторону заговорщиков генералов Алексеева, Рузского,

¹⁴¹ См.: *Старцев В.И.* Российские масоны XX века // Вопросы истории 1989. № 6. С. 38, 46-47.

Крымова, Теплова и других крупных военных, без поддержки которых было бы невозможно обеспечить отречение Николая Второго¹⁴².

В заговорщической деятельности принимали участие и члены Императорской фамилии. Как свидетельствует в своих воспоминаниях дворцовый комендант государя В.И.Воейков, некоторые из Романовых, в частности Великая княгиня Мария Павловна Старшая, Великие князья Николай Михайлович, Сергей Михайлович, совершенно потеряв здравый смысл и инстинкт самосохранения, стали в ряды оппозиционеров, открывая им двери своих дворцов. Они торопили организаторов революции и открыто обсуждали с французским послом желательность дворцового переворота. Для дискредитации Николая Второго из среды Великих князей распространялись самые грязные сплетни и вымыслы о политическом влиянии Григория Распутина, об “изменнице немке” - императрице, о самом государе и о всех близких и верных царской семье людях. Недостоверность всех этих слухов выявлена целым рядом отечественных и зарубежных авторов. Однако сам по себе поток клеветы, выливаемый на царскую семью именно из высокопоставленных “правых” кругов, а потом убийство Распутина, в котором участвовал Великий князь Дмитрий Павлович, произвели свое роковое воздействие на общественное мнение, в плане подрыва авторитета Верховной власти. Когда с разоблачениями монархии выступали не социалисты и думские политики, а сами члены Дома Романовых, общество приходило к выводу, что иного пути, как революция, нет и быть не может.

Итак, во дворцах Великих князей, Думе, армейском руководстве, министерствах и ведомствах государственного аппарата велась интенсивная подрывная работа против законной власти, беспринципная и безнравственная, как всякая подпольщина, всегда вынужденная прибегать к двойным моральным стандартам. “В это время - от начала первой мировой войны и вплоть до Февраля 1917 г., - пишет Н.Берберова, - в России не было профессии, учреждения, казенного или частного общества, организации или группы, где бы не было масонов... Кадры были готовы. В обеих столицах думцы, профессора, дипломаты, члены Военно-промышленного комитета, члены Земского и Городского союза, адвокаты, военные, земцы, “общественники” созывали друг друга: их день настал... Списки тех, кто вот-вот должен был встать у кормила власти, были известны всем посвященным и полупосвященным, они ходили по рукам. Посвященных были сотни, настоящего числа их никто не знал, и вокруг них были полупосвященные, т.е. те, которые не давали таинственной клятвы, но молча поддерживали первых... Места и группы, где эти “друзья” всегда могли найти единомышленников, были следующие:

Французское посольство в Петербурге...,

Государственная Дума, Государственный Совет, “Прогрессивный блок”.

Союз Освобождения...,

Партии кадетов, октябристов, трудовиков (нар. социалисты),

Рабочая группа при Военно-промышленном комитете,

¹⁴² См.: Берберова Н. Люди и ложи. Русские масоны XX столетия // Вопросы литературы. 1990. Январь. С. 173-174.

Военно-промышленный комитет, Генералитет...,
Московская городская Дума, Торгово-промышленный союз,
Либеральное Тверское земство, Адвокатура, Профессура Московского и
Петербургского университетов”¹⁴³.

Понятно, что, обладая такими связями, заговорщики могли позволить себе действовать весьма свободно. Г.А.Шечков, бывший депутатом Государственной Думы, возмущенно рассказывал, как недели за две до февральских событий несколько депутатов во главе с председателем Думы Родзянко, сидя группой, спокойно обсуждали будущий переворот и пригласили к участию в обмене мнениями Шечкова, хотя он и был крайне правым. Когда Шечков подсел, Родзянко стал объяснять ему, что Дума решила устранить царя и взять власть в свои руки. Именно теперь наступает подходящий момент, ибо английский посол Бьюкинен, сочувствующий перевороту, сообщил, что ранней весной 1917 г. ожидается общее наступление союзников на Германию, которое закончится успехом и укрепит авторитет русского государя. Поэтому переворот должен состояться накануне решительной победы, чтобы в России создалось впечатление, как будто победа дарована Думой. Никакие аргументы против авантюристического плана на Родзянко не подействовали. Он твердил, что “генералы с нами” и начал раздражаться несогласием Шечкова, после чего тот, назвав заговорщиков изменниками вынужден был отойти от них¹⁴⁴.

Что же касается Гучкова, то он всюду делился своими мыслями о необходимости отстранения царя от власти, путем блокирования царского поезда по дороге из Ставки в Царское Село (что и было позже сделано). “Настолько Гучков своего проекта не скрывал, что остается только удивляться тому, что он не был своевременно арестован”,¹⁴⁵ - говорит в своих мемуарах княгиня Л.Л.Васильчикова. Далее она проводит очень верную мысль о том, что если во всех нормальных государствах к оппозиции против трона принадлежат низовые элементы, а его поддержкой являются высшие слои, то в России именно последние своим крайне эгоистическим и безответственным политиканством спровоцировали революцию, которая смела монархию и их самих.

§ 3. Мировая война, февральский переворот и отречение государя.

Начало мировой войны вызвало патриотический подъем в русском обществе. Даже либеральная интеллигенция приветствовала оборонительные действия России в ответ на германскую агрессию, поскольку Российская империя вступила в войну в союзе с “передовыми” Англией и Францией против “реакционных” Германии и Австрии. В ранее подверженном унынию общественном сознании появилась общенациональная цель. По словам В.В.Розанова, русское общество ощутило прилив молодости, реальность общего дела, готовность к самопожертвованию и героизму. В столице огромная толпа, узнавшая об объ-

¹⁴³ Там же. С. 154, 161-162, 164-165.

¹⁴⁴ См.: *Жевахов И.Д.*, кн. Воспоминания. Т. 2. – М., 1993. С. 86.

¹⁴⁵ Исчезнувшая Россия: Воспоминания княгини Лидии Леонидовны Васильчиковой. С. 351.

явлении войны, собралась 20 июля у Зимнего дворца. Когда государь вышел на балкон, люди с пением народного гимна опустились на колени. Затем большие патриотические манифестации прошли по многим городам.

Разумеется, различными направлениями общественной мысли задачи Великой войны понимались по-разному. Крайне левые круги колебались между мнением Г.В.Плеханова, проповедовавшего прогрессивность борьбы против германского милитаризма, и мнением В.И.Ленина, считавшего желательным поражение царской России и развязывание в ней гражданской войны. Буржуазная печать пропагандировала национально-государственный эгоизм и грядущие выгоды победы, сопряженные с завоеванием Россией Константинополя и проливов. (12 марта 1915 г. Англия, а 10 апреля Франция официально обязались передать России Константинополь, западное и восточное побережье Босфора и ряд других турецких территорий, позволявших превратить Черное море во внутреннее море Российской империи.)

Но более глубокую точку зрения на участие России в мировой войне высказали православные мыслители. Хотя вопрос о будущем статусе Константинополя и Константинопольского патриарха даже среди православных деятелей носил дискуссионный характер, православные люди были убеждены, что исполнение Россией религиозно-исторической миссии освобождения храма Святой Софии требовало от русских высокого религиозного самосознания, а не языческого национализма. Между тем, уровень уяснения не только религиозных задач Великой войны, но и вообще религиозно-нравственного фактора в военном противоборстве был крайне низок не только в обществе, в среде военачальников, но даже и у некоторых высокопоставленных священнослужителей¹⁴⁶. Первоначальный патриотический подъем не имел глубокой духовной

¹⁴⁶ Когда, например, князь Н.Д.Жевахов привез в 1915 году во фронтовую Ставку государя иконы, доставленные по указанию, данному двум разным людям в разных концах страны св. Иоасафом, то встретил крайне враждебное отношение военного протопресвитера Г.И. Шавельского: “Какие там крестные ходы и молебны на фронте! Мы перегружены здесь работой, с ног валимся. Все это Ваша мистика: это Петербург ничего не делает, ему и снятся сны; а нам некогда толковать их, некогда заниматься пустяками, - говорил о. Шавельский все более раздражаясь”, - пишет кн. Жевахов. Он далее свидетельствует, что повеление св. Иоасафа священнослужители не исполнили. Иконы продержали в храме и не единожды не вынесли на фронт. Однако во время их пребывания в Ставке “не было не только поражений на фронте, а, наоборот были только победы, в чем может убедиться каждый, кто проверит этот факт по телеграммам с фронта за время с 4-го октября по 15-е декабря 1915-го года...” Вскоре после того, как святые покинули Ставку, начались неудачи русских войск. В армии появились признаки духовного упадка и морального разложения (см.: *Жевахов Н.Д.*, кн. Воспоминания. Т. 1. – М., 1993. С. 45, 91.)

Заметим, что подобное непочтение к спасительным святыням в руководящих верхах было заметно и ранее, в период Японской войны (когда св. Иоанн Кронштадтский упрекал генерала Куропаткина за то, что он оставил поднесенные ему иконы в Порт-Артуре в плену у японцев, но вывез все мирские вещи) и даже в Крымскую кампанию 1853-1856 гг. С началом боевых действий в Севастополе “служба Серафимов” Н.А.Мотовилов послал государю для отправки туда список с иконы Божией Матери “Умиление”, перед которой всю жизнь молился и скончался преп. Серафим Саровский. Уже после войны Мотовилов узнал, что икона была прислана в действующую армию, но главнокомандующий сухопутными и мор-

основы. Он оказался весьма поверхностным. Под влиянием неизбежных почти во всякой серьезной войне временных неудач, патриотизм стал остывать, сменяясь жалобами на “усталость” общества и традиционными для интеллигенции нападками на власть, якобы виноватую в затягивании войны и даже в государственной измене!

Высокая вероятность краха традиционной России в процессе ведения тяжелых военных действий была очевидна многим внимательным наблюдателям еще до начала военного периода. Ведь вполне понятно, что участие Российской империи в мировой схватке держав при ослаблении русского православного духа, при острых внутренних противоречиях и застарелой оппозиционности высших слоев общества резко повышало неустойчивость политического положения страны. Тем более что, ввязавшись в военное противоборство с Германией и Австрией, Россия не ужесточила внутренний режим. Не была ни распущена Государственная Дума, ни введена жесткая цензура печати, ни продумана и обеспечена повышенная защита столицы и индустриальных центров на случай беспорядков. Наоборот, чем трудней шли дела на фронте, тем более уступок оппозиции делал государь – смягчая цензуру, созывая Думу, меняя министров ей в угоду, то есть, всячески стремясь заручиться поддержкой внутреннего врага в борьбе с врагом внешним. По справедливым словам С.С.Ольденбурга, уступки не столько успокаивали, сколько создавали желание дальше оттеснять царя от власти и порождали убеждение, что под флагом войны можно добиться тех реформ, в которых царь отказывал в мирное время.

Сложившиеся внутривнутриполитические условия ставили царский режим в прямую зависимость от положения на фронте. Успешное ведение войны продлеvalo существование режима. Всякий же военный успех императорской армии резко повышал шансы оппозиции, которая к 1916 году даже не особенно и скрывала, что планирует совершить государственный переворот при первом удобном случае. В конечном счете, неудивительно, почему бытовое возмущение части женского населения столицы нехваткой вовремя не подвезенного продовольствия, легко переросло в забастовку рабочих (23 февраля 1917 г.), затем в бунт рабочих и солдат (25-27 февраля), не желающих отправки на фронт, было поддержано Государственной Думой и привело к отречению царя от престола (2 марта 1917). В рамках очерченного выше идейно-психологического состояния руководящего класса и широкого слоя интеллигенции переворот против законной Верховной власти мог быть вызван и менее значительной *случайностью* но, раз начавшись, оказывался *неотвратим*.

Причины крушения в России монархического строя, как мы уже представляем, могут быть связаны с многоразличными социально-историческими факторами. Однако важно не потерять из виду решающих *духовных обстоятельств* этого крушения, ибо монархия требует достаточно высокого религи-

скими силами в Крыму князь А.С.Меньшиков на нее не обратил внимания, и она хранилась в каком-то чулане, пока государь не заинтересовался, где икона поставлена. Тогда ее разыскали и водрузили на Северную сторону укреплений, которая одна только и не была взята неприятелем (см.: Россия перед вторым пришествием. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1993. С. 208-209).

озно-нравственного самосознания нации и особенно ее руководящей элиты. По-видимому, к 1917 году разложение русского православно-национального духа зашло весьма далеко как в высшем слое общества, переставшем крепить царскую власть, так и в значительных слоях народа, который разучился служить царю.

Политическим проявлением этого разложения известный мыслитель-монархист И.А. Ильин считал отсутствие в России перед революцией единой и организованной монархической партии, которая стояла бы на страже трона и помогала монарху держать власть. Справа от престола была пустота, и, чувствуя свою социальную изоляцию, царствующая Династия покинула в 1917 г. престол, не вступая в борьбу за него, которая была бы вместе с тем борьбой за национальную Россию¹⁴⁷. В последние десятилетия перед революцией, писал Ильин, уверенное и властное самочувствие российской правящей Династии как будто бы поколебалось. «Быть может, революционный напор ослабил у нее *веру в свое призвание*, поколебал в ней *волю к власти* и веру в *силу царского звания*, как будто бы ослабело чувство, что *Престол обязывает*, что Престол и верность ему суть начала национально-спасительные и что *каждый* член Династии может стать однажды органом этого спасения и должен готовить себя к этому судьбоносному часу, спасая свою жизнь не из робости, а в уверенности, что законное преемство трона должно быть во что бы то ни стало обеспечено.

Вот откуда это историческое событие: Династия в лице двух Государей *не стала напрягать энергию своей воли и власти, отошла от престола и решила не бороться за него. Она выбрала путь непротивления* и, страшно сказать, *пошла на смерть* для того, чтобы не вызывать гражданской войны, которую пришлось вести одному народу *без Царя и не за Царя...*»¹⁴⁸.

Отречение императора Николая Второго, блокированного заговорщиками в царском поезде на станции Дно, в пользу своего брата Великого князя Михаила Александровича, а затем и отказ от власти последнего быстро привели к политическому хаосу. Оставленная царями, Россия вскоре обнаружила, насколько слабыми, недостаточными были “демократические авторитеты” и сколь вопиюще несовершенными оказались новые вожди масс. По близким к истине словам И.А.Ильина, вместе с отречением как бы утратилась грамота русской национальной власти; великое средоточие авторитета, державшее и ведшее страну веками – угасло. Государственная власть как бы разбилась на тысячи пылинок, разлетевшихся по стране. “Вокруг опустевшего святилища государственной власти началась большая суетня... Первыми самозванцами были Временное правительство и совет рабочих депутатов; Россия закипела “автономными республиками” - чуть ли не по числу губернских и уездных городов. Началось междоусобие между самозванцами, разрешившееся переворотом октября.

¹⁴⁷ Ильин И. А. Почему сокрушился в России монархический строй? // Наши задачи, т. 2. – М.: Рарогъ, 1992. С. 88.

¹⁴⁸ Там же. С. 90-91.

С тех пор болезнь честолюбия, подготовившая революцию, живет и не изживается в душах русских людей”¹⁴⁹.

Подводя итог всему сказанному ранее, следует еще раз подчеркнуть, что не какая-то отвлеченная механика “исторического процесса” привела страну к революционной развязке, а конкретно - *потеря русским правящим классом религиозного и культурного сознания, соответствующего принципиальной самобытности русской цивилизации в пору ее наиболее противоречивого развития*. Утрата православного смысла существования России, ослабление живого чувства национального своеобразия влекли за собой упадок воли к защите внутренней самостоятельности русской жизни в значительном слое правящего класса и пролетаризированного народа. Перевес чисто светских элементов в общественно-культурном сознании европейски образованного общества вызывал его отчуждение от основного традиционного института, являвшегося залогом всяческой органичности в русской цивилизации, фундаментальным фактором живой связи прошлого, настоящего, будущего - православной монархии. Ибо отечественное самодержавие, исторически соединившее в себе начала религиозной традиции и просвещенной культуры, было связующим звеном между разнотипными укладами российского социального организма.

Религиозное понимание царской власти, глубинные особенности нашей порывистой, чувственной, художественно восприимчивой национальной психологии, особые пути и задачи русского государственного развития делали самодержавно-монархический принцип структурообразующим элементом русской исторической традиции, институт же самодержавия - основным институтом традиционной России. Остальные, многообразные и подчас разнотипные институты Российской империи скреплялись в сложносоставное целое лишь благодаря православной монархии, осуществлявшей мистическое и организационное единство Руси в веках, придававшей ей благотворное мировое значение.

Эту *структурообразующую роль* самодержавия во всей системе русской цивилизации, где, по словам Г. П. Федотова, “единственной скрепой нации была идея царя - религиозная для одних, национальная для других”¹⁵⁰, многие известные представители нашей интеллигенции осознали только после революции.

“Царь был духовной скрепой русского народа, - сделал вывод Н. А. Бердяев, - он органически вошел в религиозное воспитание народа. Без царя не мыслил народ никакого государства, никакого закона, никакого порядка, никакого подчинения общему и целому. Без царя для огромной массы русского на-

¹⁴⁹ Ильин И. А. О революции // Русское возрождение. Нью-Йорк. Москва. Париж, 1983. № 23. С. 69-70.

¹⁵⁰ Наверное, первым среди устроителей февральского переворота это понял историк, лидер кадетской партии П. Н. Милюков, принявшийся горячо, но безуспешно убеждать Великого князя Михаила Александровича наследовать престол, переехать в Московский Кремль из распоясавшегося Петрограда и тем самым сохранить монархический символ, без чего Временное правительство было не в силах довести страну до Учредительного собрания (см.: *Милюков П.Н. Воспоминания*. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991. С. 468-469).

рода распалась Россия и превратилась в грудку мусора. Царь предотвращал атомизацию России, он сдерживал анархию. Царь же охранял культурный слой от напора народной тьмы, не нуждавшейся в высшей культуре... С царем была связана и церковная дисциплина. Когда была вынута идея царя из души народа, душа рассыпалась, исчезла всякая дисциплина, всякая скрепа, все показалось дозволенным. То, что создано долгой историей народа и связано с глубиной его духовной жизни, не может быть так скоро изменено. К этому все относились слишком легкомысленно, не только вы, русские революционеры, социалисты, анархисты, нигилисты, но и многие из нас. Женственная и пассивная душа русского народа подверглась разложению, когда выпала из нее дисциплинирующая, мужественная идея царя”¹⁵¹.

Другой известный отечественный философ С.Л. Франк вынужден был признать следующую истину: “Замечательной, в сущности общеизвестной, но во всем своем значении не оцененной, особенностью русского общественного и государственного строя было то, что в народном сознании и народной вере была непосредственно закреплена только сама верховная власть - *власть Царя*; все же остальное - сословные отношения, местное самоуправление, суд, администрация, крупная промышленность, банки, вся утонченная культура образованных классов, литература и искусство, университеты, консерватории, академии, все это держалось лишь косвенно, силой Царской власти и не имело непосредственных корней в народном сознании. Глубоко в недрах исторической почвы, в последних религиозных глубинах народной души было укреплено корнями - казалось незыблемо, - *могучее древо монархии*; все остальное, что было в России - вся правовая, общественная, бытовая и духовная культура - *произрастало от его ствола и держалось только им*, как листья, цветы и плоды - произведения этой культуры висели над почвою, непосредственно с ней не соприкасаясь и не имея в ней собственных корней”¹⁵².

Даже видный представитель либеральной мысли П.Б. Струве с удивлением констатировал после Октября, что “один из замечательнейших и по практически-политической, и по теоретически-социологической поучительности и значительности уроков русской революции представляет открытие, в какой мере “режим” низвергнутой монархии, с одной стороны, был *технически* удовлетворителен, с другой - в какой мере самые недостатки этого режима коренились не в порядках и учреждениях, не в “бюрократии”, “полиции”, “самодержавии”, как гласили общепринятые объяснения, а в нравах народа, или всей общественной среды, которые отчасти в известных границах даже сдерживались именно порядками и учреждениями...”

В настоящий момент, когда мы живем под властью советской бюрократии и под пятой красной гвардии, мы начинаем понимать, чем были и какую культурную роль выполняли бюрократия и полиция низвергнутой монархии”¹⁵³.

¹⁵¹ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русское зарубежье. – Лениздат, 1991. С. 23.

¹⁵² Цит. по кн.: Россия перед вторым пришествием. С. 233.

¹⁵³ Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 236-257.

Религиозно-мистическое единство судьбы России с судьбой православной монархии отражено явлением иконы Державной Божией Матери 2 марта 1917 года, в день отречения императора Николая Второго ¹⁵⁴. Согласно православному преданию, смысл знаменательного события определяется тем, что Пресвятая Богородица - покровительница Российского государства, после нравственного падения части нации нашей и упразднения христиански оправданной верховной власти, взяла на Себя преемство русского державного престола, сохраняя незримо Третий Рим своим попечительством и придавая ему отныне сокровенный характер.

Если внутри России знаменем глубокого религиозно-духовного смысла падения русского царства стало явление иконы Державной Божией Матери, то мистическим событием, подчеркнувшим великую роль Православной Руси в судьбах человечества, стало всемирно известное Фатимское чудо. Явление Пресвятой Богородицы трем детям - пастушкам из португальского селения Фатима - началось вскоре после отречения Николая Второго и продолжалось почти до захвата власти большевиками. Суть этого явления в том, что оно совершилось в значительной мере по поводу России и ради России, ибо Божия Матерь возвестила: спасение мира зависит от возврата России ко Христу. «Фатимское благовестие представляет собою как бы складень, одною своей частью обращенный к Западу, а другою - к России. И обе эти части соединены неразрывно... - говорится в книге о Фатимском событии. - Обращая свой взор на нынешние и грядущие судьбы России, для которой Она всегда была Владычицей, Божия Матерь видит, что Ее «Дом» на Русской земле осквернен, конечно, Ее русскими детьми. Но он осквернен потому, что эти Ее заблудшие русские дети приняли богоборческие идеи, порожденные на Западе... И Божия Матерь обращается как бы даже в первую очередь к Западу, призывая его покаяться не только в его собственных грехах, но и в грехе, содеянном по отношению к России, распространением и привитием в России этих западных идей» ¹⁵⁵.

Падение отечественной православной монархии, явившись прелюдией великой, до сих пор не изжитой всероссийской разрухи и целого периода международных потрясений, выразило страшный духовный кризис русской души, однако не стало концом ни русского народа, ни русского Православия. Рухнул зримый символ и государственный оплот Третьего Рима, но тем глубже и

¹⁵⁴ Условия явления иконы были следующие. Крестьянка деревни Починок Евдокия Андрианова увидела дважды (13-го и 26 февраля) один и тот же сон, в котором ей явилась Богородица и сказала, что в селе Коломенском есть большая черная икона, которую нужно сделать красной и молиться перед ней. 2-го марта Евдокия пришла в храм села Коломенское, и отец Николай позволил ей искать нужную икону. Последняя была найдена в церковном подвале. Когда образ промыли от многолетней грязи, глазам православных людей открылось изображение Божией Матери, как Царицы Небесной, восседающей на царском троне в красной царской порфире, с короной на голове, скипетром и державой в руках и с Богомладенцем, восседающим у Ней на коленях (см.: Покров Божией Матери над Россией. – Ленинград, 1991. С. 13).

¹⁵⁵ Фатима. Повесть о Фатиме - величайшем чуде нашего времени. Изд. 3-е. – Брюссель: Изд-во Жизнь с Богом, 1991. С. 405.

тоньше стала теперь уже хранимая Самой Богородицей незримая Православная Русь, реальность которой отныне можно увидеть лишь духовным оком.

§ 4. Культурно-историческая природа Октябрьской революции

Февральский переворот, приведший к низложению царствующей династии и провозглашению России республикой, был предназначен, по замыслу его творцов, упразднить двусмысленность петербургской системы и окончательно утвердить в стране принципы буржуазной цивилизации. Равняясь на западные демократии, вместе с которыми Российская империя вступила в войну против германской и австрийской монархий, Временное правительство стало радикальным продолжателем европеизаторской политики Петербурга. Февральский переворот, следовательно, сам по себе представлял сравнительно поверхностное явление. “Февралисты” стремились лишь поставить последнюю точку в конце процесса вестернизации страны. Они намеревались юридически легализовать практически существовавшее верховенство западного слоя, посредством ликвидации православного самодержавия, отчасти сдерживающего амбиции либеральной интеллигенции, экономический эгоизм буржуазных классов и воплощающего русскую историческую традицию. Поэтому февральские вожди инстинктивно отталкивались от Москвы и не думали о перемене столицы. Далеко не случайно дальновидное предложение П.Н. Милюкова переместить политический центр из стремительно левеющего Питера в Москву и, заняв Кремль, поднять над страной консолидирующее знамя монархии, было отвергнуто подавляющим большинством “февралистов”, убедивших великого князя Михаила Александровича отказаться от престола. Наоборот, большевистский режим, при всей своей антитрадиционной идеологической заостренности, столь инстинктивно быстро отрекся от Петрограда - этой священной для левых радикалов “колыбели трех революций”, что такая поспешность озадачила целый ряд самых видных большевиков. Новые интернационал-социалистические руководители России уже *12 марта 1918 г.* (год спустя после февраля и четыре с половиной месяца после Октября) перебазировались в Московский Кремль, не удосужившись довести до сознания, как это они оказались среди православных соборов и реликвий самодержавия.

Интересно заметить, что против переезда новой власти в первопрестольную была настроена большая часть коммунистических вождей. Но, как вспоминает Троцкий, почти всеобщая оппозиция Москве во главе с Зиновьевым не сумела ничего изменить. Ленин, аргументируя необходимость смены столицы военно-стратегическими соображениями, убедил большинство ЦК в целесообразности перебраться в Кремль. Однако даже озабоченные текущими политическими делами лидеры большевизма не могли подсознательно не чувствовать какой-то более глубокий исторический смысл произошедшего. В данной связи уместно привести объемную цитату из воспоминаний Троцкого, который остро воспринял, но не сумел довести тогда до ясного исторического понимания па-

радокс перемены столицы, знаменовавший парадоксальный характер Великой русской революции.

“Со своей средневековой стеной и бесчисленными золочеными куполами, Кремль, в качестве крепости революционной диктатуры, казался совершеннейшим парадоксом.., – писал Троцкий. – Тесное повседневное соприкосновение двух исторических полюсов, двух непримиримых культур удивляло и забавляло. Проезжая по торцовой мостовой мимо Николаевского дворца, я не раз поглядывал искоса на царь-пушку и царь-колокол. Тяжелое московское варварство глядело из бреши колокола и из жерла пушки. Принц Гамлет повторил бы на этом месте: “порвалась связь времен, зачем же я связать ее рожден?” Но в нас не было ничего гамлетического. Даже при обсуждении более важных вопросов Ленин нередко отпускал ораторам всего по две минуты. Размышлять о противоречиях развития запоздалой страны можно было, пожалуй, минуту-полторы, когда мчишься по касательной к кремлевскому прошлому с заседания на заседание, но не более того.

...Московский период стал вторично в русской истории периодом собирания государства и создания органов управления им. Теперь уже Ленин нетерпеливо, иронически, иногда прямо издевательски отмахивался от тех, которые продолжали отвечать на все вопросы общими пропагандистскими формулами. “Да, что вы, батенька, в Смольном что ли?” наскокивал Ленин, сочетая свирепость с добродушием. “Совершеннейший Смольный, - перебивал он оратора, говорившего невпопад, - опомнитесь, пожалуйста, мы уже не в Смольном, мы вперед ушли”¹⁵⁶.

Сегодня совершенно ясно, что перемена политического центра нового государства была сопряжена с общим усилением принципа самобытности в социальном развитии России и нарастанием ее оппозиции западному миру. Культурно-историческая суть почувствованного Троцким парадокса состояла в том, что страна, идеологически вестернизируемая и социально-экономически переформируемая в свете заветов европейского Просвещения, атеистического гуманизма, материализма, социализма все более противопоставлялась буржуазному Западу, как социально превосходящая его, первая на земном шаре социалистическая республика. В качестве таковой, Советская Россия круто поворачивалась на Восток, к зависимому от Европы колониальному и полуколониальному миру, который начинал видеть в русском советском человеке своего защитника и освободителя от планетарной западной экспансии.

Здесь мы приближаемся к пониманию цивилизационной оправданности большевизма. Любое объективное рассмотрение состояния русского общества после антимоноархического переворота заставляет признать, что победа большевиков была не случайной и что только их жестокая власть обладала идеологическими и волевыми ресурсами, необходимыми для государственной интеграции страны, разложившейся в итоге мировоззренческой и политической смуты, охватившей и многогранно расколовшей русских в начале XX в. *С са-*

¹⁵⁶ Троцкий Л. Моя жизнь. Опыт автобиографии. Т. 2. Книга. – М., 1990. С. 74-75, 79.

мого начала, поэтому, в деятельности большевиков нельзя не почувствовать не только преступности, но и социально-исторической необходимости.

Последнюю и уловили своим природно-русским инстинктом широкие народные массы. До революции значительная часть простонародной России не имела прямых оснований восстать против Церкви и царя. Застарелое недовольство масс направлялось, прежде всего, против капиталистической системы эксплуатации и социального неравенства, которую насаждала западническая бюрократия. Но в той мере, в какой несправедливости и нравственные изъяны петербургского государства - рост власти финансового капитала над страной, столыпинский погром общины, распространение в деревне национально неприемлемых типов «шарамыжника» и «кулака» - бросали тень сомнения на монархию и Церковь, не противодействовавших в должной мере вестернизации и капитализации страны, недовольство широкого народного слоя *могло быть* направлено на традиционно-русские институты. Очевидно, без разочарования значительных слоев народа в способности общественно-государственных институтов старой России защитить их жизненные интересы, согласно идеалу православного правдолюбия, народная масса не соблазнилась бы революционными лозунгами большевиков. И есть много признаков, что образованный слой и русская историческая власть с ним вместе потеряли живое чувство народного существования задолго до начала XX в. А вместе с этим отчуждением они утратили ясное видение должных социальных судеб страны, властную энергию вести народную жизнь к лучшему.

Стало быть, руководители императорской России и члены Временного правительства буквально подарили «красным» социальную идею, а значит и всю ту силу, всю ту власть, которую эта идея имеет на русской почве.

Вот откуда проистекало цивилизационное оправдание большевистского режима, который сумел «оседлать» идею антибуржуазного, антизападного развития, и тем самым вызвать к себе сочувствие широких слоев народа, части интеллигенции и офицерства и даже тех участников праворадикального движения, которые разочаровались в способности царской России вести страну собственным путем¹⁵⁷.

Из опыта российской общественной жизни, исторически опиравшейся на церковно-православные и общинно-государственные устои, и из опыта отече-

¹⁵⁷ «Переход черносотенных масс с крайне правых позиций на крайне левые был вполне логичен. Если в конце XIX века многие бывшие народники стали монархистами, разочаровавшись в своей борьбе, то теперь нечто подобное происходило с монархистами, не видевшими никакого будущего у монархии Николая II-го. При всех доктринальных различиях принципиальных расхождений между радикалами меньше, чем кажется. Народное традиционалистское крыло черносотенства отрицало тот капитализм, который появился в результате виттевских и столыпинских реформ, защищало общинные коллективные формы быта, выступало против перенесения на русскую почву западных политических моделей, что вполне разделяли и левые радикалы вроде большевиков. Вполне естественным был переход социальной базы демократической части черных сотен, разуверившихся в самодержавном царе на сторону В.И.Ленина, которого уже воспринимали именно как “мужицкого царя” (а не лидера какой-то политической партии)», – пишет С.В.Лебедев в своей монографии о национально-патриотическом движении в России: http://www.ibci.ru/gf/pages/Lebedev_statya3.htm#_ftnref21

ственной мысли, практически во всех своих разновидностях проникнутой симпатией к принципам, родственным экономическим началам европейского социализма, можно сделать вывод о том, что *программы социалистических партий в достаточной мере соответствовали не только сиюминутным потребностям значительной массы русского населения, но и его традиционным представлениям о праведном социальном устройстве*. По-видимому, это обстоятельство отразилось в факте победы на выборах в Учредительное собрание 12 ноября 1917 г. левых партий. «...Надо прямо сказать, - резонно заключает В.В. Кожин, - что в 1917 г. Россия в точном смысле слова *выбрала* (всецело *свободно* выбрала) социализм: почти 85 процентов голосов на выборах в Учредительное собрание получили партии, выступавшие против частной собственности на основные «средства производства», - прежде всего на *землю* - то есть социалистические партии»¹⁵⁸.

Социальную оправданность большевизма в контексте русских исторических судеб не могли не увидеть многие консервативно настроенные наблюдатели. Это от их лица некий генерал в диалогах С.Н.Булгакова «На пиру Богов» со злорадством высказался о февральских заговорщиках-демократах: «Они вообразили, что переменить помазанника Божия можно и впрямь как извозчика и что, переменив, они и поедут, куда желают. Вот и поехали! Что, просчитались немножко? Не нравится теперь? Нет, молодцы большевики!» Ранее же «генерал» заявил, что сама мысль об *окадеченной «конституционно-демократической» России* ему отвратительна и что большевикам за один разгон Учредительного Собрания, этой пошлости всероссийской, памятник надо возвести. «Нет, лучше уж большевики: *style russe, сарынь на кичку!* Да из этого еще может и толк выйти... А вот из мертвой хватки господ кадетов России живую не выбратья-б!»¹⁵⁹.

Кроме внутрироссийских факторов революции следует видеть и ее международные предпосылки. А именно – то, что революционное потрясение России в значительной мере явилось ее стихийным самоопределением в ответ на военное воздействие общеевропейских событий. О перспективе этого самоопределения говорил тот же С.Н. Булгаков еще до революции. «Необходимо глубоко проникнуться сознанием духовной связности и некоторого единства этой *ново-европейской цивилизации*, - писал он, - и ее духа, чтобы в ныне совершающемся ощутить не просто войну, отличающуюся лишь небывалой обширностью своего театра и кровопролитностью, но и кризис новой истории, и неудачу дела *ново-европейской цивилизации*. Ее творческое начало есть, конечно, *дух европейского человечества*, как он определился в своем отрыве от мистического центра, в отходе от Церкви и общей секуляризации, рационализации, механизировании жизни: *внерелигиозный гуманизм и иссушивший, обеднивший и обмирщивший христианство протестантизм* суть два основных русла для этого

¹⁵⁸ Кожин В.В. Россия. Век XX-й (1901–1939). – М.: Алгоритм, 1999. С. 289

¹⁵⁹ Булгаков С. На пиру богов // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 103-104.

духовного потока, который становится все более могучим по мере удаления от первоначальных истоков”¹⁶⁰.

В порожденной Европой войне, продолжал мыслитель, Россия защищает Европу от Европы. Но во имя чего? Ответ на этот вопрос зависит от самоопределения России. “Доселе Россия усиленно европеизировалась и в хорошем, и в плохом смысле, однако, она все-таки духовно не усвоила еще того новейшего облика, преимущественным носителем которого ныне является германство. Она еще остается девой, которая вольна совершить выбор и произнести обеты, и это мистическое решение, это ее самоопределение будет безмерно по своим историческим последствиям, ибо от него зависит, превратится ли грядущая эпоха истории в торжественный ее эпилог или же духовный развал. Россия не участвовала активно в грехе новейшего европеизма, она только заражалась им”¹⁶¹.

Эти суждения С.Н. Булгакова подводят нас к мысли, что Октябрьская революция стала своего рода аллергической реакцией российского социально-культурного организма как на капиталистическую вестернизацию страны, так и на всемирную военно-политическую активность западной цивилизации. Революция обострила традиционно-русскую антипатию к Западной Европе, породившей мировую войну и вовлекшей в нее Россию. Если вспомнить, что даже на самом Западе под влиянием той огромной военной катастрофы появились крайне самокритичные настроения, выразившиеся, в частности, у О. Шпенглера в книге “Закат Европы”, то антизападные чувства в русской среде должны были стать влиятельным *историческим фактором*, предопределив характер пореволюционной идеологии и государственности. Проевропейская, буржуазно-демократическая политика Временного правительства, идея войны до победного конца, официальный “февралистский флаг” антибольшевистских армий, отчасти смыкавшихся с иностранной интервенцией, - все это обрекало на поражение либералов, демократов, “белых”. Противозападный, антибуржуазный и коллективистский пафос большевиков способствовал победе “красных”.

По иронии истории, простодушно-общинная, православием воспитанная народная Россия, лишенная либеральными демократами удерживающего русского царя и подпавшая под руководство глубоко чуждых национальной духовной традиции интернационал-социалистов, в упор столкнулась и разгромила в ходе гражданской войны Россию дворянско-буржуазную, интеллигентско-европеизированную. Столь катастрофичным образом вновь заявила о себе принципиальная культурно-историческая самобытность страны, не нашедшая положительного, социально-сознательного воплощения в петербургский период. *В силу поработченности русской интеллигенции европоцентристскими идеями изначальная специфика отечественной цивилизации проложила себе историческую дорогу варварским стихийным путем.* Петербургская система, упорно ведшая страну к интеграции с Западной Европой, рухнула. И стихийный социальный бунт, разразившийся на огромной евроазиатской территории,

¹⁶⁰ Булгаков С. Русские думы // Русская мысль. 1914. Кн. XII. С. 110-111.

¹⁶¹ Там же. С. 113-114.

стал по общественно-культурной направленности бунтом *против западноевропейской цивилизации в России и владычества Запада в мировых масштабах*¹⁶².

В национально-историческом смысле октябрьский переворот отрицательно завершил кризис русского самосознания, выведя отечественную цивилизацию из “симфонии” с ослабевшими и переставшими служить защите самобытности страны традиционными воззрениями и институтами. *Октябрь 1917 положил начало воплощению цивилизационных особенностей России в некие суррогаты традиционных форм.*

Судя же с более широкой духовно-культурной точки зрения, Великая русская революция замкнула целый исторический цикл, начатый Великой французской революцией. Развив яacobинское наследие на базе марксизма и русского нигилистического «освобожденчества» до самых крайних тоталитарных форм, российский интернационал-социализм показал всему миру, какими пагубными социальными последствиями чреватые европейские принципы атеистического гуманизма, рационализма, демократизма и как легко они вырождаются в античеловеческую материалистическую лжерелигию.

Вместе с тем, своеобразно трансформировав западное революционное наследие и обратив его против самого Запада, большевики обнаружили, что никакие глобальные антиправославные и антирусские силы не способны окончательно сломить самобытные начала нашей страны-цивилизации, что западный мир, борясь с Россией, угрожает не только благу последней, но и самому себе. Говоря словами Вальтера Шубарта, с большевистской революции начинается расплата Европы за французскую, чьим результатом стали деяния большевиков. Хотя они стремились сделать Россию европейско-марксистской, в конце концов, получилась лишь Россия, очищенная от Европы.

§ 5. Революция в сознании русской интеллигенции. Сборник статей "Из глубины"

Катастрофическое крушение традиционной России в итоге февральского и октябрьского переворотов, осуществленных под руководством интеллигенции, ввергнувшей страну в хаос кровопролитной гражданской войны, не могло не повлечь острой самокритики в сфере русского культурного самознания. Начало ей положили хлесткие суждения В.В. Розанова, опубликованные в течение ноября 1917 - октября 1918 г. в форме десяти выпусков под названием “Апокалипсис нашего времени”. Судя по материалам из архива Розанова, этот оригинальнейший русский писатель был настолько глубоко потрясен государственной катастрофой, что начал поворот к древнему, нехристианскому Востоку, который всегда его волновал, отворачиваясь от славянофильства и от Европы.

¹⁶² Глобальную антизападную суть русской революции вождь Октября признавал достаточно ясно. В мышлении Ленина победа мирового социализма связывалась с вооруженной борьбой Советской России и революционизированного Востока (прежде всего Индии и Китая) против контрреволюционного империалистического Запада (см.: *Ленин В.И. О нашей революции.* Полн. собр. соч. Т. 45. С. 379.)

"Теперь, когда славянофильство в его чаяниях так ужасно, так безумно провалилось, мы должны выходить "на берег Евфрата" и вообще искать "еще пастбищ для души", - писал Розанов одному из своих знакомых. Октябрьские события полностью лишили Розанова веры в спасение России. Мысль, что нет уже на Руси царя, отзывался он в частном письме, что царь в Тобольске, в ссылке, в заключении, охватило тоской душу. "Я знаю, что правление было ужасно, и ни в чем не оправдываю его. Но я люблю и хочу любить Его. И по сердцу своему я знаю, что Царь вернется на Русь, что Русь без царя не выживет... Страшно подумать: но я не хочу такой России, и она окаянна для меня. Для меня «социал-демократическая Россия» - проклята" ¹⁶³ .

В родившемся из таких настроений "Апокалипсисе нашего времени" Розанов констатировал:

"Русь слиняла в два дня: Самое большое - в три. Даже «Новое время» нельзя было закрыть так скоро, как закрылась Русь. Поразительно, что она разом рассыпалась вся, до подробностей, до частных»".

Переход в социализм-атеизм совершился у мужиков и солдат до того легко, точно они "в баню сходили" и окатились новой водой. И это действительность, а не дикий кошмар. Имя ей - нигилизм, "которым давно окрестил себя русский человек, или, вернее - имя, в которое он раскрестился".

Видя, что народ, дворянство, купцы, "народные представители" и солдатчина так ужасно отреклись от него, так предали, царь "написал просто, что, в сущности, он отрекается от такого подлого народа. И стал (в Царском) колоть лед. Это разумно, прекрасно и полномочно" .

Мы, русские, умираем от *неуважения себя*, подчеркивал писатель, и на самом деле не достойны уважения. Мы, имел в виду он образованный пишущий слой, живя в большом царстве, при трудолюбивом, смышленном и покорном народе, ничему практическому не сумели его научить, все свое литературное творчество сведя к каким-то ахам и вздохам. "По *содержанию* литература русская есть такая мерзость бесстыдства и наглости - как ни единая литература". Вечно надсмехавшаяся над всем служилым, государственным, военным, она-то и взрастила Приказ №1 и своим расслабляющим духом подготовила Россию к самоубийству. "Из слагающих «разложителей» России нет ни одного не литературного происхождения," - заключал Розанов.

В отличие от Розанова, подавляющая часть интеллигенция восторженно приняла февральский переворот. Но Октябрь 1917 вызвал глубокий раскол в ее среде. Например, И. Бунин с гневом и возмущением отвернулся от Октября, обличая своих недавних приятелей Луначарского и Горького как пособников развернувшегося насилия, В. Короленко постоянно писал письма Луначарскому, заступаясь за гонимых интеллигентов и обличая варварство чекистов. Даже революционный "буревестник" Горький поднял голос протеста против большевистского террора и в газете "Новая жизнь" в 1917-1918 гг. поместил целую серию обличительных заметок.

¹⁶³ Розанов В.В. О себе и жизни своей. – М.: Моск. рабочий, 1990. С. 785.

С большой силой выразилось неприятие большевизма в пореволюционной поэзии Марины Ивановны Цветаевой (1892-1941). Уже после февральского переворота в ее стихах ощущается отчуждение от происходящего, тоска по старой православной и монархической России. 2 марта 1917 г. Цветаева говорит:

Над церковкой - голубые облака,
Крик вороний...
И проходят - цвета пепла и песка -
Революционные войска.
Ох, ты барская, ты царская моя тоска!
Нету лиц у них и нет имен, -
Песен нету!
Заблудился ты, кремлевский звон,
В этом ветреном лесу знамен.
Помолись, Москва, ложись, Москва,
На вечный сон!

4 апреля 1917 г., на третий день Пасхи, предчувствуя трагическую гибель царского сына, поэтесса взывает к православной России, с призывом молиться за царевича.

За Отрока - за Голубя - за Сына,
За царевича младого Алексея
Помолись церковная Россия!

Очи ангельские вытри,
Вспомяни, как пал на плиты
Голубь углицкий - Димитрий.
Ласковая ты, Россия, мать!
Ах, ужели у тебя не хватит
На него - любовной благодати?

Грех отцовский не карай на сыне.
Сохрани, крестьянская Россия,
Царскосельского ягненка - Алексея!

После начала гражданской войны Цветаева пишет стихотворный цикл "Лебединый стан", посвященной Белой гвардии. Поэтесса совершенно чужда политическому восприятию борьбы белых и какому-либо влиянию распространенной среди руководителей белого движения либерально-демократической идеологии. Цветаева рассматривает вооруженную борьбу, ведущуюся с большевиками, как Божье дело, как дело чести, верности и служения русских людей высоким православно-монархическим заветам старой России. Об этом свидетельствуют следующие стихотворения из названного цикла:

Белая гвардия, путь твой высок:
Черному дулу - грудь и висок.

Божье да белое твое дело:
Белое тело твое - в песок.

Не лебедей это в небе стая:
Белогвардейская рать святая
Белым видением тает, тает...
Старого мира - последний сон:
Молодость - Доблесть - Вандея - Дон.

2

Кто уцелел - умрет,
Кто мертв - воспрянет.
И вот потомки, вспомнив старину:
- Где были вы? -
Вопрос как громом грянет
Ответ как громом грянет: - На Дону!

Что делали? - Да принимали муки,
Потом устали и легли на сон.
И в словаре задумчивые внуки
За словом: долг напишут слово: Дон.

Это просто, как кровь и пот:
Царь - народу, царю - народ.

Это ясно, как тайна двух:
Двое рядом, а третий - Дух.

Царь с небес на престол взведен:
Это чисто, как снег и сон.
Царь опять на престол взойдет -
Это свято, как кровь и пот.

Однако Октябрь нашел среди интеллигенции не только неприятелей, но и целый ряд сочувствующих. М.Агурский, в своем исследовании "Идеология национал-большевизма", показывает, что часть поэтов, писателей, политических идеологов увидела в победе большевиков пролог к реализации всемирной, самобытной миссии России. В частности, авторы сборника "Скифы", вышедшего в конце 1917 - начале 1918 г., приветствовали революцию большевиков как русское антизападное мессианское движение, проникнутое религиозным духом. Редакторами сборника были идеологи левых эсеров Иванов-Разумник и Мстиславский, а также поэт Андрей Белый. Вокруг этой группы объединились Александр Блок, Сергей

Есенин, Николай Клюев, Алексей Ремизов, Евгений Замятин и другие. В программной статье Иванов-Разумник отмечал, что после отрицания Православия и свержения самодержавия движущей силой истории России остается русская народность. Народность пребудет вечно, никакие иноземные формы жизни ее не искоренят. Революция большевиков имеет национальный характер. Она опирается на модель переворота, данную Петром Великим. Русская революция призвана перевернуть мир. Русские - молодой, дикий народ - скифы, которые возобладают над дряхлым Западом. Да, на Руси крутит огненный вихрь, писал Иванов-Разумник, - в вихре сор, в вихре пыль, в вихре смрад, но вихрь этот приносит и весенние семена. "Вихрь на Запад летит. Старый Запад закрутит, завьет наш скифский вихрь. Перевернет весь мир" .

Известный поэт Клюев приветствовал революцию как созидающее начало. В конце 1917 г. он провозглашал:

Мы рать крестоносцев.
На пупе земном
Возвигнем столбашенный, пламенный дом:
Китай и Европа, Север и юг
Сойдутся в чертог хороводом подруг
Чтоб Бездну с Zenитом в одно сочетать
Им Бог - восприемник, Россия же мать.

Клюев видел под покровом революционной России старинную Русь, тоскующую по правде: "Уму республика, а сердцу мать Русь... Уму республика, а сердцу Китеж-град".

Есенин также симпатизировал революции из мистических и национально-патриотических соображений. Поэт жаждал высшей социальной правды, видел в пореволюционной России источник всемирного духовного возрождения и грозил Америке, которая олицетворяла для него все нерусское, бездушно-рассудочное.

Поэт Андрей Белый принял революцию сразу и до самой смерти в 1934 г. оставался ей верен. Октябрь Белый встретил как мировую мистерию поэмой "Христос воскрес". В подробном же ключе отнесся к победе большевиков и самый значительный поэт, поддержавший новый режим, - Александр Блок. В январе 1918 Блок пишет статью "Интеллигенция и революция", где, со "скифским" пафосом народности, почвы и вихря, говорит о величии революционного переворота и о трусости, мелочности переживаний отличающих отношение интеллигентского слоя к этому великому перевороту. В том же месяце поэт создает стихотворение "Скифы" и поэму "Двенадцать". В первом произведении Блок противопоставляет пореволюционную Россию Западу как молодую, полную сил Скифию. Во втором - делает попытку связать пролетарскую революцию с христианскими идеалами, и впереди отряда красноармейцев помещает символ высшей Правды – Христа, несущего красный флаг.

Интересное и сложное отражение проблема революции нашла в поэтическом творчестве Максимилиана Волошина. Волошин видит и преступность, и

грандиозность революционного катаклизма, и его русские народнопсихологические основания. В картине великого исторического потрясения, созданной поэтом, доминирует интуиция метафизической целостности России как феномена православной духовности. Поэтому и революция для него открывает черты традиционно-русской драмы напряженного, страстного поиска Правды на грешной земле, драмы творчества и греха.

Большевистская революционность, на взгляд Волошина, проявляет глубинную потребность русского духа в преображении жизни с точки зрения неких идеальных целей человеческого существования. При этом и в большевизме, и в февральско-мартовском перевороте он видит вкрапления нерусских идей и духовных сил, усугубляющих наши исторические пороки. В стихотворении "Москва" (март 1917) поэт отчужденно говорит о тяжелой поступи революционной черной толпы, возносящей "неподобные", "нерусские" слова и предвещающей кровавые, страшные события. В другом стихотворении этого же периода, "Святая Русь", Волошин видит Россию как раздольную полупьяно-полуюродивую страну. Он сожалеет о том, что она променяла царскую красу, державное величие на разбойно-анархическую волю, "соловьиный посвист да острог", но отказывается осуждать иррациональные исторические пути России.

Быть Царёвой ты не захотела -
Уж такое подвернулось дело:
Враг шептал: развей да расточи,
Ты отдай казну свою богатым,
Власть - холопам, силу - супостатам,
Смердам - честь, изменникам - ключи.

Поддалась лихому подговору,
Подожгла посадки и хлеба,
Разорила древнее жилище,
И пошла поруганной и нищей
И рабой последнего раба.

Я ль в тебя посмею бросить камень?
Осужу ль страстной и буйный пламень?
В грязь лицом тебе ль не поклонюсь,
След босой ноги благословляя,-
Ты - бездомная, гулящая, хмельная,
Во Христе юродивая Русь!

Вместе с тем Волошин резко осуждает мирозерцание предреволюционного общества, характерное для него превознесение ходульных идей права, демократии, свободы над глубинными духовно-национальными началами и интересами Отечества. Он видит в этом превознесении предпосылку государственного краха России и ожидает Господней кары на русский народ за грех предательства Родины.

С Россией кончено... На последях
Её мы прогалдели, проболтали,

Пролузгали, пропили, проплевали,
Замызгали на грязных площадях,
Распродали на улицах: не надо ль
Кому земли, республик да свобод,
Гражданских прав? И родину народ
Сам выволок на гноище, как падаль.
О, Господи, разверзни, расточи,
Пошли на нас огонь, язвы и бичи,
Германцев с запада, монгол с востока.
Отдай нас в рабство вновь и навсегда,
Чтоб искупить смиренно и глубоко
Иудин грех до Страшного Суда!

В процессе дальнейшего поэтического осмысления революции у Волошина усиливается интуиция сокровенной целостности судьбы России, ее христианского духовного предназначения. В стихотворении "Родина" (1918) поэт говорит, что "еще безумит хмель свободы Твои взметенные народы И не окончена борьба,- Но ты уж знаешь в просветленьи, что правда Славии - в смиреньи, В непротивлении раба". Христианское призвание России, по Волошину, - в смиренном приятии своего крестного пути и своих таинственных исторических судеб, с которых не допустят сойти "сторожевые Херувимы".

В 1924 г. появляется поэма Волошина "Россия", в которой содержится целая концепция духовно-национального единства русской истории. Поэт окидывает обобщающим взором многовековую историю своей страны и обнаруживает в ней полюса святости и кощунства, добродушия и жестокости, самобытной творческой дерзновенности и глупого поклонения "заморским болванам". Но за этими раскалывающими русское бытие полюсами Волошин видит два глубоко скрытых начала единства многовековой судьбы России: дух русской истории и природу русской души. Дух истории - безликий и глухой, действует помимо нашей воли, обуславливая единство исторических поступков православных и атеистов, монархистов и победивших революционеров.

Грядущее - извечный сон корней.
Во время революций водоверти
Со дна времен взмывают старый ил,
И новизны рыгают стариною.

Мы не вольны в наследии отцов,
И вопреки бичам идеологий
Колеса вязнут в старой колее:
Неверы очищают православье
Гоненьями и вскрытием мощей.
Большевики отстраивают зданья
На цоколях разбитого Кремля.
Социалисты разлагают рати,
Чтоб год спустя опять собрать в кулак.

Второй фактор наших исторических судеб - природа русской души - понимается Волошиным как предпосылка и порывисто-революционного характера

отечественной истории, и наличия периодов устойчивого, государственно-авторитарного существования.

У нас в душе некошеные степи,
Вся наша непашь буйно заросла
Разрыв-травой, быльем да своевольем.
Размахом мысли, дерзостью ума,
Паденьями и взлетами - Бакунин
Наш истый лик отобразил вполне.
В анархии - все творчество России:
Европа шла культурой огня,
А мы в себе несем культуру взрыва.
Огню нужны - машины, города,
И фабрики, и доменные печи,
А взрыву, чтоб не распылить себя,-
Стальной нарез и маточник орудий.
Отсюда - тяж советских обручей
И тугоплавкость колб самодержавья.

С поэтическими мыслями М.Волошина перекликались суждения о природе русской революции, высказанные группой видных отечественных философов в сборнике "Из глубины". Инициатором этого начинания явился П.Б.Струве. Его идею поддержали четверо участников широко известного собрания статей о русской интеллигенции "Вехи" (Бердяев, Булгаков, Изгоев, Франк), к которым присоединились Вяч. Иванов, С.Котляревский, В.Муравьев, П.Новгородцев, И.Покровский и С.Аскольдов. Сборник был набран в 1918 г., но после покушения на Ленина и начала красного террора легально не мог быть выпущен. Только в 1921 г. он был отпечатан и пущен в продажу, распространившись в Москве среди немногочисленных читателей.

Исходная точка зрения авторов сборника была тесно связана с веховской позицией. В предисловии издателя Струве писал о том, что "Вехи" были призывом и *предостережением*, робким диагнозом пороков России и *слабым* предчувствием той моральной и политической катастрофы, которая обозначилась в 1905-1907 гг. и разразилась в 1917. Участники "Из глубины" подчеркивали, что неспособность интеллигенции понять и учесть критику "Вех" привела к политической катастрофе. Но задача, поставленная "Вехами" перед образованным слоем, остается. Интеллигенции необходимо вернуться к религиозным основаниям культуры, преодолеть дух безбожия, нигилизма, анархизма, национальной беспочвенности. Только при этом условии большевизм и отрицательные последствия революции могут быть культурно преодолены.

В отличие от "Вех", очередной сборник статей отечественных философов обращал большее внимание на ценности государства и национального самосознания в деле оздоровления русской жизни. Именно в слабости национального культурного развития и нигилистическом отношении к исторической государственности ряд авторов видел главную причину буйства разрушительных стихий в отечественной истории. Так, С.А.Аскольдов отмечал, что неразвитость среднего, *гуманистического* начала русской души - начала независимой от ре-

лигии науки, этики, искусства, общественности и техники - привела к поляризации и столкновению в народной душевной стихии *святого* и *звериного*. Струве полагал, что русская революция - результат слабости национального сознания в народе и интеллигенции, а также отщепенчества последней от государства. Во имя классовой борьбы интеллигенция разрушила русское государство, которое возможно воссоздать теперь лишь под знаменем *национальной идеи*. По мнению Струве, только святыни веры и Отечества смогут спасти русский народ и Россию от последствий революции. В подобном же ключе мыслил и С.Л.Франк. Он видел идеал будущей России в мечте славянофилов об органическом развитии духовной и общественной культуры из глубоких исторических корней всенародного религиозного мировоззрения, тесно сочетающего нацию, Церковь и государственность.

В этих признаниях со стороны интеллигенции, далеко отстоявшей от национально-патриотического движения начала века, правды православно-национальных идей можно увидеть определенный, но исторически запоздалый сдвиг пореволюционного интеллигентского сознания в сторону русских традиционных ценностей.

§ 6. Разрушение устоев старой России и основные направления культурной революции большевиков

Октябрьский политический переворот 1917 года положил начало всестороннему разрушению российского общества и его культурных укладов. Коммунистические правители взяли курс на безжалостное уничтожение как остатков русской православно-национальной патриархальности, так и начатков гражданского общества, стремясь превратить страну в пустое место для организации новой пролетарской государственности и пролетарской культуры. Думается, именно ради ниспровержения всех основополагающих символов традиционного порядка коммунисты уничтожили бывшего государя, как живое напоминание о христианско-монархическом идеале; царское семейство, как воплощение русских патриархально-родовых начал; слуг и приближенных царской семьи, как олицетворение духовно-аристократической традиции чести, верности и служения. Это злодейское преступление большевиков было совершено 17 июля 1918 г. в Екатеринбурге, где были расстреляны Николай II, императрица Александра Федоровна, 13-летний наследник Цесаревич Алексей, Великие княжны Ольга (22 года), Татьяна (21 год), Мария (19 лет), Анастасия (16 лет), доктор Е.Боткин и трое верных царских слуг. Сутки спустя под Алапаевском большевики осуществили зверское убийство Великой княгини Елизаветы Федоровны, Великих князей Сергея Михайловича, Ивана Константиновича, Константина Константиновича и внука императора Александра II князя Владимира Павловича Палей. Сброшенные в шахту, раненые мученики жили еще несколь-

ко дней. Молитвенное пение долго слышалось из-под земли, пока члены царского дома не отдали свои души Богу.

Для понимания антирусской и антиправославной специфики складывающегося режима следует учитывать, что революция глубоко расколола русский народ, лишила его традиционных руководителей - царя, священника, дворянина, земского деятеля, в то время как этнические группы нерусского происхождения оказались сплочены борьбой против старой России и Православия. Воспользовавшись тем, что основная масса интеллигенции не приняла Октября, а кадровое русское офицерство возглавило борьбу с большевизмом, эти группы стали опорой коммунистической диктатуры, стремясь усилить свои позиции в общественно-государственной и культурной жизни страны.

В первую очередь новая большевистская власть начала расправу с участниками монархических и православно-патриотических объединений, которые расстреливались повсеместно, независимо от того участвовали или нет они в борьбе против советской власти. Объявление красного террора в сентябре 1918 г., после покушения Ф.Каплан на Ленина, поставило под удар ЧК представителей практически всех слоев населения, ассоциировавшихся со старым режимом. К ним относились офицеры, чиновники, священнослужители, помещики, а также могли быть отнесены рабочие и крестьяне с заводов и из деревень, подозреваемых в несочувствии советской власти.

Наряду с искоренением православных, монархических, аристократических, буржуазных "пережитков" старой России, большевистская власть повела борьбу с представителями прежней творческой интеллигенции. Специально для борьбы со свободомыслящей частью общества Ленин велел ввести в Уголовный кодекс статью, предусматривающую изгнание россиян за пределы страны. 24 августа 1921 г., вместе с группой людей, обвиненных в антисоветской деятельности, был расстрелян известный поэт Николай Гумилев. В 1925 г. при весьма загадочных обстоятельствах в Петрограде скончался Сергей Есенин.

В первый пореволюционный период (1918-1920-е годы) все преобразования новой власти вдохновлялись идеологией "мировой революции" и строительства "пролетарской культуры". Эти предельно антинациональные и антитрадиционные установки обуславливали жесткую борьбу большевиков с религиозными, нравственными, культурными традициями старой России, и, соответственно, с их носителями - священнослужителями, мыслителями, писателями, стоящими на почве русской национальной культуры. Для полного подчинения общественного сознания руководству коммунистической партии и советского государства большевики осуществили национализацию основных фондов и средств культурной жизни. Национализировались типографии, вводился контроль за печатью и театральным репертуаром.

26 августа 1919 г. Ленин подписал декрет "Об объединении театрального дела", согласно которому театры были переведены на казенное содержание и становились агитационно-пропагандистскими учреждениями. Видную роль в становлении коммунистического театра сыграл В.Э. Мейерхольд - известный режиссер, вступивший в 1918 г. в большевистскую партию и поставивший в Петрограде "Мистерию-буфф" Маяковского. В годы гражданской войны ро-

дился агитационный спектакль под открытым небом. Наиболее значительным из подобных спектаклей были "Пантомима Великой революции" 7 ноября 1918 г. в Москве и "Действо о Третьем Интернационале" 1 мая 1919 г. Теоретики нового театра нападали на классическое русское театральное искусство (сохранявшееся в МХАТе) и утверждали, что массовые уличные зрелища - единственное явление настоящего социалистического театра.

Большую роль новая власть придавала кино. 27 августа 1919 г. Ленин подписал декрет о национализации кинопромышленности. Кинопромышленность стала быстро налаживаться и в первой половине 20-х годов были созданы документальные кинопоэмы коммунистического толка ("Шагай Совет!", "Шестая часть мира"). Затем с середины 20-х гг. начали выходить советские художественные фильмы.

Огромную роль в становлении и развитии советского художественного кинематографа сыграл режиссер и теоретик киноискусства Сергей Михайлович Эйзенштейн (1898-1948). Эйзенштейн родился в семье архитектора, учился в Петроградском институте гражданских инженеров, с 1918 г. работал на агитпоездах Красной Армии, в 1920 г. стал зав. Декорационной частью Первого рабочего театра Пролеткульта. В 1921-22 гг. Эйзенштейн учился на высших государственных режиссерских курсах В.Э.Мейерхольда. В журнале "ЛЕФ" в 1923 г. опубликовал программную статью "Монтаж аттракционов", где обосновал искусство направленного социального воздействия. В начале 1925 г. Эйзенштейн поставил фильм "Стачка", а к концу этого же года "Броненосец Потемкин", ставшие первыми явлениями советского художественного кино.

Через несколько месяцев после "Потемкина" появилась кинокартина "Мать" (1926) по роману М.Горького, снятая Всеволодом Пудовкиным, а в 1927 г. фильм этого же режиссера "Конец Санкт-Петербурга".

Бралась под контроль властей и музыка. Уже в 1917 г. советское правительство издало декрет о национализации бывших Императорских театров - Большого в Москве и Мариинского в Петрограде. Были национализированы Московская и Петроградская консерватории на равных со всеми учебными заведениями правах. Правда, в области музыкального творчества отказаться от влияния прошлого было труднее всего, ибо музыка наиболее прямо выражает стихию национального духа. Поэтому развитие советской песенной культуры пошло в значительной мере по пути переработки старых русских народных, солдатских, походных песен. Появились и новые, весьма талантливые советские песни, например, "Марш Буденного" Дмитрия Покраса, "По долинам и по взгорьям" композитора Александрова.

Главную роль в культурной жизни страны, как и до революции, продолжала играть художественная литература. В отношении последней большевистская власть руководствовалась принципами "литературного строительства", сформулированными в общеизвестной статье Ленина "Партийная организация и партийная литература", опубликованной в 1905 г. Чрезвычайная озабоченность социальным значением художественной словесности, особо ответственная роль, признаваемая за литературой в строительстве нового общества, стремление сделать ее "*частью* общепролетарского дела", "колесиком и винтиком од-

ного единого, великого социал-демократического механизма” - все это выдавало подспудную литературность мышления самого Ильича. За внешне материалистическими чертами большевистского сознания проглядывали исконные идеализм и утопизм нашей левой интеллигенции, воспринимающей общественную жизнь как условный текст, который творческая личность (партия творческих личностей) вправе переписывать, экспериментируя над народным бытием, радикально переворачивая его и создавая новую "интернациональную культуру". Естественно, что в авторском "переписывании" истории, переворачивании жизни и переименовании сознания средства литературного воздействия на общество получают исключительное значение. "Литературное строительство" в этом случае приобретает смысл *органической части общепролетарского революционного дела*. Литература становится орудием созидания нового *пролетарского мировосприятия*, призванного воспеть идеалы мировой революции и вдохновить массы на построение утопической общественной формации, предвосхищенной у нас освобожденческими одами Радищева, анархическими домыслами Бакунина, социалистическими снами Веры Павловны из романа Н.Г.Чернышевского "Что делать?".

Ввиду принципиального единства литературно-идеологического и политико-экономического процессов создания "нового мира" становится понятным пристальное внимание пореволюционной власти к литературе, искусству, кино и, в частности, требование Ленина внедрять принципы социалистического искусства в толщу широчайших трудящихся масс, для пробуждения в них художников. Точнее же говоря - для превращения их в соучастников искусственного переделывания исторического бытия с позиций безбожного и утопического революционного сознания.

Разумеется, все эти сомнительные принципы "пролетарской культурной революции", призванной оторвать общество и общественное сознание от старой "буржуазной" культуры, были горячо поддержаны авангардистскими течениями, сложившимися в дореволюционный период. Именно представители таких форм авангардизма, как футуризм, безрелигиозные ("адогматические") течения символизма и беспредметной живописи стали претендовать на главенство в новой России.

Футуристы одни из первых поддержали большевиков. Хлебников, Маяковский, Каменский сделали своей трибуной в 1918-1919 гг. газету народного комиссариата просвещения "Искусство коммуны". Футуристы потребовали от власти отречения от всего прошлого культурного наследия и насаждения государственной силой нового искусства.

В 1919 г. заявило о себе художественное направление *имажинистов* (от французского слова "образ"), объединившее, в частности, Есенина, Ивнева, Мариенгофа. Имажинисты стремились к новым образам, свободной игре воображения и музыкально-ритмическому словотворчеству.

Активизировались дореволюционные литературоведческие объединения авангардистской ориентации. Среди них следует назвать, прежде всего, ОПОЯЗ - общество изучения поэтического языка. Начало образования общества было положено в 1914 г. В 1917 г. к ОПОЯЗУ примкнули молодые ученые из Петро-

града Эйхенбаум, Якубинский, Тынянов. Вместе с такими старыми исследователями, как Шкловский и Брик, они составили оригинальную литературоведческую группу.

Но самым видным и крупным явлением пореволюционной культурной жизни стало движение *Пролеткульт*, организованное для разработки вопросов строительства пролетарской культуры. Зародышем Пролеткульта являлся кружок "Пролетарской культуры", созданный в 1913 г. в Париже членами социалистической группы "Вперед" - Богдановым, Калининым, Луначарским и др. В 1917 г. по инициативе Калинина в Петрограде была созвана конференция, а в сентябре 1918 г. в Москве был создан Всероссийский совет Пролеткульта. Тогда еще не было советских органов народного образования, и Пролеткульт явился единственным представителем новой власти и новой идеологии на "культурном фронте".

Главной задачей пролеткультистов стала пропаганда классовости искусства и культуры в целом. Участники этого движения способствовали объединению пролетарских писателей, заложили основы советской клубной работы, развернули сеть рабочих театров, студий для подготовки актеров и режиссеров. В деятельности Пролеткульта стали преобладать футуристические установки на разрыв с прошлым, поиски совершенно новых форм искусства и воспитание особого "пролетарского" человека - носителя социалистической культуры.

Наряду с террористическими и идеологически уродливыми элементами, в культурной революции большевиков были сравнительно положительные стороны, определяемые задачами модернизации страны, демократизации образования и преодоления неграмотности значительных слоев народа. 26 декабря 1919 г. Совнарком издал декрет "О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР", в котором указывалось, что каждый человек, не умеющий читать и писать, в возрасте от 8 до 50 лет обязан обучиться грамоте. В 1920 г. было создано 6,5 млн. букварей для обучения взрослых, в том числе 2 млн. на национальных языках (татарском, чувашском, киргизском и др.). Советское правительство прилагало усилия для открытия новых вузов и научных учреждений. В 1920-21 гг. в стране было уже 244 вуза против 91 в 1914-1915 гг., за 1918-1920 гг. было открыто 117 новых научных учреждений, а количество студентов в России возросло со 125 тыс. до 207 тыс. человек. К началу 1930-х годов подавляющее большинство взрослого населения страны стало грамотным.

§ 7. Культурная жизнь в Советской России 1920-х годов, возникновение противоречий между интересами партии и авангардизмом в культуре

В 1920-е гг. культурная жизнь в Советской России была крайне хаотичной и неустойчивой. До 1922 г. наблюдалось значительное оживление в среде религиозных философов. По инициативе Н.А.Бердяева, в 1918 г. в Москве возникла Вольная Академия Духовной Культуры с философско-гуманитарным факультетом, на котором работали такие известные люди, как С.Л.Франк, Вяч. Иванов, Андрей Белый, Ф.А.Степун. Ожило Психологическое общество при Москов-

ском университете, действовавшее под председательством Л.М.Лопатина, а затем И.А.Ильина. В 1921 г. при Петроградском университете восстановилось Философское общество, начавшее издание журнала "Мысль". В 1919 г. возникла и работала по 1924 г. Вольная Философская Ассоциация (Вольфила), собравшая в Петрограде все лучшие интеллектуальные силы пореволюционной России. Вдохновителями и руководителями Ассоциации являлись историк общественной мысли, литературный критик и публицист Р.В. Иванов-Разумник, известный поэт Андрей Белый, теоретик искусства Константин Эрберг и философ Аарон Штейнберг. Вольфила имела московское отделение и даже берлинское. Собрания, устраиваемые этой ассоциацией, привлекали сотни, порой более тысячи (!) слушателей. Доминирующими темами являлись вопросы о кризисе культуры, духовной революции, судьбе России. Среди самых многолюдных и оживленных вольфиловских заседаний следует назвать дискуссии о христианстве и иудаизме, о Герцене, Лаврове, декабристах, о В.С. Соловьеве и Ницше, о "пролетарской культуре", об Интернационале и утопии Кампанеллы "Город Солнца".

Ленин и большевистское руководство с тревогой следили за активной деятельностью философов. В 1922 г. Дзержинский приказал подготовить доклад о высылке идейно чуждой интеллигенции, который главный чекист должен был сделать на заседании ЦК РКП (б). Доклад был подготовлен. Судя по различным списками, для высылки было первоначально намечено более 170 человек. На каждого высылаемого заготавливались характеристики ГПУ, неблагонадежность ученых и мыслителей подтверждалась Наркомпросом. В середине августа 1922 г., начались повальные аресты, а затем высылка русских мыслителей, которая затянулась до конца года. Всего было отправлено за границу около 160 крупнейших представителей религиозной философии и науки, а в глубь страны выслано еще большее количество интеллигенции.

После высылки религиозных философов центр духовных исканий сосредоточился в левых литературных и околотитературных группах. В Москве и Петрограде возникли многочисленные литературные кафе ("Стойло Пегаса", "Красный петух", "Домино" и др.), где левая интеллигенция читала художественные произведения, и манифесты, ведя горячие споры о новом искусстве и перспективах строительства пролетарской культуры. На какое-то время печатное слово отступило перед словом устным. В повсеместных дискуссиях стало вырисовываться различное понимание разными литературно-эстетическими направлениями задач "культурной революции" в России.

Полемика в среде писателей, поэтов, художников, критиков, литературоведов определялась остро вставшей проблемой отношения к историческому культурному наследию, к универсальным принципам человеческого творчества и его традициям. Радикальные группы хотели отречься от всего отечественного и мирового культурного наследия и создать некую новую "пролетарскую культуру", подчиненную идеалам "мировой революции". Более трезвые, умеренные течения стремились сохранить живую связь с традиционными понятиями о литературе, искусстве, художественности, совмещая интересы художественной культуры с интересами советского режима.

На крайне левом фланге движения к "культурной революции" в 1920-х годах находился ЛЕФ - Левый Фронт искусства, образованный футуристами. Лефовцы объединялись вокруг журнала "Леф", издаваемого в 1923-24 гг. в Москве. Редактором его был Маяковский, ближайшими сотрудниками – Асеев, Брик, Третьяков, Чужак. Цели этой группы определялись тем, чтобы сделать искусство практически ориентированным, отказаться от психологизма, от эстетически утонченной формы. Вместо живописи - фото, вместо художественной словесности - фактический очерк - таковы были представления лефовцев о новом "искусстве".

Эстафету ЛЕФа, как объединения радикальных пролетарских писателей и художников, приняла РАПП - Российская Ассоциация Пролетарских Писателей, созданная в 1928 г. во время своего Первого Всесоюзного съезда. В РАПП вошли такие известные литераторы, как Серафимович, Фадеев, Шолохов, Безыменский, Маяковский, Багрицкий. Во главе Ассоциации стояла группа идеологов пролетарской культуры, органом которых был журнал "На литературном посту" (отсюда их называли "напостовцы"). Среди ведущих критиков этого направления можно назвать Авербаха, Беспалова, Гроссмана, Рощина.

Идеологии, проповедуемой Пролеткультом, ЛЕФом, РАППом, грозившей уничтожением вообще художественной культуры, противостояли такие крупные писатели, как Валентин Катаев, Борис Пильняк, Сергей Клычков, Сергей Есенин, Осип Мандельштам, Михаил Пришвин, Максимилиан Волошин и другие. Умеренные деятели культуры обращались в ЦК РКП (б), предостерегая, что тон таких журналов, как "На литературном посту", и их позиции, выдаваемые за мнение компартии, не достойны ни литературы, ни революции и деморализуют писательские и читательские массы. Позицию умеренных выражал журнал "Красная новь", стремившийся отстоять сферу искусства, как специфическую область человеческого духа и особого способа познания мира.

Вполне понятно, что в условиях быстро оформляющегося тоталитарного режима последнее слово в литературно-эстетических спорах оставалось за партийно-государственным руководством. На первых порах революционного процесса партию, озабоченную борьбой с духовными и культурными устоями старой России, устраивал левый экстремизм идеологов Пролеткульта, подобных Маяковскому, писавшему тогда:

Белогвардейца
найдете - и к стенке.
А Рафаэля забыли?
Забыли Растрелли вы?
Время
пулям
по стенке музеев тенькать.
Стодюймовками глоток старье расстреливай!
...Выстроили пушки на опушке,
Глухи к белогвардейской ласке.
А почему
не атакован Пушкин?

Левым художникам было разрешено украсить Красную площадь к празднику пролетарской солидарности 1 мая 1918 г. Как вспоминает Илья Эренбург, "Москва была украшена футуристическими и супрематическими полотнами. На фасадах облупленных домов, ампирных особняков с колоннами обезумевшие квадраты воевали с ромбами: пестрели лица с треугольниками вместо глаз... Первое мая совпало в тот год со страстной пятницей. Возле Иверской часовни толпились молящиеся. Мимо них проезжали грузовики.., задрапированные беспредметными холстами; актеры на грузовиках изображали различные сцены: "Подвиг Степана Халтурина" или "Парижскую коммуны". Одна старушка, глядя на кубическое полотно с огромным рыбьим глазом причитала: "Хотят, чтобы мы дьяволу поклонялись..."¹⁶⁴.

После победы в гражданской войне и политического укрепления нового строя, партию уже перестали устраивать левые радикалы от Пролеткульта. Партийно-государственное руководство было недовольно хаосом в культурной жизни, непонятностью широким массам авангардистских экспериментов, ожесточенной борьбой различных литературно-эстетических направлений. Партийная линия в области культурной политики, хотя и была направлена на революционные изменения, но в то же время предполагала создание общепонятной, доступной народу официальной культуры, которая бы воспитывала массы в духе коммунистической идеологии. Бунтарский авангард, родившийся в дореволюционной России в процессе борьбы с классическими традициями, уже не соответствовал партийным задачам в области культурного строительства. *Этим задачам гораздо более отвечала модель сравнительно консервативной и достаточно управляемой культуры, способной языком общепонятных классических форм воспевать идеалы коммунистических преобразований.* В силу такого рода причин ЦК партии в письме "О пролеткультах" (1920) подверг критике крайне левые направления, за их отрицательное отношение к культурному наследию, отталкивающему массы от новой культуры.

9 мая 1924 г. отдел печати ЦК РКП (б) провел совещание по теме "О политике партии в художественной литературе". Совещание показало, что представители РАПП были явно *левее партии* в вопросах культурного строительства. Своим требованием максимально политизировать, идеологизировать литературу и искусство рапповцы угрожали если не вообще уничтожением этих областей культурного творчества, то, по крайней мере, ослаблением их социального значения, как мощных своей художественной силой средств идеологического воздействия. Партия, которой нужно было не столько новое искусство, сколько искусство выразительное, понятное и убедительное для масс, оказывалась умереннее и мудрее рапповцев. На совещании 9 мая 1924 г. критика напостовцев со стороны представителей "Красной нови" была поддержана видными руководителями РКП (б). В частности, Троцкий сказал, что невозможно создать пролетарскую культуру лабораторным, кружковым путем или на фабриках проле-

¹⁶⁴ Эренбург И.Г. Люди, годы, жизнь. Собр. соч. в девяти томах. Т. 8. – М.: Худ. Лит-ра, 1966. С. 264.

тарской литературы ¹⁶⁵, Луначарский подчеркивал: "нельзя ставить вопрос о литературной политике не считаясь с особыми законами художества", а Бухарин иронически поинтересовался у левых "какое дворянское политбюро давало директивы Пушкину, когда он писал стихи?" ¹⁶⁶

Итак, оказавшись левее партии в вопросах культурной политики, пролеткультовские литературно-эстетические группировки были обречены на поражение, а лояльные новой власти остатки художественной интеллигенции могли рассчитывать на партийно-государственное покровительство.

Литература

Базоль Б.Л. Царствование императора Николая II (1894-1917) в цифрах и фактах. Изд. 2-е. – Нью-Йорк, 1968.

Волошин Максимилиан. Пути России. Стихотворения и поэмы. – М.: Современник, 1992.

Иванов-Разумник Р.В. О Петроградской Вольфиле 1921-1923 гг. // Вопросы философии. 1993. № 12.

Из глубины. Сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1990.

Коган Л.А. "Выслать за границу безжалостно" (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 9.

Мельгунов С. П. Красный террор в России, 1918-1933. – Симферополь: Таврия, 1991.

Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. О себе и жизни своей. – М.: Моск. рабочий, 1990.

Солоневич Иван. Великая фальшивка Февраля // Кубань. 1991, № 9, 1992, №1.

¹⁶⁵ См.: "О политике партии в художественной литературе". Материалы совещания ЦК РКП(б) 9 мая 1924 года // Вопросы литературы. Март 1990. С. 184-185.

¹⁶⁶ См.: *Белая Г.* Угрожающая реальность // Вопросы литературы. Апрель 1990. С. 7.

Глава шестая. **ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВ-
НАЯ ЖИЗНЬ ПОСЛЕ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ**

§ 1. Отношение Церкви к революционным событиям, Поместный Собор 1917--1918 гг., личность Патриарха Тихона.

§ 2. Гонения на Православие после большевистского переворота, сопротивление руководства Церкви и церковного народа богоборческой власти.

§ 3. Обновленческое движение, его лидеры, программа и причины неудачи.

§ 4. Православное сознание народа в условиях атеистического государства, отношения Церкви и советской власти в конце 1920-х - в 1930-х гг.

§ 1. Отношение Церкви к революционным событиям, Поместный Собор 1917--1918 гг., личность Патриарха Тихона

Кризис церковной жизни, ясно обнаружившийся к началу XX века, вызывал тревогу со стороны многих священнослужителей и представителей православной интеллигенции. Значительная часть православного духовенства и церковной общественности стремилась исправить исторические нестроения через возврат канонических норм бытия Церкви и патри-

аршества, через утверждение соборности церковного управления и большей духовно-нравственной свободы церковной жизни.

Необходимость подготовки созыва церковного собора, призванного способствовать духовному оживлению русского Православия, была осознана, как мы уже знаем, и светскими, и церковными властями. Напомним, что 6 марта 1906 г. начало работу Предсоборное присутствие, в задачу которого входила выработка программы предстоящего собора и богословская разработка вопросов, подлежащих обсуждению. 8 февраля 1912 г. при Святейшем Синоде было учреждено Предсоборное совещание для обсуждения и согласования предложений различных отделов Предсоборного присутствия. Но начало мировой войны прервало эту подготовительную работу, и февральский переворот руководство Русской Церкви, священство, широкие слои православного населения страны встретили в состоянии внутреннего кризиса, расслабленности мысли и воли.

После отречения Государя Императора от престола 2 (15) марта 1917 г., в пользу своего брата Великого князя Михаила Александровича, Синод отказал в просьбе обер-прокурора Н.П.Раева разослать воззвание к народу о поддержке царя. Напротив, члены Синода приветствовали решение Михаила отречься в свою очередь в пользу Временного правительства и Учредительного собрания и поспешили вынести из зала синодальных заседаний царский трон.

После отказа от престола Михаила Александровича 9 (23) марта, Синод опубликовал более чем странный с православной точки зрения документ.

"Свершилась воля Божия, - говорилось в Обращении Синода, - Россия вступила на путь новой государственной жизни. Да благословит Господь нашу великую Родину счастьем и славой на ее новом пути.

Возлюбленные чада святой Православной Церкви!

Временное Правительство вступило в управление страной в тяжкую историческую минуту: Враг еще стоит на нашей земле, и славной нашей армии предстоят в ближайшем будущем великие усилия. В такое время все верные сыны Родины должны проникнуться общим воодушевлением...

Святейший Синод усердно молит Всемогущего Господа, да благословит Он труды и начинания Временного Российского Правительства, да даст ему силу, крепость и мудрость, а подчиненных ему сынов Великой Российской Державы да управит на путь братской любви, славной защиты Родины от врага и безмятежного мирного ее устройства"¹⁶⁷.

Это сугубо конъюнктурное синодальное обращение было полностью лишено собственно церковной духовной осмысленности и высоты. Оно даже имело явно кощунственную для православных, верных монархии людей первую фразу, оправдывающую заговорщический переворот ссылкой на "волю Божию". Такого рода воззвание только усилило растерянность в

¹⁶⁷ Цит. по кн.: История Русской Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Т.1. – СПб.: Воскресение, 1997. С. 87-88.

православных кругах русского общества, ибо не внесло никакой ясности в восприятие происходящего, обошло молчанием арест императорской семьи, кровавые бесчинства солдат и игнорировало церковно-национальное значение низвержения с престола Помазанника Божия.

Социальная обстановка после падения монархии, с одной стороны, характеризовалась духовной сумятицей и бесцеремонным вмешательством Временного правительства в лице нового обер-прокурора Синода В.Н.Львова в церковные дела. Надо сказать, что Львов являл собой весьма поверхностного, чуждого Православию либерального демагога, который устраивал глупые скандалы с архиереями и занимался измышлением мертворожденных проектов "церковной реформации" под лозунгом "свободная Церковь в свободном государстве". В этой реформаторской суеде Львову вызвались помогать протопресвитер Г.Шавельский и молодой профессор-историк Петербургской Духовной академии Б.В.Титлинов. Известные исследователи истории Русской Церкви в XX веке характеризуют Титлинова как западника, не переносящего "варварских нравов" русского духовенства, предлагавшего в качестве панацеи от всех зол "демократические реформы", в силу которых он сам не верил, то есть, в конечном счете, как холодного и ограниченного рационалиста, способного говорить громкие слова о "новой эре", но лишенного даже искры всякого живого религиозного чувства ¹⁶⁸.

С другой стороны, резкое возрастание общей свободы гражданской самодеятельности проявилось и в бурной активизации церковной общественности. Стали появляться многочисленные новые союзы духовенства и мирян, повсеместно проводились церковно-общественные собрания, начали выходить в свет новые православные периодические издания. 1-7 июня 1917 г. в Москве состоялся Всероссийский съезд мирян и духовенства, собравший до 8000 делегатов со всех епархий. На съезде были подняты многие вопросы церковно-общественной жизни, обсуждение которых продолжилось на соборе.

Поместный собор Православной Российской Церкви открылся торжественным богослужением в Успенском Соборе Московского Кремля в праздник Успения Пресвятой Богородицы *15 (29) августа 1917 г.* Собор состоял из 564 членов, среди которых было 299 мирян. Он продолжал свою деятельность более года, проводя самые важные и торжественные заседания в храме Христа-Спасителя. *30 октября (12 ноября) 1917 г.* Собор принял решение о восстановлении патриаршества. *6 (19) ноября* по жребию митрополит Тихон был избран Патриархом Московским и всея России. 21 ноября (4 декабря) в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы состоялась торжественное посвящение (интронизация) Тихона в сан Патриарха в Успенском соборе Московского Кремля.

¹⁶⁸ См.: *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты.– М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. С. 33.

Патриарх Тихон (в миру, Василий Иванович Белавин) родился 19 января 1865 г. в городе Торопце Псковской губернии, где отец его всю жизнь прослужил священником. После окончания Псковской Духовной семинарии и Санкт-Петербургской Духовной академии Василий Белавин получил назначение в Псковскую семинарию для преподавания сначала французского языка, а затем догматического, нравственного и основного богословия. В 1891 г. молодой преподаватель принял монашеский постриг с именем Тихон в честь святителя Тихона Задонского. В 1898 году, посвященный к тому времени в сан епископа, будущий патриарх был назначен епископом Алеутским и Аляскинским. 8 лет он нес миссионерское служение. В начале 1905 года Тихон был возведен в сан архиепископа и в 1907 г. возвращен в Россию на кафедру Ярославскую и Ростовскую. Архипастырское служение Тихона на этой древней кафедре отличалось теплым отеческим попечением о монастырях, священниках и мирянах, вхождением архиерея во все подробности приходской жизни, беспримерной доступностью его для всех, кто нуждался в его внимании.

В декабре 1913 г. Тихон был переведен на кафедру архиепископов Литовских. Находясь на служении в Вильно, он числился почетным членом местного отделения Союза Русского Народа. В связи с событиями мировой войны Тихон вынужден был перебраться в Петроград, где он и встретил февральский переворот. В первые дни Февральской революции архиепископ Виленский оказался в числе иерархов, подписавших цитируемое нами ранее обращение Синода, в котором по сути дела одобрялось свержение императора. В июле 1917 г. Тихон был избран митрополитом Московским и Коломенским.

Давая характеристику личности вновь избранного патриарха всея России, авторы новейшей истории Русской Церкви заключают:

"Фигура в целом положительная, он, однако, как и большинство современных ему собратьев, не относился к числу патриотических приверженцев Царского Престола, что, собственно, и выразилось не только в приветствии Февральской революции, но и в дальнейшей политической непоследовательности, отрицательно сказавшейся в его высоком Патриаршем служении. Вместе с тем, в воспоминаниях современников Святитель Тихон... остался прежде всего как пастырь, горячо любивший свое стадо... Он не был известен как ученый Богослов или церковный публицист, однако в своей жизни и служении он сумел воплотить высокие евангельские примеры и апостольские наставления, проявляя при этом широту Богословского мышления. И потому его живое свидетельство веры заняло достойное место в сокровищнице русской духовности. А его простое и сердечное слово всегда доходило до глубин человеческой души. Поднимаясь по иерархическим ступеням, он неизменно оставался верен духу соборности, при каждом своем действии внимательно прислушиваясь к голосу Церкви. Любому человеку, тем более находящемуся на ответственном служении, практически невозможно избежать ошибок. Случались они и у Патриарха Тихона. Однако, оценивая свои поступки сознанием церков-

ным, он находил смирение и мужество признавать их и исправлять ошибки... В его внешнем облике удивительно сочетались простота и величественность. Несмотря на почти семь десятилетий замалчиваний и клеветы, в народной памяти он сохранился как один из любимейших русских перво-святителей" ¹⁶⁹ .

§ 2. Гонения на Православие после большевистского переворота, сопротивление руководства Церкви и церковного народа богоборческой власти

Большевистский переворот радикально изменил ситуацию в стране. Агрессивный, идеологически обоснованный и последовательный атеизм большевистского государства поставил Русскую Церковь перед ранее невиданным врагом внутри самой России. Врагом, который поднял на борьбу с Православием все антиправославные стихии, накопившиеся в российской жизни. Врагом, который стал претендовать на полное овладение верою, умом и душой человеческими, и на создание совершенно нового, полностью обезбоженного, всецело идеологизированного "советского" человека.

В этом отношении идеология большевиков имела много общих черт с вероисповеданиями антихристианских сект. М. Агурский справедливо говорит о глубоких религиозно-нигилистических корнях большевистского мировоззрения и о его типологическом сходстве с радикальным дореволюционным сектантством. "Массовое движение религиозного нигилизма, - пишет Агурский, - подрывало основы дореволюционного строя и сыграло выдающуюся роль в революции 1917 г., как в Феврале, так и в Октябре. Религиозный нигилизм сектантов и большевизм быстро обнаружили общность интересов, несмотря на кажущуюся противоположность. Она прежде всего проявилась в стремлении к полному разрушению старого мира и к замене его новым мессианским центром Земли. Большевики вряд ли признавали, какого союзника имеют они на своей стороне.

Рассматривая поддержку большевиков радикальными сектантами, нельзя обойти молчанием и их поддержку другими сектами, не отличающимися религиозным нигилизмом, как, например баптистами, евангелистами, адвентистами Седьмого дня. Последние, например, считали, что на Ленине почиет благодать Божия...

Гонения на Церковь, начавшиеся после Октября, нельзя списывать на одних лишь большевиков, которые были их инициаторами. В них проявлялась также долго сдерживаемая ненависть сектантской России к Православии" ¹⁷⁰ .

¹⁶⁹ История русской Православной Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1. С. 134-135.

¹⁷⁰ Агурский М. Идеология национал-большевизма. – Париж: Умса-Press, б/г. С. 26-27.

С первых же шагов советской власти началось физическое уничтожение наиболее стойких в вере и авторитетных в народе священнослужителей. Первым убитым большевиками архиереем явился митрополит Киевский и Галицкий Владимир¹⁷¹. 5 сентября (по новому стилю) 1918 г. в Мо-

¹⁷¹ *Владимир (Богоявленский, 1848 – 1918)* – первый из новомучеников и исповедников Русской Церкви в архиерейском сане, митрополит Киевский и Галицкий, в миру – Василий Никифорович Богоявленский. Родился 1 января 1848 г. в семье священника села Малая Морошка Моршанского уезда Тамбовской губернии. Закончив Тамбовскую семинарию, отправился в Киев, где в 1870 г. поступил в Духовную академию. По окончании академии в 1874 г. получил назначение преподавателем в Тамбовскую семинарию. 31 января 1882 г. был рукоположен во священника и начал служение в соборной Покровской церкви города Козлова. Став благочинным в 1883 г., отец Василий был истинным отцом для местного духовенства. Снискав общую любовь, в ней он обрел духовные силы для превозможения тяжкого горя – утраты жены и ребенка. 8 февраля 1886 г. о. Василий принял постриг в монахи с именем Владимира. На следующий день иеромонах Владимир был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Троицкого монастыря в Козлове, а через два с небольшим года назначен викарием Новгородской епархии с посвящением в сан епископа. 19 января 1891 г. Преосвященный Владимир назначается епископом Самарским. Именно в это время Самарскую губернию поразили голод и эпидемия холеры. Владыка сделал все возможное, чтобы облегчить положение бедствующего народа. Благодаря энергичной и самоотверженной деятельности Владимира был учрежден епархиальный комитет взаимопомощи, организован сбор пожертвований пострадавшим. При его содействии устраивались дешевые и бесплатные столовые для голодающих, распространялись через духовенство верные сведения об эпидемии и средствах борьбы с холерой. Святитель повсюду стремился быть вместе с паствой: совершал панихиды на холерном кладбище, служил на площадях города молебны об избавлении от бедствий, безбоязненно посещал холерные бараки в местах, охваченных эпидемией. Вследствие успешного служения в Самаре, он был в 1892 г. назначен экзархом Грузии с возведением в сан архиепископа. В результате его неутомимых трудов было построено и возобновлено более ста грузинских храмов, в том числе много старинных, заброшенных; открыто свыше 300 церковноприходских школ, основана Духовная семинария в Кутаиси. В 1898 г. Владимир был направлен для дальнейшего служения на кафедру митрополита Московского и Коломенского. В Москве он провел четырнадцать с половиной лет и наиболее полно раскрыл свои дарования. В смутное время первой русской революции 1905 – 1907 гг. владыка стремился укрепить идеалы патриотизма, православия, верности долгу и присяге.

В 1912 г. митрополит Владимир получил назначение на Санкт-Петербургскую кафедру. Во время его пребывания в Петербурге у владыки возникли осложнения в отношениях с влиятельными лицами. Свойственные Владимиру прямолинейность и твердость проявились во время его личной аудиенции у Государя Императора Николая II, которому он изложил свое мнение относительно отрицательного влияния при царском дворе Г.И. Распутина. Владыка попал в немилость и был удален из Петербурга в почетную ссылку в Киев.

Киевский период архиерейского служения Владимира был самым тяжелым в жизни престарелого митрополита. Октябрьский переворот 1917 г. вызвал нестроения в церковной жизни на Украине. Состоявшийся в то время в Киеве епархиальный съезд клира и мирян образовал самочинное управление и призвал к созданию независимой Украинской Церкви. Выступая против неканонических действий по образованию автокефалии, митрополит Владимир призывал избегать вражды и препятствовал расколу Церкви. С приходом в Киев гражданской войны и захватом большевиками города нача-

скве был расстрелян вместе с епископом Селенгинским Ефремом (Кузнецовым), ксендзем Лютостанским и несколькими бывшими министрами царского правительства выдающийся деятель православно-патриотического движения протоирей Иоанн Восторгов¹⁷².

лись невиданные там дотоле грабежи и насилия, сопровождавшиеся осквернением монастырей, храмов, святынь Киево-Печерской Лавры.

25 января 1918 г. вооруженные люди ворвались в покои Владимира и после издевательств вывели митрополита на расстрел. Поняв, что пришел его последний час, владыка попросил разрешения помолиться, воздел руки кверху и сказал: «Господи, прости мои согрешения, вольные и невольные, и прими дух мой с миром». Потом он благословил крестообразно обеими руками своих убийц и сказал: «Господь вас благословляет и прощает». Не успев опустить рук, он пал под пулями палачей. Убийцы подошли к своей жертве и уже в лежащего сделали несколько выстрелов. Владыка Владимир был убит в ста метрах от северо-западной стены Киево-Печерской Лавры.

Расстрел святителя Владимира явился началом длительного периода гонений на Русскую Церковь. Архиерейский собор 1992 г. причислил митрополита Владимира к лику святых новомучеников и исповедников Российских. Летом 1992 г. были обретены его мощи, которые ныне покоятся в пещерах Киево-Печерской Лавры у подземного храма Благовещения. Память священномученика Владимира празднуется в день Собора новомучеников и исповедников Российских.

¹⁷² *Иоанн Восторгов (1864 – 1918)* – священномученик, протоирей, выдающийся проповедник, активный деятель православно-патриотического движения в годы первой русской революции. Иоанн Иоаннович Восторгов родился 20 января 1864 г. в одной из станиц юга России в семье священника. Отец его рано умер. По окончании Ставропольской Духовной семинарии, два года Иоанн учительствовал, а в 1889 г. принял священство. Первым местом его служения стало кубанское село Кирпильское. В сентябре 1890 г. он назначается законоучителем Ставропольской мужской гимназии и становится истинным христианским педагогом, научая мальчиков хранению христианских основ государственности и семьи. В 1897 г. был переведен в Тифлисскую епархию и назначен на должность епархиального миссионера Грузинского экзархата.

Иоанн Восторгов обладал высоким даром проповедника. Сила его поучений заключалась в ясности мысли, в цельности его нравственного сознания, пронизанного духом церковности и отзывчивости ко всем вопросам жизни. Беседы, поучения и статьи отца Иоанна исполнены стремления осветить все жизненные вопросы светом евангельской правды. Проповеди его производили на современников сильное и благодатное действие. Святой праведный Иоанн Кронштадтский высоко ценил отца Иоанна Восторгова. Известен отзыв о нем, записанный в дневнике духовной дочери Иоанна Кронштадтский: «Похвалил священника Восторгова, сказав, что это дивный человек, обладающий необыкновенным красноречием, что это Златоуст, что он может великую пользу принести России».

Другой характерной чертой личности Иоанна Восторгова было миссионерское призвание. Немало времени он посвящал изучению языка персидских сиро-халдеев (несториан), после чего был направлен в 1901 г. в Персию (Иран), где добился успехов по присоединению их к Православной Церкви. В 1905 г. отец Иоанн был переведен на служение в Москву и с января следующего года занял должность проповедника-миссионера Московской епархии. В столице он оказался в самый разгар революционных беспорядков. Иоанн Восторгов активно включился в православно-патриотическое движение, вступил в Русскую Монархическую Партию, стал членом московского отдела Союза Русского Народа. На Втором Всероссийском Съезде Русских Людей, который проходил в Москве с 6 по 12 апреля 1906 г., он выступил с докладом. Через полгода он уже был одним из самых активных участников Третьего Всероссийского Съезда Рус-

ских Людей, который проходил в Киеве с 1 по 7 октября. В ходе этого Съезда, 5 октября 1906 г., за богослужением по случаю дня тезоименитства Наследника Цесаревича, он произнес знаменательную проповедь, в которой, обратившись к подвигу митрополита Московского Алексия, размышлял о роли духовенства в истории Отечества. «Нет в мире более народного духовенства, как в России, – говорил Иоанн Восторгов. – Таким его сделала история»... А посему «все, что не народно и не патриотично, должно оставить ряды служителей Церкви, уйти из ее священной дружины, чтобы не смущать боголюбивого и царелюбивого народа Русского». По итогам съезда он был избран одним из трех членов Главной Управы Объединенного Русского Народа. Русскую Монархическую Партию, переименованную вскоре в Русский Монархический Союз, возглавил также протоиерей Иоанн Восторгов (В 1913 г., после того, как Синод запретил людям духовного звания руководить деятельностью политических организаций, он оставил этот пост.)

Помимо деятельности организатора патриотического движения Иоанн Восторгов неустанно занимался миссионерской работой, насыщая ее социальным содержанием. Посвящая свое время общественно-политической деятельности, отец Иоанн видел в монархических союзах средство к внешней защите Церкви и святого Православия. «Народ русский, – говорил он, – есть народ православно-христианский, составляющий царство христианское, имеющее мировое призвание, указанное Промыслом, – призвание сохранить и распространить святую истину Православия ... Служить в этом смысле народу – значит служить Богу, Христу, Церкви, истине, Православию, спасению мира и человечества. Патриотизм и национализм тогда – не цель, а средство для высшей цели, для служения вечной истине».

В 1908, 1909, 1910 гг. Иоанн Восторгов совершил поездки по Сибири и Дальнему Востоку для обследования состояния духовных школ, миссий, переселенческих пунктов. В 1910 г. он организовал в Харбине Братство Воскресения Христова, с возложением на него заботы по охране могил павших в Маньчжурии русских воинов. В 1911 г. он совершает покупку участка земли в итальянском городе Бари, для русских богомольцев, дабы они могли иметь пристанище, приехав к мощам великого Святителя и Чудотворца Николая. В 1913 г., по возвращении в Москву, Иоанн Восторгов был назначен настоятелем Покровского собора на рву (храма Василия Блаженного). Для него это было очень важным событием, ибо он имел особое призвание к священству.

Революционную смуту 1917 г. протоиерей Иоанн встретил в возрасте 53 лет. Несмотря на огромные труды, совершенные им на ниве священства, духовного просвещения и миссионерства, утрату в 1915 г. жены, скончавшейся вследствие тяжелой болезни, дух его был исполнен бодрости. После Февральской революции Церковь жила подготовкой к Поместному собору. Этому важнейшему в церковной жизни событию были подчинены все устремления как пастырей, так и мирян. Иоанн Восторг был участником Поместного собора, на котором выступал с речью. В самый разгар соборных деяний власть захватили большевики. Первой акцией новых правителей стал расстрел Московского Кремля. Пролилась кровь. Иоанн Восторгов сразу заявил себя противником большевистской власти. Он выступил с идеей объединения русского народа вокруг Православной Церкви. Бесстрашный священник под самыми стенами захваченного большевиками Кремля обращался к народу с вразумлениями и увещеваниями не только с амвона. Каждое воскресенье он служил молебны на Красной площади, где в проповедях неустрашимо обличал богоборческую власть.

В мае 1918 г. он подвергся аресту и заключению в Бутырскую тюрьму в Москве, а 5 сентября (по новому стилю) того же года был уже выведен на расстрел вместе с епископом Селенгинским Ефремом (Кузнецовым), ксендзем Лютостанским с братом, бывшим министром внутренних дел Н.А. Маклаковым, председателем Государственного Совета И.Г. Щегловитовым, бывшим министром внутренних дел А.Н. Хвостовым,

Русская Церковь оказалась далеко не готовой к решительному отражению натиска антиправославной стихии. Поместный собор 1917-1918 гг., хотя и восстановил патриаршество, подведя итог более чем 200-летнему синодальному периоду, не мог предусмотреть коренное изменение социально-политических обстоятельств бытия Русской Церкви и заложить крепкую основу ее дальнейшему существованию. Деятельность собора была пресечена Октябрьской революцией, процесс истинного обновления русского православия оказался остановлен в самом начале, и патриаршая Церковь попала в несравненно худшие внешние условия, чем были условия синодального периода.

Сразу же после прихода к власти большевики начали организацию борьбы с Церковью. Стремясь оторвать от нее молодое поколение, они поощряли всякого рода хулиганские бесчинства морально разложившихся элементов и подростков в дни православных праздников. Эти безобразия, получившие названия "Красная пасха" или "Красное рождество", сопровождались пародированием богослужения, осквернением икон, нападениями на крестные ходы. После создания в 1918 г. Российского коммунистического союза молодежи, партия стала более организованно руководить движением молодых безбожников. В конце 1921 г. в Москве появилась газета "Безбожник", а в апреле 1925 г. на съезде сторонников этой газеты был образован Союз воинствующих безбожников. Во главе этого союза стоял Центральный совет, которым много лет бесценно руководил циничный деятель Емельян Ярославский (М.И. Губельман).

12 июня 1922 г. советское правительство ввело принцип регистрации всех религиозных обществ, ставя их вне закона без такого рода регистрации, обусловливаемой определенными политическими требованиями. Понимая, что борьба с Православием в России требует времени и больших усилий, коммунистические правители брали курс на последовательное вытеснение Церкви из всех сфер общественной и культурной жизни, на поэтапное закрытие храмов и монастырей, что должно было привести к омертвлению в стране церковного духа и его окончательному угасанию.

Служители Церкви отдавали ясный отчет в роковом для судеб Православия мистически темном, богоборческом существе духа большевистского государства. Уже в январе 1918 г., в знак протеста против жестокого большевистского насилия и глумления над церковными святынями, по всей стране с благословения Патриарха двинулись крестные ходы, в которые войска отказывались стрелять и которые основательно напугали новых

сенатором С.П. Бельским. Приговоренных к казни разместили вдоль могилы. По просьбе отца Иоанна палачи разрешили всем осужденным помолиться и попрощаться друг с другом. Все стали на колени, и полилась горячая молитва, после чего все подошли под благословение преосвященного Ефрема и отца Иоанна Восторгова, а затем все простились друг с другом. Первым подошел к могиле Иоанн Восторгов.

На Юбилейном Архиерейском соборе РПЦ, состоявшемся в августе 2000 г., отец Иоанн был причислен к лику святых Новомучеников и Исповедников Российских для общецерковного почитания. Память 5 сентября по новому стилю.

властителей, еще не успевших создать аппарат тоталитарной диктатуры. Интересно заметить, что епископ Тобольский Гермоген, вопреки угрозам большевистских начальников, возглавил крестный ход в Тобольске. Громадные толпы народа собрались возле стен Тобольского Кремля у дома, где в заточении находилось царское семейство. Со стены люди могли видеть в окнах лица государя, государыни, царевен и цесаревича. Владыка Гермоген, остановивший крестный ход напротив царских окон, подошел к краю стены, высоко поднял крест и благословил будущих священномучеников.

19 января 1918 г. Патриарх Тихон подписал свое послание, в котором призвал православных к активному сопротивлению большевикам, как богоборческой власти. Патриарх предавал анафеме творцов беззакония и призывал верующих стать на защиту оскорбляемой и угнетаемой Церкви. Послание намечало программу действия для клириков и мирян, посредством отказа от сотрудничества с новым режимом, путем организованного сопротивления богоборческим усилиям новой власти. Однако конечная цель православного противостояния большевикам - восстановление законной царской власти, в соответствии со священной, утвержденной на Великом Московском соборе 1613 г. Грамотой - в Послании отсутствовала¹⁷³.

То, что Церковь более решительно не возглавила сопротивление большевикам и не подняла народ на защиту Веры, Царя и Отечества, думается, достаточно понятно из рассмотрения особенностей церковной жизни перед революцией. Однако весьма глубоким и исторически значительным обстоятельством того времени явилась патриотическая позиция Патриарха по вопросу о Брестском мире, осуждение им расстрела царя и большевистского террора. В годовщину Октябрьской революции Патриарх обратился к Совету Народных Комиссаров с обличением, где говорил следующее:

"Вы разделили весь народ на враждующие между собой станы и ввергли его в небывалое по жестокости братоубийство. Любовь Христову вы открыто заменили ненавистью и вместо мира искусственно разожгли классовую вражду. И не предвидится конца порожденной вами войне, так как вы стремитесь руками русских рабочих и крестьян доставить торжество призраку мировой революции.

Не России нужен был заключенный вами позорный мир с внешним врагом, а вам, задумавшим окончательно разрушить внутренний мир. Никто не чувствует себя в безопасности; все живут под постоянным страхом обыска, грабежа, выселений, ареста, расстрела... Бесчеловечная казнь отягощается для Православных лишением последнего предсмертного утеше-

¹⁷³ Между тем Соборная Грамота 1613 г. отождествляла преступление против государя с преступлением церковным, направленным на расстройство религиозно-общественной жизни русского народа. Грамота содержала вечную клятву, нерушимую в будущие лета для каждого православного, блюсти православное самодержавие, угрожая всякому, кто пойдет против Постановления Собора проклятием в сим и нынешнем веке, отлучением от Церкви и наказанием по законам государственным, как раскольника Церкви Божией и всего православного Христианства, мятежника и разорителя Закона Божия.

ния - напутствия Св. Тайнами, а тела убитых не выдаются родственникам для христианского погребения".

Вскоре после распространения Послания Патриарх был подвергнут домашнему аресту. Только в следующем году, после неоднократных ходатайств и поручительства членов Священного Синода большевики предоставили Патриарху свободу.

Период 1919-1920 гг. стал для Церкви временем новых испытаний. С начала 1919 г. большевики стали активно закрывать монастыри, национализировать церковное имущество, развернули кампанию по вскрытию мощей. До осени 1920 г. было вскрыто 63 раки с мощами, а к концу этого же года закрыто 673 монастыря. Завершилась национализация церковного имущества.

Для решающего удара по Церкви большевики использовали ситуацию голода, разразившегося в результате безрассудной коммунистической политики и охватившего к концу 1921 г. 23,2 млн. человек в Среднем и Нижнем Поволжье. Патриарх Тихон в августе 1921 г. обратился с воззванием "К народам мира и православному человеку", в котором призывал церковный народ и весь мир организовать помощь голодающим. По инициативе Патриарха был создан Всероссийский церковный комитет помощи жертвам голода. Во всех храмах и приходах начался активный сбор средств. 19 февраля 1922 г. Патриарх благословил церковно-приходские советы жертвовать для помощи голодающим драгоценные церковные украшения, не имеющие богослужебного употребления. Однако власти не желали мирного решения вопроса. 23 февраля 1922 г. ВЦИК издал постановление об изъятии всех без исключения церковных ценностей. Под предлогом помощи голодающим атеистическое государство решило конфисковать в массовом порядке священные литургические предметы, без которых богослужение оказывалось невозможным. Патриарх Тихон в новом послании (28 февраля 1922), подтвердив свой призыв жертвовать драгоценные церковные украшения для голодающих, выступил против изъятия, даже через добровольные пожертвования, священных предметов, употребление которых не для богослужебных целей канонически запрещено. Обостряя конфликт, большевистское руководство развернуло насильственное изъятие церковных святынь как "принадлежащее государству" имущество. В ряде городов (например, в Иваново-Вознесенске, Шуе, Старой Руссе) произошли столкновения прихожан с представителями властей. Политические дела, связанные с открытым сопротивлением изъятию храмового достояния, разбирались в трибуналах многих городов (Москвы, Тулы, Витебска, Рыбинска, Костромы, Архангельска, Ярославля, Екатеринбурга и др.).

До середины лета 1922 г. власти организовали по делам об изъятии церковных ценностей 55 трибуналов и привлекли к ответственности 732 человека. Над церковным руководством вновь нависло обвинение в контрреволюционной деятельности. На судебном процессе в Москве в качестве свидетеля фигурировал Патриарх Тихон. В итоге судилища 11 человек бы-

ло приговорено к расстрелу. А самого Патриарха было решено привлечь к уголовной ответственности. 19 мая он под охраной был заточен в Донском монастыре.

Обострились отношения между верующими и властями в Петрограде. В церкви Путиловского завода рабочие не позволили провести изъятие. В ряде приходов при появлении советской комиссии ударяли в набат, созывая православных оказать сопротивление. Власти обвинили в подстрекательстве беспорядков любимого паствой митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина¹⁷⁴. Расправу над владыкой ускорило опубликованное 24 марта 1922 г. в «Петроградской правде» письмо 12-ти священников – лидеров обновленчества, которое мы рассмотрим в следующем параграфе. Эти священники, отмежевываясь от остального духовенства, обвиняли митрополита в противодействии изъятию церковных ценностей и в контрреволюционном заговоре против советской власти.

29 мая 1922 г. последовал арест митрополита Вениамина, а 10 июня того же года в Петрограде начался самый крупный процесс по делу о со-

¹⁷⁴ *Вениамин (Казанский, 1873–1922)* – священномученик, митрополит Петроградский и Гдовский, в миру – Василий Павлович Казанский. Родился в д. Нименский погост Каргопольского уезда Олонецкой губернии в семье священника. Родители воспитывали сына в свете христианских добродетелей. Полюбив чтение житий святых, он с детства восхищался их духовными подвигами. После окончания Петрозаводской Духовной семинарии юноша поступил в Санкт-Петербургскую Духовную академию. Студентом активно участвовал в деятельности «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви», организуя беседы среди рабочих. В 1895 г. он принял монашеский постриг с именем Вениамин, был рукоположен во иеродиакона, а в следующем году – во иеромонаха. По окончании академии в 1897 г. со степенью кандидата богословия, иеромонах Вениамин был назначен преподавателем Священного Писания в Рижскую Духовную семинарию. С 1898 – инспектор Холмской, а спустя год – Санкт-Петербургской семинарии. В 1902 г., после возведения в сан архимандрита, назначен ректором Самарской, а через три года – Санкт-Петербургской семинарии. 24 января 1910 г. в Свято-Троицком соборе Александро-Невской Лавры был рукоположен во епископа Гдовского, викария Санкт-Петербургской епархии.

Святительский сан владыка Вениамин воспринял как обязанность пастырского подвига и апостольской проповеди. Его можно было видеть в самых отдаленных и бедных кварталах столицы, куда он спешил по первому зову, словно приходской священник, в простой рясе, без внешних епископских отличий, и где крестил ребенка или напутствовал умирающего. Немало труда приложил он к спасению падших женщин, выступая с проповедями в «Обществе Пресвятой Богородицы». Воздействие его наставлений было велико, и многие заблудшие раскаялись в греховной жизни. Он всегда находил путь к сердцам простых людей, за что был искренне любим паствой, называвшей его «наш батюшка Вениамин».

После Февральской революции правящие архиереи стали избираться на епархиальных съездах клира и мирян. Если в некоторых епархиях это вызвало распри, то выборы в Петрограде прошли на редкость спокойно – подавляющее большинство голосов было отдано викарному епископу Вениамину. Вскоре он стал архиепископом Петроградским и Ладужским, а затем был назначен митрополитом Петроградским и Гдовским. В то смутное время трудно было найти человека столь далекого от политики, как митрополит Вениамин, однако именно ему предстояло стать святым новомучеником Российским.

противлении конфискации священных предметов. На скамью подсудимых вместе с митрополитом было посажено 86 человек – представителей клира и мирян. Святитель Вениамин на процессе был, как всегда, простым, спокойным, стремящимся убедить судей в невиновности обвиняемых. 5 июля 1922 г. трибунал приговорил к расстрелу митрополита Вениамина и еще 10 человек. 25 обвиняемых были оправданы, остальные получили различные сроки заключения. 10 августа «Известия» опубликовали сообщение о помиловании 6-ти приговоренных к смерти. Остальные же четверо – владыка Вениамин, архимандрит Сергей (Шеин), миряне Юрий Новицкий и Иван Ковшаров – были расстреляны на окраине Петрограда в ночь с 12 на 13 августа (по новому стилю) 1922 г.

Митрополит Вениамин и все названные святые новомученики канонизированы на Архиерейском соборе 1992 г. Память их празднуется 13 августа (по новому стилю) и в день Собора новомучеников и исповедников Российских¹⁷⁵.

Давление на православных священнослужителей и мирян со стороны большевистской партии возрастало еще и в связи с непримиримой позицией, занятой по отношению к советской власти руководством Русской Церкви за рубежом.

Следует напомнить, что по инициативе Временного Церковного Управления в Сремских Карловцах в Югославии был созван 5 декабря 1921 г. Первый Русский Всеаглицкий Собор, большая часть которого приняла "Обращение к Православным Русским беженцам за границей" антибольшевистского и монархического характера. Советские власти заставили Патриарха Тихона подписать заявление с осуждением Карловацкого Собора, что полагало начало превращению Русской Церкви в зависимое от атеистического государства учреждение, лишенное деятельного христианского духа, активного нравственного сознания и влияния на общественную жизнь.

В апреле 1925 г. Патриарх Тихон скончался, оставив православным завещание примириться с советской властью, в подлинности которого историки сомневаются. Он был погребен в Донском монастыре. Пять дней

¹⁷⁵ *Собор новомучеников и исповедников российских* – праздник Русской Церкви в память православных священнослужителей и мирян, пострадавших за веру Христову от гонений богоборческой власти. Архиерейский собор 1992 г. установил празднование Собора новомучеников XX века 25 января (по старому стилю), в случае совпадения воскресного дня с указанным числом или в ближайшее воскресенье после него. В этом решении Архиерейский собор следовал Определению Поместного собора 1917–1918 гг. о мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь. В одном из пунктов Определения говорилось: «Установить по всей России ежегодное молитвенное поминовение в день 25 января или в следующий за сим воскресный день (вечером) всех усопших в нынешнюю годину лютых гонений исповедников и мучеников». 25 января было выбрано как день расстрела в Киеве в 1918 г. митрополита Киевского Владимира (Богоявленского). За последние годы Русская Церковь причислила к лику святых сотни новомучеников, жития которых еще предстоит написать потомкам.

верующие люди непрерывным потоком шли сюда прощаться с Патриархом. На Архиерейском соборе Русской Православной Церкви в 1989 г. святитель Тихон был причислен к лику святых. Память 7 апреля и 9 октября по новому стилю.

После смерти Патриарха церковные нестроения приобрели еще большую остроту. На основании предсмертного послания святителя Тихона Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский) стал строить политику дальнейших уступок властям, поведшую по пути ослабления духовно-нравственной самостоятельности Церкви. Во внутрицерковной жизни же стал разрастаться раскол, начатый "обновленцами".

§ 3. Обновленческое движение, его лидеры, программа и причины неудачи

Обновленческий раскол возник в 1922 году как следствие кризисных явлений в русском православном сознании и в церковной жизни, усугубленных смутой революции.

Духовными предпосылками обновленческого движения были отрыв части церковнослужителей и близкой к Церкви интеллигенции от сокровенного существа православной традиции, подмена подлинного, духовно-органичного церковного мирозерцания умышленными идеями "нового религиозного сознания" и "церкви третьего завета", восходящими к наследию В.С. Соловьева и его последователей, а также смесь личных амбиций и политических симпатий к новому режиму, распространившаяся в среде церковных реформаторов. Последнее обстоятельство обуславливало их стремление установить союз (конкордат) с большевистским государством и за счет этого прочно вписаться вместе с "новой церковью" в новую социально-политическую систему.

С самого начала обновленчество представляло собой собрание разнородных групп (среди которых самой значительной была группировка "живая церковь"), объединенных лишь отрицательным отношением к русскому Православию. В противостоянии Русской Церкви сошлись и бывший обер-прокурор Синода В.Н. Львов, с его либеральными мечтами о "демократизации" церковной жизни, и профессор Титлинов, и целый ряд "прогрессивных" священнослужителей, наиболее видной и характерной фигурой среди которых являлся А.И. Введенский.

Александр Иванович Введенский родился в Витебске в 1889 г. в семье учителя латинского языка, а затем директора гимназии. Дед будущего лидера обновленцев был псаломщиком Новгородской епархии, крещеным евреем из кантонистов. От деда и отца Александр получил духовную фамилию Введенский и ярко выраженную иудейскую внешность. "С недоумением смотрели на него родные и знакомые, - пишут историки обновленческой смуты; - все поражало их в странном мальчике. Наружность от-

даленных еврейских предков неожиданно повторилась в сыне витебского директора в такой яркой форме, что его никак нельзя было отличить от любого из еврейских детишек, которые ютились на витебских окраинах; он был больше похож на еврея не только чем его отец, но и сам дед. Задумчивый и вечно погруженный в книги, он как-то странно выходил моментами из своего обычного состояния молчаливой замкнутости, чтобы совершить какой-либо эксцентрический, сумасбродный поступок... Не было в городе более религиозного гимназиста, чем Саша Введенский; каждый день перед гимназией он посещал раннюю обедню; во время литургии приходил в экстаз, молился с необыкновенным жаром и плакал; худое тело высокого не по летам гимназиста сотрясалось от рыданий, а молящиеся, вероятно, смотрели на него с изумлением и про себя говорили: чудак, юродивый!"¹⁷⁶.

Поступив после окончания гимназии на филологический факультет Петербургского университета, Введенский становится частым гостем в салоне Мережковского и Гиппиус. Один из авторов только что цитированного нами исследования А.Левитин-Краснов, близко знавший Введенского, подчеркивает, что в своем образе мысли и действия и во всех своих сочинениях этот человек представлял собой рафинированного, декадентски настроенного, оторванного от народа интеллигента, всегда имевшего в виду интересы и потребности себе подобных и не замечавшего существование других слоев общества. Поэтому священником Введенский решил стать не столько из любви к Богу и к Христовой Церкви, сколько из жажды честолюбивого самоутверждения и революционных преобразований Православия. "Я шел в церковь с твердым намерением сокрушить казенную церковь, взорвать ее изнутри", - так говорил Введенский по свидетельству А.Левитина¹⁷⁷.

Благодаря поддержке протопресвитера Г.Шавельского, в июле 1914 г. Введенский был рукоположен епископом Гродненским Михаилом в пресвитерский сан и назначен священником в армейский полк. Но и став священнослужителем о. Александр сохранил все типичные повадки декадентского интеллигента. "Уже во время первой литургии, которую он совершал на другой день после рукоположения, - свидетельствует Левитин, - произошел знаменательный эпизод. Когда во время Херувимской песни новопоставленный иерей, стоя с воздетыми руками, начал читать текст Херувимской песни, молящиеся остолбенели от изумления не только потому, что о. Александр читал эту молитву не тайно, а вслух, но и потому, что читал ее с болезненной экзальтацией и с тем характерным "подвыванием", с которым часто читались декадентские стихи. Опомившись от мгновенного изумления, епископ Гродненский Михаил, стоявший на клиросе, стремительно вошел в алтарь: "Не смей, немедленно прекратить, нельзя так читать Херувимскую!"¹⁷⁸

¹⁷⁶ Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. С. 20.

¹⁷⁷ См.: Там же. С. 22.

¹⁷⁸ Там же. С. 23.

В период февральской смуты Введенский, со свойственной ему энергией, принял участие в организации "Союза демократического духовенства и мирян." Он все более левеет, опьяняясь собственным красноречием на бесконечных митингах и собраниях. Ему уже не нужна либеральная республика, а нужен самый радикальный пролетарский социализм. Поэтому после большевистского переворота Введенский ищет контактов с новыми правителями, становится частым гостем в Смольном, а 1919 г. обсуждает с главой Петроградского Совета Зиновьевым перспективу союза между реформированной церковью и советской властью. В разрастающемся конфликте между Русской Церковью и большевиками Введенский и иже с ним последовательно занимают сторону большевиков, ожидая от них покровительства "живой церкви". Воззвание Патриарха Тихона о защите церковных святынь обновленцы расценили как "контрреволюционное" и призвали церковную общественность к немедленному созыву Поместного собора для суда над высшими иерархами. Вульгарная большевизация обновленческого руководства зашла так далеко, что летом 1922 г., сразу же после того, как в Петрограде были вынесены смертные приговоры митр. Вениамину и другим осужденным по делу о сопротивлении изъятию церковных ценностей, Высшее Церковное Управление раскольников-обновленцев приняло позорный документ, в котором осуждалась деятельность Вениамина, лишались сана и монашества все обреченные на смерть священнослужители, а приговоренные к расстрелу миряне отлучались от церкви.

Такого рода поведение обновленческого руководства возмущало и отталкивало от "живой церкви" православный народ, а программа церковной реформы вызывала резкое неприятие среди истинно православных верующих. Согласно этой программе, принятой на собрании группы "живая церковь" в мае 1922 г., канонически строгая церковная традиция подвергалась произвольному преобразованию. В частности, размывались все метафизически и догматически строгие основы вероучения; в идею творения мира Богом вносилась "естественнонаучная" мысль об участии в творении "производительных сил природы", моральным толкованием заменялись реалии Страшного суда, рая и ада, отвергались иночество и путь мистического Богопознания, предполагалось упростить и "демократизировать" богослужение, приблизив его к наличному состоянию общественного сознания, открыть доступ к епископскому чину брачного (белого) духовенства, а также признать "справедливость социальной революции и мирового объединения трудящихся для защиты прав трудящегося и эксплуатируемого человека"¹⁷⁹.

Идеологию обновленчества отличал сильный коммунистический колорит. Неправомерно сближая новейший коммунизм и христианство, обновленцы считали, что атеистическая власть практически выполняет христианские заповеди и даже является вместилищем благодати Господней. Этот взгляд, уходящий корнями к "новому религиозному сознанию" В.С.

¹⁷⁹ Там же. С. 222.

Соловьева и Д.Мережковского, заставлял обновленческих идеологов утверждать, что христиане должны стать в один ряд с борцами за социальную справедливость и всемерно проводить в жизнь идеалы Октября. По словам А.Введенского, "мир должен *через авторитет Церкви* принять правду коммунистической революции".

Аморальное поведение и неправославная программа обновленческого движения не замедлили оттолкнуть от него широкие слои верующих. Даже поддержка обновленцев со стороны Вселенского Патриархата, Александрийского и Иерусалимского Патриархов, которые, руководствуясь своими выгодами, до конца 1930-х годов поддерживали контакты с раскольниками и посылали своих представителей на их соборы, съезды, совещания, была бессильна повисить авторитет обновленческого руководства в среде русских православных. Строительство своей "церкви" у раскольников не получалось, их ряды неуклонно редели. После начала Великой Отечественной войны покаянное возвращение отступников в лоно Русской Церкви приобрело всеобщий и повсеместный характер.

Неудача обновленческого движения привела А.Введенского к глубокому унынию: угас его огненный темперамент, талант проповедника. В этом человеке обнаружилась слабость духа и подверженность самым заурядным житейским искушениям. "Равнодушный ранее к житейскому комфорту, Александр Иванович в это время становится страстным приобретателем - коллекционером, - свидетельствует А.Левитин. - Каких только коллекций он не собирал в это время: и коллекцию картин, и коллекцию бриллиантов, и даже коллекцию панагий. Коллекции он собирал неумело, ловкие предприниматели обманывали его, как ребенка...

Покупка собственного автомобиля (тогда собственные автомобили были редкостью) радовала его сердце. Он начал полнеть и сразу заметно постарел"¹⁸⁰.

25 июля 1946 г. Введенский скончался от гипертонии.

Заканчивая краткое знакомство с обновленческим расколом, следует подчеркнуть, что не всякая религиозность и духовная активность являются началами Правды и созидания в церковном жизнестроительстве, а только та религиозная ревностность, которая питается из источника церковной веры, мистического опыта Церкви, святоотеческой богословской традиции, православно-национального предания, имея в виду не интересы мира сего, а вечное и вневременное. В свете прискорбной церковной смуты, вызванной людьми, подробными А.Введенскому, очень многое в наследии русского интеллигентского богоискательства и религиозного философствования не может быть принято православным человеком и обществом без серьезного критического анализа с точки зрения соответствия православной традиции.

¹⁸⁰ Там же. С. 635.

§ 4. Православное сознание народа в условиях атеистического государства, отношения Церкви и советской власти в конце 1920-х - в 1930-х гг.

Удивительным фактом пореволюционной жизни русского общества является то, что утверждение в стране богоборческой власти не только не разрушает Русскую Церковь и православную веру, а способствует укреплению и возрождению ее в широких слоях народа и в среде лучшей части интеллигенции. Исторические потрясения и испытания приводят к отпадению омертвевших членов церковного организма, но укрепляют Православие во всем живом, искреннем и думающем в России. Святая Русь, лишенная внешнего царского достоинства, начинает сиять чисто духовным светом, обретая неисчислимых священномучеников и исповедников, осуществляющих апостольское служение перед оскаленной пастью атеистического государства.

По свидетельствам современников в России 1920-х годов был налицо религиозный массовый подъем. Храмы наполнились молящимися, церковные праздники привлекали огромное количество людей. Церковная власть, после падения монархии сосредоточившая для русского человека все традиционное, священное и национальное, приобрела исключительный авторитет, чем и объясняется крайняя озабоченность большевистских властей проблемой борьбы с Русской Церковью.

Интересно заметить, что под влиянием катастрофических событий революции и в связи с оживлением русского православного самосознания народная душа вновь обращается к фундаментальной отечественной мифологии, стремясь обнаружить глубинный религиозно-мистический смысл происходящего на русской земле. Примером такого рода традиционномифологического творчества может служить пророческая былина "Как Святые горы выпустили из каменных пещер своих русских могучих богатырей", возникшая в 1920-е годы на севере России, в одной из деревень Вологодской области. В 1925 году былинку записал профессор Н. Мишеев, а в 1938 г. она была впервые им опубликована за границей.

В былине рассказывается, как после победы над татаро-монгольскими завоевателями русские богатыри возгордились своей удалью и возжелали сразиться с самими Силами Небесными. На вызов богатырей явились два небесных воина, которые обратили в бегство гордецов и заставили их искать спасения в пещерах святых гор, у Святогора. Великан, проснувшийся на малое время, впустил своих братьев-витязей и вновь погрузился в сон. Оказавшись в темном каменном заточении, богатыри узнали разумом, что в их отсутствие Святая Русь захвачена Кривдой. Кривда, олицетворяющая большевизм и располагающая сильным войском - "красным зверем", поедом ест народ православный, церкви Божии закрывает, людей русских убивает. Тогда крикнул Илья Муромец, обращаясь к Богородице, чтобы простила Она русских богатырей, дала им волюшку, и смогли защитити они народ русский - православный. И прошел истошный крик Ильи сквозь

горы каменные и взлетел к облакам златоверхим и упал крик у самого престола Богородичного. По прошению Богородицы, простил Христос богатырей и дал приказ Михаилу Архангелу и Георгию Победоносцу (Егорию Храброму) собрать Силы и Власти Небесные на помощь Русской земле. Святогор выпустил богатырей из каменных пещер, и витязи вступили в бой с войском Кривды на берегу Сафат-реки. Но даже с помощью Егория Храброго богатырям было не под силу справиться с Кривдой, за которой скрывался сам Антихрист. Только Архангел Михаил снес огненным мечом голову Кривде, по повелению Христову, начав изгнание Антихриста с русской земли. Не пришло еще время Антихристу голову рубить, сказал Христос, но пора Антихристу святорусскую землю оставлять, а народу русскому от мучений избавляться, свою работу делати, своим трудом оправляться, от прегрешений очищаться, Церкви Божии становити, Господа Бога благодарити.

Пророческая былина, рожденная народной душой, проникнута неистребимой верой в способность русского народа с новой силой вернуться к Христовой вере, очистить, закалить свой дух и воссоздать Святую Русь на земле России. На это наше будущее указывает в последних строках былины Георгий Победоносец, говоря, что "не вернется Антихрист - злой ворон на святорусскую", что "грядет земле святорусской великая радость, а русскому народу православному - милость и утешение".

Но суровая советская действительность конца 1920-х - начала 1930-х годов противоречила оптимистическим ожиданиям. Натиск укрепившегося тоталитарного государства на Православие приобретал угрожающий самому бытию Русской Церкви характер. Расширялись репрессии против архиереев. Используя антисоветские заявления руководства Русской Зарубежной Церкви, органы коммунистической пропаганды и государственной безопасности формировали образ священнослужителя как контрреволюционера и внутреннего врага Советской России. В этих условиях Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский) и Временный Синод опубликовали 29 июля 1927 г. обращение к пастырям и пастве, заявив о своей полной лояльности советской власти. "Нам нужно не на словах, а на деле показать, - говорилось в этом документе, - что верными гражданами Советского Союза, лояльными к советской власти, могут быть не только равнодушные к Православию люди, не только изменники ему, но и самые ревностные приверженцы его... Мы хотим быть Православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой - наши радости и успехи, а неудачи - наши неудачи. Всякий удар, направленный в Союз, будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие..., сознается нами как удар, направленный в нас".

Давая оценку Декларации митр. Сергия, следует сказать, что она была проникнута *историческим реализмом*. В самом деле, историческая Россия приобрела достаточно прочную форму СССР. Русской культуре и русскому Православию нужно было отныне развиваться внутри этой новой обще-

ственно-государственной формы, преобразуя, преображая ее изнутри. Всякая же вооруженная борьба внешних сил против Советского Союза неизбежно становилась вооруженной борьбой против русского народа.

Вместе с тем в декларации не нашла место твердость призыва к клиру и мирянам во всех обстоятельствах земного бытия осуществлять полноту христианского исповедничества, незыблемо стоять за веру, Правду Божию и Христову Церковь, не боясь мученического венца. Приверженность советской власти в рассматриваемом документе практически ставилась на одну доску с приверженностью православной традиции. Поэтому, сопоставляя Декларацию митр. Сергия с обращением к Правительству СССР, составленному за два месяца до декларации и подписанному более чем двадцатью православными епископами, находившимися в ссылке на Соловецких островах, авторы "Истории Русской Православной Церкви" справедливо заключают, что епископы также говорили о лояльности советской власти, но тон их письма был совсем иной. "Признавая необходимость, а главное - неизбежность гражданского подчинения властям, они решительно протестовали против бесцеремонного вмешательства властей во внутренние дела Церкви, запрета на миссионерскую деятельность и религиозное воспитание детей, твердо выражая свою позицию, что в этой области компромиссов со стороны Церкви быть не может. Декларация митрополита Сергия, хотя и признавала религиозные гонения в СССР, призвала к миру не государство, а верующих"¹⁸¹.

Особенная трагичность Декларации 1927 г., заключают исследователи церковной истории, состояла в принципиальном отказе от подвига мученичества и исповедничества, без которых немислимо свидетельствование истины. "Тем самым митрополит Сергей взял за основу не упование на Божие провидение, а чисто человеческий подход к решению церковных проблем"¹⁸². Вот почему Декларация вызвала неприятие со стороны более твердой части православных клириков и мирян, приведя к расщеплению Русской Церкви на три ветви: *Церковь Московской Патриархии, Зарубежную и Катакомбную*. Две последние ветви Русской Церкви отказались от признания законности советской власти и ее права вмешиваться в церковные дела.

После Декларации митр. Сергия антицерковная кампания в стране приобрела еще больший размах. В 1928 г. было закрыто 433 православных храма и число закрытий постоянно возрастало. 5 декабря 1931 г. была варварски разрушена одна из общенародных святынь – храм Христа Спасителя в Москве. В течение 1927-1937 гг. подверглось аресту подавляющее большинство священнослужителей. К началу Отечественной войны многие из них оказались расстрелянными или умерли в лагерях. (В частности, 10 октября 1937 г. в Верхнеуральской тюрьме был расстрелян Местоблю-

¹⁸¹ История Русской Православной Церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1. С. 291.

¹⁸² Там же. С. 297.

стититель Патриаршего Престола митрополит Петр, после чего Местоблюстителем стал митр. Сергей.) К 1939 г. в стране осталось лишь 4 правящих епископа и несколько сотен приходов.

Тридцатые годы стали самыми тяжелыми в истории Русской Церкви XX столетия. "Безбожные пятилетки", объявленные с конца 1920-х годов, имели целью полное уничтожение религии в Советском Союзе. К 1940 г. число членов Союза воинствующих безбожников достигло 3 млн. человек, а число их ячеек - 96 тысяч. Тем не менее, окончательно оторвать народ от религии большевикам не удалось. По результатам переписи 1937 г., 45, 1 %, из ответивших на вопрос о вероисповедании, заявили о своей вере в Бога¹⁸³.

Литература

История Русской Церкви. От восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1. – СПб.: Воскресение, 1997. Гл. 2-10.

Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты.– М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996.

Пророческая былина "Как Святые горы выпустили из каменных пещер своих русских могучих богатырей". Вступ. ст. и ком. С.О. Прокофьева.– Ной, 1992.

¹⁸³ Там же. С. 308.

Глава седьмая. ЗАРУБЕЖНАЯ РОССИЯ КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН, УГЛУБЛЕНИЕ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ЗАРУБЕЖНОЙ РОССИИ

§ 1. Возрастание мировой роли России после революции. Феномен Русского Зарубежья.

§ 2. Особенности существования русской культуры за рубежом.

§ 3. Религиозная мысль Русского Зарубежья.

§ 4. Россия, интеллигенция и большевизм в воззрениях сменовеховцев.

§ 5. Культурно - историческое своеобразие России в учении евразийцев.

§ 6. Возрождение русского православно - национального духа в творчестве мыслителей Зарубежной России.

§ 1. Возрастание мировой роли России после революции. Феномен Русского Зарубежья

Великая русская революция, оказав сильное, сложное, остро противоречивое воздействие на внутреннее развитие нашей страны, столь же мощно и неоднозначно повлияла на ее международную роль. Прежде всего, следует признать, что после 1917 года резко возросло общее мировое значение России, вышедшей из сферы политико-экономического влияния западной цивилизации и ставшей новым планетарным центром политической и социально-культурной жизни.

Превращение России из довольно консервативной православной империи, сдерживавшей европейские революционные стихии, являвшейся силой международного равновесия, посредником плодотворного общения сообществ Запада и Востока, в *революционный континент*, вызвало принципиальные изменения всей системы международных отношений. Это сопровождалось рядом военно-политических конфликтов в Европе и Азии, а также второй мировой войной. Однако притом, что полемика с больше-

визмом провоцировала у европейцев отвращение от всего русского, только после 1917 года на Западе появляются признаки серьезного интереса к русской культуре и понимания определяющих ее религиозно-духовных ценностей.

“До 1917 года, - характеризует Вальтер Шубарт, - русская культура и русская сущность были Западу лишь едва известны. Там знали основные творения Л. Толстого, Тургенева, Достоевского, пару симфоний или опер Чайковского, вероятно несколько народных песен и романсов, может быть несколько произведения Горького и это было все. Пушкина, Лермонтова, Гоголя и Чехова знали лишь по имени. Что же касается Тютчева, Некрасова, Островского и Арцыбашева - то их не знали и по имени. Тогда на Западе не поднимался даже и вопрос о существовании русской философии или живописи”¹⁸⁴.

Эпохальный перелом в культурных отношениях Европы и России, по мнению В. Шубарта, наступил в 1918 году. Именно тогда совершился массовый исход из России: три миллиона восточных людей, принадлежавших по большей части к ведущему русскому слою, перешли границы европейских наций и возвестили им культуру, которая до сего времени Западу была недоступна и почти неизвестна.

Осмысливая культурно-историческое значение Русского Зарубежья, необходимо подчеркнуть уникальность феномена Зарубежной России. Хотя в XX веке многие страны испытали политические катастрофы, принудившие к эмиграции значительное количество людей, никакой поток эмигрантов, кроме выходцев из нашей страны, не породил целостного общества в изгнании или, можно сказать, анклава национальной цивилизации за пределами родной страны. Сравнивая различные формы рассеяния, известный историк Русского Зарубежья Марк Раев заключает, что ни одна группа беженцев не создала в новейшее время такого анклава. Даже столь крупная, просвещенная, социально представительная и не чуждая идеи сохранения отечественных культурных традиций, как германо-австрийская эмиграция, образовавшаяся после прихода к власти Гитлера в 1933 г. и аншлюса Австрии в 1938 г., не образовала “Германского Зарубежья”. Причины этого Раев видит в более спокойном, законном и регулярном характере исхода из Германии и Австрии, растягивавшемся на несколько лет; в преимущественно еврейском происхождении уезжавших, а также в незначительных культурных отличиях выходцев из германского мира от мира англоговорящего. Указанные особенности приводили к сравнительно быстрому разрыву уехавших с немецкой нацией и включению в жизнь принявших их стран¹⁸⁵.

Исход же русских людей отличался не только более быстрым и катастрофичным характером, не только тем, что за рубежи Отечества бежали

¹⁸⁴ Шубарт Вальтер. Европа и душа Востока // АУМ. Эзотерическое общество Нью-Йорка, 1990. № 4. С. 35-36.

¹⁸⁵ См.: Раев Марк. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. М.: Прогресс-Академия. 1994. С. 240-243.

представители элиты главенствующего народа, но, прежде всего, существенной духовно-культурной разностью Западной Европы и России. То есть, в короткий срок за пределами страны, в среде *цивилизационно иной* оказалось огромное число носителей русского культурного самосознания, которые не только не могли органически вписаться в окружающую жизнь, но в новой социальной среде *обостренно почувствовали свою национальную самобытность*. Этим объясняется радикальная русификация прежде весьма западнически настроенного интеллигентского слоя в иноземных условиях, его духовное сплочение вокруг Русской Православной Церкви за рубежом, осознание им традиционных социально-культурных ценностей родного народа. Отсюда, в свою очередь, вытекала объективно-духовная необходимость образования Русского Зарубежья, обращенного одной стороной своего творческого сознания к матери-России, а другой к мачехе-Европе.

Такая двусторонняя направленность мыслительно-критической работы определяла миссию Русского Зарубежья. Его главное историческое призвание было призванием не просто хранителя и продолжателя отечественных культурных традиций, но генератора *современного православно-русского мировоззрения*, соединяющего заветные отеческие предания с опытом осмысления устоев европейского общества и событий новейшей российской истории.

§ 2. Особенности существования русской культуры за рубежом

Вполне понятно, что в Зарубежной России продолжились все те направления культурной жизни, которые получили развитие на родине в эпоху "серебряного века". В области искусства определяющим стало эстетическое движение, теоретически выраженное группой "Мир искусства", издававшей журнал с таким же названием в Петербурге-Петрограде с 1899 по 1922 год. Основное ядро этой группы составляли живописцы и графики далекие от религиозных и политических интересов - А. Бенуа, Сомов, Остроумова, Добужинский. Многие из них работали для театра и декоративных целей, тяготая к эстетической яркости, символичности форм, стилизации. Зародившиеся в России направления современного искусства поразили воображение западной интеллигенции во многом благодаря декорациям и костюмам к русским балетам, гастролировавшим на Западе во время "русских сезонов", организованных С.П.Дягелевым в Париже (1907-1914) и в Лондоне (1912-1914). Эксперименты в искусстве, не запрещаемые большевиками в 20-е годы, становились широко известными в Европе, прежде всего в Германии. Оригинальные художники из России - Кандинский, Шагал, композитор-авангардист Стравинский, привлекли к себе иностранное внимание еще до того, как покинули родину и стали частью западной культуры.

Дягелев, Бенуа, Добужинский осуществляли сохранение русского культурного наследия на Западе. Они обеспечили преемственное развитие

главным образом балетных традиций русского театра, которые преобразовали балетное искусство Запада. Русский балет в Монте Карло унаследовал дягелевскую традицию "русских сезонов". С. Лифарь и В. Нижинский стали ведущими танцорами и хореографами во Франции, Дж. Баланчин заложил основу Американского балета.

Русские балеты способствовали широкому признанию творчества Игоря Стравинского, единственного русского композитора, который в силу своей авангардистской ориентации легко вписался в западную, особенно американскую музыкальную среду. Продолжили деятельность и музыканты классического направления. Сергей Рахманинов составил себе имя в Европе как виртуозный исполнитель, значительной известности достиг русский дирижер Кусевич. С большим успехом выступал перед западным слушателем выдающийся певец Ф.И. Шаляпин.

Однако сколько-нибудь органически развиваться в условиях эмиграции русское театральное и исполнительское искусство не имело возможности. Для этого не было ни соответствующей культурной среды, ни системы национального воспитания молодежи. Русские традиции сохранялись и влияли на социальное окружение только как остаточные явления культуры России и ослабевали вместе с физическим старением их носителей. Особенно в трудном положении оказались представители отечественного драматического театра, неразрывно связанного с русской речью и русской национальной психологией. Актеры-эмигранты из МХАТа могли играть только перед русской публикой. Пражская группа МХАТа и театральный коллектив Михаила Чехова распались из-за экономических и культурных препятствий. Даже в Латвии, приютившей большое количество выходцев из России, наши национальные театры заглохли к середине 30-х годов.

Только там, где удалось создать замкнутые коллективы, они оказались способными надолго законсервировать унаследованные формы национального искусства. Прежде всего, это касается хоровых коллективов, главным образом казачьих хоров, исполнявших русскую народную, церковную, военно-патриотическую песню. Поскольку за рубежом оказалось большое количество казаков, воевавших с большевиками, образовавших свои союзы и сохранивших казацкую организацию, то внутри этих автономных сообществ традиционные культурные формы просуществовали значительное время. Например, казацкий хор под управлением С.Жарова, продолжал концертную деятельность и после второй мировой войны, объездив весь мир. Сохранялись также церковные хоровые коллективы, ибо действовали русские храмы за рубежом.

В области художественной словесности усилилась традиция классического реализма. Типичные же представители литературного наследия "серебряного века" - З.Гиппиус, К.Бальмонт, Д.Мережковский, Вяч. Иванов, продолжившие за границей творческие занятия, не пользовались успехом в среде эмиграции, так как основоположники символизма справедливо рассматривались литературоведами и общественностью Зарубежной России в качестве носителей духовной и эстетической смуты, способство-

вавшей революции. Значительное внимание русской среды привлекло к себе поэтическое творчество Марины Цветаевой, эмигрировавшей в 1922 г. Трагическая сила любви к России, страстность, внутренняя энергия, особая тревожно-грустная интонация делали произведения Цветаевой выдающимся по выразительности явлением русской поэтической культуры. До 1939 г. поэтесса жила в Праге и Париже, терпела материальную нужду и тосковала по Родине. В 1939 она вернулась вместе с мужем в СССР.

Среди прозаиков на первое место по влиянию в среде эмиграции вышли такие писатели, как И.Бунин, Б.Зайцев, И.Шмелев, которые могут считаться продолжателями художественных принципов, воплощенных в наследии Тургенева и Толстого. *В 1933 г. Бунин первым из русских писателей был удостоен Нобелевской премии.* Это стало важным событием в жизни эмиграции, которая расценила премию как признание мировой роли русской литературы. Бунин поступил очень благородно. Он разделил премиальные деньги между нуждающимися писателями, для чего был создан особый комитет.

Своеобразным писателем Зарубежья явился Борис Константинович Зайцев (1881-1972). Выходец из семьи орловского дворянина, Зайцев еще в гимназии проявил тягу к писательству. Одну из первых повестей он послал Чехову в конце 1890-х годов и получил умеренно-критический отзыв, с признанием литературного таланта молодого автора. В 1900-х годах Зайцев заявил о себе как прозаик и драматург, написав, в частности, роман "Голубая звезда". Но главные книги были созданы Зайцевым за рубежом. Вдали от родины писатель ощутил себя глубоко русским человеком, вложив творческий дар в замечательные произведения о Сергии Радонежском, Жуковском, Тургеневе, Чехове, написанные в художественно-биографическом жанре. Огромная любовь к России, глубокая сердечность восприятия жизни, лирическая грусть отличают его работы. Эти качества сочетались у него с твердой верой в личное достоинство человека и тихой спокойной религиозностью. В 1960 г. Зайцев написал письмо русской молодежи, в котором так сказал о первостепенных задачах человеческого существования: "Юноши, девушки России, несите в себе Человека, не угашайте его! Ах, как важно, чтобы Человек, живой, свободный, то, что называется *личностью*, не умирал. Пусть думает он и говорит своими думами, собственным языком, не заучивая прописей. Добиваясь освободиться от них. Это не гордыня сверхчеловека. Это только свобода, отсутствие рабства. Достоинство человека есть вольное следование пути Божию – пути любви, человечности, сострадания. Нет, что бы там ни было, человек человеку брат, а не волк. Пусть будущее все более зависит от действий массовых..., но да не потонет личность человеческая в движениях народных. Вы, молодые, берегите себя, боритесь за это, уважайте образ Божий в себе и других и благо вам будет..."¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Зайцев Б.К. Голубая звезда. – Тула, 1989. С. 7- 8.

Своеобразным явлением русской зарубежной литературы стало творчество Алексея Михайловича Ремизова (1887-1957). Ремизов получил известность задолго до эмиграции, ибо был тонким знатоком русского языка, автором романов "Труд" (1905), "Часы" (1908) и ряда повестей. Писатель был последователем русского авангарда, экспериментатором, философом и в то же время – знатоком древней русской литературы, искусным перелателем житийных сюжетов. Мир его образов причудлив, поэтичен, в нем оригинально сочетается традиционный православно-русский патриотизм с новейшими художественными формами. За рубежом Ремизов издал 45 книг, в которых русская тема проходит красной нитью. Свой родной язык писатель считал несравнимым ни с каким иным, а себя русским до мозга костей. Он утверждал, что для того, чтобы сказать, написать что-либо надо "со всем железом духа и сердца" принять Россию, такой, какой она есть в данный момент, "всю до кости, русскую жизнь, метущуюся из комнаты в комнату, от дверей к дверям, от ворот до ворот, с улицы на улицу, русскую жизнь со всем дубоножием, шкурой, потрохом, орлом и матом, Россию с великим желанным сердцем и безусловной свободной простотой, Россию – ее единственную огневую жажду воли".

Как и у Максимилиана Волошина, методы художественного творчества, свойственные символизму и авангардистским течениям "серебряного века", у Ремизова получили почвенную национальную ориентацию, будучи направлены на осмысление судеб России и ее "неугасимых огней". Эта смесь модернистской стилистики с православно-патриотической тематикой ясно проявляется, например, в автобиографическом повествовании Ремизова "Взвихрённая Русь".

Для художественного раскрытия традиционной русской духовности в литературе Русского Зарубежья особенно большое значение имело творчество Ивана Сергеевича Шмелева (1873-1950). Писатель всегда стоял вне литературных течений и направлений. Он творил в каком-то потоке вдохновения, увлечения, одержимости самосушими художественными образами. Его особенно увлекали образы духовной России, выражающиеся в типах русских православных людей. Ко времени своего выезда из России Шмелев окончательно оформился как оригинальный, духовно и душевно ориентированный литератор. В 1920 г. писатель пережил величайшее горе - красные расстреляли его единственного сына - офицера Добровольческой армии, не пожелавшего покинуть родину вместе с частями Врангеля. Но Шмелев, пережив сына, не потерял твердости духа. В 1922 г. он уехал за границу по приглашению Бунина. В зарубежном творчестве Шмелева выразилась глубоко православная способность воспринимать человеческое страдание не как бессмысленное животное мучение, а как средство испытания и очищения человеческой души. Эту волевою стойкость мы видим в эпопее "Солнце мертвых" (1923), где говорится о холодном солнце, взшедшем над поработанной Россией, населенной омертвевшими людьми, создающими только внешнюю видимость жизни на поверхности огромной

братской могилы. Повесть была переведена на 12 языков и принесла автору европейское признание.

Но, несмотря на печальное звучание такого рода работ, Шмелев утверждал высший смысл и высшую надежду в своем отражении катастрофичности существования человека. В повести "Поле Куликово" он выражает веру в религиозное возрождение России, в то, что Господний православный посев в нашей стране, в душе русского народа не истребится. В цикле же своих православных произведений "Лето Господне", "Праздники" и "Богомолье" Шмелев показывает читателю бесконечную, глубокую, детски смиренную народную веру, освященную опытом и историей русской святости. Благодаря творчеству писателя, Святая Русь приобрела высокую художественную достоверность.

По словам И.А.Ильина, так, как это сделал Шмелев, о России не сказал никто. Русскую душу хорошо чувствовал Пушкин, ее показывал в проstonародных рассказах Толстой, ее проникновенно исповедовал Лесков, несколько раз робко коснулся Чехов, но только Шмелев вывел самое сокровенное в русской душе на страницы своих произведений. И тем самым писатель ответил стенающему голосу нашей национальной совести, открыл источники нашей духовной национальной силы, выявил, что "все трудности нашей природы, все испытания нашей истории, все невероятные задачи нашей сравнительно первобытной, но мощной государственности - мы снесли и пронесли благодаря тому, что *ставили свою душу в трепетную близость к Богу*, получая от этой молитвенной близости: *живую совесть, мудрое терпение, тихое трудолюбие, умение прощать и повиноваться...*"¹⁸⁷.

Вполне понятно, что творчество наиболее духовно глубоких и национально характерных русских писателей, подобных Шмелеву, оставалось инородным западным литературным течениям. Русские писатели были обращены к Родине, к покинутому народу, к своим вековым религиозным традициям и в этих своих привязанностях оказывались далеки западной интеллигенции, которая отличалась безрелигиозностью, "прогрессивностью" и склонностью приветствовать леворадикальный советский "эксперимент".

Редким исключением среди русских писателей стал лишь В.В.Набоков, освоивший английский язык и вошедший в американскую литературу.

Владимир Владимирович Набоков был сыном одного из лидеров кадетской партии, покинувшего с семьей Россию в 1919 г. Будущий писатель учился в Англии в знаменитом Кембриджском университете, потом поселился в Берлине и с начала 1920-х годов начал публиковать свои стихи под псевдонимом Сирин. В 1926 г. Набоков пишет роман "Машенька" и затем достигает мастерства в романе "Подвиг" (1932). После прихода к власти нацистов писатель покидает Германию и обосновывается в США. По его

¹⁸⁷ Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. – М.: Искусство, 1993. С. 119.

словам, с мукой переходит на английский язык. В 1955 г. разражается скандал вокруг романа Набокова "Лолита", объявленного в Америке порнографическим. Скандал делает автора "Лолиты" известным в Америке писателем.

Набоков стоит особняком между западной и русской литературой. Он чужд традиционно русской сердечности в отношении к миру, этическому миропониманию, склонен к эстетизму, гедонизму, отстраненной иронии. Обладая поразительным чувством конструктивных возможностей русского языка, Набоков часто жертвует "правдой жизни" в пользу самодовлеющих стилистических построений. Отсюда налет формалистической холодности и утонченного литературного интеллектуализма в его произведениях, всегда интересных и оригинальных, но несколько умышленных.

По-видимому, в глубине души Набоков всегда чувствовал себя приезжим на Западе. Он никогда не имел собственного дома, последние годы прожив в Швейцарии в американизированном отеле. Надгробие могилы Набокова на кладбище в деревушке Кларанс, возле курортного города Монтрё, описывают как предельно эстетское, из роскошного голубого камня, удивительно точно соответствующее мировосприятию покойного эстета и гедониста.

Итак, за исключением В.В.Набокова и некоторых молодых литераторов, перешедших на иностранные языки и вписавшихся в контекст западной словесности, выходцы из России остались внутренне чужды окружающей культурной среде. Наши соотечественники за рубежом не могли претендовать на создание чего-либо нового народно-национального в области общественной и художественной культуры. Они понимали, что действительный центр русской культурно-исторической жизни находится в СССР, что только там продолжается отечественная история.

Однако в области философской и общественной мысли, практически задуманной внутри Советского Союза, деятельность эмиграции приобрела творчески уникальное, до сих пор крайне актуальное значение для Родины.

§ 3. Религиозная мысль Русского Зарубежья

Большую роль в развитии и углублении русской религиозной мысли за рубежом сыграл *Православный богословский институт* в Париже. Материальной базой для названного института стала усадьба в парижском предместье, купленная митр. Евлогием в июле 1924 г. на деньги, собранные всей эмиграцией. В усадьбе было основано *Сергиево подворье*, представлявшее собой церковь и четыре домика. Митр. Евлогию поступило 90 заявлений от желающих получить образование в православном институте, являвшихся людьми преимущественно в возрасте от 21 года до 35 лет, не имевших среднего духовного образования. Пришлось открывать подготовительный класс, затем была открыта Высшая Богословская школа, началась исследовательская и издательская работа в богословско-философской области. Ректором института стал еп. Вениамин, а роль интеллектуального

лидера принадлежала отцу Сергию Булгакову. Среди преподавателей были выдающиеся ученые - И.Лаговский, С. Безобразов, Г.Флоровский, А.Карташев, Г.Федотов, Н.Лосский, Б.Вышеславцев и др. После начала второй мировой войны деятельность Сергиева подворья пошла на убыль и оно уступило затем свое первенство семинарии св. Владимира в Соединенных Штатах.

Во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х гг. в православной среде русской эмиграции разгорелся так называемый спор о Софии. Этот спор представляет интерес как в плане изучения ценностно-мировоззренческого кругозора различных групп Зарубежной России, так и в плане истории русской религиозной мысли. Ибо острая полемика вокруг софиологического учения о. Сергия Булгакова заставила высказаться всех видных эмигрантских мыслителей по ряду насущных проблем развития православного богословия и русской религиозной философии.

Спор о Софии возник вследствие того, что отец Сергей Булгаков, став интеллектуальным лидером Православного Богословского института в Париже, именно с разработкой софиологического учения связал начало нового этапа развития восточно-христианской богословской мысли. Однако построение софиологии в русле соловьевской метафизики всеединства, посредством применения теоретико-спекулятивных методов в богословской сфере, обусловило отклонение учения о. Сергия от догматических оснований христианства. В силу этого софиологическая концепция Булгакова стала предметом многолетней обширной дискуссии, вызвав решительное неприятие со стороны большей части православных иерархов Зарубежья. Учение о. Сергия было осуждено сначала Архиерейским Синодом (март 1927), затем Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей (октябрь 1935), наконец двумя указами Московской Патриархии от 7 сентября и 27 декабря 1935 г.¹⁸⁸

Надо заметить, что консервативные круги эмиграции относились с подозрением ко всей деятельности Православного богословского института в Париже. Публичное высказывание о. Сергием Булгаковым надежды на то, что парижский центр русского богословия откроет новую главу в истории православной мысли, эти круги рассматривали как дерзновение, несущее опасность богословского модернизма. Разногласия же между карловацким Архиерейским Синодом Русской Православной Церкви Заграницей и митрополитом Евлогием (главой Западноевропейского церковного округа), в связи с упорным отстаиванием им автономности, усиливали напряженность со стороны «карловчан» относительно деятельности Православного Богословского института. «Карловчане» предостерегали владыку Евлогия от активного сотрудничества с инославными. Крайне правые деятели эмиграции даже обвиняли его в том, что богословский институт в Париже основан и существует на масонские деньги.

¹⁸⁸ См.: М.П. К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. 1998. № 39. С. 151.

В известной мере эти, прямо не относящиеся к богословско-философской проблематике, настроения обусловили чрезмерную резкость и упрощенность оценок софиологии как «ахинеи», «дикой и бессмысленной ереси», содержащихся в публицистических выступлениях председателя Архиерейского Синода митр. Антония (Храповицкого)¹⁸⁹, жесткую классификацию учения о. Сергия как еретического в решениях руководящих органов Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) и отношение к автору этого учения как к закоренелому еретику в «антисофианских» памфлетах.

Особо сосредоточенное богословское внимание критике софиологии уделил архиепископ Серафим (Соболев), осуществив подробный разбор построений о. Сергия Булгакова в книге «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935). В этой объемной работе, состоящей из 30 глав, владыка весьма подробно рассмотрел сквозь призму святоотеческого наследия содержание «софианского» богословия, обнаружив в нем целый ряд существенных отступлений от предания и вероучения Церкви. В частности, совершенно справедливо архиеп. Серафим отверг концептуальное противопоставление о. Сергием Ипостасей (Лиц) и усии (природы, сущности) в Пресв. Троице. Точно следуя учению св. отцов о Боге как Триипостасной Единице, он подчеркнул, что между Божественным существом и Божественными Ипостасями нельзя установить отношения, сколько-нибудь подобные отношениям двух самобытных начал, ибо Божественное Существо и Божественные Ипостаси – Единый Бог во Троице и Троица во Единице¹⁹⁰. В конечном счете, владыка находил в «софианском» богословии о. Сергия искажение православных учений о Пресв. Троице, о творении мира, о Боговоплощении и делал вывод, что это богословие, отличаясь смешением истинных и ложных воззрений, ведет к догматическому хаосу, и потому является еретическим.

Критику софиологии архиеп. Серафим продолжил в работе «Протоиерей С.Н.Булгаков как толкователь Священного Писания» (София, 1936), где рассмотрел методы интерпретации о. Сергием Библии и, наконец, дал анализ возражений о. Сергия Архиерейскому Собору Русской Православной Церкви Заграницей в книге «Защита софианской ереси протоиереем С.Булгаковым перед лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви» (София, 1937).

Последнее из вышеназванных сочинений является строго традиционалистским, апологетическим трудом, написанным в богословско-обличительном, а не в богословско-аналитическом стиле. То есть автор не столько обнаруживает и объясняет собственное существо софиологии, ее духовно-мировоззренческие и методологические основания, сколько скрупулезно устанавливает ее несоответствие как святоотеческой богословской

¹⁸⁹ См.: *Антоний (Храповицкий)*, митр. Когда это кончится? // Новое время. Белград. № 1005, 4 сент. 1924.

¹⁹⁰ См.: *Серафим (Соболев)*, архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. – София, 1935. С. 362-363.

традиции, так и духовному опыту Церкви. В этом консервативном отношении работа, осуществленная архиеп. Серафимом, имеет весьма основательный, добротный характер. Путем внимательного, порой детального сопоставления основных принципов софиологии с церковно принятыми положениями наследия св. отцов, автор приходит к выводу, что как богословские идеи о. Сергия, так и методы их защиты автором противоречат учению Церкви.

На стороне о. Сергия Булгакова выступил ряд известных мыслителей Русского Зарубежья. Н.А. Бердяев активно включился не столько в защиту софиологии, сколько в борьбу за «свободу мысли». Он не мог глубоко сочувствовать софиологии, с ее массивной онтологической проблематикой, космологической ориентацией и порой подчеркнута традиционалистской окраской. Бердяев даже высказывал озабоченность тем, что это учение способно усилить в русской культуре интеллектуальный и духовный консерватизм¹⁹¹. В статьях «Дух Великого Инквизитора. По поводу указа митрополита Сергия, осуждающего богословские взгляды о. С. Булгакова» («Путь», № 38, 1936), «Об авторитете, свободе и человечности» («Путь», № 50, 1936) Бердяев обходил мало интересующие его софиологические проблемы и предельно резко ставил вопросы о свободе совести и самой мысли в Православии. В силу публицистической экзальтации автора названные статьи представляют собой яркие документы религиозного субъективизма. Они проникнуты духом разоблачения начал догмата, авторитета, власти в церковной жизни и по существу содержат проповедь размывания устоев Традиции. Ибо идея Церкви сводится Бердяевым к чему-то всецело трансцендентному, потустороннему. Причем действительно сложная и практически важная проблема, особенно актуальная в свете полемики вокруг творчества Булгакова, – проблема соотношения творческой свободы и послушания Традиции – Бердяевым не ставится и не осваивается.

Весьма сочувствовал софиологическим исканиям о. Сергия Булгакова Г.П. Федотов. Он резонно полагал, что богословское сознание Восточной Церкви нельзя признать вполне законченным, поскольку греко-византийская культура пала, не оставив законченным учение о мире и человеке (космологию и антропологию). Вполне уместно Федотов обращал внимание и на необходимость интеллектуального освоения русской православной традиции, долгое время существовавшей в богословски неосмысленной, безмолвной форме, а также на дальнейшее продолжение опыта русской христианской философии по преодолению влияния школьного западного богословия. Софиологическое течение, на взгляд мыслителя, стремится выразить самобытные начала русского народного духа и мироощущения. «Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир,

¹⁹¹ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. С. 256.

то русская народная религиозность должна быть названа софийной»¹⁹², – заключал Федотов. На этом основании он утверждал в 1935 г., что тема русской софийной космологии и ее положение в системе Православия представляет в настоящее время самый важный, хотя и самый спорный вопрос русского богословия, ибо «в современной богословской софиологии ждут своего выражения вещи предчувствия и тысячелетние сны дремлющей народной души»¹⁹³.

Философ, богослов, литературный и музыкальный критик, профессор Православного Богословского института В.Н. Ильин горячо увлекся учением о. Сергия Булгакова и считал софиологию главным вкладом XX века в догматическое развитие христианства. В одной из своих статей Ильин искал основания софиологии в контексте как общецерковного, так и специфически русского народно-православного мировоззрения и сводил эти основания к необходимости осмысления проблемы связи святости, красоты, духовности в мире со святостью, красотой и духовным бытием Бога. Однако подход автора к этой проблеме оказывался далек от ясности и был чреват отклонениями от православного богословия (когда, например, Божию Матерь Ильин рассматривал как духоносное явление Матери Сырой Земли).

Еще один видный философ и богослов В.В. Зеньковский глубоко вошел в софиологическую проблематику, в опыте собственной христианской философии развивая вариант учения о софийности бытия и стремясь избавить его от недостатков, свойственных софиологии о. Сергия Булгакова. Эти недостатки Зеньковский видел в распространении принципов метафизики всеединства на отношения Бога и тварного бытия, отождествлении сущности в Боге (Софии Божественной) с сущностным основанием космоса и в подмене идеи творения мира Богом идеей «кенозиса» (самоумаления) Абсолюта¹⁹⁴.

Считая большой заслугой Булгакова (равно как и Флоренского) оживление и углубление космологической проблематики в рамках православного мирозерцания, разработку принципов понимания мира как живого и одухотворенного единства, Зеньковский полагал, что крайностей языческо-пантеистического космоизма и неправославного акосмизма в процессе строительства православной космологии возможно избежать лишь при правильном соотношении принципа творения мира Богом и идеи сотворенной, но относительно самобытной субстанции мира.

Акцентируя внимание на иноприродности Бога мировой реальности, Зеньковский справедливо полагал, что отношение Бога как трансцендентного бытия к тварному миру не может быть адекватно выражено в одном только понятии «творение». Ибо тварное бытие не всецело оторвано от Бо-

¹⁹² Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс. Гнозис, 1991. С. 122.

¹⁹³ Там же. С. 123

¹⁹⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Часть 2. – Л.: Эго, 1991. С. 225.

га, но духовно, идеально причастно ему и есть Богоявление, обнаруживающее сияние Первообраза, образом которого является мир.

В отличие от резко отрицательного, церковно-судебного отношения к софиологии, а также в отличие от принципиально положительного восприятия концепции о. Сергия Булгакова, целый ряд участников рассматриваемого спора высказал ортодоксально-критический и в то же время вполне объективный и уравновешенный взгляд на творческий опыт выдающегося русского мыслителя.

Так, философ, культуролог, литературовед Н.С. Арсеньев в своем отклике «Мудрствование в богословии? По вопросу “софианской” полемики» (Варшава, 1936) классифицировал подход о. Сергия как «изобретающую схоластику», которая стремится к изобретению новых категорий религиозной мысли и зачастую отягощает ее ненужными усложненными понятиями. При этом Арсеньев верно отличил глубоко православное личное верование о. Сергия Булгакова от его известного пренебрежения церковной богословской традицией, которое угрожает противоречием религиозного мирозерцания Булгакова апостольской проповеди и опыту Церкви. Квалифицируя софиологию как соблазн мысли, Арсеньев высказался против того, чтобы раздувать в предмет церковного соблазна, то, что таким соблазном еще не стало и не содействовать возникновению «ереси» из богословской неосторожности.

Отец Иоанн (Шаховской) в «Разговоре семи православных о Софии» (Берлин, 1936) с присущим ему литературным даром и аристократическим благородством обнаружил концептуальную и религиозно-мировоззренческую нецерковность в богословских построениях Булгакова, проявив глубокое уважение к его личности, его христианскому благочестию и избежав отчужденного тона судебного разбирательства. Подвергая критике методологические предпосылки построений о. Сергия, о. Иоанн пронизательно указал, что Сергей Булгаков работает на ниве богословия как «гностицистический рационалист», в духе чисто человеческого творчества, рассматривая свои труды так же, как всякий честный ученый смотрит на исследования в области ботаники, химии, экономики.

Наиболее развитый богословско-аналитический взгляд на булгаковскую софиологию был воплощен В.Н. Лосским и его соавтором (Б. Филипповым) в работе «Спор о Софии. “Докладная записка” прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии» (Париж, 1936). Сохраняя ортодоксальную богословскую установку на строгое следование теизму и христианскому персонализму, на духовно-энергичное понимание связи Бога и человека, названные выше авторы сумели не только обнаружить в системе о. Сергия ряд отступлений от православной традиции в сторону философского пантеизма, но также вскрыть их мировоззренческие и методологические источники.

Подводя итог, следует сказать, что софиологический спор дал существенный стимул развитию богословской и философской мысли Русского Зарубежья. В ходе этого спора стало очевидно, что новые проблемы мысли

и жизни, порождаемые культурно-историческим движением мира, требуют богословского осмысления, предрасполагают к синтезу идей христианской религии, современной философии и науки. При этом еще раз обнаружилось, что *православное богословие, в отличие от философско-научной деятельности, имеет свою глубокую специфику, которая состоит не в техниках интеллектуальной работы, а в качестве духовного опыта богослова.*

Продолжая обзор состояния русской религиозной мысли за рубежом, следует отметить, что, наряду с Православным Богословским институтом, важным центром интеллектуальной активности эмигрантов стал журнал "Путь", издававшийся в Париже под редакцией Н.А.Бердяева. "Путь" выходил почти 15 лет, с 1925 г., объединив вокруг себя практически всех русских философов, оказавшихся вне России. На страницах журнала обсуждался широкий спектр вопросов православного богословия, религиозной философии, исторической, культурной и политической судьбы России. Глубоко связанный с православной традицией, "Путь" публиковал статьи католических и протестантских авторов. Бердяев собирал в редакционном помещении журнала на бульваре Монпарнас ведущих христианских мыслителей Запада, создавая условия для их общения.

Таким образом, орган русской религиозной мысли обрел европейскую известность и стал фактором общеевропейской культуры.

Целый ряд крупных представителей русской философии продолжил в Зарубежной России работу над фундаментальными проблемами отечественной религиозной мысли.

Одним их первых в этом ряду следует назвать Семена Людвиговича Франка (1877-1950), уже упоминавшегося нами раньше в связи с рассмотрением сборников "Вехи" и "Из глубины". Философ родился в Москве, учился в Московском университете, в 1899 г. был выслан из Москвы в связи со студенческими беспорядками, жил некоторое время в Германии, посещая лекции в Берлинском университете, в 1912 г. стал приват-доцентом Петербургского университета, потом работал в Саратове, возвратился в Москву в 1921 г., а в следующем году был выслан большевиками за границу. Обосновавшись в Германии, мыслитель продолжил развитие своих философских идей. После прихода к власти, нацисты отстранили еврея Франка от преподавательской работы. Философ был вынужден уехать во Францию. В 1945 г. он перебрался в Лондон, где жил до кончины в доме дочери.

Франк явился крупнейшим продолжателем метафизики всеединства, в той ее форме, которая восходила к неоплатонизму и на русской почве была привита В.С. Соловьевым. Теоретическая философия Франка разделила все недостатки соловьевской метафизики. Однако большую ценность в наследии рассматриваемого мыслителя представляет философия социальная, поскольку Франк ясно и глубоко развил здесь исконно русское православное учение о соборности человеческого существования.

Соборность общественного бытия Франк органически связывает с соборной природой человеческой личности, в которой воедино сплетается

духовно-уникальная сторона, именуемая "Я", с духовно-универсальной стороной, входящей в состав личностного бытия и сознания, которую мыслитель именуется "Мы". Франк поясняет: "Мы есть... некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия. Сколь бы существенно не было для этого бытия *разделение* на "Я" и "Ты" или на "Я" и "Они", это разделение само возможно лишь на основе высшего, объемлющего его единства "Мы". Это единство есть не только единство, *противостоящее* множеству и разделению, но есть прежде всего единство самой множественности, единство всего раздельного и противоборствующего - единство, вне которого немислимо никакое человеческое разделение, никакая множественность... Мы не хотим этим сказать, что "Мы" есть категория абсолютно-первичная, в отношении которой "Я" есть нечто производное... Мы утверждаем только, что "Мы" *столь* же первично - не более, но и *не менее*, - чем "Я". Оно не производно в отношении "Я", не есть сумма или совокупность многих "Я", а есть исконная форма бытия, соотносительная "Я"; оно есть некое столь же непосредственное и неразложимое единство, как и само "Я", такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше "Я"¹⁹⁵.

С этой духовно-общественной точки зрения народно и национально конкретное общество предстает не в качестве формально объединенной совокупности автономных индивидов, но в качестве глубоко духовного, личностного и органичного "Мы-единства", то есть *соборного единства личностей*, являющегося необходимым объективным условием становления и развития религиозно-культурных традиций. Соборность - плод естественнo-исторического процесса, сочетающего народные, почвенные корни общественной жизни и идеально-нравственные начала, проистекающие из сферы религии. Соборное существование, поэтому, нельзя преднамеренно организовать. Служа предпосылкой самой возможности общественной организации, оно, точно указывает С.Л.Франк, обладает *сверхвременным единством, свободным духовным характером и конкретной индивидуальной природой*, входя во внутренний мир людей. Соборность предполагает спонтанное единомыслие, единодушие, возможность любви к соотечественникам, сердечную теплоту внутреннего родства и искрометное взаимопонимание с полуслова. А, следовательно, она осуществима лишь внутри *данной* семьи, *данной* народности, *данной* Церкви.

Что же касается "общечеловеческих категорий", то, по справедливому замечанию Франка, невозможно установить любовно-соборные отношения со всем человечеством, как однородной массой "людей вообще". Человечество, писал русский мыслитель, может стать объектом любви и, стало быть, подлинно соборным единством либо для того, кто в состоянии конкретно полюбить каждый в отдельности народ, сущий на земле, либо же в

¹⁹⁵ Франк С.Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли.- Л.: Лениздат, 1991. С. 296-297.

идеальном религиозном плане великого вселенского Человека. Этим суждением еще раз утверждается основополагающая в отечественной социальной философии мысль, что реальными субъектами культурно-исторического процесса являются только *народы, нации* и конкретные *союзы национальных организмов*, а не формальные, отдаленные общности людей, которые не связаны личностными религиозными, культурными и этническими узами и лишены живого “мы-чувства” и “мы-сознания”.

Кроме внутреннего, *соборного* слоя, где человеческая личность находится в органическом единстве с “Мы” своей семьи, своего народа, своей Церкви, своей культуры, всякое общество, по Франку, имеет еще и внешний, *общественный* слой, где соборное единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих “Я”. Двойственность между *внутренним* и *наружным* слоем общественного бытия вытекает из двойственности человеческой природы вообще. Ведь человеческая личность есть, с одной стороны, нечто внутренне уникальное, самосущее, неразрывно связанное с изолированным телом, а с другой стороны - органический член многовекового народного единства.

Вполне понятно, что всякое здоровое социальное развитие возможно лишь при гибком сочетании соборности и общественности и их выражающих социальных институтов. Франк указывает, что соборные начала социальной жизни выражают и защищают себя в институте наследственной монархии, представляющей инстанцию, возвышающуюся над политической волей одного лишь современного поколения людей и блюдущую интересы общества как традиционного, духовного, сверхвременного единства. В монархической идее царя - “помазанника Божия” философ видит глубокую и верную идею Богоустановленности Верховной власти вообще. Франк замечает, что “*всякая власть* - даже там, где она покоится на избрании, - по существу *идет сверху, а не снизу*, ибо само избрание есть не своевольно-человеческий выбор приказчика и исполнителя человеческих желаний, а отыскание достойнейшего служителя абсолютной правды”¹⁹⁶. Поскольку же государственная власть должна выражать еще и текущие, временные интересы гражданского общества, во всем многообразии его социальных слоев, то она должна давать простор свободе общественной самодеятельности и опираться на формы народного представительства. Исторически наиболее совершенным сочетанием начал мистического сверхвременного единства общества с действием интересов и требований текущего времени, на взгляд Франка, является система *конституционной монархии*¹⁹⁷.

Франк ясно понимал, что социальный порядок может быть основан только на сотрудничестве различных групп и лиц данного общества в деле *служения* высшей религиозно-нравственной задаче. В выводе философа о том, что последовательно атеистическое, эгоистически самоутверждаю-

¹⁹⁶ Там же. С. 412.

¹⁹⁷ Там же.

щееся человеческое общество не может существовать, и что из общественной жизни абсолютно неустранима идея религиозного служения, как первооснова и верховный принцип социального существования, содержится путеводный принцип всякого истинного общественно-политического строительства.

Заканчивая краткий обзор наследия Франка, следует отметить глубокую любовь к России и христианскую религиозность философа, как характерные черты его духовного облика. В лекции "Крушение кумиров", прочитанной мыслителем в 1924 г. в Берлине, Франк, разоблачая кумиров революции, политики, культуры, идеализма и морализма, говорил о Родине не как о кумире, которому мы бы поклонялись в силу "принципа патриотизма", а как о родном, живом, реальном, любимом существе - нашей древней, исконной матери. Философ верил, что русские, побывавшие в последних глубинах ада, вкусившие горькие плоды поклонения мерзости Вавилонской в своем разрушенном и обесчещенном Отечестве и на духовно варварском Западе, первыми пройдут через историческое чистилище и помогут другим духовно воскреснуть.

Под конец своей жизни Франк испытывал разочарование в познавательных возможностях философии и усиление мистического чувства Божия присутствия. Философия, все более ясно представлялась ему жалкой попыткой рассуждениями замазать щели, трещины и провалы бытия. "А все-таки это безнадежная попытка - философски объяснить драму мировой истории, крестную смерть Христа, Богородицу, Троицу и сочетать все это с логикой А - не-А", - заключал Франк в письме "О невозможности философии". Незадолго до смерти он пережил в ночном полусонном видении или внутреннем прозрении близость и присутствие Страдающего Господа, освящающего наше земное страдальческое существование.

Другим крупным философом, мыслившим в русле метафизики всеединства являлся Лев Платонович Карсавин (1882-1952). Его отец был танцовщиком Мариинского театра, учеником Мариуса Петипа. Мать - урожденная Хомякова - двоюродной племянницей известного мыслителя и богослова А.С.Хомякова. Она ожидала, что сын последует стезей ее дяди. Так и произошло. Закончив историко-филологический факультет Петербургского университета и специализировавшись по истории средних веков у известного медиевиста И.М.Гревса, Карсавин увлекся философией, оставив ради нее занятия историей. В 1922 г. он был выслан из России, жил сначала в Париже, где участвовал в евразийском движении, затем по приглашению уехал работать в Литву, в г. Ковно. В 1948 г. мыслитель был арестован советскими органами безопасности, приговорен к 10 годам лагерей и погиб в инвалидном лагере Абезь.

Философское наследие Карсавина воплощает концепцию всеединства с предельной полнотой и завершенностью. Мыслитель сделал из нее все логические выводы в отношении проблем бытия, познания и человеческого существования, которые не осмелились сделать другие ее приверженцы. Со всей силой Карсавин проводил принцип бытийного (онтологического)

единства Бога, мира и человека, утверждая, что никакого тварного субъекта вне Бога нет, а Бог есть все, в том числе и тварный субъект¹⁹⁸. Такая установка вела к утрате и Божественной и, особенно, человеческой личности в качестве духовно уникального существа, сотворенного Богом по своему образу и потому обладающего сокровенной внутренней автономностью по отношению ко всему тварному и Божественному бытию. Отдельного человека и весь сотворенный космос Карсавин понимал в неоплатоническом духе, как непосредственную, онтологическую индивидуализацию "всеединой личности" Божества¹⁹⁹.

Вполне отдавая отчет в том, что христианство есть религия личностного понимания Бога и человека, Карсавин стремился совместить весьма чуждую личностной (персоналистической) проблематике метафизику всеединства с персоналистическим пониманием сущего, за счет весьма своеобразного толкования понятия "личность". Это понятие философ интерпретировал очень широко, высоко и отвлеченно. Он отождествлял его с понятием всеединства, относил только к Богу и, тесно связывая Божественное начало и мировое бытие, чуть ли не во всем существующем находил личное начало. Во всем, кроме реальных людей, утверждая, что человек сам по себе суть индивидуум, лишенный всеединства, и его можно называть личностью лишь в переносном смысле, ибо всякая тварь сама по себе безлична. То, что человеческий индивидуум получает личным образом, является, на взгляд Карсавина, даром Божественного всеединства, а также таких всеединств, как Церковь, Нация, Культура, которые философ называл "соборными" или "симфоническими личностями".

Тем самым процессы религиозной, культурной, исторической жизни у Карсавина приобретают крайне отвлеченный, безлично-обобщенный смысл. Жизненный эпицентр сущего переносится из сферы конкретно-духовного, переживаемо очевидного бытия человеческой персоны в область неких чисто мысленных, мыслимых процессов. Человек оказывается только *средством индивидуализации* надиндивидуальных всеединств, не имея права на что-либо сокровенно и уникально свое, ибо это, по убеждению Карсавина, равнозначно отъединению от целого и от Бога.²⁰⁰ Но в качестве средства индивидуализации, содержа в себе высшие личности, будучи "стяженным" их всеединством, человек неизбежно утрачивает свое собственное личностное существо, перестает быть принципиально подобен Богу в своей уникальности, самобытности, ответственности и свободе.

¹⁹⁸ Карсавин Л.П. О началах. Сочинения. Т. VI. – СПб.: Умка-Press, 1994. С. 136.

¹⁹⁹ "Наше сознающее себя бытие, - писал философ, - не что иное, как одна из индивидуализаций (моментов) высшей всеединой личности, индивидуализирующей, кроме меня, и во всех других инобытных мне личностях, существах и вещах, которые когда-либо и кем-либо воспринимались, будут и могут восприниматься. А так как, воспринимая иную личность, мы воспринимаем и все, когда-либо ею воспринимаемое, высшая всеединая личность есть весь тварный космос" (О началах. С. 103).

²⁰⁰ Карсавин Л.П. Церковь, личность и государство. Малые сочинения. – СПб.: Алетейя, 1994 С. 420.

Философские построения Карсавина показали, что жесткое применение метафизики всеединства к осмыслению проблем человеческого бытия ведет к утрате личности, как предмета познания, к выхолащиванию духовно-благодатных начал отношения Бога и человека и к существенному искажению христианского мировоззрения. Тем самым философ исчерпал конструктивные возможности этой метафизики. После Карсавина уже невозможно развивать последнюю, не отдавая отчета во всех ее отрицательных, с точки зрения христианства, методологических следствиях.

Наряду с отрицательным завершением метафизики всеединства Карсавин поставил целый ряд важных вопросов русского православного самосознания. Он обратил внимание на чрезмерную пассивность и созерцательность русского православного отношения к жизни. Философ подчеркивал, что Православие требует органического сопряжения церковного сознания с существованием нации, национальной культуры и государства, живого внимания со стороны Церкви к насущным проблемам национально-государственного бытия. Русская Церковь же отнеслась равнодушно к падению самодержавия, к вопросам социально-экономической жизни, волновавшим русское общество, стремясь созидать некий остров блаженных, куда бы не доносились звуки борьбы и запросы времени. Между тем, справедливо утверждал Карсавин, церковное начало не может быть отделено ни от какой области общественного существования, "всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для Православия есть ограничение его *церковной* деятельности".

Среди религиозных мыслителей Зарубежной России были и философы создававшие духовно-динамические, персоналистические учения, более соответствующие принципам христианского теизма, чем метафизика всеединства. К числу такого рода мыслителей следует в первую очередь отнести Б.П.Вышеславцева и И.А.Ильина.

Борис Петрович Вышеславцев (1877-1954) родился в Москве, окончил с отличием юридический факультет Московского университета, был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию, побывал в двухгодичной научной командировке в Германии и в 1914 г. защитил магистерскую диссертацию "Этика Фихте". В 1922 г. философ был выслан из России, преподавал в Православном Богословском институте в Париже, хотя оставался светским мыслителем, испытывавшим философский интерес к религии. Во время второй мировой войны Вышеславцев жил в Германии, а в конце 40-х годов переехал в Швейцарию.

Основу философского мировоззрения мыслителя определяла интуиция несомненного в своей иррациональности бытия Божественного Абсолюта. Вышеславцев подчеркивал, что только полуобразованный человек толпы считает, что *видимое, понятное, доказуемое* несомненно, а *невидимое, непонятное и недоказуемое* - сомнительно. На самом деле как раз наоборот: только видимое, понятное и доказанное может быть *подвергаемо сомнению, несомненно же* то, что невидимо, недоказуемо и не нуждается в доказательствах.

"Сомнительность мира и несомненность Бога, - писал Вышеславцев, - может быть продемонстрирована так:

Что существует? Основной вопрос познания: ... *что* есть? Ответ на этот вопрос всегда может быть подвергнут сомнению. Всякое рационально-определенное "*что*" допускает сомнение, ибо о нем возможны разные мнения. Но одно несомненно: *что-то существует*; здесь "двух мнений быть не может", ибо мнений нет ни одного. *Оно* не выражается ни в каких понятиях, категориях, суждениях и именно потому остается неприкосновенным для мнений и сомнений" ²⁰¹ .

Это "нечто существующее" предполагается нами как *самоочевидное* и *конечное*, то есть существующее *абсолютно*, обращает внимание Вышеславцев. Причем иррациональный Абсолют отнюдь не есть отрицание разума; напротив, к нему приводит сам разум. Абсолютное открывается в глубине разума. Оно есть последнее слово разума, после которого разум уже не имеет более глубоких слов. Ибо абсолютное лежит вне бытия чувственного, пространственно-временного, и вне бытия мыслимого, идеального, за пределами доступного чувству и уму.

Из утверждения о запредельном миру, чувству, уму бытию Абсолюта Вышеславцев выводит свое понимание человеческой личности, как мистичной, богоподобной, сверхсознательной "самости", укорененной в Абсолюте. "Самость делает все своим, придавая всему своеобразие: своему духу, своей душе, своему телу, даже своим вещам и своему жилищу. Самость есть как бы вертикальная ось, пронзающая все слои и все горизонтальные ступени человеческого существа. И в этом пересечении дается единственный в своем роде "угол зрения", развертывающий все бытие в одном особом перспективном смещении. Самость созидает "свою" индивидуальную личность через преобразование всех ступеней бытия, в ней заключенных, через их "усвоение" ²⁰² .

В свете такой, принципиально близкой христианству, антропологии Вышеславцев развивал "философию преображения" всех стихийных сил человеческой души. Мыслитель показывал, что христианин не может и не призван обожествлять закон и делать тотальное подчинение закону принципом своего личного существования. Ибо закон - только абстрактная негативная норма, запрещающая преступление, подавляющая человеческую энергетику, но лишенная творческой силы, в то время как физическая, психическая, духовная энергия личности имеет огромное жизненное значение. Именуя вслед за Платоном эту энергию "Эросом", Вышеславцев уточняет, что Эрос у Платона означает *функцию стремления* человеческой души, направленную на возрастание полноценности бытия, и может быть понимаем как рождение в красоте, влюбленность в жизнь, жажда полноты существования, устремленность к Богочеловечности, к воскресению, к совершенной и вечной жизни.

²⁰¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. – М.: Республика, 1994. С. 137.

²⁰² Там же. С. 323.

Следовательно, желания и страсти человеческие требуют не подавления, а *очищения, возвышения, преобразования, сублимации*. В восточно-христианском богословии Вышеславцев находит наивысшее завершение учения Платона об Эросе. "Небесная Иерархия" Дионисия Ареопагита суть грандиозная система "сублимации", то есть возведения низшего к высшему силою Эроса, действующего на физическом, душевном, духовном, ангельском и Божественном уровнях бытия. Идея сублимации страстей, преобразования и спасения мира, верно утверждает философ, ярко противопоставляет христианскую аскетику и мистику всей нехристианской - индийской, неоплатонической, гностической, стоической, которая проповедует подавление страстей и отрицание мира.

Основополагающее условие сублимации Вышеславцев видел не столько в реальности Абсолюта и в фундаментальной зависимости человеческой самости от абсолютного, сколько в Боговоплощении, явившем человечеству Образ Божий, излучающий сияние святости. Только Богочеловек - Христос, вызывающий мистический трепет и проникающий своей духовной силой в сокровенные глубины сердца, способен сублимировать в предельном смысле. Лишь Боговоплощенность обуславливает то, что высшие духовно-нравственные ценности предстают перед духом христианина не в форме абстрактных понятий, а как личностно-конкретные проявления жизни Христа и святых, способные внушать любовь к Богу, вдохновлять человеческое воображение, побуждать человеческую волю к истине, добру и красоте, тем самым, способствуя возвышению Эроса.

Центральное значение в процессе сублимации Вышеславцев придавал волевому импульсу. Не само по себе воображение и сопереживание высшим ценностям, а *свободная воля*, изменяющая ход жизни, определяет способность продвижения человеческой личности по пути сублимации страстей. Поэтому первостепенную роль в этом смысле играют акты преобразования свободы, преобразования самого человеческого *произвола*, предполагающего направленность и духовное качество жизненной энергии. Так как сублимация свободы завершает и обосновывает весь процесс сублимации, то Вышеславцев логично утверждает, что "сублимируется в конечном счете свобода и только свобода".

Рассматривая акт преобразования свободы, философ подчеркивает, что это чисто духовный процесс, лишенный какой-либо принудительной механики, ибо святость и высшие ценности не отрицают свободы, не навязывают себя, а *предлагают* себя избрать. Они существуют как таковые только в стихии свободного принятия, человеческая свобода же остается самою собой, лишь опираясь на безусловные ценности, ибо последние обуславливают способность личности быть независимой от стихийных импульсов внешнего мира и психологического порядка.

По сути дела, заключает Вышеславцев, различие между несублимированной и сублимированной свободой тождественно различию между *свободой произвола* и *свободой творчества*. Переход от первой ко второй и есть преобразование свободы. Причем произвол, как необходимый момент

свободного действия, не уничтожается, а сохраняется на уровне творческой свободы, определившей себя через признание святости.

Из учения о сублимации Вышеславцева естественным образом вытекало признание духовной необходимости воскресения и полного искоренения источника смертности. "Смерть для христианства, - заключал мыслитель, - есть распад индивидуальной личности, нарушение того единственного сочетания элементов и ступеней бытия, которое есть принцип индивидуализации, а потому она есть трагедия, с ней не мирится требование совершенства... Все должно быть восстановлено за исключением несовершенства, и должно быть восстановлено ради усовершенствования, ибо от постулата совершенства человек никогда не может отказаться, "даже если бы он никогда не был осуществлен". И если жизнь совершеннее смерти, то смерть должна быть побеждена... Она должна быть побеждена на всех фронтах: на телесном, душевном и духовном"²⁰³.

Большое положительное значение философии Вышеславцева, очевидно, состоит в том, что этот мыслитель, непосредственно не прибегая к помощи догматического богословия и христианской веры, обосновал необходимость религиозно-духовной основы философского мирозерцания, вновь обнаружил огромную ценность христианского учения о преображении страстей для человека современного мира.

Еще раз русский философ с высокой ясностью мысли довел до нашего сознания то, почему Бог не убеждает нас логикой, не принуждает нас силой и властью к принятию Себя и Своей Правды, но является нам как, Гонимый, Распинаемый, Мучимый, Страдающий и только *по вере* Воскресший, которого совсем не выгодно, а крайне рискованно и страшно принять. Принять такого Бога - подвиг горячего сердца, следствие духовной чуткости, зрелой свободы и бездоказательного выбора души. В этом выборе наша свобода и наша личность творчески сохраняются, развиваются, со всем вытекающим отсюда риском душеспасения и проблематичностью нашей как земной, так и небесной судьбы.

Последний в ряду философов, воззрения которых мы рассмотрим в этом параграфе, Иван Александрович Ильин (1883-1954) имеет особенно важное, многогранное значение не только в истории отечественной философии, но и в истории русской культуры, русского национального самосознания.

Иван Александрович родился 28 марта (по старому стилю) 1883 г. в дворянской семье присяжного поверенного Округа Московской судебной палаты, губернского секретаря Александра Ивановича Ильина и его жены (немецкого происхождения) Екатерины Юльевны Швейкерт.

После окончания юридического факультета Московского университета будущего мыслителя оставили для работы на кафедре энциклопедии права и истории философии права. Первой опубликованной статьей начинающего ученого стал критический отклик на книгу «Материализм и эмпи-

²⁰³ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. С. 324.

риокритицизм», которую издал В.И. Ульянов-Ленин под псевдонимом Вл. Ильин. Рецензия И.А.Ильина, напечатанная в газете «Русские ведомости» от 29 сентября 1909 г., была резко отрицательной. В ней он обратил внимание не только на поверхностность идей автора, но и на недопустимую развязность и грубость тона его полемики.

Два года Иван Александрович провел в научной командировке в Германии, Италии, Франции. В начале 1918 вышла книга Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», а весной этого же года на юридическом факультете Московского университета состоялась публичная защита Ильиным магистерской диссертации. Диссертация была посвящена философии Гегеля. В качестве официальных оппонентов выступили известные мыслители – профессор П.И.Новгородцев и профессор князь Е.Н.Трубецкой. Оппоненты отметили исключительно высокий уровень исследования, и ученый совет присудил соискателю одновременно степени магистра и доктора государственных наук. Ильин получил известность как оригинальный интерпретатор гегелевского учения.

Но перспективы работы в Советской России у мыслителя не было. Большевистскую власть Иван Александрович воспринимал крайне враждебно, как сатанинское исчадие, и не мог скрыть своего к ней отвращения. Он органически не вписывался в идейный и ментальный климат «совдепии».

Вообще говоря, Ильин был резким человеком. Судя по отзывам знавших его людей, да и по текстам его работ, особенно не предназначавшимся для широкой публики, он не чуждался идеологических страстей и приступов гневной ненависти. Ласковый и нежный со своими друзьями, он уничижительно и не всегда справедливо относился к тем, чьи воззрения считал ложными. Человек он был весьма сложный, самобытный, и потому отношения с людьми и режимами выстраивались у него весьма непростые.

Большевики терпеть не могли сложных, самобытных и непокорных. Они несколько раз арестовывали Ильина. Он даже предстал перед революционным трибуналом и только по счастливой случайности избежал расстрела. Возможно, его занятия философией Гегеля, диалектическая методология которого рассматривалась большевистскими вождями как один из источников марксизма, помогли Ивану Александровичу избежать пули в затылок из чекистского револьвера. Во всяком случае, Е. Климов в своих воспоминаниях об Ильине пишет: «Еще в 1922 г. в Москве распространился слух, будто бы Ленин в беседе с Луначарским спросил его: “Кто это такой Ильин? Читаю его замечательную книгу о Гегеле, кто этот Ильин? Где он?” Луначарский отвечал: “Ильин – профессор Московского университета. Сейчас он арестован и сидит в тюрьме”. Ленин приказал: “Немедленно освободить!”»²⁰⁴.

²⁰⁴ *Климов Е.* Воспоминания о профессоре И.А. Ильине // Русское Возрождение. 1983. № 23. С. 128.

В сентябре 1922 г. Ильин выдворяется из России вместе с группой известных ученых и мыслителей. Он интенсивно работает в Германии, становится профессором Русского научного института в Берлине, читает лекции, пишет и публикует свои важнейшие труды «О сопротивлении злу силою» (1925), «Путь духовного обновления» (1935), «Основы христианской культуры» (1937).

Мыслитель выступает с публичными лекциями во многих европейских странах (в Австрии, Бельгии, Германии, Швейцарии, Франции, Чехословакии, Югославии, Латвии, Эстонии). Предметами лекций служит широкий круг тем, от истории философии, правоведения, природы большевистской революции до Православия и своеобразия русской культуры. Надо заметить, что Ильин был прекрасным философом искусства. Его работы, посвященные поэзии А.С.Пушкина, прозе И.С.Шмелева, анализу феномена эстетического сознания, проявляют тонкое чувство как философско-мировоззренческих оснований, так и иррациональных измерений художественного творчества, особенно поэзии и литературы. Он и сам блестяще владел даром слова, ведал не только его логический смысл, но и его мистическую энергию, а потому зачастую обращался к стилю «спекулятивной поэзии», в духе которой стремился сочетать ясность логики с художественным воздействием фразы. Вот почему лекции Ивана Александровича пользовались огромным успехом. Е.Климов, слушавший публичные чтения Ильина, свидетельствует: «Статный, сухопарый, с выразительными чертами лица, проф. Ильин уже одним своим видом вызывал к себе уважение. Редко приходилось мне слушать такого оратора – он зажигал своею речью и отчеканивал каждое слово, дикция его была безукоризненная. Он обладал даром излагать сложные философские проблемы простым и доступным языком, и публика слушала его с напряженным вниманием. Создавалось впечатление, что он говорит свободно, но позже стало мне известно, что он всегда читал по заранее подготовленному тексту»²⁰⁵. Не удивительно, что залы, в которых выступал Ильин, часто не вмещали всех желающих услышать его талантливое слово.

Приход к власти национал-социалистов в Германии существенно осложнил жизнь русского профессора, который отрицательно относился к гитлеровскому режиму. Он отказался сотрудничать с министерством пропаганды в плане антиеврейской кампании и позволял себе нелестно высказываться о нацистской расовой теории. Нацистские власти изгнали Ильина из Русского института, а в 1938 г. запретили читать публичные лекции, которые давали ему основные средства к жизни, вынудив в этом же году переехать в Швейцарию.

Выбраться из Германии Ивану Александровичу, возможно, опять помог Гегель. Берлинский знакомый Ильина А. Квартиров вспоминает, что полицейский комиссар, к которому он обратился по просьбе заболевшего мыслителя для получения разрешения Ильину на выезд из страны, сам на-

²⁰⁵ Там же. С. 128.

вестил русского философа. Проговорив с ним три часа на философские и, вероятно, «гегелеведческие» темы, комиссар посодействовал в получении визы на выезд, хотя Ильин был объявлен невыездным Главным полицейским управлением²⁰⁶.

В Швейцарии, обосновавшись в пригороде Цюриха, мыслитель провел оставшиеся годы жизни, создавая одну книгу за другой и получив материальную поддержку своих трудов со стороны благородной меценатки Шарлотты Барейсс, почувствовавшей духовную правду идей мыслителя. Здесь им были написаны очерки и статьи, составившие сборники «Наши задачи», три книги философско-художественной прозы на немецком языке, двухтомные «Аксиомы религиозного опыта», исследования «О монархии и республике» и «Путь к очевидности» (издано посмертно в 1957 г.).

Скончался выдающийся русский философ после частых и продолжительных болезней 21 декабря 1954 г., и был похоронен в Цолликоне под Цюрихом.

Для понимания стиля мышления Ильина, следует учитывать, что он не считал создание философской системы истинным призванием философа. Ильин исповедовал принцип открытости мысли реальным проблемам бытия и был глубоко чужд рационалистическому стремлению ограничить философский поиск рамками отвлеченной теории. "Сначала - быть, потом - действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания - философствовать", - такова жизненно-практическая установка интеллектуальной активности Ильина. Мыслитель полагал, что русская философия призвана отказаться от рабского подражания западной отвлеченности мысли, обратиться к глубинам православно-национального духовного опыта, практическим задачам отечественной культуры и способствовать осознанию самобытных начал русской жизни.

Столь конкретное понимание задач философии вело Ильина по пути познания духовно очевидных первоначал человеческого бытия, лежащих в основе как личного, так и национально-культурного существования. Человек, по Ильину, есть *личный дух*, проявляющий себя как сила личного самоутверждения, верного восприятия человеком своей "самосущности" в ее предстоянии Богу и в ее достоинстве. "Дух есть *дар свободы*, данный человеку в зачатке от самой *природы*; в то же время он есть *живая сила самоосвобождения* и в заключительной стадии (вероятно- посмертной) - *полнота личной свободы*", - подчеркивал мыслитель. И далее он в высшей мере конкретно и жизненно определял дух, как потребность священного, как радость истинной иерархии, как дар молитвы, как силу поющего сердца, как жилище совести, как месторождение художественного искусства,

²⁰⁶ См.: *Квартиров А.* Из воспоминаний об И.А. Ильине // Русское Возрождение. 1983. № 23. С. 128.

как источник правосознания, истинного патриотизма и национализма, как главную основу здоровой государственности и великой культуры²⁰⁷.

В отличие от дохристианской, по ее интуициям, и довольно рационалистической метафизики всеединства, стремящейся непосредственно слить человеческую и Божественную личность, *персоналистическая философия Ильина подчеркивает безусловную ценность духовной автономии лица*. Эта автономия необходима, прежде всего, для истинного приобщения к церковной традиции, ибо, как указывает Ильин, истинное приобщение может состояться только тогда, когда человек оказывается способен духовно узнать и принять Откровение "свободным огнищем своего сердца", сокровенной глубиной личной самости. К Богу человеческое существо ведут сокровенные огни личной жизни по пути свободы, понятой не как абсолютная независимость от всего, но как возрастающая независимость от зла и пошлости. В отношениях с Богом, как Духом и Личностью, человек не только не утрачивает свою внутреннюю автономию, но все более глубоко осознает себя *нетелесной творческой энергией* со своими особенными ценностями и целями, с особыми критериями, с высшими жизненными формами и законами, как законами *духовной самостоятельности, свободы и самоосвобождения, достоинства, ответственности, совершенствования, очищения, богосыновства, любви, свободы, бессмертия*. "Человек, живущий этим опытом, привыкает с полным и удостоверенным основанием почитать себя личной, - единственной в своем роде и в своеобразии своем неповторимой "искрой" Божией и утверждать себя в этом достоинстве. Он знает призвание этой "искры" - духовно преобразить все свое существо, так, чтобы *цельно и художественно осуществить Божию идею.., составляющую живую основу ее бытия*. Стать художественным произведением Господа - дано, по-видимому, лишь очень немногим; но самое призвание к этому осмысливает для каждого из нас всю нашу жизнь и оправдывает ясновидящее слово преп. Серафима Саровского: "Господь заботится о каждом из нас так, как если бы он у Него был единственным"²⁰⁸.

Эти слова преп. Серафима об отдельном человеке Ильин переносил и на понимание национально-духовного бытия. В работе "Основы христианской культуры", мыслитель писал, что Господь, одевающий каждую лилию в особливые и прекрасные ризы, помнящий и кормящий каждую птицу, сосчитывающий все волосы на голове человека не может не заботиться о судьбах национальных общностей. Христианство, подарившее миру идею метафизического своеобразия человека, как личности, естественным образом предполагает идею метафизического своеобразия народа. Христианская культура осуществима на земле именно как национальная культура и национализм подлежит не осуждению, а радостному и творческому приятию.

²⁰⁷ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: Рарогъ, 1993. С. 52.

²⁰⁸ Там же. С. 411-412.

"И вот национализм есть уверенное и страстное чувство, верное по существу и драгоценное в творческом отношении, -

что мой народ получил дары Духа Святого;

что он приял их своим инстинктивным чувствилищем и творчески претворил их по-своему;

что вследствие этого сила его обильна и призвана в дальнейшем к великим, творчески-культурным свершениям;

что поэтому народу моему подобает культурное "самостояние", как залог величия (Пушкин!) и *независимость национально-государственного бытия*"²⁰⁹.

Важно подчеркнуть, что Ильин понимал самобытность национального существования как проявление уникальности *духа нации*, ее Богоданного *творческого инстинкта*. Каждый народ, писал мыслитель, вынашивает и осуществляет духовные акты особого, национального строения и потому творит всю духовную культуру по-своему. Он по-своему научно исследует и философствует, по-своему видит красоту и воспитывает эстетический вкус, по-своему тоскует и молится, по-своему любит и умирает, творит добродетель и осуществляет низину порока. Вот почему "любить родину значит любить ее *дух* и через него все остальное, не просто "душу народа" т.е. национальный характер, но именно *духовность его национального характера и национальный характер его духа*"²¹⁰.

Самобытная связь национального духа и христианской традиции осуществляется в сфере культуры. Здесь происходит преобразование национального бытия в свете христианства и обогащение последнего со стороны творческого акта народа. Христианское отношение к культуре, на взгляд Ильина, предполагает не отрицание секулярной культурной жизни, но пересмотр и обновление науки, искусства, права, экономического и национального сознания современного мира. При этом важно ограничить духовную и культуротворческую компетенцию Церкви. Церковь ведет веру. Вера объемлет душу. Душа творит культуру. Но Церковь не объемлет всю жизнь человека и не должна посягать на свободу национального культурного развития.

Так же и государство не может руководить культурой и подавлять творческую самобытность народа. "Народ есть источник жизненной силы и созидания. Церковь есть источник благодатной мудрости; государство есть источник внешнего порядка и мира. Государство есть оборона и опора независимой Церкви; а Церковь есть духовник и ангел-хранитель христианского государства.

Но земная культура творится не государством и не Церковью, а народом: многим множеством свободно дышащих и созерцающих индивидуальностей. И потому ни государство, ни Церковь не должны помышлять о

²⁰⁹ Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 331.

²¹⁰ Ильин И.А. О сущности правосознания. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Медиум, 1993. С. 163.

том, чтобы подавить, вытеснить или заменить это творческое дыхание людей, создающих христианскую культуру"²¹¹.

Осмысливая собственное значение культуры в национальном существовании, Ильин отнюдь не был подвержен культурническому идеализму, сентиментализму и морализму. Он ясно сознавал, что путь национально-культурного творчества и самобытного национально-государственного развития предполагает элементы борьбы между различными религиозными традициями, культурно-историческими началами и цивилизациями. Мыслитель подвергал критике всякого рода морализм за то, что он не отдает отчет в духовной глубине зла, не ведает того, что *формула зла требует ставить на службу злым целям не только злые, жестокие, варварские, но и добрые, весьма культурные средства*. Отсюда у моралистов ослабляется сознание духовного смысла права и государства, функций охраны, пресечения, наказания, меча. Моралистическое мировоззрение склоняется к отрицанию Родины, ее государственной оформленности и необходимости ее защиты. Моральное братство ведь объемлет всех людей, без различия культур, рас и наций. Братского сострадания достойны все, а насилия - никто, поэтому надо отдать отнимающему все, что он захочет. Моралист предполагает, что у человека нет на земле ничего святого, что стоило бы оборонять на жизнь и смерть, умирая и убивая. Плодом морализма является правовой, государственный и патриотический нигилизм. "Сентиментальный моралист знает только одно измерение совершенства - моральное; вся сущность духа, вся жизнь духа сводится для него к моральному самоулучшению; и все моральное достижение сводится для него к насыщению души жалостливым состраданием. И в результате этого все понимание человека, добра и зла - становится мелким, плоским и бездуховным"²¹².

Критике толстовского непротивленчества, осмыслению проблемы борьбы за свою веру и за свое Отечество Ильин посвятил знаменитую книгу "О сопротивлении злу силою". В ней мыслитель продолжил развитие учения о христоролюбивом воинстве, рожденное в лоне Православной Церкви. Ильин показал, что хотя наша мудрая и нравственно зоркая Церковь никогда не возносила (в отличие от ветхозаветного иудейства, иезуитских и лютеранских воззрений) дела силовой борьбы на уровень всецело святого подвига, она в то же время не только не налагала запрета на властную силу меча, но освящала оружие христоролюбивого воина, поскольку доверяла его православнои совести и видела, что обращение к мечу слишком часто является делом нравственно обязательным. Героизм меченосца в православной традиции осознается как "героизм сознательно и убежденно принятой неправедности" в той ситуации, из которой нет идеального исхода. Само *сопротивление* злу, как таковому, всегда остается делом благим,

²¹¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 328.

²¹² Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – М.: Медиум, 1993. С. 372-373.

праведным и должным. Но то, что совершает сопротивляющийся меченосец в борьбе со злодеями ни есть ни совершенный, ни святой, ни праведный ряд поступков. Это – *негреховное* совершение несправедности, заключает Ильин. Подобное отношение к своей борьбе требует от человека многократного, огромного напряжения духа: для отсечения перед бранью нечистых помыслов, нерешительности, неуверенности; для осознания подлинных целей борьбы; для очищения души после сражения и, наконец, для несения воинского достоинства, без малодушного отречения от него, но и без самолюбивой его идеализации. "Тот, кто сопротивляется злодеям силою и мечом, - указывает Ильин, - тот должен быть *чище и выше своей борьбы*; иначе не он поведет ее и не он завершит ее победою, а она увлечет его, исказит его обличие и извергнет его, сломленного, униженного и порочного. Владеть силою и мечом может лишь тот, кто владеет собою, т. е. своими страстями и своим виденьем; ибо если человек не владеет собою, то меч и сила овладевают им, и не они будут его орудием и средством, а он сам станет их средством и орудием; и тогда он "погибнет от меча" не физически, а нравственно и духовно: силы его будут растрчены, душа его будет изуродована, и борьба проиграна. Вот почему очищение души есть основное условие победы в борьбе со злом" ²¹³ .

Для религиозно-нравственного мировоззрения Ильина было глубоко характерно *духовно-аристократическое* понимание человеческой личности, государственности и патриотического служения. Этим объясняется органический монархизм не только политических, но и культурно-исторических идей мыслителя. Сопоставляя монархию и республику как формы объективации определенных духовных установок, Ильин обращал внимание на то, что республиканец относится к монархисту приблизительно так же, как *пантеист*, растворяющий Бога в природе, к *теисту*, который верует в Бога живого и личного. "Итак: монархическое правосознание тяготеет к олицетворению государственной власти и всенародного коллектива; а республиканское правосознание тянет к растворению личного и единоличного начала, а также и самой государственной власти в коллективе" ²¹⁴ .

В своих духовных основаниях монархическое сознание связано с иррационально-интуитивным, художественным и патриархально-органическим восприятием общественной жизни. Сознание же республиканское выражает рассудочное и механистическое отношение к миру, общественности, государственности. Республиканство - идеология атомов, которым должны быть обеспечены прежде всего "свобода", потом "равенство" и наконец столько "братства", сколько его останется после расщепляющей свободы и после всеснижающего равенства, пишет Ильин. В силу самой своей духовной природы эта идеология обуславливает строительство государства на политически отрицательном, расщепляющем на-

²¹³ Там же. С. 476.

²¹⁴ Ильин И.А. О монархии и республике // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 133.

цию недоверия к главе государства. Монархическое же сознание, при всем риске доверия недоброму монарху, обладает огромным политически положительным, консолидирующим общество потенциалом.

С доверием государю теснейшим образом связаны два основных монархических чувства, оживляющих и возвышающих политическую жизнь - *любви и верности*. Эти чувства являются залогом духовного достоинства человека, поскольку монархист мерит себя царственной мерой, возвышает свое сознание до свободного подчинения высочайшему правовому авторитету. "Подобно тому, как человек, молящийся перед иконой, - поясняет эту мысль Ильин, - вчувствуется в ее благодатные образы и незаметно вводит в себя тот душевно-духовный уклад, который показан в ее чертах и настроениях, так монархист, художественно созерцающий своего Государя и посылающий ему в лучах своего доверия и своей любви свое "лучшее", утверждает свое духовное *достоинство*, крепит свою *честь и воспитывает свое правосознание*".²¹⁵ Опираясь на идеи Ф.Новалиса, русский философ делает заключение, что основная и глубокая тайна монархии состоит в том, что *силою самого своего бытия* истинный Государь воспитывает *троноспособность* в каждом своем подданном и таким образом возвышает народ к царственному укладу души, к духовному пониманию государства и его задач.

Литературное наследие Ильина имеет огромное значение для всякого человека, стремящегося уяснить религиозно-духовные основания русской культуры, общественности, государственности. Сердечное сопереживание трагической судьбе России в XX веке, горячее желание способствовать выздоровлению русского общества и благоустройству страны после избавления от коммунистического гнета, столь ярко отразившиеся в сборнике статей Ильина "Наши задачи", превращают этого мыслителя в крупнейшего *философа русского национального духа и дела*.

Заканчивая обзор воззрений представителей религиозной мысли Русского Зарубежья, необходимо подчеркнуть, что мы коснулись только малой части философского наследия Зарубежной России. Помимо рассмотренных выше философов, за пределами Отечества творили десятки русских мыслителей и богословов, многие из которых (в частности, В.В.Зеньковский, Г.В.Флоровский, В.Н.Лосский) внесли существенный вклад в развитие православной культуры.

§ 4. Россия, интеллигенция и большевизм в воззрениях сменовеховцев

Помимо общих религиозно-философских проблем, представители русской эмиграции с особенной напряженностью разрабатывали вопросы о пореволюционной судьбе России, в частности об отношении советского строя к традиционным началам русской цивилизации и о возможностях

²¹⁵ Там же. С. 108.

исторического перерождения большевистской государственности под влиянием национально-культурной почвы. Весьма своеобразный проект культурного и, соответственно, политического преобразования большевистской России силами вразумленной революцией интеллигенции, выдвинули мыслители - *сменовеховцы*, возглавленные Н.В.Устряловым.

Николай Васильевич Устрялов (1890-1937) был молодым профессором-правоведом, незадолго до революции окончившим Московский университет. Февральскую революцию он встретил в рядах кадетской партии, но скоро увидел необходимость твердой, единой власти. В начале 1919 г. он вместе с молодыми кадетами Ю.В. Ключниковым и Ю.Н. Потехиным начинает издавать еженедельник "Накануне", в котором выступают такие известные авторы, как Бердяев, Струве, Брюсов. По оценке М.Агурского, именно в этот период Устрялов отходит от идеи права как абсолютной ценности и продвигаться к признанию того, что в критические эпохи право должно уступать место другим, более существенным ценностям. В феврале 1919 г. основоположник сменовеховства прибывает в столицу колчаковского правительства Омск, где способствует отделению Колчака от левого крыла белого движения и выступает за военную диктатуру.

После поражения колчаковской армии Устрялов переживает внутренний кризис, в итоге которого приходит к выводу о том, что дальнейшее сопротивление большевизму немыслимо, ибо иностранные державы стараются всячески использовать гражданскую войну для ослабления России. Как национально настроенный, честный, последовательный человек и оригинальный мыслитель, опиравшийся на традиции русской религиозной философии, восходящей к ранним славянофилам, наследию Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, Устрялов ищет нового подхода к пониманию пореволюционных судеб России. Он начинает думать о таких явлениях национально-исторического развития, когда тело народа как бы утрачивает национальную душу, что ставит перед элитой народа задачу одушевления, одухотворения телесных форм национального бытия. Подобная линия размышлений приводит Устрялова к довольно оптимистической оценке большевистской государственности. Была бы Россия мощна, велика, страшна врагам, остальное приложится, надеется он. Правда, в его душе остается место и сомнению: "Если Россия выйдет из него (кризиса) странною безмузыкальной цивилизации только, если она утратит в нем своего Бога, свою душу живу - это будет не чем иным, как особою лишь формой ее исторической смерти, который так боялся Леонтьев.", - писал Устрялов в статье, родившейся во время Пасхи и названной "Светлое Воскресенье"²¹⁶.

Возникшее из такого рода настроений течение эмигрантской общественной мысли, заявило о себе сборником "Смена вех", изданным в Праге в 1921 г. Вокруг сборника объединились люди, *пришедшие к сознанию интеллигентской природы революционного переворота, принявшие на свою*

²¹⁶ См.: Агурский М. Идеология национал-большевизма. – Париж: Умса-Press, б/г. С. 95.

совесть катастрофу российской государственности и решившие принять вместе с грехом революции и саму революцию, как роковую неизбежность истории. Этим одновременно покаянным и реалистическим состоянием ума определялось ясное отмежевание сменовеховцев от *красных*, революционных, идей, от *белых*, контрреволюционных, и от растяжимых *религиозно-нравственных пожеланий*, высказанных в свое время авторами сборника “Вехи”, то есть от всего круга понятий старой русской общественности. “Вехи вместе со всеми врагами их - это все та же русская общественность, которая в одно и то же время готовила русскую революцию и боролась с нею, - участвовала в ней и убегала от нее, руководила ею, пока не была отменена и все еще тщится руководить... “Вехи со всеми “противовехами” - это теоретическая подготовка неудач и заблуждений великой русской революции, это их литературное предвосхищение, - так говорил в своей статье Ю. В. Ключников”²¹⁷.

В общем и целом подход сменовеховцев можно сформулировать следующим образом.

Большевизм и революция это, соответственно, *болезнь* русской интеллигенции и социально-историческое *осложнение*. Стало быть, бежавшие за границу виновники переворота должны прекратить борьбу с СССР, вернуться на Родину, переболеть большевизмом вместе со своим народом, чтобы приобрести здоровый национально-государственный дух, окончательно изжить наследственные пороки и способствовать укреплению самобытных начал русской государственности и культуры. “Изжить русскую революцию - значит изжить прошлую и современную русскую интеллигенцию. Но вместе с *тем тщетно пытаться изжить русскую интеллигенцию, не удовлетворив предварительно всех главнейших требований русской революции, не проделав полного ее пути*”²¹⁸, - ставил проблему в сборнике “Смена вех” Ю. В. Ключников.

Сменовеховцы рассматривали революцию как порождение русского западничества. Именно оно составило новую веру русской интеллигенции, заразившейся давно устаревшими и неплодотворными идеями европейского XVIII века, утратившей в большей части способность к самостоятельному творчеству, ставшей внегосударственной и антигосударственной, проникшейся во всех своих идейных течениях беспочвенностью и умышленностью духовного большевизма.

Наряду с несамобытностью и творческой бездарностью новейшей интеллигенции, признавалась великая объективная своеобычность русского народа и русской культуры, безусловная ценность последней и призванность к всечеловеческому служению первого. Касаясь вопроса о факторах исторического своеобразия России, Н. В. Устрялов придавал первостепенное значение физической силе и пространственному величию российского государства: “Глубоко ошибается тот, кто считает территорию “мертвым”

²¹⁷ Смена вех. Сборник статей. – Прага, 1921. (Перепечатано в Твери, 1922). С. 5.

²¹⁸ Там же. С. 29.

элементом государства, индифферентным его душе, - писал Устрялов.- Я готов утверждать, скорее, обратное: именно, территория есть наиболее существенная и ценная часть государственной души, несмотря на свой кажущийся “грубо физический” характер. Помню, еще в 1916 г... я старался доказать “мистическую” в корне, но в то же время вполне осязательную связь между государственной территорией, как главнейшим фактором внешней мощи государства, и государственной культурой, как его внутренней мощью. Эту связь я еще отчетливее усматриваю и теперь... Лишь “физически” мощное государство может обладать великой культурой”²¹⁹ .

Сменовеховцы обнаруживали в революции своеобразно-русское историческое явление, сплетающее наш исконный благородный и творческий мессианизм, всечеловеческий пафос с преступлениями и ужасами большевизма - этого застарелого недуга интеллигентско-западнического духа. Они верили, что могучий российский организм, нерасторжимая целостность его материально-духовной природы перенесет болезненные крайности революции, обновится ее творческими энергиями и обретет прежнюю многогранную культурную развитость. “Русская культура должна обновиться изнутри, - писал Устрялов. - Мне кажется, что революция более всего способствует этому перерождению, и я глубоко верю, что гениально оживив традиции Белинского, она заставит Россию с потрясающей силой пережить и правду Тютчева, Достоевского, Соловьева”²²⁰ .

Будущая русская интеллигенция, предрекалось другим участником сборника “Смена вех”, станет подлинной национальной аристократией духа, лишь пройдя сквозь горнило революции. Она приобретет широкий кругозор, смелость мысли, органическую связь с народом, изживет убогие западнические иллюзии. В ней сосредоточится русское народное богоискательство, она проникнется мистикой государства. “Тогда из внегосударственной и антигосударственной она сделается государственной и чрез ее посредство государство - русское государство - наконец-то станет тем, чем оно должно быть: - “путем Божиим на земле”²²¹ .

Рассмотренный подход к произошедшим в России изменениям, с нашей точки зрения, представляет интерес как попытка уяснить объективную преемственность форм и целостность русской цивилизации, понять, что самобытность страны лежит гораздо глубже тех пластов национально-исторического существования, которые способна перепахать революция. Под философски неглубокими политико-государственными понятиями сменовеховцев крылась, однако, не лишенная весьма серьезного основания мысль *о возможности народа регенерировать традиционную полноту культурного бытия, исходя из частных форм своего цивилизационного единства*. Для данного умонастроения было характерно не только признание неизбежности случившегося с Россией, запрограммированного всем

²¹⁹ Там же. С. 49.

²²⁰ Там же.

²²¹ Там же. С. 43.

предреволюционным развитием страны, но и расчет на то, что *пока русский народ сохраняет хотя бы ущербное этнокультурное единство, свой психологический тип, исторически определенную территориально-государственную основу существования, сохраняется и возможность возврата нации к подлинно традиционному образу бытия, с сопутствующим преобразованием всех государственных, идеологических и социально-экономических структур.*

Вера в грядущее перерождение большевистского режима и возрождение России под влиянием русских национально-культурных сил побуждала сменовеховцев не только отрицать целесообразность вооруженной борьбы против СССР, но и возвращаться на Родину из эмиграции. Судьба большей части из них была трагической. В частности, Н.В.Устрялов, вернувшийся в 1935 г., в 1937 был арестован по ложному обвинению в шпионской и террористической деятельности, осужден и расстрелян. 20 сентября 1989 года он был реабилитирован.

§ 5. Культурно - историческое своеобразие России в учении евразийцев

Оригинальное учение о самобытности отечественной цивилизации и социально-исторической перспективе развития России было создано мыслителями евразийского направления.

Движение евразийцев впервые заявило о себе в 1921 г. в Софии программным сборником статей "Исход к Востоку". Главой и душой движения стал князь Николай Сергеевич Трубецкой (1890-1938) - всемирно известный лингвист, оригинальный этнолог и философ культуры, сын философа Сергея Николаевича Трубецкого. К евразийству принадлежали Петр Петрович Сувчинский (мыслитель, критик, музыковед), Петр Николаевич Савицкий (географ, экономист, геополитолог), Владимир Николаевич Ильин (богослов, философ, историк), Л. П. Карсавин и целый ряд других одаренных представителей Русского Зарубежья.

Характернейшей чертой евразийства было стремление соединить консервативные начала русского самосознания, восходящие к его православному корням и впервые ясно выраженные старшими славянофилами, с новыми научными и философскими идеями, с творческим восприятием задач культурного и национально-государственного строительства. Во вступлении к сборнику "Исход к Востоку" пояснялось, что статьи написаны в атмосфере катастрофического мироощущения и что авторы ждут глубоких перемен привычного облика мира. Культура обнаружила способность к динамичному обновлению. Поэтому они не верят в возможность "последних слов" и окончательных синтезов. "Утверждая, вслед за славянофилами, самостоятельную ценность русской национальной стихии, - говорило далее, - воспринимая тонус славянофильского отношения к Рос-

сии, мы отвергаем *народническое* отождествление этой стихии с определенными конкретными достижениями, формами сложившегося быта”²²².

Кроме того, одновременно провозглашались: принцип последовательного индивидуализма и необходимость Церкви, со всей строгостью традиционных форм религиозной жизни; национализм и его расширенный межэтнический характер. “Свой национализм, - разъяснялось в “Исходе к Востоку”, - мы обращаем, как к субъекту, не только к “славянам”, но к целому кругу народов “евразийского” мира; между которыми народ русский занимает срединное положение...” Русские люди и люди этих народов ни европейцы, ни азиаты. “Сливаясь с родною и окружающею нас стихией культуры и жизни - мы не стыдимся признать себя *евразийцами*”²²³.

Основополагающим концептуальным понятием нового воззрения стала идея Евразии - глубоко интегрированной этнопсихологической, геополитической и духовно-культурной системы. Системы самобытной относительно сообществ Востока и Запада, целостно-органичной, самодостаточной и самовоспроизводящейся.

Этнической основой евразийского мира, указывал Н. С. Трубецкой, является симбиоз славянского и туранского элементов, осуществившийся естественным образом, при историческом распространении русского народа на Восток и смешении с туранскими или урало-алтайскими племенами (угрофинами, тюрками, монголами, манджурами). На базе данного этнического симбиоза, по его мнению, сложилась оригинальная славяно-туранская этнопсихологическая общность, с сильными чертами устойчивости, выносливости и консервативности, но в то же время обладающая сознанием относительности исторических форм традиции²²⁴.

Географические и экономические начала самобытности России-Евразии выявлялись и формулировались П. Н. Савицким. В отличие от европейских и азиатских стран, расположенных южнее или юго-восточнее Евразии, указывал он, последняя распростерлась на глубоко континентальных землях, отдаленных от морей и совершенно неконкурентоспособных в мировой торговле. Поскольку издержки сухопутного транспорта в десятки раз превышают издержки морского, евразийское народное хозяйство может существовать и развиваться только в качестве единой, целостной, государственно регулируемой системы, используя внешнеторговые связи как несущественное дополнение экономики, обращенной внутрь континентального “океана”. Из этого соображения вытекла мысль, что гарантом целостности и интегрированности евразийского пространства должно служить строго централизованное, сильное государство, препятствующее обособлению приморских окраинных районов, хозяйственному

²²² Исход к Востоку. София. 1921. С. V.

²²³ Там же. С. VII.

²²⁴ См.: Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. Евразийское книгоиздательство, 1927. С. 50.

удушению континента и превращению его в придаток приморской экономики²²⁵.

Истоки политического единства Евразии евразийцы обнаруживали не в Киевской Руси, не в Руси северо-восточной, а в империи Чингисхана. По мнению Н. С. Трубецкого, монголы сформулировали историческую задачу Евразии, положив начало ее политической консолидации и самобытности ее государственного строя. Русская мысль дала татарской политической идее лишь христианское обоснование и таким образом, по словам Трубецкого, “сила горения русского религиозно-национального чувства переплавил северо-западный улус монгольской монархии в московское царство, в котором монгольский хан был заменен православным русским царем”²²⁶.

Религиозно-духовной основой евразийской культурной общности было признано Православие, вполне традиционно понятое как высшее и единственное по своей полноте и непорочности исповедание христианства. Поскольку православная традиция исходит из органического единства веры, мысли и жизни, то культура и государство есть начально организованный материал своего собственно церковного бытия. “Они есть то, что *может и должно* стать Церковью, что становится Церковью”²²⁷, - подчеркивалось в одном из программных документов движения. Вместе с тем в понимании роли Православия евразийцы несколько отходили от традиционно-русского противостояния как католицизму (латинству), так и азиатско-нехристианским религиям. Сохраняя жесткую оппозицию латинству, они утверждали об органической близости православному духу, даже потенциальной православности, всего восточного языческо-буддистко-мусульманского мира. Евразия была истолкована в качестве культурно-исторического региона, тяготеющего к Православию как к своему религиозному центру, и способного путем свободного развития породить специфические формы православного единства.

Духовная самобытность Евразии таким образом определялась как “*симфонически-личная индивидуализация Православной Церкви и культуры*” или, говоря иными словами, как симфония национально самобытных православных церквей и культур евразийских народов под руководством наиболее зрелого и развитого русского Православия²²⁸.

Причины революционного крушения старой России евразийцы находили в ослаблении чувства и сознания евразийской самобытности. Распад традиционных форм православной культуры под воздействием реформ Петра, интенсивная европеизация правящего класса в петербургский период, расширение Российской империи на Восток, после победы над мусульманством - все это повлекло за собой снятие религиозно, культурно, поли-

²²⁵ См.: Исход к Востоку. С. 105-106.

²²⁶ Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. – Берлин, 1925. С. 24.

²²⁷ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения. Евразийское книгоиздательство, 1926. С. 28..

²²⁸ См.: Там же.

тически ощущаемых западных и восточных границ России-Евразии. Империя, фактически продолжая собирательное дело Москвы, идеологически ослабевала внутренне. Образованный и руководящий верх все более отрывался от взрастившей его национальной почвы, изменял идеологии “Москва-третий Рим”, последовательно спускался с вершины православно-национального самосознания к плоским лжерелигиям общехристианства, общечеловечества, наконец, социализма. Империя рухнула. Но факторы ее геополитического единства оказались сильнее революции. Евразийская держава была вновь собрана, теперь уже большевиками в форме СССР. Причем новая красная империя решительно отвернулась от Запада и обратилась к поработанным Европой народам Востока.

Здесь следует сказать, что евразийцы остро неприязненно относились к тому типу цивилизации, который получил историческое преобладание в Западной Европе, расценивая его как крайне эгоистический и агрессивный. В целом Запад евразийские мыслители понимали как специфическую романо-германскую культурную общность, воспитанную и духовно оформленную католицизмом. Католицизм, будучи наиболее властной, имперско-государственной разновидностью христианства, воспитал эгоистичный и агрессивный дух западного общества. Как заключал историк П.М.Бицилли в своей статье, помещенной в евразийском сборнике “Россия и латинство”, ради идеи власти и подчинения католицизм был готов идти на ликвидацию грани между добром и злом, правдой и ложью. Дух слепого повиновения церковной иерархии мало помалу вообще ослепил ее идеологов, которые, в лице Лойолы и Беллармина утверждали, что если папа во имя интересов Церкви погрешает, требуя от католиков порочности, то они должны верить, что пороки суть благо, а добродетель суть зло²²⁹.

Таким образом, дух безразличия к нравственности, дух прагматизма, эгоизма и властолюбия был воспитан в Европе католицизмом, как характерная черта западной цивилизации. Эта черта была многократно усилена секуляризацией и развитием буржуазного строя, так что на просторы Новой истории Европа вышла словно хищный, жадный и сильный, ни во что не верящий зверь.

Волевая, эгоистическая и хищническая психология Запада выразила себя в новоевропейском мировоззрении, представляющим смесь *европоцентризма* и *космополитизма*. В книге “Европа и человечество” Н.С.Трубецкой сделал глубокий и обоснованный вывод о том, что любой современный космополитизм имеет под собой веру во всемирное, общечеловеческое значение западной цивилизации. Вера же во всемирное, общечеловеческое значение западной цивилизации предполагает отрицание ценности иных, незападных и неевропейских культур. Трубецкой классифицировал космополитизм как форму проявления шовинизма западного общества. Мыслитель нашел общую основу космополитизма и шовинизма

²²⁹ См.: Бицилли П.М. Католичество и Римская Церковь // Россия и латинство. Статьи. – Берлин, 1923. С. 78-79.

в западоевропейском эгоцентризме, признав космополитическую идеологию, наряду со всяким эгоцентризмом, антикультурным фактором²³⁰.

Любая пропаганда неких общечеловеческих идеалов, по убеждению Трубецкого, - это форма разрушения национальной культурной жизни и обеспечение интересов романо-германской цивилизации в рамках иных культур. Внедрение общечеловеческой идеологии ведет, во-первых, к подрыву чувства, инстинкта, сознания национальной самобытности; во-вторых, к утрате иммунитета против влияния иного типа цивилизации; в-третьих, к формированию чувства неполноценности нации, которая свою самостоятельность начинает расценивать как нечто порочное, "необщечеловеческое", наконец, к распаду духовного единства национального коллектива, в силу неравноценной европеизации его различных слоев. В итоге общество разлагается, впадает в междоусобицы и служит легкой добычей иноземного государства²³¹.

Трубецкой делал вывод, что европеизация (вестернизация) - безусловное зло, с которым надо бороться с безжалостным радикализмом. Культурной самобытности любого народа, подчеркивал он, враждебен *сам факт* европеизации, независимо от ее степени. Но, поскольку общения с Западным миром нельзя избежать, Трубецкой поясняет, что центр тяжести в борьбе за культурную самобытность должен быть перенесен в область сознания интеллигенции европеизированных народов. Интеллигенция должна преодолеть эгоцентризм западной культуры и использовать ее технические изобретения не перенимая верований и нравов западного общества²³².

Так как на своих западных рубежах Православная Россия имеет исключительно опасное соседство, то все неправославные импульсы Западной Европы, будь-то *католицизм, протестантизм, коммунизм или капитализм*, должны постоянно и творчески преодолеваться государственно-идеологической активностью руководящего слоя. Этот духовно-аристократический слой, признавали евразийцы, еще не создан. В период империи дворянство и интеллигенция оказались существенно европеизированы. Советской Россией руководит безнациональная коммунистическая бюрократия. В оппозиции ей находится безнациональная же демократическая интеллигенция. При этом нет никакого смысла менять режим коммунистов на режим демократов, ибо последние еще большие космополиты и западники, чем первые. Коммунисты хоть как-то противодействуют всемирному влиянию Запада, под лозунгом борьбы с буржуазным строем и эксплуатацией колониальных стран. Демократическая же интеллигенция без зазрения совести пойдет на службу к иностранным работодателям и

²³⁰ См.: Трубецкой Н.С. Европа и человечество. – София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920. С. 9-10.

²³¹ См.: Там же. С. 63-65.

²³² См.: Там же. С. 77-79.

будет не за страх, а за совесть помогать делу порабощения и угнетения России²³³.

Все существо "русской проблемы" в XX веке, на взгляд Трубецкого, сводится к неподделённости России западными державами. Эти державы, писал Трубецкой в статье "Русская проблема", лишь на первый взгляд гуманны и цивилизованны, по сути дела же это все те же потомки древних галлов и германцев, хищные звери, лязгающие зубами. Пока огромная Россия с бесценными полезными ископаемыми остается ничьей - пока ее не поделят или не отдадут под контроль одной из западных держав, мировую войну можно считать продолжающейся. В этом и состоит суть "русской проблемы", по мнению мыслителя²³⁴.

Такая постановка вопроса "Европа и Россия" естественным образом ориентировала сознание евразийцев на союз России и Азии. Последняя в их мирозерцании приобретала позитивное значение. Азиатский культурный мир евразийцы вполне оправданно рассматривали как весьма многоцветный, самобытный, одухотворенный, отнюдь не столь эгоцентричный как мир европейский. Азия для евразийцев - хранительница *всех* мировых религиозных традиций и, как восточно-христианская страна, Россия сама есть в значительной мере Христианская Азия. Евразийцы не закрывали глаза на враждебное Православию проявление стихий ислама и буддизма, но, тем не менее, азиатский мир для них - это естественный союзник России для противодействия Европе и отстаивания культурного многообразия человечества.

Подчеркнем, что борьба против европейского колониализма, с евразийской точки зрения, не есть просто эгоистическая борьба восточных народов против эгоизма Запада, а *защита духовной и культурной полноты человечества*. Поэтому к судьбам Азии Россия не может быть равнодушна. Она сама органически входит в Азию, а Азия - в состав России. И если западные духовные элементы включаются в ткань русской культуры преимущественно как болезнетворные, разрушительные начала, то восточные элементы укрепляют, стабилизируют нашу самобытность.

В виду психологически важного значения восточных начал для крепости русского бытия, евразийцы отстаивали необходимость тесного союза европейской России с азиатскими территориям, при первостепенной роли русского народа во всем российско-евразийском геополитическом организме. Более того, евразийцы утверждали, что весь обширный комплекс таких культур и стран, как Европа, Передняя Азия, Иран, Индия, Индокитай, Китай и Япония превратится в "рассыпанную храмину", если из нее выпадет собственно *русское этнокультурное начало*. Уместно заметить, что редкие современные геополитологи не разделяют этот подход, ибо евроазиатские стабилизирующие функции славянской России являются

²³³ См.: Трубецкой Н.С. Русская проблема // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. – М.: Наука, 1993. С. 54-55.

²³⁴ См.: Там же. С. 49.

прямым следствием ее "месторазвития", которое просто вынуждено играть мировую структурообразующую роль, находясь в перекрестье Запада и Востока, Севера и Юга, между Европейским сообществом, США, Японией, с одной стороны, Китаем, Индией и исламским миром, с другой.

Поскольку свою мировую функцию русские могут успешно выполнять лишь под руководством высоко сознательного слоя национальных руководителей, отдающих отчет в самобытности культурных основ и мирового призвания России-Евразии, постольку главной задачей русской интеллигенции евразийцы считали не политику, не партийные споры о форме правления. *Только формирование концепции фундаментальной самобытности России, создание руководящей государственной элиты и обеспечение международного курса страны, в соответствии с ее объективным своеобразием, является, на их взгляд, судьбоносным заданием всякого мыслящего русского.*

В наличных исторических условиях практической целью евразийства намечалось создание особого политически ориентированного ордена, нацеленного на сознательное и всестороннее восстановление изначальной самобытности России-Евразии, вопреки стихийным искажениям евразийской идеи. Приветствуя федеративный характер многонационального советского государства, евразийцы подчеркивали необходимость замены примитивной, культурно разлагающей интернационалистско-классовой идеологии большевиков, подспудно стимулирующей эгоизм отдельных наций и сепаратистские тенденции, религиозно оправданной и культурно развитой идеологией *евразийской консолидации*, гибко сочетающей национализм каждого отдельного народа Евразии-СССР с *национализмом обще-евразийским*.

Культурно-политический проект евразийцев был ориентирован не на формально-демократическую модель "государства права", а на духовно-аристократическую идею "государства правды", призванного под руководством просвещенного, национально ответственного слоя служить положительным духовным ценностям и укреплять творческую самобытность российско-евразийского мира. "...Режим политических партий, есть гнуснейшее из политических образований, которое создает бесчисленное количество грязи, отравляющей жизнь даже политически здоровых народов, - писал по этому поводу евразийский автор Н.Н.Алексеев.- ...Праведное государство не может ограничить своих задач ролью простого полицейского, который вступается, когда происходит нападение и кричит "караул". Праведное государство должно решительно бороться с теми социальными условиями, в силу которых человек стихийно попадает в обстановку, лишающую его всякой возможности духовного развития и духовной жизни"²³⁵.

²³⁵ Алексеев Н.Н. На путях к будущей России. (Советский строй и его политические возможности). Евразийское книгоиздательство. – Париж, б/г. С. 5, 33.

Подытоживая обозрение основополагающих принципов весьма оригинальной концепции, необходимо признать, что мы имеем дело с серьезной, разносторонней, вполне основательной и жизненно ориентированной теорией культурно-исторической самобытности России. Созвучие тем, поднятых основоположниками этой теории, проблемам, стоящим ныне перед нашей страной, а по существу перед всем человечеством, придает евразийству исключительно современное гуманитарное и научное значение. Судя же в контексте истории русской мысли, *только евразийцы впервые целостно осмыслили проблему отечественного цивилизационного типа, сделав ее предметом комплексного анализа средствами философии, культурологии, географии, этнологии, лингвистики, политологии, религиоведения.*

Русские мыслители и ученые 20 - 30-х годов, объединившие свои усилия в этом сложном и новом тогда деле, наметили ряд принципов будущего системно-кибернетического подхода, начавшего оформляться после второй мировой войны и достигшего методологической ясности только к середине XX века. Евразийские представления о функционировании и развитии полиэтнических общностей, о “периодической системе сущего”, обуславливающей функциональные ритмы природы и истории; мысли П. Н. Савицкого, относительно “организационных идей” и “организационных энергий” социально-исторических явлений, предвосхищали начала теории самоорганизующихся систем и некоторые понятия теории этногенеза, впоследствии развитой Л. Н. Гумилевым.

При всем том надо заметить, что, слишком тесно вплетая в целостность евразийско-континентальной системы религиозное и национальное начала, евразийцы существенно занизили духовный горизонт своего воззрения. Они потеряли народ как подлинный субъект культурно-исторического процесса. Его субъектом стала у них *самоорганизующаяся система Евразии*, в которой растворился и религиозно-нравственный дух народа, и его культуротворческая миссия, и сам *русский народ*. Поэтому много верного, научно ценного и полезного мы находим у евразийцев относительно геополитических *сил*, этнопсихологических *стихий* и экономико-географических *структур*, но гораздо меньше того, что касается форм культурной жизни и духовности русского народа.

Стало быть, основные открытия евразийцев и главная ценность их концепции относятся не столько к сфере духовно-культурных смыслов русской цивилизации, сколько к ее географическим предпосылкам, этнопсихологической подоплеке, геополитической специфике. Природное лоно исторического бытия русского народа и Российского государства, этнопсихологические и социально-культурные коллизии евразийского “месторазвития”, взаимодействие этнических и культурных факторов в истории отечественной цивилизации, деструктивная роль духовного влияния Запада на социальные процессы в России - вот применительно к каким вопросам мы можем найти много ценных принципов и содержательных материалов у евразийских мыслителей. В очерченной области они являют дей-

ствительно огромную эрудицию и получают непреходящее значение в истории русского самопознания. Но то, что относится к православно-национальному содержанию отечественной цивилизации, нам следует по-прежнему искать в наследии славянофилов.

§ 6. Возрождение русского православно - национального духа в творчестве мыслителей Зарубежной России

Знакомясь с интеллектуальным наследием эмиграции, мы приходим к выводу, что, оказавшись в изгнании, русские люди крайне обостренно почувствовали некое сокровенное *духовно-органическое целое* России и свою вину за то, что живое чувство этого родного целого оказалось безнадежно раздроблено и погублено дореволюционной интеллигенцией в хаосе мелких и низких партийно-политических интересов. Лучшие представители христианской мысли вновь уяснили себе *православно-национальную* суть русской духовности. Они остро осознали, что специфика нашей собственной культурной традиции фундаментально определяется восприятием православной веры как *общенародного дела, как всерусского служения*, вне которого русский народ распадается на хаотическую совокупность сект, толков, враждебных партий.

Соответственно, задачи возрождения, познания, развития христианской духовности, свидетельства Западу о ценностях Православия вышли на первый план при осмыслении и решении всех теоретико-мировоззренческих и практических вопросов.

К примеру, на взгляд Бердяева, массовый исход из России представителей православного мира имел промыслительное значение. Оно определялось мировым призванием русского христианского Востока и творческим истощением Западной Европы. Трагические события в России и духовно ложные особенности западной цивилизации в равной мере вытекают из отклонения русского и европейского обществ от Христовой Правды. “Капиталистическое общество не менее антихристианское, чем общество коммунистическое, - заключал философ. - Борьба буржуазного общества и социалистического общества не есть борьба добра и зла, - в ней выявляются лишь две формы зла. Подлинная же борьба есть борьба Христова и антихристова духа, который проявляется по внешности в полярно противоположных образах. И русский народ и весь мир вновь с небывалой остротой стали перед задачей до конца серьезно понять и принять христианство и осуществлять его действительно и реально в жизни не только личной, но и общественной”²³⁶.

Согласно интуиции Бердяева, глубинная целостность России есть органичность *православного жизненного мира, мира энергичной духовно-душевной стихии, обращенной к первичным, мистически-религиозным*

²³⁶ Духовные задачи русской эмиграции (От редакции) // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1. – М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 12.

проблемам человеческого существования. В этом наше принципиальное отличие от неправославного Запада, несравненно более рационального, секуляризированного, обращенного на вторичные культурно-цивилизационные проблемы. Данным же обстоятельством объясняется фатальная неудача насаждения на русской почве западных общественно-политических форм. Православный человек, по мысли Бердяева, не может быть буржуа, не может быть демократом, ибо буржуазность - это полное прельщение рассудочно постигаемым материальным миром, а демократическая идеология есть крайний рационализм. Буржуа и демократ религиозным образом верит в возможность рационализировать жизнь и окончательно устроить ее одними человеческими силами, не принимая в расчет иррациональных начал бытия. Демократическая революция в мире вызывает у подлинного христианина религиозный ужас, ибо свидетельствует о духовном упадке человечества, о росте безбожия, о страшном скептицизме, о потере всех объективно существенных критериев правды. Рост демократии на земле, заключает философ, имеет роковой смысл. "Он идет параллельно выветриванию души, потере Бога в душе. *Демократическое равенство есть потеря способности различать качества духовной жизни.* Это есть смешение, допускаемое теми, которые перестали дорожить качествами. Демократическая идеология количеств не может не вести к царству худших, а не лучших"²³⁷.

Демократическая идея, по Бердяеву, есть порождение духовной болезни и общественного распада. Здоровая, духовно-органичная и энергичная нация не может тянуться к демократии. Ибо демократия не способна быть выражением духа народа. Дух народа выразим лишь в личностях его царей и вождей. Демократическая же система - безличный механизм, лишенный собственных положительных оснований. Демократия - онтологически бессодержательное, чисто *демагогическое* понятие, нужное, прежде всего, разного рода мошенникам и самозванцам. Практически существенны лишь *аристократия* (власть "лучших людей") и *охлократия* (деспотическое господство черни).

Следовательно, лишь возрождение *духовно-аристократических* начал русской жизни на почве Православия, религиозно-философского просвещения и национального самосознания, по мысли Бердяева, способно выволить русскую историю из-под власти коммуно-охлократического демона.

Усовершенствованию православного самосознания философская мысль Зарубежья отводила первостепенную роль в грядущем возрождении Отечества. Крах исторической России, обращал внимание Бердяев, поставил перед Русской Церковью новые мировые и национальные цели. Образовался новый уклад православной души, более активный, ответственный, творческий, более мужественный и волевой. В то время как народные мас-

²³⁷ Бердяев Н.А. Философия неравенства // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. - Л.: Лениздат, 1991. С. 137.

сы отпали от христианства и Церкви, пойдя через поверхностное полупросвещение, атеизм и нигилизм, интеллигенция и высший культурный слой возвращаются к христианской вере и Церкви. Это меняет стиль русского Православия, которое перестает быть простецким, мужицким по преимуществу. "Русским в эпоху всеобщего смешения, - подытоживал философ, - нужно повышение умственной и духовной культуры. Иначе они останутся безоружными в борьбе, которая происходит в мире. Для борьбы в современном мире нужно усовершенствованное умственное и духовное вооружение. И мы хотели бы способствовать выработке этого вооружения"²³⁸.

С большой силой идея русского православно-национального возрождения была выражена в философско-публицистическом наследии А.В.Карташева.

Антон Владимирович Карташев (1875-1960) был известным ученым, мыслителем, религиозным деятелем. Он являлся одним из руководителей Петербургского религиозно-философского общества, после Февральской революции стал министром вероисповеданий во Временном правительстве, эмигрировав в 1920 г., в течение многих лет трудился профессором Православного Богословского института в Париже, написав двухтомную "Историю Русской Церкви", капитальную работу "Вселенские соборы" и целый ряд других работ. Более полувека Карташев осмысливал в эмиграции уроки новейшей русской истории, итогом чего стала книга "Воссоздание Святой Руси", проникнутая верой в духовное воскресение и общественно-государственное возрождение Православной России.

Россия осмысливалась Карташевым как устойчивое *органическое целое*, как *духовный тип*, как *живая душа русского народа с единым соборным самосознанием*. Мыслитель подчеркивал, что нельзя Россию выдумать заново, спроектировать по чужому ее сокровенной природе плану. Плодотворно ее можно развивать лишь в соответствии с *тончайшими законами духовно-культурной органики и наследственно*. "Русь св. Владимира, православная Святая Русь - наша хоругвь, - писал Карташев, очерчивая главную проблему названной выше книги .- Углубление в эту сердцевину нашей русскости никогда не перестанет быть задачей нашего национального самосознания. Но, параллельно с этой нашей так сказать "метафизикой", должна уясняться и наша "физика", т.е. реализм путей и средств, какими может и должен осуществляться наш идеал. Это серьезнейшая и, строго говоря, труднейшая задача.

Избытком трезвости, практичности, методичности и организованности мы не страдаем. Наша слабость и опасность как раз обратная: мечтательность и пассивность, расчет на то, что все как-то само собою образуется. Не оттого ли и распалась прежняя Россия, что правящие слои слишком надеялись на силу инерции существующей власти, а среди не менее мечтательных революционеров нашлись реалисты, до цинизма прямолинейно

²³⁸ Там же. С. 13.

использовавшие мотив классовой злобы и неповторимый момент первой мировой войны? Как бы нам опять не очутиться неподготовленными, с одними мечтательными чаяниями, к моменту, может быть тоже неповторимому?

Самая вера в Св. Русь, убеждение, что вне ее нет спасительных путей - вот основной духовный капитал, без которого мы - ничто. Но вера без дел мертва. Творческая вера требует не созерцания только, но и действия. А действие требует плана. Метода, техники, организации и терпеливой работы. Иначе из ничего ни чего и не выходит. Иначе мечту разстреплют буйные ветры враждебных темных сил, торжествующих в мире сем и несклонных слагать оружия до конца времен. Силы эти дьявольски напряженны, неустанно активны, вооружены всей новейшей техникой идейной агитации, организованности, власти и силы. Восстать и победить их можно только равным оружием"²³⁹.

Отсюда вытекала основная задача, которую Карташев ставил перед русскими православными людьми: воссоздание Святой Руси не в былых исторических формах, но *"в арматуре новейшей общественности и государственности"*, через строительство *православной культуры*, призванной органическим образом связать *общественную жизнь с Церковью*. Уже не в старой "симфонии" с государственным аппаратом, а в новой "симфонии" с обществом, *в свободном союзе с живыми силами нации* Православная Церковь призвана, по верному указанию мыслителя, обрести *теократические* энергии для преобразования России в *православное государство*. Особенно ценно в этой новой симфонии Церкви с обществом, на взгляд Карташева, то, что церковная жизнь, сохраняя внешнюю и внутреннюю свободу от государственных задач, оказывается способной служить неиссякаемым источником одухотворяющей христианизации государства. Государство же, свободное от прямых связей с Церковью, сможет уделить должное внимание земным проблемам общественного бытия, вопросам благосостояния народа, развития экономики и культуры.

Первое время после освобождения от коммунистической власти, подчеркнул Карташев будет необходима просвещенная, национально ориентированная *диктатура*. Отвращаясь от антирелигиозного чудовища коммунизма и фашистского язычества, русским следует внимательным образом учитывать опыт умеренных диктатур, ориентированных на *синтез правового государства и христианской идеологии*.

Однако вся творчески уникальная и грандиозная перспектива строительства государственности Великой России с душой Святой Руси останется нереальной мечтой, предостерегает Карташев, если не возродить христианский дух в русском обществе, если не пронизать его сетью православных братств, если не придать нашей Церкви достаточно мощного аппарата в виде мобилизованной армии мирян. *"Православные миряне должны осознать себя миссионерами Православия в океане окружающего нас"*

²³⁹ *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. – М.: Столица, 1991. С. 19-20.

неоязычества, вдохновиться всемирно-исторической значительностью и ответственностью своего *мирянского апостольства*. Это и будет реализацией православной "соборности", которой мы хвалимся, но на деле этих похвал еще не заслужили."²⁴⁰

Не стояние в Церкви, не затворничество в приходе, не жажда покаяния и не забота о спасении своей души создает участника движения к православной культуре, "*а выход в мир*, - подчеркивал Карташев, - *живая тревога за судьбы человечества и даже больше - живой интерес к социальным и политическим вопросам своей страны и всего мира*"²⁴¹.

По существу ту же задачу сочетания живых общественно-культурных сил русского общества с церковными первоначалами нашей духовной традиции ставил в своих многочисленных работах, посвященных возрождению России, тонкий мыслитель и замечательный исследователь отечественной культуры Георгий Петрович Федотов (1886-1951).

Судьба русской культуры стояла в центре всех философских и научных интересов Федотова, который мировоззренчески развивался весьма своеобразным путем, синтезируя *религиозный консерватизм*, *либеральные* политические идеи и *социалистические* воззрения на задачи общественной жизни. Святые Древней Руси, духовно тонкое народное Православие, глубоко русский поиск социальной правды на грешной земле - все эти составляющие русской духовно-исторической жизни, по убеждению Федотова, предполагают будущие судьбы России, призванной соединить мистическую стихию Православия с общественно-культурным строительством.

Мыслитель был чужд ненависти к Советской России. Он внимательно вглядывался в ее черты, стремясь увидеть вечное духовное существо Родины в ее новом социальном облике. Федотов, отдавая отчет в двусмысленности, противоречивости, неустойчивости всей пореволюционной идеологии и общественно-государственной системы, не исключал возможности духовного и культурного оздоровления начал социалистического общества и хозяйства. А потому мыслитель воздерживался от однозначных оценок и прогнозов. Единственное, что он совершенно ясно предвидел и о чем всегда убежденно писал - это неотрывность национальных судеб своего народа от Православия. "Гонимое малое стадо Русской Церкви сейчас изгнано из созидания русской жизни, из новой творимой культуры. Но придет время, и Русская Церковь станет перед задачей нового крещения обезбоженной России. Тогда на нее ляжет ответственность и за судьбы национальной жизни. Тогда окончится двухвековая отрешенность ее от общества и культуры. И опыт общественного служения древних русских святых приобретет неожиданную современность, вдохновляя Церковь на но-

²⁴⁰ Там же. С. 154-155.

²⁴¹ Там же. С. 216-217.

вый культурный подвиг”²⁴², - такой уверенностью завершает Г. П. Федотов свою замечательную книгу “Святые древней Руси”.

Говоря об углублении русского православно-национального самосознания в сфере религиозной и общественной мысли Зарубежной России, нельзя обойти вниманием духовной эволюции и идейного наследия П.И.Новгородцева.

Павел Иванович Новгородцев (1866-1924) родился в купеческой семье в г. Бахмут (ныне Артемовск Луганской области), учился на физико-математическом, затем юридическом факультете Московского университета. Оставленный на кафедре истории философии права для подготовки к профессорскому званию, Новгородцев более четырех лет проводит в заграничных командировках, после которых защищает магистерскую и докторскую диссертации. Являясь сторонником либерального государства, ученый включился в работу "Союза освобождения" и был одним из основателей конституционно-демократической партии, членом ее центрального комитета. После Февральского переворота, увидев всю недееспособность Временного правительства, отсутствие в его действиях государственной воли и твердой духовной основы, Новгородцев стал разочаровываться в либерализме. В августе 1917 г. он призывал к объединению общества на началах более высоких, чем интересы классов и групп и к установлению военной диктатуры, для подавления большевизма. После Октябрьской революции он участвовал в белом движении, являясь членом Совета государственного объединения России. После отъезда из России Новгородцев стал основателем и первым председателем Религиозно-философского общества им. В. С. Соловьева в Праге. В эмиграции он продолжил отход от западничества, сблизился с евразийцами и признал, наконец, что западническая установка ведет русскую мысль не к творчеству, а к подражанию и парализует ее творческие способности. Новгородцев пересматривает свой взгляд на значение наследия славянофилов в их отношении к философии права. Если раньше он считал их правовыми нигилистами и моралистами, то теперь видит, что самые глубокие основания государственного строительства содержатся именно в их трудах. Ибо подлинной основой государственного единения является не экономическая жизнь, не правовая идеология, а *религиозная традиция и национальная культура*, создающие духовное единение различных социальных слоев общества и возможность их сотрудничества в интересах общего блага.

Осмысливая с этой точки зрения государственное крушение России, Новгородцев увидел одну из причин российской катастрофы в утрате связи политически активного слоя русского общества с традиционными ценностями православной веры и Отечества и в суеверном поклонении беспочвенным кумирам демократии, права, свободы. Роковая неудача либеральной интеллигенции вытекала из ее полного непонимания того, что помимо отвлеченных принципов конституционализма, либерализма и гуманизма

²⁴² Федотов Г. Святые Древней Руси. – М.: Московский рабочий, 1990. С. 239.

все, живущие в России, выросшие в колыбели русской культуры и под сенью русского государства, могут и должны объединяться одним высшим началом, прочнее всего связывающим, - преданностью русской культуре и русскому народу. Вот почему под знаменем "завоеваний революции" Россия с неудержимой силой покатила к торжеству большевизма. "Кн. Львов, Керенский и Ленин связаны между собой неразрывной связью, - заключал Новгородцев. - Кн. Львов так же повинен в Керенском, как Керенский в Ленине... Система бесхитростного непротivления злу, примененная кн. Львовым в качестве системы управления государством, у Керенского обратилась в систему потворства злу, прикрытого фразами о "сказке революции" и о благе государства. А у Ленина - в систему открытого служения злу, облеченную в форму беспощадной классовой борьбы и истребления всех, не угодных властвующим"²⁴³.

Катастрофическая неудача либерального демократизма на русской почве обнаруживает, по мысли Новгородцева, духовную опасность демократической идеи вообще. Эта опасность коренится в присущем демократии релятивизме, безразличии ко всяким догмам и взглядам, тенденции смешивать истину и заблуждение. Становясь системой духовного релятивизма и безразличия, демократия лишается всяких абсолютных основ, порождая ценностную опустошенность жизни и сознания либерального общества. "Жить в современном демократическом государстве, это значит дышать воздухом критики и сомнения, - заключал мыслитель. - И неудивительно, если при отсутствии абсолютных духовных основ все сводится к борьбе сил, к борьбе большинства и меньшинства и в конце концов к борьбе классов... Самое страшное и роковое в этом процессе - опустошение человеческой души. Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали теонормную мораль и на место демократии, народовластия - агиократию, власть святынь. Не всеисцеляющие какие-то формы спасут нас. А благодатное просвещение душ. Не превращение государственного строительства в чисто внешнее устройство человеческой жизни, а возвышение его до степени Божьего дела, как верили в это и как об этом говорили встарь великие строители земли русской, вот что прежде всего нам необходимо"²⁴⁴.

Спасение и возрождение России, по мысли П.И.Новгородцева, будет возможно лишь благодаря изживанию отвлеченного космополитизма старой интеллигенции, ее узко партийного, политизированного мировосприятия, на пути осознания нашего исторического и национального своеобразия как святыни для каждого русского, перед которой должен склоняться всякий партийный догматизм. Пафос религиозно проясненного национализма призван переродить русское сознание, где столь долго живое нацио-

²⁴³ *Новгородцев П.И.* Восстановление святынь // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. - М.: Прогресс, 1991. С. 564.

²⁴⁴ Там же. С. 579.

нальное ощущение России было подавляемо безжизненной партийностью, пропитанной отвлеченными идеями либерализма, гуманизма, демократии и правового государства.

“Нужно, чтобы все поняли, - делал вывод Новгородцев, - что не механические какие-то выборы и не какие-либо внешние формы власти выведут наш народ из величайшей бездны его падения, а лишь новый поворот общего сознания, Дело не в том, чтобы власть была устроена непременно на каких-то самых передовых началах, а в том, чтобы эта власть взирала на свою задачу как на дело Божие и чтобы народ принимал ее как благословенную Богом на подвиг государственного служения. Необходимо, чтобы замолкли инстинкты революционных домогательств и проснулся дух жертвенной готовности служить общему целому. Нужно, чтобы стала впереди рать крестоносцев, готовых на подвиг и на жертву, и чтобы за нею стояли общины верующих, светлым духом и чистых сердцем, вдохновленных любовью к родине и вере. Должен образоваться крепкий духовный стержень жизни, на котором все будет держаться как на органической своей основе... Русский народ не встанет со своего одра, если не пробудятся в нем силы религиозные и национальные. Не политические партии спасут Россию, ее воскресит воспрянувший к свету вечных святынь народный дух!”²⁴⁵

Подводя итог сказанному в этом параграфе, следует сделать вывод, что зарубежная русская мысль вновь раздула искру православно-национального мировоззрения, практически угасшего в общественном сознании предреволюционного периода и искусственно потушенного в Советской России. Все Русское Зарубежье можно представить как отщепенную от России *интеллигенцию*, в смысле и социального слоя, и самосознания, изгнанного и только через изгнание и трудную эмигрантскую судьбу вновь уяснившего себе свои православно-русские истоки.

Подобная отщепенность - это продолжение вековой драмы нашей национальной мысли, трудное развитие которой шло через раскол Церкви в XVII веке и культурное размежевание общества в XVIII столетии, через полемику западничества и почвенничества в XIX, путем противоборства либерал-демократизма и православного консерватизма в первых десятилетиях XX в., наконец, через трагедию Великой революции и новый раскол между культурно обезглавленным массивом советизированной России и мыслящей, помнящей, но обособленной от русской душевной стихии, от русской народной массы России Зарубежной. Ее философы писали не столько для своего времени, сколько для нашего. Они отчетливо сознавали, с какими трудностями столкнется Русь после освобождения от большевизма, стремясь облегчить нам путь к обществу, достойному заветов православной культуры.

²⁴⁵ Там же. С. 580.

В виду своего интеллектуально значительного веса, Зарубежная Россия повлияла в христианско-консервативном направлении и на эволюцию западного общественно-культурного сознания. Советский Союз практически показал, а Русское Зарубежье довело до философской ясности, сколь мощные разрушительные силы скрываются в западноевропейской цивилизации, с ее принципами секулярной культуры, духовного релятивизма, индивидуализма и фетишизацией правовых форм. По мысли Вальтера Шубарта, Россия, проникнувшись европейскими идеями, доведя их до крайних следствий и приняв на себя судьбу Европы, показала, какими великими опасностями чревата эта судьба и куда должна была бы скатиться Европа, если бы она не переоценила и не отронила многие свои идеи.

Литература

- Бердяев Н.А.* Философия неравенства // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли.– Л.: Лениздат, 1991.
- Булычев Ю.Ю.* Пореволюционная эмиграция как фактор русского культурного самосознания // Наука и культура русского зарубежья. Сборник трудов.– СПб.: СПбГАК, 1997.
- Булычев Ю.Ю.* Россия, русский народ и евразийство // Русская культура и культура России. Сборник статей. – СПб.: СПбГУКИ, 2001.
- Духовные задачи русской эмиграции (От редакции) // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1. – М.: Информ-Прогресс, 1992.
- Ильин И.А.* Основы христианской культуры. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. М.: Искусство, 1993.
- Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. – М.: Столица, 1991.
- Новгородцев П.И.* Восстановление святынь // Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: Прогресс, 1991.
- Раев Марк.* Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. М.: Прогресс-Академия. 1994.
- Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. – М.: Наука, 1993.

**Глава восьмая. ПЕРЕХОД ОТ ИДЕОЛОГИИ МИРОВОЙ РЕВО-
ЛЮЦИИ К ИДЕОЛОГИИ ПОСТРОЕНИЯ СОЦИАЛИЗМА В ОДНОЙ
СТРАНЕ, КОНСЕРВАТИВНЫЕ ЧЕРТЫ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА И
КУЛЬТУРЫ В 1930 -е гг.**

§ 1. Необходимость и существо консервативных сдвигов в Советской России. Личность И.В. Сталина.

§ 2. Элементы цивилизационной преемственности с дореволюционной Россией в устоях советского общественно-государственного строя.

§ 3. Доктрины советского патриотизма и социалистического реализма в культурной политике партии.

§ 4. Антиутопическое значение творчества Андрея Платонова.

§ 5. Анализ мифологических оснований советского сознания А.Ф.Лосевым.

§ 6. Религиозно-философские идеи М.М.Бахтина.

§ 1. Необходимость и существо консервативных сдвигов в Советской России. Личность И.В. Сталина

Вполне очевидно, что большевистский режим практически не мог бы выстоять в России, если бы он опирался только на идеологию "мировой революции", не найдя конкретной связи с воззрениями массы русских людей, с реальными потребностями страны и ее культурными традициями.

Ранее мы уже отмечали, что крайне левые направления в пореволюционной российской культуре вызывали критическое отношение партии

именно в силу своей умышленности и отчужденности от народа. Озабоченное задачей увязать новый режим с русской национальной почвой, партийное руководство искало идеологических, культурных и общественных форм, которые бы позволили адаптировать глубоко искусственную по своему духу советскую систему к достаточно консервативной народной психологии. Разумеется, режим не мог тогда эволюционировать в сторону Православия и русского национализма. *Однако внутри социалистической идеологии содержались некоторые возможности приближения к национальной почве, поскольку социалистическую идею можно было трактовать с акцентом не только на международном аспекте социальной революции, но и на ее внутрироссийских задачах, применительно к проблемам укрепления державы, развития экономики, повышения уровня благосостояния и культуры народа.*

Перевод идеологического внимания на задачу построения социализма в одной стране ясно определяется к концу двадцатых годов. При таком перемещении акцента идея "мировой революции" была отодвинута на дальний план, а вместе с этим потеряли актуальность и планы создания пролетарской "интернациональной культуры". *Гораздо большее значение стали приобретать старые народнические мотивы культурного и государственного строительства, восходящие к идеям Герцена, Чернышевского, Добролюбова, то есть русских социалистов 40-60-х годов XIX века.* На этом сравнительно консервативном пути открывалась возможность развития русских национальных черт в культурной жизни, реабилитации классического культурного наследия и осуществления творческой преемственности к дореволюционному опыту в области литературы и искусства.

Поворот к идеологии построения социализма в одной стране и, соответственно, народническим принципам культурной политики, не мог не сопровождаться острой борьбой, во-первых, с интернационально-социалистической частью партии, воспитанной в духе служения не российскому государству и народу, а "мировой пролетарской революции", и, во-вторых, со всем левым искусством и его сторонниками в России. Подобное перерождение большевистского режима можно назвать его *относительной русификацией*. Это была не подлинная реставрация наших традиционных православно-национальных ценностей, но весьма *поверхностное приспособление* режима к реальным социально-культурным условиям, в том смысле, что новая народническо-патриотическая идеология не порывала с интернационализмом, атеизмом, социализмом, но приобретала глубоко компромиссный *национал-большевистский* характер.

Национал-большевизм можно определить как доктрину, утверждающую положительную связь между русским национальным характером и большевистской революцией, оправдывающую революцию в свете русских национальных задач и примиряющую с ней русское национальное сознание. Национал-большевистский элемент в рамках официальной идеологии советского государства следует рассматривать, вслед за М.

Агурским, как *дополнительный* идеологический инструментарий, способствовавший закреплению в России власти интернационалистов-большевиков. Именно в силу своей компромиссной природы национал-большевизм не был постоянной величиной. Его роль то возрастала, то уменьшалась в зависимости от складывающейся в стране духовной и политической ситуации. Однако, явившись результатом взаимной адаптации русского сознания и большевизма, этот идеологический инструмент выполнял важную роль, с одной стороны, в качестве средства защиты русского сознания, оказавшегося после революции в состоянии кризиса, а с другой стороны, как средство эксплуатации русского национального чувства и патриотизма в интересах правящей партийной номенклатуры.

Основы национал-большевизма, в смысле дополнительного идеологического фактора закрепления власти интернационал-социалистов над Россией, были сформулированы, по мнению М.Агурского, к концу 1927 г. и XV съезду партии.

Одним из первых среди членов старой большевистской гвардии, кто почуял дух перемен и поднял тревогу, был Л. Д. Троцкий. Вспоминая признаки поворота в сознании целого слоя членов партии от интернационал-социализма к национал-большевизму, Троцкий писал в опыте автобиографии, что “кочевники революции перешли к оседлому образу жизни, в них пробудились, ожили и развернулись обывательские черты, симпатии и вкусы самодовольных чиновников”. Лозунги Октября еще не выветрились из памяти, но под покровом традиционных форм уже складывалась другая психология. “Международные перспективы тускнели... Создавался новый тип”²⁴⁶.

Интересно заметить, что сам Троцкий был отнюдь не чужд национал-большевистской идеологии. Именно этот лидер большевиков, как свидетельствует исследование Агурского, являлся одним из теоретиков доктрины “красного патриотизма”, согласно которой большевизм служит высшим выражением русского национального духа, развивающегося в революционном процессе. Большевизм для Троцкого представлялся национальнее монархизма, а Буденный национальнее Врангеля. Разумеется, что ярчайшее олицетворение лучших черт русского национального характера Троцкий находил в Ленине, проявившем решительность, дерзновенность, пренебрежение привычной рутинной и чуждость соглашательству, свойственные якобы всему русскому рабочему классу²⁴⁷.

По видимому, поражение Троцкого в борьбе с другим партийным лидером – Сталиным – предопределялось не чуждостью первого стремлению идеологически сочетать большевистские принципы с русским национальным элементом, а *намерением подчинить этот элемент, как и русский народ, служению интернациональной утопии “перманентной мировой рево-*

²⁴⁶ Троцкий Л. Моя жизнь. Опыт автобиографии. Т. 2.– М.: Книга, 1990. С. 243-244.

²⁴⁷ См.: Агурский М. Идеология национал-большевизма. – Париж. Париж: Умса-Press, б/г. С.146.

люции“. Сталин же со сторонниками, напротив, задались реалистической, общепонятной целью сделать большевизм и его интернационалистические возможности средством национально-государственного, экономического и геополитического усиления России, превращения ее в новую великую империю.

Тот факт, что грузин Сталин явился выразителем русского национально-консервативного духа и имперского сознания в рамках советского режима, возможно, станет менее удивительным, если мы примем во внимание некоторые важные моменты биографии "красного императора".

Иосиф Виссарионович Джугашвили родился в 1879 г. в бедной семье сапожника в г. Гори Тифлисской губернии. Детство будущего советского вождя было безрадостным - семья бедствовала. Два его брата умерли, не прожив и года, в пять лет едва не умер от черной оспы и Сосо (Иосиф). Благодаря усилиям матери Сосо был принят в духовное училище, а затем поступил в Тифлисскую Духовную семинарию. Десять лет учебы в православных учебных заведениях не могли не оставить отпечатка на сознании Иосифа Джугашвили. В обстоятельном труде "Сталин" Д.Волкогонов указывает, что Иосиф был способным учащимся, внимательно штудировавшим труды отцов Церкви, обладавшим феноменальной памятью и быстрее других схватывавшим богословские постулаты. Причем больше всех богословских сочинений ему нравились работы А.С. Хомякова и книга ректора Киевской Духовной академии Сильвестра "Опыт православного догматического богословия"²⁴⁸.

Порвав с религией и став "профессиональным революционером", Сталин проявил и усилил твердость, жесткость, замкнутость и недоверчивость своего характера. С 1901 по 1917 год он находился на нелегальном положении, часто попадал в тюрьмы и ссылки, приучившись хладнокровию, выдержке, невозмутимости в любых обстоятельствах. Хорошо изучив весьма либеральные царские правоохранительную и тюремную системы, Сталин не мог не прийти к выводу о том, что будущее пролетарское государство должно иметь мощные и безжалостные репрессивные органы.

Кажется очевидным, что развитые качества деспотического властителя и наибольшая причастность к началам православного мировоззрения, если сравнивать его с иными лицами высшего партийного руководства, позволили Сталину осознать великодержавные потенции национал-большевизма, победить всех своих противников и стать "красным императором" на 1/6 части суши.

§ 2. Элементы цивилизационной преемственности с дореволюционной Россией в устоях советского общественно-государственного строя

²⁴⁸ См.: Волкогонов Д. Сталин. Политический портрет. В 2-х книгах. Кн. 2. 3-е изд., испр. – М.: Новости, 1992. С. 541.

Разрушив общественно-государственные формы старой России, коммунисты для создания новой государственности должны были опереться на русские народные силы и традиционные предпосылки. Приведя в действие все идеологические и политические мощности своей диктатуры, новые государственники крепко спаяли *русское ядро* советского государства, дали ему новое вероисповедание, вдохновили мировой миссией и вновь сделали русских солдатами и строителями великой державы.

Хотя новые властители, по инерции оппозиционеров империи и самодержавия, взяли за основу государственной модели идею федеративного устройства, связав ее с принципом национально-территориальной автономии, однако вынуждены были придать всему этому союзно-федеративному устройству условно-символическую роль, как только ощутили в себе великодержавные инстинкты. Коммунисты стали строить по сути дела унитарное государство, предполагающее на практике только национально-культурную автономию республик СССР. Логика воссоздания евроазиатской политической общности народов заставила большевиков обратиться к глобальной, идейно-энергичной и экспансивной идеологии социалистической державы, понятой как прообраз общечеловеческой правды и воплощение всемирно-исторической необходимости.

Согласно вековой традиции имперского государства высшая власть партаппарата получила монархический колорит. Сначала Ленин, а потом в еще большей мере Сталин явились харизматическими вождями, воплощающими образ Отца народа для каждого советского человека, а институт интернациональной номенклатуры был поднят над классами и национальностями.

Утвердился идеологический тип государственности, с подобием соборного нравственного единства, социального согласия и коммунистического единоверия; со строго централизованной экономикой, предназначенной через управление жизненно нужными вещами достичь полного управления людьми. Разрешению последней задачи подчинялась и единая система воспитания граждан, призванная готовить сознательных слуг партии и государства, проникнутых самоотверженной любовью к “социалистическому Отечеству”.

Интересно заметить, что в новом строе, соединявшем идейно руководящую партийную систему с системой советских органов, обладавших лишь хозяйственно-бытовыми прерогативами, было нечто отдаленно напоминавшее старую русскую традицию сочетания авторитарного самодержавия и местного, земско-бытового управления общественными делами. Понятно, что советская власть относительно верховной власти партии не имела той общественной сути и автономности, какими обладали земские учреждения, хотя в коммунистической России и декларировалось государственное верховенство именно советского начала. Тем не менее, в насквозь двусмысленном тоталитарном устройстве СССР наличествовали некоторые признаки старорусской практической логики разделения единовластных, *идеократических* структур, отвечающих за высшее единство и

целостность державы, и структур *хозяйственно-бытовых*, преимущественно связанных с местными общественными, экономическими, культурными нуждами. В данном смысле, Политбюро, ЦК, партийные съезды были предназначены (как *партийно-государственные* органы) решать исторические судьбы страны и государства. Верховный же Совет и его Президиум (возглавлявшие *советско-государственные* учреждения) являлись руководящими органами профессионально-территориального представительства, подчиненными водительству ВКП(б) – КПСС и должными проводить в народную толщу премудрость эпохальных решений партии. Верховный Совет при этом служил, по сути дела, формой демонстративного поручительства перед партократией наиболее влиятельных и «сознательных» делегатов всех слоев общества за то, что представленные группы населения осуществят партийные задания. Этим Верховный Совет отдаленно напоминал Земский собор, так же служивший, по определению В.О. Ключевского, «высшей формой поруки в управлении», предусматривавшей ручательство мирского управителя за свой мир перед правительством.

Отмеченная связь устоев советской системы с некоторыми типичными особенностями дореволюционной России объясняет почему, покончив с христиански ориентированной государственностью и старым правящим классом, большевики не только не распрощались с бюрократическим типом петербургской правительственной системы, но довели его до высшей степени развития. В Российской империи конца XIX - начала XX века существовал сравнительно компактный слой чиновничества, меньший, чем в некоторых западных странах ²⁴⁹. СССР же был просто наводнен партийным, советским, комсомольским, профсоюзным чиновным людом в невообразимых масштабах.

Напомним, что на заимствование бюрократической машины у старого режима неоднократно указывал Ленин, как на важный недостаток послеоктябрьской власти. Однако, будучи инициатором антинациональной, антинародной, антиобщественной политики и закоренелым врагом гражданских свобод, он в принципе не мог найти никакого действенного способа изживания советского бюрократизма. Методическое и всеохватывающее подавление большевистским диктатом свободы общественной жизни делало невозможным развитие русского культурного самосознания. *Все старые и новые мировоззренческие противоречия не разрешались, не изживались в процессе естественной полемики, эволюции веры и мысли, а, внешне подавляемые, идеологически искажаемые, загонялись в социальное подполье, в национальное подсознание.*

Отдаленным подобием гражданского общества в 20-х и начале 30-х годов оставалась лишь партия, внутри которой тогда еще допускались политические дискуссии и ограниченная критическая свобода. Это обстоя-

²⁴⁹ По данным, приводимым Д. И. Менделеевым, во Франции в конце XIX в. было 500 тыс. казенных служащих. В Российской же империи, вместе с выборными, - 340 тыс. при населении в три раза большем (см.: *Менделеев Д. И. К познанию России.* 4-е изд. – СПб., 1906. С. 67).

тельство создавало некоторую временную возможность свободной общественно-культурной жизни и вне партийных пределов. Но внутренняя интеграция партии до степени идеологической монолитности, ее полное отождествление с государством, и вытекающее отсюда безусловное подавление всякой общественной автономности партийно-государственным аппаратом, были predeterminedены в дальнейшем принципиальным противостоянием советского строя массе коммунистически “несознательного” общинного крестьянства. Для окончательного разгрома крестьянской России, большевистская система неизбежно должна была усилить свой антиобщественный, террористический характер, оставив формально-правовые понятия демократии, конституции, выборов и гражданских свобод отчасти как лицемерное прикрытие диктатуры, отчасти как пропагандистское напоминание об истории якобы демократической борьбы большевиков с якобы царским деспотизмом.

Неизбежность наступления тоталитарной власти “по всему фронту” на русское крестьянство обуславливалась тем, что она никоим образом не могла быть совместимой с экономической и бытовой независимостью общины. Коммунисты страшились, что община, как непосредственный полноправный распорядитель земли, обладающий независимыми финансовыми средствами, полученными в результате крестьянского самообложения, как микромир, со своими традиционными авторитетами и самоуправлением, станет противовесом их парткомам и советам.

А после уравнительных переделов земли мирской строй в России вновь окреп. В 1927 г. из земель, находившихся в пользовании крестьянского населения РСФСР, общинными были 91,1%. В Сибири - 93,9%, на Дальнем Востоке - 99,8%²⁵⁰. При таком положении вещей традиционная община становилась в деревне сильнее и влиятельнее сельсовета. Поэтому в 1927-1929 годах осуществляется юридическое и политическое подчинение общины советской власти, а затем уничтожение общинного быта посредством коллективизации.

Замена принудительно созданной колхозно-совхозной системой предельного обобществления сельского хозяйства традиционного общинного строя, предполагавшего идею хозяина, экономической автономности крестьянского двора, привела к уничтожению русского крестьянства. При этом коммунистические преобразователи постарались не только сохранить патриархальные психологические комплексы, характерные для крестьянской России, но и распространить их на всю общественно-государственную жизнь, смешав с искусственными формами партийно-государственной идеологии.

Таким образом, культурно-историческая природа советского строя объясняется как результат, во-первых, большевистского разрушения традиционных устоев российского общества и, во-вторых, как *продукт адми-*

²⁵⁰ Данилов В. П. Община у народов СССР в послеоктябрьский период // Народы Азии и Африки, 1973. № 3. С. 44.

нистративного смешения идеократического и бюрократического наследия старой государственности, дореволюционных социальных традиций, элементов патриархальной психологии, пустопорожних правовых формул западноевропейского происхождения, а также консервативно преломленных постулатов марксистской идеологии.

Особенный интерес для нас представляет идеологическая специфика советской системы, демонстрирующая мощное притяжение самобытно-русских условий в процессе образования советских мировоззренческих клише.

Как известно, Ленин и его сподвижники были воинствующими космополитами-интернационалистами. В борьбе против исторической России они опирались на традиции крайнего западничества и самой радикальной государственной европеизации. Считая Россию «феодално-отсталой», недостаточно подготовленной к социализму страной, Ленин на первых порах советской власти призывал «не жалеть диктаторских приемов для того, чтобы ускорить... перенимание западничества варварской Русью, не останавливаясь перед варварскими средствами борьбы против варварства». Под «русским варварством» он понимал отнюдь не суеверия, политическую незрелость или неграмотность населения, а, как это совершенно ясно следует из всего смысла цитированной статьи «О продовольственном налоге», наличие пресловутой «мелкобуржуазной стихии», или, говоря человеческим языком, русского крестьянства. Объявляя его главным врагом социалистического строительства, вождь большевиков указывал, что в борьбе против крестьянской страны крайне полезно учиться европейскому государственному капитализму даже у немецкого империализма.

Но когда все институты и уклады традиционной России были основательно разрушены и наступило время строить из ее обломков новую социалистическую державу, возникла потребность в сравнительно почвенной, консервативной и стабилизирующей общество идеологической линии. После безусловной победы советов над внутренним «классовым врагом», образ врага, крайне необходимый тоталитарному государству в целях идеологического сплочения общества, преимущественно переместился за пределы СССР, сфокусировавшись на западной цивилизации, как воплощенном зле империалистического капитализма. Первоначальная марксистско-ленинская доктрина «мировой революции», как мы знаем, была оттеснена на второй и даже третий план, а на первый план советской идеологии выдвинулась сталинская концепция построения социализма в одной стране. В конечном счете, если для мятежной республики Ленина было важно ее первородство с *Революцией*, то в сталинской Державе упор был сделан на *Ее* революционное *Первородство*. Столь плавное идеологическое переакцентирование оказывалось достаточным для приспособления крайне левой по природе доктрины к обслуживанию как консервативных внутренних потребностей стабилизировавшегося режима, так и довольно традиционных для России внешнеполитических интересов. На этом пути открывались новые возможности ее глобального влияния. Из служанки междуна-

родной революции Россия превращалась в новый, суверенный политический центр, агентами которого становились чуть ли не все мировые «левые» силы.

Разгром интернационал-социалистической оппозиции, высылка Троцкого и устранение большей части «ленинской гвардии» органами сталинского НКВД расчищали путь для формирования неоконсервативной, неопатриотической, недержавной идеологии. И, создавая оную, советская партийно-государственная мысль не могла сделать ничего иного, кроме воспроизведения в присутствии ей мирозерцательном контексте ряда принципов славянофильского почвенничества. Их существенное духовно-смысловое изменение выразилось в решительном отрицании советским официальным мировоззрением культурно-исторической специфики России относительно стран Западной Европы и в провозглашении не органически-национальной своеобразности, но социал-революционной уникальности советского строя. Строя, который якобы всецело создан сознательной и планомерной деятельностью партии, в виде исторически беспрецедентной социальной модели, должной неизбежно воцариться во всемирных масштабах.

Впрочем, при всей духовной различности истинно консервативных социальных воззрений славянофильства и неособытнических установок советской идеологии первые и вторые оказывались принципиально близки в одном моменте – в отождествлении *общества* и *общины*, а потому формально совпадали в следующих конкретных установках: *Единство власти и народа* («народ и партия едины!»); *не правовое, но нравственное взаимоотношение общественности и власти* («руководящая роль КПСС – важнейшая нравственная норма социализма»); *преобладание коллективных интересов над личными, единомыслие и единогласие* («идейно-политическое единство») общества; *отсутствие в нем классовой конфликтности* («догмат» о «неантагонистических противоречиях» социализма), как признак коренного превосходства отечественного социального строя над западной общественностью.

Если мы вспомним основные постулаты славянофильской теории социальной самобытности России, то картина консервативной преемственности между политической мыслью советского и дореволюционного русского общества будет вполне законченной.

Следует добавить лишь, что, при наблюдающемся формальном сходстве советского партийно-государственного мировоззрения со славянофильскими представлениями, существенное типологическое сходство первого следует установить не с православным консерватизмом, а с мирозерцанием радикального народничества.

В самом деле, как и левые народники, их советские восприимчивики оперировали неким искусственным образом “советского народа”, руководствовались верой в социализм, делали однобокий упор на роли социально-экономических факторов, недооценивая фундаментальное значение религиозных начал, духовно-культурных форм и традиционных государств-

венных институтов. Разумеется, эволюция первоначального агрессивно-беспочвенного пролетарского коммунизма в сравнительно консервативную и положительно связанную с русскими национальными чертами *советско-народническую* социалистическую идеологию, осуществившаяся в целях сверхклассового сплочения общества, создавала более благоприятные условия для воспроизводства ряда исконно-русских общественно-психологических черт и особенностей культурной жизни.

Следует учесть, кроме того, что советский строй, порвав с элитарным уровнем русской культурной традиции и практически уничтожив старый культурный класс, во многих своих особенностях отвечал свойствам простонародной психологии и социальным привычкам широких слоев русского населения. По большому историческому счету он оказался более привычен для народной массы, чем индивидуалистический европейский капитализм, в сторону которого столь быстро направлялась Петербургская Россия.

Советская система давала социальные возможности проявить себя выходцам из низовых, беднейших общественных групп, отнюдь не бедных людьми природно талантливыми. Это способствовало активизации, подъему и распространению русских народных начал в искусстве и литературе советского общества. Неонародническая идеология, утверждая принцип единения творческой личности и народной массы, не давала воли свободомыслящим, глубоко оригинальным, религиозно или модернистски ориентированным творцам, но содействовала развитию ряда давних традиций национального искусства, продолжению наследия русской классической культуры.

Разумеется, при идеологическом порабощении общественной мысли, при тоталитарных ограничениях всякой творческой непосредственности, классическое наследие часто приобретало застывший, мертвенный оттенок. Тем не менее, советская система своими грубо консервативными, культурно упрощенными средствами защищала суверенитет России, как великой цивилизации и самобытной державы.

Способствуя экономическому, научному, военно-техническому ее усилению, партийное руководство делало СССР и достаточно самостоятельным центром мировой культурно-исторической жизни. В чрезмерной закрытости страны и ожесточенной конфронтации с Западом, при всех отрицательных следствиях, нельзя не заметить и относительно позитивной стороны. Ибо известная закрытость СССР предохраняла русский менталитет от разрушительного влияния массовой западной псевдокультуры, заставляла советских писателей, поэтов, композиторов, художников, кинематографистов творчески питаться из суверенных источников русского народного духа и вековых заветов традиционной Руси.

Отмечая духовную неполноценность национал-большевистского патриотизма, следует видеть, что он все же играл свою цивилизационно защитную роль в исторических судьбах России. По верной мысли Г.П. Федотова, для миллионов обращенных в нигилистическую веру рабочих и

крестьян революция оказалась фактором кристаллизации нового элементарного чувства Родины. “Россия, освобожденная от буржуев, мужицкая Россия была своя. Ее стоило защищать, хотя и очень еще был слаб инстинкт самозащиты в изъеденном моральной гангреной организме. Новый советский патриотизм, - писал мыслитель в 1936 году, - есть факт, который бессмысленно отрицать. Это есть единственный шанс на бытие России. Если он будет бит, если народ откажется защищать Россию Сталина, как он отказался защищать Россию Николая II и Россию демократической республики, то для этого народа, вероятно, нет возможностей исторического существования. Придется признать, что Россия исчерпала себя за свой долгий тысячелетний век и, подобно стольким древним государствам и нациям, ляжет под пар на долгий отдых или под вспашку чужих национальных культур”²⁵¹.

Чем же, в конечном счете, явилась советская социальная модель, если посмотреть на нее в контексте исторических форм отечественной цивилизации? Нам представляется, что в этом смысле *советская система может быть истолкована как искусственный возврат к принципам древне-московского тяглогового строя, которые были воспроизведены вне духовно-смысловой преемственности к их традиционному, православному и земско-общественному содержанию*. Стремясь оседлать дух современности, возглавить «прогресс человечества», технически модернизируя СССР под лозунгом «Вперед, к победе коммунизма!», советские вожди в общественно-культурном смысле возвращали страну далеко назад, к грубому социальному уравниванию, к чрезмерной ограниченности личных начал, к идеологической узости институтов и общественного сознания, даже к применению рабского труда заключенных на социалистических стройках. Имея в виду не отвечающие современности методы социально-экономического развития, можно достаточно точно назвать большевистский путь преобразований *архаической модернизацией*.

При всем том ряд общественно-психологических, геополитических и геоэкономических особенностей советского строя делал его соответствующим параметрам русской ментальности, самобытным условиями Евразии. Сравнительно с западными либеральными государствами в советском обществе можно увидеть многие приметы консервативной, своего рода традиционалистской системы, отражающей русские ценностные приоритеты. К ним, прежде всего, нужно отнести авторитарность государственного режима; четкий моральный кодекс, вменяемый всем гражданам страны; приоритет не прав, а обязанностей личности перед обществом и государством; культивирование нетерпимого отношения к стяжательству, пропаганду идеи бескорыстного труда на благо народа; государственное поддержание семейных ценностей; запрет проституции, гомосексуализма, религиоз-

²⁵¹ Федотов Г. П. Защита России // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избр. статьи по философии русской истории и культуры. Т. 2. – СПб.: София, 1992. С. 124.

ных сект; культ классических культурных традиций при официальном неприятии авангардных направлений в культуре.

Таким образом, советская социальная модель оказалась достаточно легитимной в контексте народной традиции и эффективной в отстаивании жизненных интересов отечественной цивилизации. Создание высокоразвитого научно-технического комплекса; победа во второй мировой войне; построение социально ориентированной экономики, сведшей до минимума власть денег над личностью и обществом; культурная интеграция евразийского пространства в 22 млн. кв. км.; развитие мощной оборонной промышленности, давшей ядерное вооружение и надежно обеспечившей наш цивилизационный суверенитет, – крупнейшие исторические достижения русского народа и всех народов Великой России.

По своему национально-историческому смыслу народные подвиги в советский период соразмерны подвигам борьбы с Великой степью во времена Киевской Руси, освобождению от татарского ига в московскую эпоху, преодолению смутного времени и освоению Сибири в XVII веке, победе над масонской империей Наполеона, созданию русской классической культуры в XIX столетии. При этом, как и всякое историческое свершение, достигнутое при советской власти было следствием своего рода святости, аскетизма, предельного самопожертвования миллионов отдельных личностей, положивших жизни свои на алтарь служения Родине и народу.

§ 3. Доктрины советского патриотизма и социалистического реализма в культурной политике партии

В результате перехода от идеологии "мировой революции" к идеологии построения социализма в одной стране существенным образом изменилась культурная политика партии. Партия выдвинула доктрину советского патриотизма и взяла под защиту классические, реалистические течения в литературе и искусстве, стремясь придать им социалистическую идейную направленность.

Вместе с тем резко ограничивались многообразие литературно-эстетических направлений и свобода художественного творчества, которая все более строго подчинялась официальному идеологическому канону. Согласно постановлению ЦК ВКП(б) от 23 апреля 1932 г., ликвидировалось многообразие левых и умеренных писательских организаций. Был создан единый, подчиненный партии и государству писательский союз. Упразднилась также ассоциация пролетарских музыкантов, взамен был учрежден Союз советских композиторов. Союз взял курс на развитие традиций классической музыки, способствуя творчеству таких крупных композиторов, как Прокофьев, Шостакович, Кабалевский.

В августе 1934 г. состоялся Первый Всесоюзный съезд советских писателей. Съезд провозгласил *социалистический реализм* официальной доктриной советской литературы. Эта доктрина воплотила компромисс

между традиционными художественными ценностями и требованиями социалистической идеологии, допуская известную творческую свободу в рамках официальных идейных установок. Главным представителем социалистического реализма был признан М. Горький, сыгравший на Первом Всесоюзном съезде советских писателей роль отца-основателя советской литературы.

После утверждения социал-реалистической культурной ориентации на первый план в советской литературе выдвинулись представители классических традиций. Эти писатели начали приспособлять старые, привычные и понятные народу изобразительные формы к новому содержанию, соответствующему пафосу строительства социализма в одной стране. В первой половине 1930-х гг. появилась "Гидроцентраль" Мариэтты Шагинян, роман Валентина Катаева "Время вперед", посвященный соревнованию строителей Магнитогорская с рабочими Харькова, индустриальные произведения Ильи Эренбурга "День второй" и "Не переводя дыхания."

К концу 30-х годов определился характер творчества выдающегося писателя Михаила Шолохова. В это время им была практически завершена эпопея "Тихий Дон" - обширное повествование, отразившее события жизни донского казачества от времени перед первой мировой войной до конца войны гражданской. В центре повествования Шолохова стоит образ простого, сильного человека. Страстно ищущего правду и борющегося за свое право жить так, как велит ему совесть и любовь. Другое крупное произведение писателя, созданное в это время, - первая часть романа, посвященного коллективизации, "Поднятая целина". Здесь уже чувствуется сильное влияние официальной идеологии и политики, но художественное мастерство не оставляет автора.

В гораздо более прямых и жестких формах коммунистический дух выразился в творчестве Николая Островского (1904-1936) и Аркадия Гайдара (1904-1941). Роман Н. Островского "Как закалялась сталь", явился по официальному признанию одной из вершин социалистического реализма. Герой этого произведения Павел Корчагин показал советской молодежи пример физического самоуничтожения человеческой личности ради интересов "социалистического строительства". По сути дела, Корчагин стал каноническим воплощением идеала новой, обмирщенной "советской святости" - святости, определяющейся беззаветным служением коммунистическому идеалу. В этом же духе писал свои произведения для детей и юношества Аркадий Гайдар (Голиков). Опираясь на свой опыт командира Красной армии, он стремился воспитывать в читателях твердый, благородный, героический характер, отличившись двумя классическими советскими произведениями для детей - "Школа" (1930 г.) и "Тимур и его команда" (1940).

В советской музыкальной культуре 1930-х годов наблюдается энергичное развитие традиций русской классической музыки, ярким свидетельством чего является творчество Сергея Сергеевича Прокофьева (1871-1953). Этот замечательный своеобразием композитор проявил свою ода-

ренность еще до революции. В 1918 г. Прокофьев уехал из России, работал в США, Германии, Франции. В 1932 г. он возвратился на родину и принял активное участие в формировании пореволюционной музыкальной культуры. Композитор пишет музыку к балету "Ромео и Джульетта" (1935-36), к кинофильму Эйзенштейна "Александр Невский". Прокофьев обращается к народно-патриотической тематике, что выразилось в кантате "Здравница" (1939) и целом ряде произведений оперной и симфонической музыки 40-х–начала 50-х гг. Для творчества Прокофьева было характерно эпическое начало, широкое использование энергичных ритмических форм, новаторское развитие той основополагающей линии нашей национальной музыкальной культуры, которая восходит к творчеству М.П.Мусоргского, А.П.Бородина, Н.А.Римского-Корсакова.

Особую роль в СССР приобретает жанр массовой песни. Этот факт отражает глубокий сдвиг идеологии и массового сознания советского общества в сторону социалистического народничества. Всеми средствами художественного воздействия, и прежде всего средствами песни и кино, в обществе культивируется патриархальное чувство Большой Советской Семьи, объединенной любовью к своей стране и сердечной преданностью Общему Делу. Один из исследователей патриархальной основы советского мифа верно замечает, что именно культ Родины и земли соответствует расцвету таких новых жанров в Советском Союзе 1930-х годов, как массовая лирическая песня и кинокомедия, возникновению нового образа женщины в изобразительных искусствах, а также распространению символов изобилия и плодородия в архитектуре²⁵².

Начиная с 1934 г. лирико-патриотическое песенное начало вытесняет идеологически отвлеченную пролетарско-революционную музыку. Смысловый центр новой песни определяют эмоционально насыщенные картины родной земли, ощущение народного "Мы" и великодержавного сверхорганизма СССР. На первое место выходит сердечность переживаний связи с Родиной. Именно сердце становится тем органом, посредством которого советский человек воспринимает окружающий родной мир. Изобилие устойчивых эпитетов – милый, родной, вольный, широкий, веселый – свидетельствует о существенной "русскости" определений качеств советского человека и восприятия им своего Отечества.

В развитии советской музыки 1930-х годов большое значение имело творчество И.О.Дунаевского, поскольку именно он в решающей степени создал музыкальный образ Страны Советов.

Исаак Осипович Дунаевский (1900-1955) родился в семье служащего. Окончил Харьковскую консерваторию по классу скрипки (1919), работал как композитор и дирижер в харьковских драмтеатрах. С 1924 г. Дунаевский живет в Москве и руководит музыкальной частью театра сатиры. Композитор становится одним из создателей советской оперетты – авто-

²⁵² Ханс Гюнтер. Поющая Родина. Советская массовая песня как выражение архетипа матери // Вопросы литературы. Июль-Август, 1997. С. 47.

ром 12 произведений в этом жанре. Но наиболее ярко проявляется талант композитора в области песенного искусства. Песни и музыка Дунаевского к фильмам “Веселые ребята“ (1934), “Три товарища“(1935), “Вратарь“ (1936), “Цирк“ (1936), “Дети капитана Гранта“ (1936), “Волга-Волга“ (1938), “Весна“ (1947), “Кубанские казаки“ (1951) становятся неотъемлемым и крайне характерным компонентом феномена советской культуры. Песни Дунаевского полны оптимизма, наполнены верой в жизнь и возможность земного счастья. Композитор широко использует маршевый ритм, символизирующий всенародно-походное движение страны, “к светлomu будущему“. “Марш веселых ребят“, “Песня о Каховке“, “Спортивный марш“, “Песня о веселом ветре“, “Марш энтузиастов“ являются выразительными музыкальными символами советского мировосприятия.

В советском кинематографе 1930-х годов также нарастают патриотические мотивы и наблюдается обращение к традициям русской реалистической прозы с ее тонким психологизмом. В 1934 г. режиссеры Г.Н. и С.Д. Васильевы создали народный советский фильм “Чапаев“. В 1938 г. С.М.Эйзенштейн снял фильм “Александр Невский“. В фильмах С.А.Герсаимова и Ю.Я.Райзмана, В.М.Петрова и Г.Л.Рошала, М.С.Донского, Я.А. Протазанова нашли кинематографическое истолкование крупные произведения русской литературы и театральной классики.

Укрепились, соответственно, реалистические начала в советском театре, где второе дыхание обрели русский классический балет, русская опера, традиции русского драматического искусства, связанные со школой МХАТа.

Целый ряд левых писателей и деятелей культуры, творчество которых не соответствовало новым идеологическим установкам, утрачивали возможность публиковать свои произведения, подвергались травле официальными критиками и даже репрессировались органами НКВД. В условиях ужесточения государственного контроля за культурным процессом были репрессированы и погибли в лагерях режиссер Всеволод Мейерхольд, писатели Исаак Бабель, Осип Мандельштам, Михаил Кольцов, Борис Пильняк и многие другие литераторы.

Разочаровавшись в перспективах развития левого искусства при идеологически изменившемся режиме, в 1930 г. покончил с собой Маяковский. Чудом уцелел замечательный русский писатель Михаил Афанасьевич Булгаков, создавший в трудные 30-е годы свои выдающиеся произведения “Белая гвардия“, “Собачье сердце“, “Мастер и Маргарита“, не только не вписывающиеся в русло советской идеологии, но проявляющие критическое отношение автора к советской системе.

§ 4. Антиутопическое значение творчества Андрея Платонова

Рассматривая культурное развитие Советской России в 1930-х годах, следует не забывать, что обращение партийного руководства к иде-

ям социалистического патриотизма, к традиционному наследию в литературе и искусстве отнюдь не служило подлинному возрождению русского культурного самосознания. Используя национал-большевистские элементы в идеологии, партия укрепляла свою власть, чтобы осуществлять дальнейшее подчинение всей жизни страны тоталитарной коммунистической доктрине. Жестокий и безжалостный дух коммунистической Утопии продолжал господствовать над обществом, уродуя сознание и жизнь людей. С несравненно самобытной творческой силой этот дух был выражен в произведениях наиболее глубокого и оригинального писателя 1930-х годов Андрея Платонова.

Андрей Платонович Климентов (литературный псевдоним Платонов) родился в 1899 г. в Воронеже, в семье рабочего, где было 11 детей. Жить большой семье было трудно и Андрей, не закончив школы, пошел работать литейщиком, а затем помощником машиниста. Октябрьскую революцию восемнадцатилетний рабочий встретил с восторгом. Он вспоминал, что революция сразу же сделала его взрослым. В начале 1918 г. Андрей поступил в железнодорожный политехникум. Параллельно стал заниматься литературой, публикуя рассказы в местной советской прессе. В 1920 г. был принят в союз журналистов Воронежа. Рабочая биография тесно связывает Платонова с жизнью молодого советского государства. Мечта об общем счастье, о новом справедливом обществе и новом коммунистическом человеке пронизывает ранние платоновские рассказы. Вдохновленный коммунистической мечтой, Платонов мечтает преодолеть личную обособленность людей и создать некий единоклассный общественный организм. "Дело социальной коммунистической революции, - пишет он в этот период, - уничтожить личность и родить ее смертью новое живое, мощное существо - общество, коллектив, единый организм земной поверхности, одного борца и с одним кулаком против природы..."²⁵³.

В 1927 г. Платонов переезжает в Москву. В этом же году выходит книга его рассказов "Епифанские шляпы", которую высоко оценил Горький. Окрыленный, Платонов посвящает себя литературе. Его произведения публикуются в журналах "Молодая гвардия", "Новый мир", "Октябрь". Но новаторские и глубоко реалистические элементы в творчестве Платонова вызывают подозрительное отношение коммунистических надзирателей за литературным процессом. Рассказ "Усомнившийся Макар", где автор критикует сложившуюся советскую систему, в которой чиновники думают за народ, а народ существует без знания смысла жизни, похищенного чиновниками, подвергается осуждению лидером напостовцев Леопольдом Авербахом, как кулацкий, то есть политически вредный для дела социалистического строительства.

Однако это первое предупреждение не в силах остановить эволюцию писателя к более глубокому анализу коммунистического тоталитарного сознания. В 1931 г. выходит повесть Платонова "Впрок", которая офици-

²⁵³ Цит. по ст. *Малухина В.* Реквием по утопии // Знамя. 1987. № 10. С. 219.

ально была признана враждебной советской власти. На Платонове прочно закрепилось клеймо идейно чуждого писателя. Его перестали печатать, даже Горький отказывается от поддержки Платонова и помощи в публикации его сочинений. Но писатель продолжает работу над большим романом, "Чевенгур", начатым во второй половине 20-х годов.

Творчество Платонова развивается в направлении антиутопии и поиска совершенно новых выразительных приемов, соответствующих решению новых художественно-смысловых задач. Критическая сила и острая оригинальность произведений писателя не оставляли никакой возможности для их публикации в Советском Союзе. Платонов умер в 1951 г., заразившись от больного сына туберкулезом. И только в период "перестройки", с конца 1980-х годов платоновские сочинения стали доступны широкому читателю.

Наиболее характерным, предельно концентрированным воплощением мировосприятия и творческого стиля Платонова является антиутопическая повесть "Котлован", написанная автором в период с декабря 1929 по апрель 1930 г. События, определяющие существо названного повествования, разворачиваются вокруг котлована для "общепролетарского дома", который роет бригада социалистических строителей. Эта бригада, ютящаяся в дощатом сарае, является моделью общества будущего - такого рабоче-крестьянского общества, из состава которого исключается все духовно-аристократическое, интеллектуальное, подлинно интеллигентное. Возглавляют "котлованщиков", заведывая делом их идейного воспитания, полуграмотные "активисты", вооружающие сознание масс такими сакраментальными понятиями, как "авангард", "архилевый", "антифашист", "большевик", "буржуй", "активист", "колхоз есть благо бедняка".

Имеется, правда, в "Котловане" инженер Прушевский, придумавший строить "общепролетарский дом", однако по скудной внутренней культуре он мало чем отличается от окружающих его пролетариев. Еще в 25 лет он почувствовал "стеснение своего сознания и конец дальнейшему понятию жизни, будто темная сила предстала в упор перед его ощущающим умом". Этот якобы интеллигент неспособен ответить на философские вопросы мыслящего рабочего Вощева.

Внутренняя неприкаянность Прушевского во многом объясняется его отчужденностью от традиционной духовной культуры своей страны. Это обстоятельство тонко подчеркивается Платоновым в сцене созерцания инженером храмов. Белые спокойные здания, "светящиеся больше, чем было света в воздухе", глубоко озадачивали Прушевского. Он не знал ни имени, ни назначения этих таинственных сооружений. Чувствуя, что они воплощают неизвестную ему веру и свободу, инженер огорчается, ибо "чужое и дальнейшее счастье возбуждало в нем стыд и тревогу - он бы хотел, не сознавая, чтобы вечно строящийся и недостроенный мир был похож на его разрушенную жизнь".

Еще один представитель интеллектуально-духовного слоя - бывший священник. Однако этот субъект, "остриженный под фокстрот" и пишущий

на поминальных листках доносы о крестящихся гражданах, нашел себе место среди нового порядка вещей только потому, что "отмежевался от своей души".

В общем, социалистический коллектив, рисуемый Платоновым, представляет собой как бы обрубок, оставшийся от нормального, органически возникшего и развивавшегося общества, его нижнюю часть, лишенную какой-либо положительной связи с общенародным духовным опытом и определенного национально-культурного облика. Глубокая искусственность образа существования и мировоззрения котлованщиков превращает землю, на которой они строят "светлое будущее", в царство предвзятости, скудости, убогости. В поселении, возникающем на пустыре возле старого города, главным "производством" становится рытье котлована, единственным жилищем - дощатый сарай, источником "культуры" - труба радиорупора.

Безличное, тупое бытие, всецелая одержимость искусственной утопической идеей, омертвляют сознание и переживания строителей "общепролетарского" дома. На каждом шагу персонажи "Котлована" не просто чувствуют, мыслят, действуют, а исполняют "обязанности радости", "думают мысли", делают "вид ума", "ликвидируют как чувства" влечения, демонстрируют "готовое настроение", заботятся о наличии в теле энтузиазма. Они умеют бдительно "сторожить себя" от всякой непосредственности, придавать идеологически должное выражение своим лицам, и сами их лица обладают высокой готовностью принимать оное. Даже в праздничной обстановке наиболее передовой люд, населяющий повесть, не гуляет, не празднует, а "всесторонне развивает дальнейший этап праздника". Ко всем событиям, в том числе к рождению человека, такие люди готовы подойти как к следствиям некой "сознательности" и "организованности". Подчас сама природа, обладая в целом несравненно большей одушевленностью и спонтанностью, чем мысль и чувство многих котлованщиков, вдруг подчиняется данному порядку "сознательности", так что ветер начинает не просто дуть, а "производить вьюгу". Ибо весь поток жизни в тотально регулируемом мире выполняет запланированное движение, и существуя-то почти исключительно для "непрерывности строя и силы похода".

Очищенное от живых, непосредственно личных начал, наполненное внешними стандартами мысли и речи, "котлованское" сознание представляет собой явление отчужденной, всецело идеологизированной "сознательности". Платонов с гениальной художественной проникновенностью выстраивает перед читателем модель психического процесса, мотивированного, предопределяемого, а отчасти и создаваемого средствами идеологического воздействия. В конечном счете, повесть художественно демонстрирует как раз тот случай, когда идеология, овладев массами, снимает в себе субъективную и концептуальную относительность и становится силой материального порядка, создавая извращенную социальную действительность.

Рассматривая произведение Платонова с этой точки зрения, мы можем понять художественно представленный в ней способ общественного суще-

ствования как способ воплощения тоталитарной, *абсолютной идеологии*. Поэтому-то в "Котловане" практически нет функционально случайных персонажей - все взаимосвязано действующие на переднем плане "котлованщики" явственно олицетворяют различные приложения к жизни абсолютизированной коммунистической доктрины.

По особой значимости впереди всех землекопов мы должны поставить их идейного вдохновителя и руководителя Сафронова, решающего "верховным голосом могущества" задачу поддержания пролетарской сознательности, классового энтузиазма и социалистической радости в котлованной артели. Материалист по воззрениям и самозабвенный идеалист по образу жизни, он искренне верует в "счастье будущего", которое представляет себе в виде "синего лета, освещенного неподвижным солнцем", а потому не чужд философических настроений и сомнений: "Неужели внутри всего света тоска, а только в нас одних пятилетний план?" Впрочем, подобного рода сомнений и размышлений у Сафронова немного. В его образе решительно преобладает безличная идеологическая тенденция. Не удивительно поэтому, что, когда его убивают враги, соратник Чиклин не считает утрату невозполнимой и "равнодушно утешает" покойника, говоря, что остается за него, будет выступать с его точкой зрения, так что он вполне может не существовать. Подобное заключение оставшегося в строю товарища вполне соответствует установке самого Сафронова, для которого человек сам по себе не представлял никакой цены. "Это монархизму люди без разбору требовались для войны, - пояснял он как-то, - а нам только один класс дорог, да мы и класс свой скоро будем чистить от несознательного элемента.

По существу, Сафронову не предстоит ничего безусловного, он не чувствует критерия истины, ни в себе самом, ни в человеке вообще, ни выше его. Свой класс и тот дорог ему относительно, так как неизвестно еще, кто именно здесь олицетворяет "сознательный элемент", а кто нет. Очевидно, Сафронов, будучи внутренне беспринципен, не только сам большой путаник, но и идейный носитель произвола в обществе. Оказываясь личностью, лишенной органической цельности и непосредственности, постоянно изображая в своем уме, походке, речи нечто идеологически должное, он в котлованной артели реализует фундаментальную функцию тоталитарного образа бытия - отчуждение интереса от человека, понятия счастья от чувства счастья, норматива "сознательности" от разума и сознания.

Как бы ни был важен сам по себе тип Сафронова в повести, он здесь - только необходимая предпосылка, но далеко не достаточное условие закручивания всей системы. Для этого необходим еще целый слой таких бюрократических функционеров, как активист, Пашкин, Козлов, которые, составив целый аппарат, прочно встали бы на всех направлениях мысли и жизни проводниками якобы подлинно народных мнений и интересов.

Особенно показателен в этом плане платоновский *активист*, представляющий собой образ бюрократа от идеологии, причем бюрократа по

призванию. Он - только один из серой толпы активистов, а потому внешне безвидный, безымянный, но действующий с несокрушимой энергией. Сей ненавистный народу субъект - его полный титул "активист общественных работ по выполнению государственных постановлений и любых кампаний, проводимых на селе" - не столько предан какой-то идее, сколько охвачен жарким томлением по свышним циркулярам; жаждой первым знать "главную линию"; насаждать ее в жизни окружающего люда и самому иметь сегодня, в качестве подручного авангарда, "всю пользу будущего времени".

Главным выразителем жажды "будущего времени", к которому стремится артель землекопов, является инвалид *Жачев*. Этот маньяк отвлеченного грядущего обрекает себя как "урода капитализма" на гибель и замышляет убить всех взрослых жителей своей местности, запачканных, на его взгляд, связями с прошлым. Персонаж сей подчеркнуто бездушен, груб, жесток и абсурден в своей одержимости. Внешне он описывается как "жирный урод", которого подспудно влечет к будущему тоска по недополученным удовольствиям в прошлом. "Зубов у инвалида не было никаких, он их сработал начисто на пищу, зато наел громадное лицо и тучный остаток туловища; его коричневые скупно отверзтые глаза наблюдали посторонний для них мир с жадностью обездоленности, с тоской скопившейся страсти..." В образе Жачева Платонов дает нам яркий символ материалистической бескрылой мечты и невозможного Перехода из "проклятого прошлого" в "светлое будущее". Вот почему Жачев именно *безногий калека*.

Другим персонажем, воплощающим идею чистого будущего, является *Настя* - чудовищно опосредствованная бездушной "сознательностью", недетски жесткая и даже жестокая девочка, считающая, что всех плохих людей надо немедленно убивать. Этот жуткий ребенок явно безжизнен и внутренне мертв еще до своей скорой физической смерти.

Материальным подкреплением идеи "светлого будущего" в повести ведает *Чиклин*. Если Сафронов задает общий идеологический тон, активист, Пашкин и Козлов преобразуют бытие массы путем "организационных мероприятий", Прушевский придает замыслу "общепролетарского дома" форму инженерного проекта, то *Чиклин* способствует проведению в жизнь идеологической установки своими куалдообразными кулаками. Поскольку разумными аргументами котлованщикам трудно оспорить критические мнения народа, обосновать свои действия, отделить бедняка-подкулачника от сознательного бедняка, постольку лишь мелкоголовый, но физически могучий Чиклин, не гораздый много думать, но умеющий насмерть бить, способен внести полную ясность в процесс коммунистического строительства. Чиклин символизирует слепую, стихийную, "пролетарскую силу", легко переносящую свое воздействие с вещества природы на вещество народа. В итоге, прямо пропорционально количеству напрасно вырытой земли, в "Котловане" возрастает и количество бессмысленных жертвоприношений.

Этот порочный круг бессмысленности пытается прорвать центральный герой повести – рабочий-смыслоискатель *Воцев*, который суть символ неутолимости человеческой жажды осмысленного бытия. В лице Воцева чисто духовная потребность идеального Смысла и Истины, не признающая убогих классовых разграничений, пришла в победивший пролетариат, который "навсегда порвал с идеализмом", возвысив над духом материю, над свободой необходимость, над личностью коллектив. Прибывшись в поисках смысла жизни к артели землекопов, Воцев начинает сознавать, что смысл этот у народа похитили активисты. Но когда активист был убит, Воцев, ударив в лоб покойника "для прочной его гибели и для собственного сознательного счастья" решил, что должен сам стать активистом - носителем смысла в народе - и объявил колхозникам, что теперь он будет за них горевать...

Таким образом, замкнутый круг отчужденного сознания нигде не размыкается Платоновым. Дух обреченности, безысходности и смерти торжествует в "Котловане".

Умирает в заброшенном подвале мать Насти - символ измученного и разбитого прошлого. "Когда будешь уходить от меня, не говори, что я мертвая здесь осталась, - завещает мать дочери. - Никому не рассказывай, что ты родилась от меня, а то тебя заморят".

Умирают Сафронов и Козлов, как-то просто и незаметно убитые деревенским "пассивом".

Навек затихают в своих гробах коллективизируемые крестьяне.

Умирает Настя и погребается Чиклиным в котловане.

Теряет свою веру Жачев и уползает в город убивать Пашкина.

Вскоре после смерти Насти весь околотлованный народ, покинув деревню, нисходит вниз, будто хочет "спастись навеки в пропасти котлована".

§ 5. Анализ мифологических оснований советского сознания А.Ф.Лосевым

Нечто подобное тому, что А.Платонов совершил в области художественного творчества, в сфере философско-публицистического сознания к началу 1930-х годов сделал А.Ф.Лосев.

Алексей Федорович Лосев (1893-1988) является выдающимся русским мыслителем и ученым, "последним из могикан" отечественной религиозной философии начала XX в. Он родился в Новочеркасске в семье преподавателя гимназии, впоследствии скрипача и дирижера губернских оркестров. Мать Лосева была дочерью священника и одна воспитала своего сына, так как отец рано оставил семью. В раннем детстве будущий философ много времени проводил в доме своего деда-священника, который приобщил внука к жизни православного храма. Яркие и теплые детские впечатления Алексея оказались тесно связаны с музыкой колокольного звона, церковного песнопения, таинственным мерцанием свечей и лампад, запахом вос-

ка и ладана, духовной трепетностью молитвы. Впоследствии, став зрелым мыслителем, Лосев проникновенно скажет в одной из своих книг, что едва мерцающая в темноте перед образом лампадка есть символ искреннего, теплого, а часто горячего человеческого сердца, объятаго тьмой небытия и взыскующей истины, способной осветить жизнь, а воск церковных свечей – выражение кроткой любви, мягкосердечности и чистоты.

Окончив классическую гимназию с золотой медалью (а параллельно – музыкальную школу по классу скрипки), Алексей поступил в Московский университет, совершенствовал свои знания в Берлине. В 1915 г. он закончил историко-филологический факультет по двум отделениям: классической филологии и философии. В 1919 г. на Всероссийском конкурсе Лосев избирается профессором классической филологии Нижегородского университета, пишет статьи и читает лекции о музыке. В начале 20-х годов становится действительным членом Государственной Академии художественных наук и профессором Государственного института музыкальной науки.

Философское мировоззрение ученого формируется под влиянием участия Лосева в двух объединениях философов: Психологическом обществе при Московском университете и Религиозно-философском обществе памяти В.С. Соловьева, где участвовали Е.Н.Трубецкой, П.А.Флоренский, Н.А.Бердяев, Вяч. Иванов, С.Н.Булгаков и другие известные мыслители. После запрета этого объединения большевиками, Алексей Федорович включается в работу Вольной Академии Духовной Культуры, основанной Бердяевым.

Следует отметить, что Лосев оставался глубоко православным человеком. В 20-е годы он имел духовного отца со святой горы Афон – архимандрита Давида, который являлся настоятелем афонского Андреевского скита и строителем Андреевского подворья в Петрограде. 3 июня 1929 г. архим. Давид постриг Алексея Федоровича и его жену Валентину Михайловну, которые стали монахами в миру Андроником и Афанасией. В это время Лосев жил глубоко церковной жизнью вместе с прихожанами храма Воздвижения Креста Господня, где мыслитель был регентом, пел, читал и звонил в колокола. Лосев был очень хорошим звонарем, не признавал излишне художественного партесного пения, предпочитая духовно строгие знаменный и соловецкий распевы²⁵⁴.

В 1927 г. выходят оригинальные, глубокие сочинения мыслителя "Античный космос и современная наука" и "Философия имени". В названных книгах Лосев подвергает философскому осмыслению платонизм, типологию античной и новоевропейской культуры, сущность имени и вообще природу слова, опираясь на православную богословскую традицию и мистический опыт имяславия.

²⁵⁴ См.: *Алексий (Бабурин)*, иерей. Монах Андроник. Из разговоров с А.Ф.Лосевым // Москва. 1995. № 4.

В "Философии имени" оформляется своеобразное лосевское воззрение, в рамках которого мир представляется и мыслится как конкретно-духовная, личностная, полная глубочайшего идеального смысла и действительного бытия реальность, энергично отражающая в себе духовное существо запредельной миру Божественной Личности. В этой своей работе философ руководствовался идеями отца Павла Флоренского о Мифе, Символе, Лике, Магическом Имени, как конкретно-духовной, организующей и направляющей силе бытия. Великую заслугу Флоренского Лосев видел в том, что тот понял платоновскую идею не логически, не абстрактно-теоретически, но в качестве *живого лика*, отражающего в игре световых лучей свою внутреннюю, сокровенную жизнь. "Такое понимание платоновской идеи, - заключал философ, - дало возможность Флоренскому близко связать ее с интуициями статуи, и, в частности, с изображением богов и употреблением их в мистериях. Понимание Флоренского воистину можно назвать *мифологическим* и в полном смысле *магическим* пониманием, потому что ни Гегель, ни Наторп, давшие до Флоренского наиболее яркие и ценные концепции платонизма, не дошли до Идеи как самостоятельного мифа, как лика личности, а только дали - самое большее - логическую структуру мифа"²⁵⁵.

На базе наследия Флоренского, Лосев развивает понимание мира как живой, мифолого-символической стихии *имени* и *именования*. Такое мировоззрение было диаметрально противоположно бесчеловечному, безличному, бездушному, новоевропейскому "научному мировоззрению", а вместе с ним официальному позитивизму и материализму большевиков. Не приемля всякого рода пошлости, безличности и бесчеловечности, Лосев решительно отрицает материалистическую картину мира как ложную, превратную мифологию. Мир без конца и предела, без формы и смысла существования; мир, состоящий из мельчайших атомов, вечно двигающихся по точнейшим и абсолютнейшим законам, создавая нерушимую и железную скованность вечного и неумолимого механизма; мир - труп, в котором отсутствуют сознание и душа; мир, в котором мы лишь незаметная песчинка, никому не нужная и затерявшаяся в бездне и пучине таких же песчинок, как и наша Земля; мир, в котором все смертно, ничтожно кроме великого движения истории против души, сознания, религии к "светлому будущему" человечества, воздвигаемому как механическая и бездушная вселенная на вселенском кладбище людей, - разве это не миф? - вопрошал мыслитель на страницах "Философии имени". "...Я спрашиваю, - восклицал он, - разве это не мифология, разве это не затаенная мечта нашей культуры, разве мы можем умереть, мы, новая Европа, не положивши свои кости ради торжества материализма?"²⁵⁶.

В 1930 г. была опубликована книга "Диалектика мифа", определившая всю дальнейшую жизнь философа. В этой работе Лосев продолжает разви-

²⁵⁵ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. С. 693.

²⁵⁶ Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1990. С. 196-197.

тие понятия о мифе как жизненной реальности, энергично выражающей личностное начало и представляющей чудесную, в словах данную личную историю. Миф есть чудо, точно так же, как чудом и мифом является реальный Божий мир. Поэтому, утверждает философ, человек бессилён преодолеть мифологическую природу мира и собственного сознания. Всякого рода претензии на внемифологическое "научное", атеистическое мировоззрение есть ложная установка, порождающая самые извращенные формы общественной жизни и мысли. Человек призван отказаться от борьбы с мифом и признать истину традиционного религиозного мифологизма как подлинного духовного основания культуры. При этом философ утверждал, что истинная, ясно осознанная, *абсолютная мифология* осуществляется лишь в русле Православия и есть *идеально-духовное ведение Личностного Бога*.

С точки зрения Лосева, западноевропейская дурная мифологичность, с присущими ей агностицизмом, рационализмом, позитивизмом, зарождается в лоне католичества. Утвердив свое *Filioque*, то есть принцип исхождения Св. Духа от Отца *и Сына*, Западная Церковь оттеснила Отца, как сверхсмысловое, сокровенное лоно бытия, на второй план, а на первый выдвинуло начало оформленности, словесности, ограниченности. Но именно такую смысловую сферу, которая не уходит корнями в сверхсмысловое лоно, называют рационалистической. Поскольку исходить от Сына - значит исходить из Разума, выводить все знание логическим путем, постольку *Filioque* есть рационализм, возникающий на почве человеческого стремления отнять свою духовную природу у Бога и сделать самого себя всецело самостоятельным, полагает Лосев в "Диалектике мифа". В книге же "Очерки античного символизма и мифологии" он решительно утверждает, что "*католичество есть язычество в христианстве*" и что "православное учение о Святой Троице так же отличается от католического *Filioque*, как вселенско-ликующее умозрение колокольного звона, от сдавленно-субъективного торжества универсально-личной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительного взвешивания статуи."

Принципиальная духовно-стилевая несовместимость католицизма и Православия, на взгляд Лосева, выражается как их взаимной антипатией, так и различными формами их извращения и разложения. Православие для католичества анархично, католичество для Православия развратно и прелестно. Католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм инквизицию. Православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм. "Только в своем извращении и развращении, - делает интересное замечание Лосев, намекая на духовную природу марксистско-большевистской идеологии, - они могут сойтись, в особенности, если их синтезировать при помощи протестантско-возрожденского иудаизма, который умеет истерию и формализм, неврастению и римское право объе-

динять с разбойничеством, кровавым сладострастием и сатанизмом при помощи холодного и сухого блуда политико-экономических теорий" ²⁵⁷ .

Не ограничиваясь теоретическими выпадами, молодой, смелый, верующий автор дерзал в остро ироничной публицистической форме прямо коснуться тех несуразностей коммунистической мифологии, которые определялись ее новоевропейскими корнями, ее притязанием на "единственно истинную", научную картину мира и ее отрицанием мифологически живой и одухотворенной христианской традиции. *Мертвое и слепое вселенское чудище* - этой интуицией исчерпывается материалистическое мировоззрение, определяется его полная оригинальность и самостоятельность, его сокровенная мифология и своего рода материалистическое догматическое богословие, которое сам материализм не умеет осознать, писал Лосев в "Диалектике мифа". "Единственное и исключительное оригинальное творчество новоевропейского материализма, - продолжал он эту мысль, - заключается именно в *мифе о вселенском мертвом Левиафане*, который - и в этом заключается материалистическое исповедание чуда - воплощается в реальные вещи мира, умирает в них, чтобы потом опять воскреснуть и вознестись на черное небо мертвого и тупого сна без сновидений и без всяких признаков жизни. *Ведь это же подлинное ч у д о - появление вещей из матери...* Материалисты верят в чудесное, сверхъестественное воплощение - чуть-чуть только что не отца, а пока только какой-то глухой и слепой *матери-материи* - воплощение в некое ясное и осмысленное *слово*, в реальные вещи, причем материалистический догмат требует, чтобы была "*сила и материя*", чтобы было *движение*, а не просто мертвые вещи..., подобно тому, как и в христианской религии воплотившееся Слово Божие обещает ниспослать и ниспосылает "иного утешителя, Духа Истины, который от Отца исходит", чтобы он сообщил благодатные силы для жизни, проповеди, творчества и "движения". Так материалистическое учение о материи, законах природы (действующих в вещах) и движении есть вырождение христианского учения о троичности Лиц Божества и о воплощении Сына Божия, - вырождение, которое тем не менее в такой же мере мифологично и догматично, как и любая религиозная догма" ²⁵⁸ .

Лосев отмечал тесную связь между материализмом и рассудочной буржуазной цивилизацией. "Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелкобуржуазная идеология, - писал мыслитель. - Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу. Для этого он и мыслит себе мир как некую бездушную, механически движущуюся скотину (иной мир он и не посмел бы себе присваивать);

²⁵⁷ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 892.

²⁵⁸ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991. С. 114-115.

и для этого он и мыслит себя как хорошего банкира, который путем одних математических вычислений овладевает живыми людьми и живым трудом..."²⁵⁹.

Поскольку миф о всемогуществе знания и мироздании без Бога есть всецело буржуазный миф, рожденный в сфере либерально-индивидуалистического мышления, то представители пролетарской идеологии напрасно усвоили систему атеизма и вероучение о примате знания. "И одно из двух, - заключал философ: - или атеизм и миф о примате знания есть буржуазное порождение, тогда пролетарий не может быть атеистом; или он может и должен быть атеистом, и тогда пролетарское мировоззрение ничем не отличается от капиталистического..."²⁶⁰.

Эти острые суждения Лосева относительно невразумительных духовно-мировоззренческих оснований большевистской идеологии привели к аресту автора "Диалектики мифа" 18 апреля 1930 г., а 5 июля этого года и его жены Валентины Михайловны, которая вела все издательские дела мужа. Через 17 месяцев предварительного заключения Алексею Федоровичу объявили приговор - 10 лет лагерей. Валентина Михайловна получила 5 лет. Философа официально объявили злостным, опасным идеалистом. На XVI съезде ВКП(б) его воззрения разоблачал Л.М. Каганович и даже М.Горький на страницах "Правды" и "Известий" в декабре 1931 г. осудил взгляды Лосева.

После приговора идейно чуждый философ был отправлен на строительство Беломорско-Балтийского канала. Тяжелый физический труд, а потом нудная канцелярская работа при тусклом освещении подорвали здоровье Лосева. Он начал слепнуть. К счастью, в 1933 г., в связи с инвалидностью и усердной работой, философ и его жена получили досрочное освобождение. Начался новый этап жизни мыслителя, продолжавшийся более 20 лет - преподавание в провинциальных вузах и работа "в стол", при практически полном отсутствии публикаций. В 1942 г. ученый получил место преподавателя в Москве, а в 1943 г. ему по совокупности исследований была присвоена степень доктора филологических наук. Как ученый, Лосев состоялся, несмотря на гнетущие идеологические условия. Однако религиозно-философским замыслам Алексея Федоровича было не суждено осуществиться. И сегодня нам остается только догадываться, какого масштаба православного мыслителя потеряла в Лосеве отечественная культура.

Последний период деятельности ученого открылся в 1950-е годы и продолжался до самой его смерти. За это время он публикует примерно 400 различных работ, в числе которых около 30 монографий и самое значительное произведение автора (над ним Лосев трудился более 30 лет) - восьмитомная "История античной эстетики", представляющая собой подлинную энциклопедию эллинской мысли.

²⁵⁹ Там же. С. 115.

²⁶⁰ Там же. С. 108.

Алексей Федорович не дожил нескольких месяцев до 95-летия. Он скончался 24 мая 1988 г. в день памяти славянских просветителей святых Кирилла и Мефодия, которых он глубоко почитал и называл своими духовными наставниками.

§ 6. Религиозно-философские идеи М.М.Бахтина

Еще одним примером трудной судьбы в Советской России всякого одаренного мыслителя, сохраняющего связь с традиционными христианскими и национальными культурными ценностями, может служить жизнь М.М.Бахтина.

Михаил Михайлович Бахтин родился в г. Орле, окончил филологический факультет Петроградского университета, в 1920 г. начал педагогическую и научную деятельность в Витебском пединституте, принявшись за работу над проблемами нравственной философии и философии литературы. Вернувшись в Ленинград, молодой ученый издал несколько литературоведческих статей, осмелившись взяться за исследование творчества "реакционного" Ф.М.Достоевского. Официозные печатные органы "На литературном посту" и "Литература и марксизм" подвергли статьи Бахтина идеологической критике, а к концу 20-х годов за ученым закрепился ярлык "враг народа". Органы безопасности завели на него уголовное дело и заключили в Соловецкую тюрьму. В 34 года измученный доносами и допросами Бахтин заболел, потерял ногу и был сослан с женой в Кустанай. После пяти лет ссылки, в 1945 г. Бахтину удалось устроиться преподавателем литературы в Мордовский пединститут в Саранске, где он проработал оставшуюся часть жизни. В 1946 г. ученый защитил диссертацию "Франсуа Рабле и история реализма", однако только в начале 1960-х годов началась публикация его работ, встретившаяся с большими препятствиями. В то время как книги Бахтина становились известны за границей и в различных странах появлялись бахтинские общества, советские власти продолжали относиться к ученому и его трудам с подозрением. В 1961 г. Бахтин ушел на пенсию, оказавшись затем с женой в доме для престарелых близ Подольска. Здесь жена его умерла, а Бахтину столичная писательская организация помогла перебраться в Москву. Там он и прожил до смерти в марте 1975 г.

Ныне большой вклад Бахтина в отечественное литературоведение, в решение ключевых проблем лингвистики, искусствознания и общей теории культуры общепризнан. Однако далеко не осознано еще духовное значение оригинальной философии словесного творчества, очерченной мыслителем в начале его научного пути. Между тем эта философия, проникнутая влиянием христианских ценностей, может быть расценена как продолжение фундаментального русского учения о соборности человеческого бытия, познания и мышления.

Основополагающим понятием Бахтину в процессе оформления его философского воззрения служило понятие личной "внезаходимости" лю-

дей относительно друг друга. Такого рода вневременность определяется единственностью и неповторимостью нашего персонального существования в мире, и обуславливает в свою очередь способность дополнять самопознание одного человека познанием его со стороны другого, а также духовно и телесно оформлять личность личностью. Например, хаос самоощущений ребенка, поясняет Бахтин, ценностно оформляется извне материнской, родительской заботой и родительским словом. Изнутри себя самого человек никогда бы не мог заговорить о себе самом в любовном, ласкательно-уменьшительном смысле, говоря о "рученьках" и "ноженьках" любимого существа. "Я испытываю абсолютную нужду в любви, которую только другой со своего единственного места вне меня может осуществить внутренне... Эта с детства формирующая человека извне любовь матери и других людей на протяжении всей его жизни оплотняет его внутреннее тело..."²⁶¹.

Уникальный по глубине синтез индивидуального нравственного сознания с этической и эстетической направленностью сознания на бытие другого человека Бахтин видит в Христе, Который во всех своих нормах противопоставляет понятия "Я" и "ближний", с необходимостью абсолютной жертвы для себя и милости для ближнего. Определение Бога в христианстве, как Отца Небесного, позволяет санкционировать и оправдывать милость к человеку там, где внутри себя самого он не может себя миловать и оправдывать принципиально. "Чем я должен быть для другого, тем Бог является для меня. То, что другой преодолевает и отвергает в себе самом как дурную данность, то я приемлю и милую в нем как дорогую мне плоть другого".

Наличие двух не сливающихся сознания, базовым элементом каждого из которых является *отношение одного сознания к другому*, Бахтин считает принципиальным условием всех творчески продуктивных событий, несущих нечто новое, единственное, неповторимое. В частности, в художественном соотношении сознания автора и сознания героя литературного произведения первое призвано конкретно очертить, ценностно оформить и завершить второе, а оно - оттенить незавершенность авторского мировосприятия. Таким образом, в сфере литературы отражается общий формообразующий принцип души - принцип оформления внутренней жизни человека из сознания другого. В итоге подобного формообразования только и может сложиться *целостное понятие* человеческой жизни, как жизни *прожитой* другим во времени. Ведь я сам, будучи субъектом времени, вневременен. Целое моей жизни не имеет ценностной значимости для меня самого, поскольку события моего рождения, ценностного пребывания в мире и, наконец, моей смерти совершаются не во мне, а в других. Сюжет моей личной жизни в значительной мере создают другие люди - ее герои. И только в изложении своего житья для другого я сам становлюсь героем этого процесса.

²⁶¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.— М.: Искусство, 1979. С. 47.

Бахтин тонко замечает: уже в факте моего самосознания сказывается то, что я ценностно отражаюсь в Ком-то, что Кто-то глубоко заинтересован в моем бытии и моей доброте. Однако этот скрытый момент Божественной "дружости" за пределами моего самосознанию и принципиально не гарантирован, ибо это ограничило бы свободу и уникальность моего "Я". Нельзя жить и осознавать себя ни в гарантии, ни в пустоте, но только в вере, заключает Бахтин. Осуществление же веры и есть жизнь, воспринимаемая изнутри. Во внутреннем жизненном смысле, Бог открывается нам через покаяние и прехождение себя. Там, где мы преодолеваем в себе ценностное самодовление, преодолевается именно то, что закрывало от нас Бога. Там, где мы абсолютно не совпадаем с самими собой, открывается место для Божественного.

С точки зрения соборно-личностной философии мыслитель подвергал критике монологические, индивидуалистические, "обедняющие", по его выражению, теории. Последние объясняют бытие и существование из одного единственного, одинокого сознания, стремясь понять все в качестве объекта, познаваемого единственным, ни с каким иным сознанием не взаимодействующим умом. Этой установкой и определяется теоретическое обеднение действительности, так как всякого рода творческая продуктивность бытия обуславливается не слиянием всех воедино, но заострением своей вневходимости и неслиянности, использованием привилегии своего единственного места вне других людей. "Когда нас двое, то с точки зрения действительной продуктивности события важно не то, что кроме меня есть еще один, по существу, такой же человек (два человека), а то, что он другой для меня человек, и в этом смысле его простое сочувствие моей жизни не есть наше слияние в одно существо и не есть нумерическое повторение моей жизни, но существенное обогащение события, ибо моя жизнь соперничается им в новой форме, в новой ценностной категории - как жизнь другого человека, которая ценностно иначе окрашена и иначе преломляется, по-иному оправдана, чем его собственная жизнь"²⁶².

Сама душа человеческая, по слову Бахтина, есть "дар моего духа другому". Все формы одушевленного, этического и эстетического бытия, подчеркивал мыслитель, принципиально не могут быть формами выражения только *себя* и *своего*, но являются формами отношения к *другому* и к его самовыражению.

Все эти глубокие религиозно-философские идеи ранних работ Бахтина, возможно, нашли бы в дальнейшем более развитое и системное выражение, если бы тому не препятствовали гнетущие, угрожающие условия жизни ученого. Поэтому сегодня, когда сложилось бахтиноведение и много говорится о вкладе Михаила Михайловича в исследование творчества Достоевского, Толстого, Рабле, форм средневекового карнавального сознания и многого другого, необходимо не упустить из внимания глубоко

²⁶² Там же. С. 79.

русского, христианского, соборно-философского пласта в наследии Бахтина.

Заканчивая обзор традиционно-русских явлений в духовной культуре Советской России 1930-х годов, следует подчеркнуть, что, при всем желании уничтожить всякий истинный духовно-культурный консерватизм, всякую положительную связь общественного сознания с православно-национальными ценностями, коммунистическая диктатура по большому счету оказывалась бессильной на этом разрушительном поприще. Даже тогда, когда непокорные земным властям писатели и художники физически уничтожались, их образы и их идейное наследие приобретали еще большую духовную красоту, пророческую силу в глазах современников и последующих поколений, подобно образу и наследию отца Павла Флоренского, расстрелянного в 1937 г., но не отказавшегося от Бога, от священства, от своих убеждений.

Литература

Агурский М. Идеология национал-большевизма. – Париж. Париж: Умса-Press, б/г. Часть 4.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.– М.: Искусство, 1979.

Булочев Ю.Ю. Первоистоки «котлованности». Социально-философские размышления над повестью А. Платонова «Котлован» // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Российский духовный опыт. Кн. 2. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 1992.

Гюнтер Ханс. Поющая Родина. Советская массовая песня как выражение архетипа матери // Вопросы литературы. Июль-Август, 1997.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат, 1991.

Постовалова В.И. Христианские мотивы и темы в жизни и творчестве Алексея Федоровича Лосева (Фрагменты духовной биографии) // А.Ф.Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. – М.: Наука, 1991.

Глава девятая. **ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА В КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ РОССИИ**

§ 1. Духовный смысл Великой Отечественной войны.

§ 2. Возвышение роли Русской Церкви в жизни воюющего общества.

§ 3. Национально-патриотический подъем в отечественной культуре, возрождение русского самосознания.

§ 1. Духовный смысл Великой Отечественной войны

Приступая к рассмотрению войны Советского Союза с нацистской Германией, как события духовной истории России, необходимо сказать, что всякое военное противоборство в своей метафизической глубине есть не столько проявление стихий политики, идеологии, экономики, общественной психологии, сколько столкновение культурно-исторических принципов, вероисповедных и национальных призваний. Это существенным образом отличает воюющих солдат от убийц и делает их *орудиями истории*. Война - борьба не лиц и частных интересов, но Начал и Принципов, и воины - их бранные служители, а не душегубы. И если сила и стойкость каждого воина является конкретным фактором исторической судьбы Принципа, ради которого нация ведет борьбу, то духовная истинность или ложность Принципа определяют общую военную судьбу народа. И не только военную... Ибо тяжелы грехи неправедных, хотя бы и выигранных

сражений. Они сгущаются как темные тучи на горизонте национальной истории, подспудно угнетая дух народа и предвещая ему испепеляющую грозу небесную в день неотвратимого исторического суда.

Многовековые столкновения Германии и России говорят не об одном конфликте геополитических интересов, но и о духовной разности двух народов и стран. Мужественно-волевой колорит германской саги и женственно-пластичный характер русской народной сказки, жесткий рационализм немецкой философии и религиозно-этический спиритуализм отечественной мысли, наконец, общеизвестные образы немца и русского в наших пословицах и в нашей классической литературе - все это указывает на диаметрально различную архетипов русско-германского духа. Об этом довольно было написано русскими философами в годы первой мировой войны. Тогда наиболее глубокие мыслители опознали в германском духе квинтэссенцию новоевропейской расхристанности и эгоистичности. Ибо дух Германии сконцентрировал и заостренно выразил ту общую внутреннюю стихию западноевропейского человечества, которая определилась в его антихристианском стремлении к власти над миром. По мысли В. Эрн, теоретическое богоубийство, совершенное Кантом от лица классической немецкой философии, неизбежно привело к культу посюсторонней силы и власти, к мечте о завоевании немцами всех царств земных. Пушкин Круппа, заключал Эрн, есть материальное выражение кантовской философии.

Агрессивный, захватнический, высокомерный, властолюбивый, жадный до земных богатств дух отступившего от христианства Запада с непомерной силой развился в запоздалой Германской империи. Позднее империалистическое развитие страны в условиях основательно разрушенной протестантизмом христианской традиции толкнуло Германию на путь вульгарного языческого национализма, инициирования мировых войн и выработки оккультного расового учения. Самонадеянное человекобожие Западной Европы закономерно привело один из самых рациональных ее народов к сумеркам разума и нравственного самосознания, к кризису гуманизма и подвластности сумрачным расовым инстинктам. Уже в озарениях до безумия гениального Ницше обнаружился животный оскал Человекобога, не знающего никакой высшей воли, кроме собственной воли к господству над всем и над вся. Ницше - первый солдат Человекобога - смело выявил антихристову пустоту европейской души. Гениальный безумец изрек: "Бог умер: ныне хотим мы, чтобы жил Сверхчеловек" - и призвал: - "Человек должен становиться все лучше и злее... Для лучшего в Сверхчеловеке необходимо самое злое".

Нужно учесть, конечно, что *в лице национал-социалистической Германии Западная Европа реагировала на советский интернационал-социализм*. Однако марксистское поветрие пришло к нам из той же Германии, большевистская же партия была мощно поддержана в 1917 году опять-таки немецкими деньгами, а потом всякого рода "прогрессивной" публикой остальных западных стран. Стоит ли удивляться, почему против собственного кровного детища, опутавшего Россию колючей проволокой

сталинских лагерей, германо-европейский дух не изобрел ничего лучшего, чем газовые камеры и расовый антиславянизм нацистов.

Между тем, согласно свидетельству ряда наблюдателей процесса формирования национал-социалистической идеологии, именно выходцы из России, с их опытом коммунистического разгрома русского государства и русской культуры, оказали заметное влияние на обострение немецкого национального самосознания, грубо униженного несправедливостью Версальского договора, на уяснение немецкой интеллигенцией международной угрозы большевизма. Однако, в конечном счете, *Западная Европа в лице Германии оказалась не в силах создать духовно положительной, высокой и благородной идейной альтернативы большевистскому материализму и интернациональному социализму (которая бы соединила христианские ценности со здоровым национальным началом и высоким культурным самосознанием), выдвинув против марксистского коммунизма еще более "передовое" по своему антихристианскому духу, более злое, агрессивное и бесчеловечное учение.*

Ведь марксисты-большевики, отрицая Христа, поклонялись идеалу земного рая для *всего человечества*, уповали на *всемирное братство трудящихся*, верили в безусловную *ценность социального равенства и справедливости*, отрицали *власть денег* и *эксплуатацию человека человеком*, и в этих своих воззрениях были приверженцами классической гуманистической культуры, восходящей к наследию Просвещения XVIII столетия. Нацисты же, решительно отказавшись от старого европейского гуманизма, рационализма и социального универсализма XVIII -XIX вв., воздвигли себе божество в виде Великого Зверя - бога расы, крови и насильственного самоутверждения. "...Расизм в религиозном своем самоопределении, - довольно верно замечал С.Н. Булгаков, - представляет собой острейшую форму антихристианства, злее которой вообще не бывало в истории христианского мира... Она злее прямого воинствующего безбожия французских энциклопедистов, ненависти к святыни марксистов и варварства большевизма, потому что все они противопоставляют христианской вере неверие, пустоту отрицания и насилие гонения, не имея собственного положительного содержания. Между тем, «настоящий сын погибельный», по апостолу Павлу, приходит «во имя свое», он себя противопоставляет Христу и Церкви Его. Это есть не столько гонение, сколько соперничающее антихристианство, «лжецерковь»..."²⁶³.

Итак, Германия ополчилась против России в значительной мере как ударная сила западноевропейской цивилизации, ибо вся Европа тогда была больна фашизмом. На интернациональном Конгрессе фашистских партий, созванном Муссолини в Монтрё (1934 г.), участвовали представители почти 30 стран. В армии Гитлера в 1941 г. были сотни тысяч солдат союзных

²⁶³ Булгаков С.Н. Расизм и христианство // Тайна Израиля. "Еврейский вопрос" в русской религиозной мысли конца XIX - первой половины XX вв.– СПб.: София, 1993. С. 362-363.

стран – итальянские, испанские, французские, голландские, румынские, венгерские, финские, чешские и словацкие воинские формирования. Почти половина всех европейских государств вступила вместе с германскими нацистами в войну против России, а остальные страны Европы работали на Германию. Не случайно Гитлер 30 июня 1941 г., пришел к выводу о сложившемся в результате войны против России европейском единстве. Комментируя это суждение Гитлера в одной из своих последних книг, В.В. Кожин справедливо заключает, что «это была вполне верная оценка положения. Геополитические цели войны 1941 – 1945 годов фактически осуществляли не 70 млн. немцев, а более 300 млн. европейцев, объединенных на различных основаниях – от вынужденного подчинения до желанного содружества, – но так или иначе действующих в одном направлении»²⁶⁴.

И перед измученной, изуродованной большевизмом Россией встала роковая необходимость, или покориться чужеземной силе, или дать могучий военный ответ на вызов воинствующего расизма, защитить свои святыни, свое право на историческое существования и вместе с тем в очередной раз спасти Европу от нее же самой, от новой формы одержимости высокомерной, агрессивной стихией.

§ 2. Возвышение роли Русской Церкви в жизни воюющего общества

Внезапное, не ожидавшееся Сталиным и высшим руководством страны, нападение Германии на Советский Союз вызвало растерянность на вершине партийно-государственной власти. Не уяснив себе ситуации, Сталин не хотел выступать перед народом, предоставив сделать это в день начала войны В.М.Молотову. Но когда к 26 июня советский вождь понял, что приграничные сражения проиграны и за пять дней немецкие войска вклинились в глубь страны на 150-200 километров, он впал в подавленное состояние духа и потерял властную инициативу. Высшей точкой потрясения для Сталина стало известие о падении Минска всего через неделю после начала военных действий. Узнав об этом из утренней сводки Генштаба, вождь уехал на дачу и почти весь день не появлялся в Кремле. Только в начале июля Сталин нашел в себе силы выступить по радио с обращением к стране. 3 июля состоялось его историческое выступление, в котором он назвал соотечественников, согласно православной традиции, братьями и сестрами.

В отличие от главы коммунистического государства первосвященник Русской Церкви митрополит Сергей (Страгородский), узнав о начале войны с Германией, сразу же ушел в свой кабинет, где собственноручно написал послание к пастырям и мирянам, и дал распоряжение немедленно разослать его по всем уголкам страны. Это послание гласило:

²⁶⁴ Кожин В.В. Россия. Век XX –й (1939–1964). – М.: Алгоритм, 1999. С. 15

"В последние годы мы, жители России, утешали себя надеждой, что военный пожар, охвативший едва не весь мир, не коснется нашей страны, но фашизм, признающий законом только голую силу и привыкший глумиться над высокими требованиями чести и морали, оказался и на этот раз верным себе. Фашиствующие разбойники напали на нашу Родину. Попирая договора и обещания, они внезапно обрушились на нас, и вот кровь мирных граждан уже орошает родную землю. Повторяются времена Батюга, немецких рыцарей, Карла Шведского, Наполеона. Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени перед неправдой, голым насилием принудить его пожертвовать благом и целостностью Родины, кровными заветами любви к своему Отечеству.

Но не первый раз приходится Русскому народу выдерживать такие испытания. С Божией помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу. Наши предки не падали духом и при худшем положении, потому что помнили не о личных опасностях и выгодах, а о священном долге перед Родиной и Верой, и выходили победителями. Не посрамят же их славного имени и мы - православные, родные им по плоти и по вере....

Вспомним святых вождей Русского народа, например, Александра Невского, Дмитрия Донского, полагавших свои души за народ и Родину. Да не только вожди это делали. Вспомним неисчислимые тысячи православных воинов, безвестные имена которых Русский народ увековечил в своей легенде о богатырях Илье Муромце, Добрыне Никитиче и Алеше Поповиче, разбивших наголову Соловья Разбойника.

Православная наша церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благославляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг...

Церковь Христова благословляет всех на защиту священных границ нашей Родины.

Господь нам дарует победу.

Патриарший Местоблюститель Смиренный Сергей, митрополит Московский и Коломенский. Москва, 22 Июня 1941 года" ²⁶⁵.

Далеко не все русские православные люди были согласны с призывом митр. Сергия защищать *Советскую* Россию. Напомним, что в среде русской эмиграции нашлись сочувствующие фашизму, которые рассматривали его как движение, продолжающее борьбу с мировым коммунизмом, проигранную Белой Гвардией. Ненависть к большевикам, например, заставила находившегося в оккупированном немцами Париже Д.С. Мережковского выступить по радио с приветствием нападения Германии на СССР, как освободительного антикоммунистического похода. И в Советской России многие восприняли вторжение немецких войск как Божию кару, по-

²⁶⁵ История Русской Православной Церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1. 1917-1970. – СПб.: Воскресение, 1997. С. 315-316.

стигшую большевистское государство. Открытие православных храмов на оккупированных территориях, поддержка немецкими властями частного крестьянского хозяйства и свободного предпринимательства создавало в первые месяцы войны иллюзию освобождения народа от коммунистической диктатуры. Слухи о более свободной жизни под властью немецких комендатур, распространенная в народе ненависть к коммунистам, ослабляли воинский дух в советских частях, приводили к массовой сдаче в плен и даже переходу на сторону Германии отдельных воинских формирований, что послужило началом небывалому явлению в нашей военной истории - формированию летом 1942 г. Русской Освободительной Армии (РОА), возглавленной генералом А.А.Власовым.

Власов - командующий 2-й ударной армией Волховского фронта, перешедший на сторону немцев после гибели своей армии в окружении, от лица Русского комитета обратился к советским солдатам и командирам с призывом переходить на сторону РОА, действующей в союзе с Германией, для борьбы со сталинским режимом и построения Новой России. В том же 1942 году гитлеровское руководство стало искать в лагерях для военнопленных лиц, готовых служить не только в РОА, но и в других национальных легионах: Армянском, Грузинском, Кавказском, Прибалтийском, Туркестанском...

Смертельная опасность, нависшая над Советским Союзом, заставила Сталина и его окружение, отодвинуть на второй план атеистическую и коммунистическую идеологию и обратиться за помощью к Церкви и традиционному Русскому патриотизму. Первая встреча Сталина с Патриаршим Местоблюстителем состоялась в июле 1941 г. Шаги советского правительства навстречу церковному руководству сначала были незначительными. Митрополитам Русской Церкви разрешили распространять патриотические воззвания к пастве, полностью прекратили антирелигиозную пропаганду, свернули деятельность "Союза воинствующих безбожников", из лагерей начали освобождать священнослужителей, а 7 ноября, после знаменитого парада на Красной площади, там состоялся молебен²⁶⁶.

К осени 1941 г. для большинства русских людей стало ясно, что немцы воюют не столько против большевиков, сколько против России и всей ее многовековой культурной традиции. Угроза захвата немцами Москвы была осознана нашим народом как прямая угроза его национальному существованию и будущности Православия. Реальность этой угрозы ясно понимали православные люди даже вне пределов воюющей страны.

Как сообщается в материалах к очерку русской эсхатологии, после обращения Патриарха Антиохийского Александра Третьего с посланием к христианам всего мира о молитвенной и материальной помощи России, митрополит гор Ливанских Илия решил затвориться и умолять Божию Матерь помочь русскому народу. В подземном каменном затворе, без воды, пищи и сна Владыка трое суток молился перед иконой Богородицы. И Бо-

²⁶⁶ См.: Там же. С. 320-321.

городица, явившись молитвеннику, сказала, что нужно делать, чтобы спасти Россию от завоевания. Владыка немедленно связался с представителями Русской Церкви, с советским правительством и передал им все, что было свыше определено. Сталин вызвал к себе православных иерархов, и совместно светские и духовные власти исполнили повеление Богородицы: на фронты были вынесены чудотворные иконы, по всей стране стали открываться храмы, по оборонительным рубежам начала шествие Казанская икона Божией Матери. Икону привозили на самые трудные участки фронта, и священство служило перед ней молебны. Разгром немцев под Москвой явился истинным чудом, которое не могли понять ни русские, ни немецкие генералы. Чудом явилась и успешная оборона Ленинграда, покровительствуемая Богородицей, сказавшей митр. Илие, чтобы Казанскую икону крестный ход обнес вокруг осажденного города²⁶⁷.

Надо заметить, что кроме молитвенного участия Церкви в обороне страны, кроме участия в поднятии русского воинского духа, Церковь развернула широкую благотворительную деятельность. По инициативе митр. Сергия, церковные общины и представители духовенства стали вносить значительные денежные суммы в фонд государственной обороны, пожертвовав, в частности, на создание танковой колонны имени Дмитрия Донского более 8 млн. рублей. Собирались средства на строительство самолетов, на содержание раненых, детей - сирот, на теплые вещи для воинов.

Итогом практического сотрудничества руководства Русской Церкви и сталинского правительства стала встреча Сталина с митр. Сергием, Ленинградским митр. Алексием и экзархом Украины митр. Николаем 4 сентября 1943 г. Сталин не только удовлетворил просьбу митр. Сергия разрешить созыв Архиерейского собора для избрания Священного Синода и Патриарха, но попросил проявить "большевистские темпы" в этом отношении. В ответ же на скромную просьбу Первосвященителя позволить открытие богословских курсов, советский вождь предложил сразу открыть Духовные семинарии и академии. Никаких возражений с его стороны не встретили ходатайства о восстановлении деятельности храмов и возвращении из ссылкок, тюрем и лагерей священнослужителей.

8 сентября 1943 г. состоялся Архиерейский собор, на котором присутствовало всего лишь 19 архиереев. Собор избрал митр. Сергия Патриархом Русской Православной Церкви и избрал Священный Синод. Русская Церковь начала обретать "второе дыхание".

§ 3. Национально-патриотический подъем в отечественной культуре, возрождение русского самосознания

Уясняя духовный характер Великой Отечественной войны, нужно подчеркнуть, что, несмотря на колебания отдельных русских людей и на

²⁶⁷ См.: Россия перед Вторым пришествием. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. С. 238-246.

сотрудничество с немцами малой части народа, в целом русский народ и другие народы России не раскололись, не воспользовались военным временем для различного рода политических и национальных междоусобиц, но соборно поднялись на борьбу с Германией. Даже такие известные противники большевиков, жившие в эмиграции, как А.Ф.Керенский и А.И.Деникин, заняли патриотическую позицию на стороне Советского Союза, причем генерал Деникин предложил Сталину прислать для участия в обороне страны корпус русских добровольцев. Жена известного актера Михаила Чехова Ольга, с 1920 г. жившая в Германии, имевшая огромный успех как киноактриса и приближенная к руководству Третьего Рейха, начала работать на советскую разведку.

Подъем русского патриотизма был не слепым, ибо нацистский дух, обуявший немцев, был ясно и остро опознан общенародным сознанием как дух непомерной гордыни и ненависти, опасный всему многонациональному Саду Божию, существующему на земле. В русских, несших основную тяжесть борьбы и ответственность за ее исход, естественно пробудилась и с практической силой выразилась та "всемирная отзывчивость", то непреклонное стремление спасти всякую в историю сущую народность, какие издавна были отмечены отечественными мыслителями как наиболее своеобразные черты нашего национального мирозерцания. На вызов воинствующего расизма Россия военных лет дала исторический ответ в духе лично-конкретного трудового и воинского братства представителей различных народов Советского Союза, самых разных вероисповеданий и культур. И в том многонародном жертвенном побратимстве, скрепленном русской сердечностью, ярко отразился исконный христианский дух Руси.

Вместе с Православной Церковью огромную роль в поднятии русского воинского духа в первый период войны сыграли деятели отечественной культуры. Они хорошо поняли, что требуется решительная мобилизация народа на смертельную битву с сильным, самоуверенным, беспощадным врагом. Илья Эренбург, известный своей яркой, наступательной военной публицистикой, пишет в воспоминаниях, что русский человек добродушен и его нужно очень обидеть, чтобы он расsvирепел. К тому же, советские учителя воспитывали детей и подростков в духе международного братства и уважения к материальной культуре. Добродушные от природы и воспитанные таким образом красноармейцы в начале войны нередко высказывали мысли о том, что немецких солдат пригнали к нам капиталисты и помещики и если открыть немецким рабочим и крестьянам в солдатской форме правду о войне, то они побросают оружие. При первых столкновениях с германской армией у наших бойцов не только не было ненависти к врагу, но проявлялось некоторое уважение к цивилизации немцев, и рождалось желание объяснить этим культурным людям, что Гитлер втравил их в неправо дело. "Я должен был предупредить наших бойцов, - вспоминал Эренбург, - что тщетно рассчитывать на классовую солидарность немецких рабочих, но то, что у солдат Гитлера заговорит совесть, не время ис-

кать в наступающей вражеской армии "добрых немцев", отдавая на смерть наши города и села. Я писал: "Убей немца!"

В статье, которую я назвал "Оправдание ненависти" и которая была написана в очень трудное время - летом 1942 года, я говорил: "Эта война не похожа на прежние войны. Впервые перед нашим народом оказались не люди, но злобные и мерзкие существа, дикари, снабженные всеми достижениями техники, изверги, действующие по уставу и ссылающиеся на науку, превратившие истребление грудных младенцев в последнее слово государственной мудрости. Ненависть не далась нам легко. Мы ее оплатили городами и областями, сотнями тысяч человеческих жизней. Но теперь мы поняли, что на одной земле нам с фашистами не жить... У нас нет общего языка с фашистами... Мы радуемся многообразию и сложности жизни, своеобразию народов и людей. Для всех найдется место на земле. Будет жить и немецкий народ. Очистившись от страшных преступлений гитлеровского десятилетия. Но есть предел и у широты: я не хочу сейчас ни говорить, ни думать о грядущем счастье Германии, освобожденной от Гитлера, - мысли и слова неуместны, да и не искренни, пока на нашей земле бесчинствуют миллионы немцев..."²⁶⁸ .

В подобном же духе был написан рассказ М. Шолохова "Наука ненавидеть" и многие произведения военной публицистики. Десятки писателей выехали на фронт в качестве корреспондентов. Артисты выступали перед частями действующей армии в составе концертных бригад. Только за первый год войны на фронте побывало 450 таких бригад, объединивших несколько тысяч участников. Поднялись на бой с врагом и художники. Наблюдался стремительный подъем плакатного искусства. В течение двух первых месяцев войны в Москве было распространено 100 тыс. плакатов, принадлежавших известным художникам Радлову, Савицкому, Кукрыникам. С осени 1941 г. художники стали работать над произведениями станкового искусства - графики и живописи. Ленинградские художники организовали в начале января 1942 г. выставку "Ленинград в дни Отечественной войны", где было представлено 126 картин и эскизов. В выставке участвовало 37 художников. В том же году ленинградские картины были выставлены в Москве.

С самого начала войны наблюдался взлет музыкального творчества. Музыка, как искусство, непосредственно выражающее стихию человеческих переживаний, стала развиваться в высоко духовном классическом ключе и в тесной связи с традициями русской народной песни. Только за первые четыре дня войны в Москве было написано более 100 песен, а за три недели около 200. Самой распространенной из них стала "Священная война" на слова Лебедева-Кумача и музыку Александрова. 26 июня 1941 г. она была исполнена на Белорусском вокзале перед отъезжающими на фронт войсками. Спустя несколько месяцев Александров написал "Марш

²⁶⁸ *Эренбург И.Г.* Люди, годы, жизнь. Собр. соч. в 9 томах. Т. 9. – М.: Худ. лит-ра, 1967. С. 289-290.

артиллеристов", затем появилась "Землянка" Листова на слова Суркова, "Ой туманы мои, растуманы" Захарова. Песни военных лет стали в большинстве своем торжеством истинно русского народного духа в культуре советского периода.

Наряду с тяготением общества к народным песенным началам была заметна и потребность в серьезной классической музыке. Под влиянием войны вновь ожила классическая русская музыкальная культура, родились ее новые проявления, подобные 7 симфонии Шостаковича. Это произведение было закончено композитором в конце декабря 1941 г. в осажденном Ленинграде. В марте 1942 г. 7 симфония была исполнена оркестром Большого Театра в Куйбышеве, а затем в Москве. С.С.Прокофьев отразил тему войны в 7-й сонате для фортепиано, 5-ой и 6-ой симфониях. В 1941 г. композитор начал писать оперу "Война и мир" по роману Л.Н.Толстого, которая была закончена после войны.

Резко повысилось внимание к русской классике в деятельности книгоиздательств и драматических театров. Нужно было показать народу, какие высокие нравственные ценности и давние культурные традиции он призван защитить от врага. На протяжении всей войны широко издавались произведения русской классической литературы, а советские театры активно ставили пьесы Гоголя, Островского, Чехова. Зимой 1943-44 гг. был организован смотр русских классических пьес. Более 100 театров приняли в нем участие, поставив 200 оперных и драматических произведений, таких как "Дядя Ваня", "Три сестры", "Ревизор", "Волки и овцы".

Большую роль в культурной жизни воюющего народа играло кино. В этой области были созданы целые военно-документальные фильмы о сражениях под Москвой, на Украине, в Восточной Европе. Несмотря на материально-технические трудности (в первые месяцы войны все студии художественных фильмов Москвы, Ленинграда, Киева, Минска были эвакуированы на восток и им пришлось налаживать работу в новых условиях), кинопромышленность начала выпуск художественных фильмов. Хотя кино находилось под особо строгим контролем партийной идеологии, в кинематографии появился целый ряд глубоко русских, человеческих, истинно народных произведений, (в частности "Парень из нашего города", "Непобедимые", "Радуга", "Два бойца").

Главной областью культуры, основным выражением и в свою очередь важнейшим фактором национально-патриотического подъема оставалась художественная словесность. Отечественная литература в военный период обогатилась многими крупными произведениями, в которых на первый план вышли нравственные и волевые качества русского человека, проявленные им в условиях тяжелой борьбы за независимость Родины. Солдатская поэзия Суркова, Симонова, Светлова и многих других поэтов нашла проникновенные лирические формы для отражения военных событий сквозь глубоко личные человеческие переживания.

Среди поэтических произведений военных лет на первое место следует поставить народную эпопею Александра Твардовского "Василий Тер-

кин". Теркин, прежде всего, русский человек - носитель лучших черт нашего национального характера. Василий отличается ясным умом, моральной крепостью, простой, бесхитростной прямоотой характера, жизнелюбием, добродушным юмором, душевной теплотой, тонкой грустью, презрительным отношением к врагу, смелостью и очень спокойным восприятием войны, как тяжелого, неприятного, но крайне важного и необходимого труда. Теркин, по самой своей фамилии, совершенно чужд советской официозности, высокопарным словам о социалистическом патриотизма. Он очень естественен и искренен. И в этом заключалась особая убедительность образа русского солдата для сотен тысяч соотечественников, которых нельзя было обмануть, и которые узнали в Теркине своего парня.

Следует сказать о глубокой народности языка поэмы, вобравшей сокровища фольклора и массу приобретений фронтового солдатского юмора. Судя по воспоминаниям А.Твардовского, он ясно почувствовал самобытность, способность к саморазвитию своего персонажа и осуществлял дальнейшую работу над всенародным произведением совместно со своими читателями, которые много писали и советовали поэту, как следует строить повествование. Отмечая, что поэма - произведение коллективного авторства, Твардовский был горд тем, что способствовал выявлению образа Теркина, который приобрел широкое распространение в народе²⁶⁹.

Среди крупных прозаиков военных лет на первый план вышли фигуры М.Шолохова и А.Фадеева. В романе "Они сражались за Родину" Шолохов изобразил войну без прикрас, нарисовав образы измученных тяжелыми боями солдат и командиров, отступающих в глубь страны, но сохраняющих честь и достоинство. Поступками героев Шолохова руководит чувство глубокой общности своей судьбы с судьбой России. Непосредственно Родина для героев романа, как и в лучших произведениях солдатской лирики, *выступает в личностях боевых товарищей, в образах родных и друзей.* Этот личностный колорит отношения солдат к Отечеству, через верность друзьям, долгу, любви, является глубоко русским по своему "соборному", нравственно живому характеру, равно чуждому и официозному коллективизму, и шкурному индивидуализму.

В романе Фадеева "Молодая гвардия" рассказывается о борьбе с врагом подпольщиков-комсомольцев. Основу романа определяет подлинная история героической борьбы и гибели подпольной организации молодежи в оккупированном немцами Краснодоне. К сожалению, влияние идеологической цензуры привело к искажению некоторых фактов и первоначальных замыслов писателя. Роман получился менее одухотворенным и более политизированным в коммунистическом духе, чем это предполагал Фадеев. И все же "Молодая гвардия" проникнута высоким нравственным и патриотическим пафосом. По замечаниям исследователей этого произведения, если внимательно прочитать роман, особенно его первый идеологически

²⁶⁹ См.: Твардовский А.Т. Как был написан "Василий Теркин". Собр. соч. в 6 томах. Т. 5. - М.: Худ. лит-ра, 1980. С. 138.

не обработанный вариант, то нетрудно будет увидеть глубокую связь романа советского писателя с русским традиционным мировосприятием в идеях жертвенности, искупления, в образах ангельского благословения героев²⁷⁰.

Для понимания смысла культурного переворота в жизни советского общества военных лет, нужно принять в расчет, что оттеснение советско-патриотического и коммунистического принципов идеей национального русского патриотизма было присуще творчеству всех крупных литераторов. "Русский характер" Алексея Толстого, "Морская душа" Леонида Соболева свидетельствовали об обращении к душе народа, а не к идеологии. Эта же линия может быть прослежена в драматургии, на примерах таких пьес, как "Русские люди" К.Симонова, "Нашествие" Л.Леонова, "Фронт" А.Корнейчука, созданных в 1942 г. В них выступают на первый план личности исключительной *нравственной чистоты*. Любовь, долг, веления совести - вот какие духовно-психологические процессы выявляли авторы этих произведений и актеры, участвовавшие в спектаклях. Режиссеры применяли очень спокойные, трезвенные, психологически ориентированные приемы, чтобы не исказить правдивость *русских традиционных характеров* влиянием сугубо *большевистской* идеологической патетики и неврастеничности. Такого рода режиссерский подход был органически присущ и в мирное время психологической школе МХАТа. Поэтому "Русские люди", в постановке Немировича-Данченко, на сцене МХАТа получились действительно глубоко русскими, малосоветскими и художественно достоверными.

Разумеется, влияние большевистско-коммунистической идеологии на литературу и искусство продолжало осуществляться. Это выразилось в стихах, прозе, кинофильмах, посвященных гениальности Сталина и мудрости ленинско-сталинской партии. Особенно заметно большевистский колорит в культуре стал усиливаться к концу войны, когда стало ясно, что советскому режиму уже ничто не угрожает. В высших партийных кругах, глубоко проникнутых интернационал-социалистическими установками, начало проявляться явственное недовольство ростом русского национального духа и самосознания в широких слоях народа, а также резким повышением общественного значения Православной Церкви.

И все же духовное очищение Советской России пламенем Великой Отечественной войны мощно способствовало реанимации исконных начал бытия русского национального организма. Вместе с укреплением фундаментальных традиций отечественной культуры, вновь проявились вневременные черты Святой Руси в душе воюющего народа, который в тяжелой борьбе с новейшим мракобесием Запада вновь ощутил себя народом христианской нравственности.

²⁷⁰ См.: Казин А.Л. Искусство и истина // Новый мир. 1989. № 12. С. 243.

Одним из зримых символов этого возрождения явилось переоблачение советских войск в форму дореволюционной Русской армии, осуществленное по решению Сталина в 1943 г.

Литература

Булычев Ю.Ю. Метафизика войны и русская история // Москва. 1995. № 5.

История Русской Православной Церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней. Т. 1. 1917-1970. – СПб.: Воскресение, 1997. Глава 12.

Россия перед Вторым пришествием. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993. С. 238-246.

Глава десятая. ПРОТИВОРЕЧИЯ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ В 1950-е – 60-е гг., ЛАГЕРНАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ ШАЛАМОВА И СОЛЖЕНИЦЫНА

§ 1. Материальная мощь СССР после второй мировой войны и духовная ущербность советской идеологии.

§ 2. Относительность хрущевской либерализации, дальнейшее подавление религиозной и интеллектуальной свободы, новые явления в культурной жизни советского общества.

§ 3. Развитие национального самосознания, возобновление полемики западников и почвенников.

§ 4. Творчество Солженицына, художественное исследование писателем советской лагерной системы.

§ 5. Человек на краю бытия в “Колымских рассказах” В.Т.Шаламова.

§ 6. Духовный опыт лагеря и тюрьмы с точки зрения Солженицына и в судьбах русских мыслителей.

§ 1. Материальная мощь СССР после второй мировой войны и духовная ущербность советской идеологии

Из второй мировой войны Советский Союз вышел сверхдержавой, распространившей сферу своего влияния на страны Восточной Европы, Китай, Юго-Восточную Азию и начавшей активное воздействие на поли-

тическое развитие Африки и Латинской Америки. Патриотический подъем русского народа в итоге победы над Германией и Японией позволил руководству страны осуществить быстрое восстановление народного хозяйства и сделать поразительный технологический рывок в 1950-е годы. Создание атомного оружия и передового ракетостроения, позволившего СССР в 1957 г. вывести на орбиту первый искусственный спутник земли, а в 1961 г. запустить первый орбитальный космический корабль с космонавтом Юрием Гагариным, превратило Советский Союз в лидера научно-технического развития и освоения космоса.

Появление "мировой системы социализма" привело к радикальному изменению структуры международных отношений. Эта структура стала характеризоваться взаимодействием трех блоков - капиталистический Запад - социалистический Восток - "Третий мир", который образовывали страны Азии, Африки, Латинской Америки, искавшие свой путь развития в условиях противоборства капиталистического Запада и социалистического Востока. В рамках данной структуры мирового сообщества Советская Россия беспримерно усилила свое глобальное влияние, предложив коллективистско-индустриальную модель как либерально-буржуазному обществу, так и традиционалистским обществам "Третьего мира".

Идеологическое противоборство между капиталистическим блоком, во главе с Америкой, и социалистическим лагерем, во главе с СССР, их борьба за привлечение на свою сторону неприсоединившихся афроазиатских стран, разгоревшаяся в послевоенном мире, получила название "холодная война". Холодная война, сопровождавшаяся рядом региональных военных конфликтов (особенно острых в Корее и Вьетнаме) между советским и западным блоками, оттесняла на второй план духовное и общественно-культурное противостояние западной цивилизации и Советской России в сознании западной и русско-советской общественности, отвлекала от осмысления духовно-нравственной подоплеки политико-идеологических размежеваний. На первый план вышли вопросы экономики, уровня жизни населения и гражданских прав, предполагаемые идеей "соревнования двух мировых социально-экономических систем". *В самой концепции соревнования по ряду материально-экономических и формально-правовых критериев социалистического Востока и капиталистического Запада отражалось типологическое единство их природы*, в качестве разных форм воплощения одной и той же просвещенческой, рационалистической и атеистической новоевропейской идеологии. Ведь, не забудем, большевики создавали свою систему хотя и в противовес Западу, но на основе западного мирозерцания. Борьба коммунистических идеологов с капиталистическим миром велась на чужом поле и негодным оружием, поскольку, была борьбой одного материалистического западноевропейского идеала с другим материалистическим западноевропейским идеалом. Противоборство пролетарского интернационализма и интернационального капитализма не имело никакого существенного отношения к осознанию и решению действительно эпохального конфликта – конфликта

духовно-традиционных народов и антитрадиционной западной цивилизации в рамках все более тесно интегрирующегося мира. *Партийное пролетарское государство и классовое государство капитала являлись порождением равно космополитических стихий антикультуры и безбожия, “научный коммунизм” и доктрина “общества потребления” оказывались равно антихристианскими мировоззрениями, созданными противоцерковными мыслителями.* Все сокровенное различие между тоталитарным государством пролетариев и либеральным государством капиталистов исчерпывалось тем, что первое насильственно подчиняло народ самодовлеющему производству материальных благ и догмату материалистически счастливого “светлого будущего”, а последнее свободно посвящало себя потреблению благ и животному наслаждению настоящим.

Итак, спор между принудительно-трудовым лагерем социализма и либеральным потребительским обществом шел о том, кто живет сытнее, где выше благосостояние, у кого больше денег, продуктов и прав на душу населения. Естественно, что СССР был обречен проиграть “идеологическую борьбу”, которая подспудно лишь укрепила в советском населении слепое почитание Запада, поскольку там денег, продуктов и прав на человеческую душу изначально было больше, чем в России, хотя с самой человеческой душевностью, с духовным содержанием бытия общества дело обстояло не столь благополучно. О последнем и надо было говорить, ведя полемику с Западом в интересах истины, России и всех традиционных народов. Ибо человеческая душа, ее судьба, ее самобытность, ее развитие и спасение - вот подлинно русская тема, а борьбе за душу - поистине русская борьба.

Это прекрасно понимали все православные люди, лучшие отечественные мыслители, представители русского самосознания в дореволюционной России и в России за рубежом. Однако советская партийно-государственная номенклатура была слишком отчуждена от русских православно-национальных ценностей и слишком интеллектуально ограничена, чтобы выйти на путь действительного возрождения традиционной отечественной духовности, способствовать “сверху” оздоровлению и освобождению народной жизни от всепроникающего контроля тоталитарного государства, о чем мечтали сменовеховцы и евразийцы. Очередная национал-большевистская попытка партийного руководства во второй половине 1940-х – начале 50-х годов использовать в своих политических интересах русский патриотизм, оживленный Великой Отечественной войной, только повредила развитию русского самосознания. Официозная борьба против “безродного космополитизма”, “низкопоклонства перед Западом” и “американского культурного империализма”, развернутая сталинским руководством в этот период, вела к дискредитации русского патриотизма и способствовала реанимации примитивного западничества в среде интеллигенции. Указ Президиума Верховного Совета СССР от 15 февраля 1947 г. “О воспрещении регистрации браков граждан СССР с иностранцами”, создание “судов чести” для рассмотрения антипатриотических, антигосударственных и антиобщественных поступков служащих во всех министерствах

и ведомствах, преследование людей за “преклонение перед иностранной техникой” – все эти одиозные полицейские меры не имели ничего общего с действительным возрождением русского национального самосознания.

Итак, кроме казенного национал-большевизма советский номенклатурно-коммунистический режим ничего не мог предложить в качестве идейной основы своей культурной политики, и потому не мог создать истинной духовной и социальной альтернативы бездушной потребительской цивилизации Запада, овладевшей американско-европейским человечеством после второй мировой войны.

Только в той мере, в какой Советский Союз являлся наследником великой русской культуры, в какой он стал глобальным фактором ограничения экспансии капиталистического духа, СССР объективно служил, как и старая Россия, препятствием росту всемирной однородности и однозначности. Больше того, законсервировав в себе элементы старого европейского гуманизма, светскую религию свободы, равенства, братства, смешанную с исконно русскими, душевно теплыми, патриархально-общинными традициями, Советская Россия отчасти являлась позитивным *социально-психологическим* противовесом всему глобальному бездушию новейшего Запада. Своим покровительством развивающимся странам Азии и Африки, СССР защищал их от полной вестернизации и втягивания под власть антикультурного социально-экономического и информационного механизма западного мира, враждебного всему духовно безусловному, традиционному.

§ 2. Относительность хрущевской либерализации, дальнейшее давление религиозной и интеллектуальной свободы, новые явления в культурной жизни советского общества

С 1947 года на уровне высшего партийного руководства вновь обострилось стремление начать борьбу против Православия. Во второй половине 1948 г. произошел перелом в отношениях советского государства с Церковью. Под давлением властей Синод был вынужден запретить крестные ходы, богослужения под открытым небом, духовные концерты в храмах вне богослужений. Началось насильственное закрытие только что открытых церквей, массовое изъятие церковных зданий и их переоборудование под клубы. Неоднократные попытки первоиерарха добиться встречи со Сталиным закончились неудачей. Интерес советского вождя к сотрудничеству с Церковью был утрачен.

5 марта 1953 г. Сталин умер. Занявший высшие партийно-государственные посты Н.С. Хрущев (1894-1971) был по своему искренним и честным, но малокультурным, духовно ограниченным человеком, сознание которого сформировалось в рамках сталинской политической школы под тоталитарным прессом коммунистической идеологии.

Никита Сергеевич Хрущев родился в селе Калиновка Курской губернии, с 12 лет начал трудиться на заводах и шахтах Донбасса, в 1918 г.

вступил в партию большевиков, участвовал в гражданской войне, затем, после учебы в Промышленной академии, делает быструю партийную карьеру. В 1938 г. он становится первым секретарем ЦК КП(б) Украины, а через год членом Политбюро ЦК ВКП (б). После Великой Отечественной войны Хрущев – первый секретарь Московского областного и секретарь Центрального комитетов партии.

Сталин приблизил к себе Хрущева, принимая его за простого, бесхитростного, исполнительного, далекого от политических амбиций мужиковатого партийца. К этому располагала и внешность, и поведение Хрущева во время сталинских застолий. Люди, лично знавшие Никиту Сергеевича, описывают его как крепкого, невысокого, подвижного и часто озорного человека, с широким, украшенным двумя бородавками лицом, с огромным лысым черепом, крупным курносом носом и сильно оттопыренными ушами выходца из крестьянской России. Хрущев любил надевать украинскую косоворотку, изображая на сталинских посиделках "широкого казака" и отплясывая там гопак на потеху вождя и его окружения. Только глаза Хрущева - маленькие, серо-синие, с острым взглядом, способные излучать не только добродушие, но властность и гнев - выдавали в нем человека поли-

тического, способного повелевать людьми ²⁷¹.

Заняв пост первого секретаря ЦК, Хрущев сразу же проявил свою наивную и искреннюю веру в возможность усовершенствования советского строя на основе идей справедливости, честности, общего блага и построения коммунистического общества в ближайшие десятилетия. Он ясно сознавал необходимость преодолеть репрессивные формы сталинского управления страной, либерализовать режим, придать ему большую творческую динамику и связь с народом. Эти соображения побудили Хрущева начать критику "культы личности Сталина" на XX съезде КПСС в 1956 г., что положило начало периоду "оттепели" в советском обществе.

"Оттепель" проявилась в критическом переосмыслении и официальной переоценке некоторых исторических фактов становления советской системы, главным образом репрессий 1930-х годов против партийных, военных и государственных руководителей, но без развенчания таких священных понятий как Ленин, Партия, Коммунизм, без пересмотра официальной версии Октябрьской революции, красного террора, коллективизации, идеологической природы советской лагерной системы. Советский тоталитаризм сохранялся как система в полной силе. *Критика "недостатков" и "ошибок" периода "культы личности Сталина" осуществлялась под строгим руководством партии, контролем партии и в интересах партии.* Такая критика прошлого не столько освобождала и расширяла советское общественное сознание, сколько по-новому его искажала. В частности, ленинская политика идеализировалась, а сталинская эпоха рассматривалась

²⁷¹ См.: Бурлацкий Ф. Хрущев. Штрихи к политическому портрету // Никита Сергеевич Хрущев. Материалы к биографии. – М.: Политиздат, 1989. С. 9-11.

как досадное "отступление от ленинских норм". В рамках такой схемы, при освещении темы репрессий 1930-х годов, наметилась обратная крайность - оправдывать деятелей интернационал-социалистической оппозиции против Сталина как невинных мучеников и страдальцев, как "ленинскую гвардию", представлявшую якобы более демократичное направление большевизма. На практике же Троцкий, Бухарин, Каменев, Зиновьев и многие другие деятели интернационального крыла были не менее антинародно и антирусски настроены, чем сталинская национал-большевистская когорта, и их курс мог быть еще более враждебен интересам России, чем курс "сталинистов".

Поэтому вполне закономерным образом героизация репрессированной "ленинской гвардии" сопровождалась в период оттепели усилением борьбы с религиозными и русскими национальными ценностями и новым насаждением коммунистической идеологии. В 1959 г. был проведен внеочередной XXI съезд КПСС, провозгласивший полную и окончательную победу социализма в СССР, а в 1961 г. состоялся XXII съезд, получивший название съезда строителей коммунизма. На нем была принята двадцатилетняя программа построения коммунистического общества и выдвинут лозунг "нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме".

Под этим лозунгом развернулась жесткая борьба с религиозными и национальными традициями, которые рассматривались партийными идеологами как пережитки старого общества, препятствующие формированию новой исторической общности людей - советского народа. Официальная идеология утверждала, что в условиях победы социализма и развернутого коммунистического строительства в СССР исчезли все социальные предпосылки религиозной веры, и таким образом предполагала жестко враждебное отношение государства ко всякой религии, подобное антирелигиозной политике советской власти в 1930-х годах.

Весной 1958 г. патриарх Алексей встретился с Хрущевым и потом сообщил в церковном кругу: "над Церковью собирается гроза". Одним из признаков этой грозы он считал требование властей убрать из пещер Киево-Печерской лавры часть мощей, закрыть доступ в пещеры под предлогом их антисанитарного состояния и необходимости реставрации. В начале 1960 г. Киево-Печерский монастырь был закрыт. Лавра осталась только историческим объектом для туристов. К 1961 г. число православных монастырей сократилось с 75 до 56. Вновь началось варварское разрушение храмов.

Ожесточенная борьба разгорелась в 1960-х годах между советскими властями и евангельскими христианами-баптистами. В начале 1960-х годов были закрыты тысячи молитвенных домов. Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов поддался давлению властей и согласился не допускать на молитвенные собрания детей, свести к минимуму крещение молодежи до 30 лет и т.д. Это вызвало движение "инициативной группы" против Всесоюзного совета. "Инициативная группа" образовалась летом 1961 г. и была возглавлена молодыми, энергичными людьми. Движение "инициативников"

приобрело массовый характер. В 1962 г. инициативная группа была преобразована в оргкомитет, начавший издание духовного журнала "Вестник истины". Власти предприняли репрессии против этого религиозного движения, десятки его участников были осуждены и попали в лагеря. 16 мая 1966 г. состоялась демонстрация инициативников у здания ЦК КПСС в Москве. Демонстрантов было до 500 человек. Они требовали прекращения репрессий, но преследования баптистов развернулись еще шире. Инициативников преследовали по 142 статье "О нарушении законов об отделении церкви от государства и школы от церкви", введенной в Уголовный кодекс в 1960-е годы. За 25 лет гонений через лагеря прошли 2000 участников движения, некоторые по 5-6 раз.

Несмотря на некоторую либерализацию партийно-государственной культурной политики, связанную с критикой недостатков периода "культ личности Сталина", в стране сохранялось существенное ограничение и подавление интеллектуальной свободы. После публикации в 1957 г. на Западе романа Бориса Пастернака "Доктор Живаго" на писателя была обрушена волна злобной критики, что не позволило ему получить Нобелевскую премию по литературе, присужденную в 1958 г.²⁷² Вышедшие из сталинских лагерей в 1950-х годах писатели Варлам Шаламов и Даниил Андреев не имели возможности опубликовать свои уникальные произведения. В 1965 г. были арестованы писатели Андрей Синявский и Юрий Даниэль, получившие большие сроки заключения за публикацию литературно-художественных сочинений в западных странах.

И все же нельзя отрицать явные тенденции расширения свободы творчества в советской культуре. Довольно мягкая концепция "советского общенародного государства", пришедшая в 1960-х гг. на смену террористической доктрине государства "диктатуры пролетариата", выразила общее смягчение тоталитарного режима и далее способствовала либерализации культурной политики партии. Поэтому 1960-е годы в значительной мере могут быть отнесены к периоду оздоровления культурного развития Советской России, где возникла большая, чем в предшествующий период, сфера культуротворческой и научной свободы. В дополнение к высокоразвитому в СССР искусству классического балета, оперы, симфонической музыки, драматического театра стали динамично развиваться жанры эстрадной музыки и поэтической песни, нашедшие массовую аудиторию и способствовавшие формированию внутренне и внешне более раскрепощенного поколения.

²⁷² Свой известный роман Пастернак писал с 1945 по 1955 год. В 1956 году экземпляр романа автор передал на Запад со знакомым из делегации компартии Италии, предупредив не публиковать сочинение, прежде чем оно будет опубликовано в советских журналах. Однако в 1957 г. «Доктор Живаго» вышел на итальянском языке. В Советском Союзе разразился скандал, в травле писателя принимал участие сам Н.С.Хрущев. В 1958 г. Пастернака удостоили Нобелевской премии по литературе, но он не поехал за ее получением, опасаясь, что после этого путь на Родину ему будет закрыт.

Одним из символов этого раскрепощения стало увлечение молодежи джазовой музыкой, которая тесно связана с началами непосредственности, спонтанности, импровизации. В 1966 г. в Москве состоялся крупный фестиваль молодежных джазовых ансамблей, продемонстрировавший интересное и динамичное развитие на российской почве далеко не поощряемого властями музыкального направления, родившегося за океаном. В дальнейшем клубы любителей джазовой музыки, возникшие во многих городах страны, явились очагами неформального общения и свободомыслия интеллигенции.

Появившаяся в период “оттепели” возможность многозначного отношения к советскому историческому опыту стимулировала создание значительных литературно-художественных, публицистических, кинематографических произведений, способствовавших пробуждению общественного самосознания, дальнейшему восстановлению русских культурных традиций.

Потребность осмыслить внутренний мир и нравственные проблемы современника была отражена в таких популярных в 1960-х– начале 1970-х годов фильмах, как «Девять дней одного года» (режиссер М.И.Ромм), «Доживем до понедельника» (С.И.Ростоцкий), «У озера» (С.А.Герасимов). Серьезной кинопублицистической работой, в которой затрагивалась проблема социально-психологических основ тоталитарного общества, явился фильм М.И.Ромма «Обыкновенный фашизм» (1966 г.). Весьма человечный, лирический характер приобрело обращение к русскому героическому прошлому в кинокартине Э.Рязанова «Гусарская баллада».

Символом перемен стало и то, что молодые художники вновь начали вспоминать традиции русского авангарда, а театр Ю.Любимова «На Таганке» превратился в центр поиска новых форм театрального искусства и художественного раскрытия острых социальных тем. Артист этого театра Владимир Высоцкий сделался кумиром молодежи, а другой поэт-бард Александр Галич создал циклы песен на лагерную тему. Широкой популярностью пользовались лирические песни Булата Окуджавы. В стране наступила эпоха, чуть позже названная «эпохой бардов и менестрелей». Целые «концертные бригады» поэтов-певцов со своими гитарами разъезжали по стране, восторженно встречаемые толпами молодежи.

Огромное количество слушателей собиралось на вечера поэзии и поэтической песни. 14-ти тысячный зал Дворца Спорта в Лужниках не вмещал всех желающих увидеть и услышать поэтов «новой волны» – А. Вознесенского, Е. Евтушенко, Р. Рождественского, Б. Ахмадулину. Московская молодежь начала 1960-х сделала центром оживленных дискуссий место у памятника Маяковскому. Здесь читались стихи Маяковского, Есенина, Пастернака, выступали любимые поэты, обсуждались вопросы литературы, искусства, международной и внутренней политики.

Вполне очевидным образом личностно-психологические переживания, интересы, интонации со второй половины 1950-х годов выдвигаются на первый план общественно-культурной жизни. В связи с этим тема лич-

ной судьбы, внимание к душевным состояниям человека, лирическое восприятие мира оттесняют на второй план официозную советско-патриотическую тематику в художественной литературе, киноискусстве, популярной песне. Все глобально-историческое и титаническое в советской культуре, возведенное в предшествующий период национального патриотизма, войн и побед, уменьшает свой удельный вес. Вместе с тем сохраняется и даже усиливается комсомольско-коммунистический романтизм, связанный не только с влиянием официальной программы коммунистического строительства, но и с неизжитой утопической верой в возможность «светлого будущего всего человечества», с надеждой на возврат к «незапятнанным» Сталиным идеалам партии и комсомола 1920-х годов. Не случайно молодежь собиралась у памятника Маяковскому, а в массовой песенной культуре 1960-х песни о «комсомольской юности» и романтике «комсомольскихстроек» занимали видное место.

В этом отношении весьма характерны песни композитора А. Пахмутовой на слова поэта Н. Добронравова, исключительно популярные в рассматриваемый период. В них каноническая комсомольская романтика идеологически мотивированных борьбы и свершений тесно переплетена с «общечеловеческой» романтикой дальних странствий, неведомых дорог, большой мечты, «трудного счастья», имеющей сугубо личное значение и лирическое звучание. Если, например, в песнях Дунаевского на первый план было вынесено чувство величия Страны Советов, сердечной общности советских людей на родной земле в рамках Социалистической Державы и, соответственно, господствовала идея походного марша в «светлое будущее», то в песнях Пахмутовой идеология движения к Высокой Цели, пафос героических свершений составляют некий духовный «фон», на котором очерчивается мир переживаний отдельно взятой «советской личности». Теперь эта личность проявляет любовь к своей стране и романтические свойства характера через глубоко персональные, индивидуально-психологические отношения к любимой девушке, к родному двору, к таежному морю, волнующемуся под крылом самолета; через потребность служить нравственно высокой цели, преодолевая при этом неизбежные житейские трудности.

Рассматриваемый период культурного развития Советской России оказывается противоречив. Это время и последнего подъема коммунистического романтизма, и начала отрезвления общества от увлеченности Утопией, когда все идеологически сакральное и священное в мировоззрении советских людей стало отступать перед интересами обычной земной жизни, отдельно взятой человеческой личности с ее неповторимым внутренним миром и самобытной судьбой.

Напрашивается вывод о том, что в советской, по природе своей глубоко идеологизированной, культуре в 1960-х годах начинается нечто подобное *секуляризации* прошлых религиозных веков. И так же, как секуляризация и персонификация мироощущения в прошлые столетия сопровождалась полемикой с церковной концепцией мироздания, 60-е годы стали

временем появления тысяч свободомыслящих и начала их полемики с коммунистическим вероучением.

§ 3. Развитие национального самосознания, возобновление полемики западников и почвенников

С середины 60-х годов оживились национальные чувства, возрос интерес к традиционным ценностям в среде русской интеллигенции. Свидетельством роста русского самосознания в этот период явилось так называемое "деревенское" направление в литературе, представленное Василием Беловым, Василием Шукшиным, Валентином Распутиным, Владимиром Солоухиным, Виктором Астафьевым и другими писателями, обратившимися к поиску народных, главным образом деревенских корней отечественной культуры. Отношение к природе, к Богу, к ближним, к духовному наследию предков, к "малой родине", конкретно воплощающей самобытные начала русской жизни, - вот основные предметы "деревенской" литературы.

Большую роль в процессе оживления национальных чувств сыграла творческая и общественная деятельность И.С. Глазунова, который сам по себе, в силу своего энергичного, деятельного характера, стал одним из центров притяжения и консолидации русской патриотически настроенной интеллигенции. В 1965-66 гг. на страницах журнала "Молодая гвардия" публиковалась книга Глазунова "Дорога к тебе". Книга прославляла историческое бытие России, величие русского народа, что послужило основанием для официальной травли художника и прекращением публикации книги под угрозой закрытия журнала.

Самым значительным центром консолидации русских патриотов стало Всероссийское общество охраны памятников истории и искусства (ВООПИК). Оно было создано в 1966 г. на Учредительном съезде в Москве, согласно постановлению Совета министров РСФСР. Общество осуществляло охрану и реставрацию архитектурных памятников, чтение лекций по русской культуре и искусству, подготавливало законы о сбережении исторического наследия, инициировало добровольческое движение за спасение шедевров русского зодчества и отечественных святынь.

В тесной связи с деятельностью ВООПИК, под прикрытием секции по комплексному изучению русской истории и культуры, возник неформальный "русский клуб", с участием Дмитрия Жукова, Ильи Глазунова, Вадима Кожина, Олега Волкова, Анатолия Ланщикова, Сергея Семанова, а также ряда других литераторов, художников, литературных критиков и публицистов. Клуб способствовал возрождению русской мысли в ее связи с дореволюционным наследием, постановке новых проблем национального самосознания, воспитанию сотен русских людей в духе приверженности традиционным ценностям.

Начало пробуждаться христианское вероисповедание в среде творческой интеллигенции и молодежи, с чем было связано появление интереса к русской религиозной философии и, соответственно, неофициальных рели-

гиозно-философских кружков и семинаров. В силу радикального подавления традиции русской религиозной мысли коммунистическими властями и ее малой известности в официальных философских кругах инициаторами ее изучения выступали прежде всего поэты, прозаики, художники. На неофициальных семинарах началось изучение наследия Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Д.С. Мережковского, И.А.Ильина, С. Л. Франка и других отечественных мыслителей.

В центре дискуссий находилась проблема культуры и религии. Причем, при обсуждении ее, происходило естественное возвращение мысли к проблематике и стилистике традиционного русского философствования. «Это была *конвергенция*, - пишет один из участников тех первых кружков, - основанная на определенном типе социального функционирования. Принципиальные свойства философствования порождались самой атмосферой жизни, российской ментальностью. Позднее в работах наших религиозных философов мы неоднократно узнавали свои собственные, высказанные в дружеских спорах мысли»²⁷³.

Рост национального самосознания проявился в возобновлении глубоко характерной для русского общества полемики западников и почвенников, приобретшей в 60-е годы своеобразные формы. Основными трибунами в этой полемике были "толстые журналы". Такие из них, как "Новый мир" и "Юность", занимали осторожную либерально-демократическую позицию. Они пропагандировали приоритет общечеловеческих ценностей в культурном творчестве и общественной жизни. Писатели, поэты, критики "городского" направления, публиковавшиеся в названных журналах, (Булат Окуджава, Василий Аксенов, Евгений Евтушенко, Андрей Вознесенский, Владимир Лакшин. Александр Дементьев и др.) делали акцент на проблемах интеллигенции, на ценностях свободы личности, права, творческого самовыражения, зачастую полемизируя с "деревенскими" литераторами.

В общем и целом, идеология советских демократов-шестидесятников отличалась безрелигиозностью и даже открытым атеизмом, верой в прогресс и демократизацию советского социализма в духе "общечеловеческих" ценностей. Дореволюционную Россию это течение рассматривало как реакционную, отсталую страну, революцию 1917 г. воспринимало как прогрессивное явление, а сталинскую диктатуру как досадное отклонение от "ленинских норм" социалистической демократии. Поскольку социальный идеал демократов-шестидесятников определялся ценностями права, науки, свободы личности, технологического прогресса, они в значительной мере ориентировались на Запад и призывали к более тесному общению с западными странами. Некоторые представители либеральной интеллиген-

²⁷³ Пазухин Евгений. Русская религиозная философия в подполье // Преображение. Христианский религиозно-философский, религиозно-общественный и литературный альманах. Вып. 1. – СПб., 1992. С. 17

ции начали осторожную полемику с официальной идеологией коммунизма, социального подвига, жертвы и ненависти к врагам²⁷⁴.

Центральным органом почвенничества в 1960-е годы являлся журнал "Молодая гвардия". Публицисты этого направления, в частности В. Чалмаев, М.Лобанов, В.Кожин, Д.Жуков, видели в России глубоко самобытную цивилизацию - цивилизацию духа и правды. Они считали ценным и Православие, как источник русской нравственности, и нашу народную устремленность к социальной справедливости, воплотившуюся в революции и советском строе. Пафос этого направления был в сознании целостной самобытности русской истории, в любви к душе русского народа и в неприятии бездушной стихии буржуазной западной цивилизации. "Неоновую тьму разрывают лучи солнца, исходящего и из исторических былых времен, и из титанических подвигов советского народа в Великую Отечественную войну, во все иные времена, - выражая эту точку зрения, писал В.Чалмаев.- И в свете их мы вновь видим до боли сердечной родного и близкого нам "Саврасушку", народ, прокладывающий свою великую дорогу." Русский народ представлялся автору цитируемой статьи в образе горы, которую пытался выветрить, рассыпать на песчинки и сравнить с плоской равниной "буржуазный суховей" Запада, несущий России "варварство в целлофановых обертках". Подчеркивая, что "Западу неведома цивилизация души", Чалмаев предостерегал об опасности преуменьшения в современной идейной борьбе соблазна американизма в культуре"²⁷⁵.

Правильно, отвечал А.Дементьев, полемизировавший с В.Чалмаевым на страницах "Нового мира". Однако и преувеличивать американский соблазн также не следует. В дореволюционной России перед идущими с Запада буржуазными идеями и вкусами открывались куда большие возможности, но и тогда лучшие люди России были уверены в силе и самостоятельности национальной творческой мысли. "Советское общество по самой социально-политической природе своей не предрасположено к буржуазным влияниям... Нельзя во всем и всюду видеть "просвещенное мещанство", буржуазность, враждебный дух, и то и дело восклицать "жутковато", "страшновато". В таком настроении можно дойти и до противопоставления народа и интеллигенции, подменить борьбу с чуждыми явлениями борьбой

²⁷⁴ Характерные проявления этой полемики можно найти в осужденной советской критикой повести А. и Б. Стругацких «Улитка на склоне», где главный герой мечтает найти обычных людей, просто людей. «Не надо полета высоких мыслей, не надо сверкающих талантов. Не надо потрясающих целей и самоотвращения. Пусть они просто всплеснут руками, увидев меня, и кто-нибудь побежит наполнять ванну, и кто-нибудь побежит доставать чистое белье и ставить чайник, и чтобы никто не спрашивал документов и не требовал автобиографии в трех экземплярах с приложением двадцати дублированных отпечатков пальцев, и чтобы никто-никто не бросался к телефону, сообщить куда следует значительным шепотом, что-де появился неизвестный...» (Стругацкий А., Стругацкий Б. Улитка на склоне // Байкал, 1968. № 2. С. 53.)

²⁷⁵ См.: Чалмаев В. Неизбежность // Молодая гвардия. 1968. № 9. С. 262,272.

с творческими исканиями и творческим своеобразием, стать не позицией национальной самоизоляции" ²⁷⁶ .

Взятый нами для примера фрагмент давней идейной полемики, свидетельствует, что приверженцы самобытничества и западничества 60-х годов вынуждены были мыслить в строгих рамках официальной идеологии, не допуская принципиального конфликта с ней. При этом почвенники отличались уважительным отношением к прошлому, к религиозным заветам старой России, к народной культуре, к духовному своеобразию русского пути в истории, при сравнительном невнимании к ценностям права и личной свободы. Приверженцы же "общечеловеческих ценностей", оправданно акцентируя внимание на универсальном значении начал свободы, права, личного творчества, оставались маловосприимчивы к религиозной традиции, духовной сути Родины, воспринимая Россию, как всякие западники, преимущественно в виде социологического, политического, экономического явления.

Духовно-национальное оживление интеллигенции в 60-х годах породило и радикальные формы оппозиции советской системе. Ярким примером общественно-политического воплощения роста русского религиозного и национального самосознания служит история *Всероссийского социал-христианского союза освобождения народа* (ВСХСОНа).

Названный союз был образован в феврале 1964 г. выпускниками Ленинградского университета Игорем Огурцовым, Михаилом Садо, Евгением Вагиным и Борисом Аверичкиным. К февралю 1967 г. в организации было уже 28 человек и еще три десятка готовились к вступлению. Вспоминая о мировоззренческом основании союза, Е. Вагин указывает на три источника возрождения религиозно-национальных идей в сознании лидеров ВСХСОНа. Во-первых, - на личное влияние живых носителей традиционных ценностей, нередко прошедших тюрьмы и лагеря и чудом уцелевших в процессе большевистского разрушения старой России. Во-вторых, - на воздействие идей русской религиозной мысли и особенно таких ее представителей, как Ф.М. Достоевский, К.Н.Леонтьев, В.С.Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Л.Франк, И.А.Ильин, Г.П.Федотов. В-третьих, - на духовное влияние своих бабушек, которые иконами, молитвами и старинными сказаниями показывали внукам путь возврата к традиции. Они «воспитывали наши души, - подчеркивает Вагин, - стремясь уберечь их «от лукавого» и готовя их к сознательному приятию духовного наследия, завещанного нам предками» ²⁷⁷ .

Под перекрестным влиянием всех названных факторов основатели подпольной группы пришли к христианско-патриотическому мировоззрению и разработали программу нелегальной организации, проникнутой ан-

²⁷⁶ Дементьев А. О традициях и народности // Новый мир. 1969. № 4. С. 226.

²⁷⁷ Вагин Евгений. Бердяевский соблазн («правые» в оппозиционном движении 60-70 годов) // Наш современник. 1992. № 4. С. 173.

тикоммунизмом и религиозно-национальным пониманием общественно-политических задач.

Идеологией ВСХСОН стало социальное христианство, или христианский социализм, предполагавший развитие России по “третьему пути”, отрицавшему модели тоталитарного атеистического коммунизма и бездуховного капитализма. Христианская этика рассматривалась участниками союза важнейшим фактором решения политических, экономических и социальных проблем советского общества. ВСХСОНовцы предполагали революционное устранение тоталитарного режима и восстановление здорового равновесия между индивидуумом, обществом и государством, причем важное место отводилось возрождению свободной человеческой личности.

Будущее Российское государство проектировалось членами союза как национальное и христианское. Важное место в общественной и государственной жизни страны ВСХСОН отводил Православной Церкви. Христианский характер государственного строя воплощался в Верховном Соборе, который должен был состоять на треть из лиц высшей православной иерархии и на две трети – из пожизненно выбираемых выдающихся представителей нации. Верховный Собор не должен был иметь административных функций и права законодательной инициативы, однако располагал в проекте правом вето на любой закон или действие правительства, не соответствующие принципам социал-христианства. Главу будущего государства предполагалось избирать Верховным Собором и утверждать голосованием населения. Глава мыслился подотчетным Народному Собранию – высшему законодательному органу, который предполагалось формировать из выборных лиц, представляющих сельские и городские общины на основе пропорционального представительства, а также промышленные и торговые корпорации, ассоциации свободных профессий, политические организации.

Экономическая система социал-христианского государства должна была сочетать государственную, общинную и личную формы собственности. Роль государственной собственности в экономической жизни оставалась весьма существенной, распространяясь на полезные ископаемые, энергетику, военную промышленность, пути сообщения и средства связи общенационального значения.

Большое значение программа ВСХСОН придавала роли государства в поддержке национальной культуры, развитии науки и искусства, а также в области социальной политики. Здесь признавалась необходимость государственного обеспечения всеобщего образования и бесплатной системы здравоохранения, частные же образовательные и медицинские организации рассматривались как дополнения государственной системы²⁷⁸.

²⁷⁸ О программе и деятельности ВСХСОН см.: *Никон (Лысенко)*, архим. К 40-летию программы ВСХСОН (Всероссийского социал-христианского союза освобождения народа) // *Посев*, 2004, № 2.

Программные идеи членов ВСХСОН были весьма необычны для советской интеллигентной среды середины 60-х годов. Тогда большинство людей, в том числе размышлявших о будущем страны оппозиционно существующему строю, руководствовались марксистскими представлениями, или, во всяком случае, понятиями светской, позитивистской политической мысли.

Отличие ВСХСОНа от других нелегальных организаций молодежи 60-х – начала 70-х годов определялось не только ориентацией на православно-национальные ценности, но и радикальностью политических задач. ВСХСОН представлял себя как воинствующий орден, который должен был возглавить антикоммунистическое движение в России и вероятную насильственную революцию против тоталитарного строя. Этот радикализм политических целей обуславливал строгую конспиративность союза, члены которого были разбиты на тройки, и каждый знал лишь второго члена тройки и ее старшего.

Однако конспирация не спасла союз от раскрытия. В феврале 1967 г. вследствие доноса ВСХСОН был разгромлен. Суд над его руководителями был закрытым. Подсудимым инкриминировалась ст. 64 УК РСФСР “Измена Родине”, “Заговор с целью захвата власти”. Глава организации И. Огурцов был приговорен к 15 годам заключения и 5 годам ссылки, М. Садо, Е. Вагин, Б. Аверичкин к 13, 8 и 8 годам лишения свободы, соответственно.

Позже состоялся суд над 17 рядовыми членами организации, которые были осуждены по ст. 70 УК РСФСР – “Анτισоветская агитация и пропаганда” на сроки от 1 до 7 лет лишения свободы. Во время следствия и суда многие члены ВСХСОН вели себя достойно и мужественно. Тяжелые условия заключения во Владимирской и Чистопольской тюрьмах, в Пермских и Мордовских лагерях не сломили их верности своим убеждениям.

§ 4. Творчество Солженицына, художественное исследование писателем советской лагерной системы

Творческая судьба Солженицыны является наиболее показательной с точки зрения той бесправности и беззащитности, которыми отличалось положение даже крупного представителя русской культуры в России 1960-х – начала 1970-х годов.

Александр Исаевич Солженицын родился 11 декабря 1918 г. в Кисловодске, закончил физико-математическом факультет Ростовского университета и продолжал образование в Московском институте филологии и литературы. После начала Великой Отечественной войны стремился попасть на фронт, был призван в армию, а в 1945 г. арестован на фронте за переписку с другом, в которой обсуждался вопрос, последовательно ли Сталин проводит политику Ленина. По политической 58 статье Солженицын получил 8 лет и попал в Экибастузский лагерь в Казахстане. После лагеря

был в ссылке, где работал учителем математики, в 1962 г. переехал в Рязань и его рассказ на лагерную тему "Один день Ивана Денисовича", опубликованный в журнале "Новый мир", принес ему общероссийскую известность.

Решение о публикации этого произведения было принято в октябре 1962 г. на заседании Политбюро ЦК КПСС под прямым давлением Хрущева, которому было нужно литературное оружие в борьбе против защитников Сталина. Рассказ Солженицына, действительно, был сильным оружием. С глубоким знанием житейской изнанки лагерного бытия и со своим неповторимым литературным даром писатель поведал только об одном дне типичного зека - Ивана Денисовича Шухова, русского крестьянина, бежавшего из немецкого плена и угодившего на 10 лет за пребывание в плену противника на советские лагерные нары. Но в одном дне, как в капле воды, отразилось все море унижения, страдания и долготерпения лагерного народа. Причем Солженицыным был описан вполне удачный день Шухова, ибо карцера он избежал, в обед закосил лишнюю порцию каши, бригадир хорошо закрыл процентовку, на шмоне Иван Денисович не попался, подработал денег и купил табак.

Рассказ Солженицына, обнаживший жестокие, смертоносные реалии лагерного бытия, оказал существенное влияние на сознание общества в силу художественного мастерства писателя и за счет огромного тиража. Помимо "Нового мира" рассказ был напечатан еще в издательстве "Советский писатель" тиражом 100 000 экз. и в Романо-газете - 700 000 экз.!

В 1963 г. в "Новом мире" публикуется следующий рассказ писателя - "Матренин двор". Слава Солженицына возрастает, однако он был твердо настроен говорить больше той правды, которую ему позволяли власти. Поэтому между ним и властями начинается конфликт. Органы безопасности, захватив некоторые рукописные материалы Солженицына, поняли, что его работы не соответствуют идеологии существующего режима. Роман Солженицына "Раковый корпус" и повесть "В круге первом", отвергнутые "Новым миром", были опубликованы на Западе. В 1969 г. их автор исключается из союза писателей, но продолжает свой крайне опасный литературный труд, меняя периодически место жительства и постоянно скрывая результаты работы.

В столь сложных и тревожных условиях писатель заканчивает уникальное произведение, которое имеет остро антикоммунистическую направленность и которому он придавал особо важный исторический и нравственный смысл - "Архипелаг ГУЛАГ".

Это трехтомное "художественное исследование" о советских лагерях было создано на основе свидетельства 227 человек, написавших о своем лагерном опыте Солженицыну в течение 1963 и 1964 гг., после опубликования рассказа "Один день Ивана Денисовича". Художественное исследование было закончено в 1968 году и затем отправлено за границу, с указанием печатать только по сигналу автора. В 1973 г. КГБ захватил один из вариантов "Архипелага ГУЛАГ" у машинистки Солженицына Елизаветы

Воронянской в Ленинграде, и писатель дал указание на Запад публиковать книгу. К этому времени Солженицыну уже была присуждена Нобелевская премия по литературе (1970), в силу чего власти не рискнули сажать его в тюрьму. В 1973 г. Солженицын был выслан из СССР. Писатель обосновался в США. Там он довел до конца фундаментальное художественное исследование русской революции и в 1994 г., уже после падения коммунистической власти в России, с триумфом вернулся на Родину.

Опыты “художественного исследования” Солженицына являются воплощением нового метода постижения окружающей жизни и истории, соединяющего силу конкретно-образной художественной выразительности, литературный психологизм с глубоким духовно-мировоззренческим анализом действительности. Думается, что, будучи математиком и физиком по образованию, писателем по основному таланту и человеком исключительно глубокого взгляда на жизнь, в силу серьезного лагерного опыта и общения, Александр Исаевич Солженицын оказался способен весьма органично сочетать обычно не сочетающиеся в одном человеке аналитическо-мыслительные, художественно-словесные и духоведческие дарования. Метод Солженицына оказался весьма соответствующим жестоким реалиям XX века, поколебавшего веру в чистое искусство, чисто теоретическую мысль, универсальную нравственность и требующего каких-то более жизненных, целостных, более достоверных за счет этой целостности способов выявления правды человеческого существования.

Благодаря особенностям своего творческого метода Солженицыну удалось не просто раскрыть историю советских лагерей и панораму лагерной действительности. Писатель выявил вполне определенные духовно-исторические силы и общественно-нравственные условия, способствовавшие превращению довольно добродушной и даже чересчур терпимой к своим политическим противникам царской России, “лелеявшей революционеров себе на погибель”, в бездушную тоталитарно-лагерную страну. Солженицын осмелился открыто сказать, что отнюдь не Сталин, а сам “Ильич” явился апологетом организованного массового насилия, ибо строго руководствовался бесчеловечным духом марксистского коммунизма и ненавидел Россию в ее исконном национально-самобытном существе.

На страницах “Архипелага ГУЛАГ” перед нами предстает особое лагерное измерение человеческого бытия, особые лагерные смыслы жизни, особая лагерная “народность”, со своим “менталитетом”, языком, стилем поведения, юмором, кодексом чести, вероисповедным катехизисом, словом, со своей особенной культурой, в которой перемешались и слились опыт верхнего и нижнего слоев общества. Внешне представитель “народности” зека неказист - бронзово-серое, обветренное лицо, покрытое корой задубелой кожи, слезящиеся глаза, покрасневшие веки, белые потрескавшиеся губы; тело - кости да жилы. Одет в заплатанный бушлат и рваные брюки. На голове бесформенная шапка. На ногах - испытанные русские лапти, “бурки”, сшитые из старой телогрейки, или куски автопокрышки, привязанные прямо к босым ногам проволокой или электрошнуром. Од-

нако внутренне - это крепкая порода. Сын ГУЛАГА душевно уравновешен, психически устойчив. Как бы мрачно не складывались у него дела, он хмурит брови на обветренном лице и говорит: *глубже шахты не опустят*. Его сводная заповедь полна спокойствия и внутреннего достоинства: *не верь, не бойся, не проси*. Он всегда настроен на худшее, всякое временное облегчение воспринимает как ошибку или недосмотр начальства и "в этом постоянном ожидании беды вызревает суровая душа зека, бестрепетная к своей судьбе и безжалостная к судьбам чужим". Чувства зека притуплены, его сознание пронизано фатализмом, но он хранит в себе затаенную внутреннюю живость и при любом облегчении ударов судьбы готов проявить удовлетворение обстоятельствами. К общераспространенной зековской слабости Солженицын относит только тайную жажду справедливости. "Есть почти постоянная и почти всеобщая религия на Архипелаге: это вера в так называемую Амнистию", - замечает писатель.

Завершая свое исследование, Солженицын подчеркивал, что система лагерей - основание коммунистического государства, и потому Архипелагу не страшна никакая критика культа личности Сталина. Поэтому далеко не случайно, что, перед тем как взойти на трибуну XXII съезда для очередного обличения сталинской тюремной тирании, Хрущев утвердил указ о новом ужесточении лагерного режима, вплоть до расстрела провинившихся зеков.

§ 5. Человек на краю бытия в "Колымских рассказах" **В.Т.Шаламова**

Огромный, остро своеобразный вклад в постижение лагерной России внес уникальный русский писатель В.Т. Шаламов.

Варлаам Тихонович Шаламов родился в Вологде в семье священника в 1907 г. Юношеским идеалом будущего писателя были народовольцы. Уже в молодые годы обнаружилась художественная восприимчивость Шаламова, который запоем читал множество книг (от Дюма до Канта) и страстно переживал прочитанное. В 1924 г. он переезжает в Москву, работает дубильщиком на кожевенном заводе и в 1926 г. поступает на факультет советского права МГУ. Шаламова испепеляет жажда деятельности. Он активно участвует в общественной жизни 20-х годов, проводя много времени на митингах, диспутах, демонстрациях, поэтических собраниях. И вот 19 февраля 1929 г. первый арест за распространение завещания Ленина "Письмо к съезду". Только в 1932 г. Шаламов возвратился в Москву, отбыв три лагерных года на Северном Урале. Писатель продолжает литературную работу, печатается в журналах, но в ночь на 1 января 1937 г. - второй арест и второй срок - 5 лет колымских лагерей, а в 1943 г. новый срок - 10 лет лагеря. От смерти Шаламова спасло направление в 1946 г. на курсы фельдшеров, в чем помог ему заключенный врач Пантюхов. В 1951 г. писатель освободился, несколько лет жил на севере, в ноябре 1953 г. возвратился на два дня в Москву, где встретился с Б. Пастернаком, с женой и до-

черью. Но, поскольку в Москве ему жить было запрещено, Шаламов уехал в Калининскую область, стал трудиться на торфоразработках и интенсивно писать "Колымские рассказы". После реабилитации в 1956 г. он вернулся в столицу, устроился в журнале "Москва" внештатным корреспондентом, однако его рассказы никто не печатал. Шаламов работал до последних дней, даже в интернате, куда поместил его Литфонд и где 17 января 1982 г. писатель скончался. В 1987 г. появились первые публикации "Колымских рассказов" в "Юности", "Авроре", "Литературной газете", а в 1988 г. "Новый мир" дал целую их подборку. Так началось широкое знакомство отечественных читателей с одним из глубоко своеобразных представителей современной русской литературы.

Личность Шаламова и его "лагерная проза" существенным образом отличаются от личности и произведений Солженицына, посвященных жизни советских зеков. Дело в том, что Солженицын сидел 8 лет, обрел в лагере веру в Бога и затем отнесся к лагерной теме как предмету "художественного исследования". Шаламов, будучи сыном священника, - человека сухого и деспотичного, далеко отошел от религии, сидел без малого 20 лет в самых суровых лагерях на Колыме и не сохранил, в той мере, как Солженицын, веру в положительный идеал и силы для противоборства системе. Если в "Архипелаге ГУЛАГ" сильны пафос публициста, ирония по отношению к мучителям, надежда на грядущее освобождение и духовное возрождение общества, то автор "Колымских рассказов" в значительной мере стоит по ту сторону обычного человеческого существования, с его ясным различением добра и зла, материального и идеального, жизни и смерти.

Эта позиция писателя приводит его к "новой прозе", чуждой традиционным критериям художественной словесности. Поясняя свой творческий подход, Шаламов говорил, что человек второй половины XX столетия, переживший войны, революции, пожары Хиросимы, позор Колымы и печей Освенцима, не может не подойти к вопросам искусства иначе, чем раньше. Крах гуманистических идей русской классической литературы, историческое преступление, приведшее к сталинским лагерям, подрывает доверие к изящной словесности вообще. Поэтому "Колымские рассказы" выведены из русла внешней художественности, которая заменена в них внутренней достоверностью протокола, очерка. Рассказы не имеют сюжета, в них нет особо выписанных характеров, и все держится на информации о редко наблюдаемом, исключительном состоянии души. Рассказы - только сгустки этой информации, воссозданные благодаря личному опыту автора и потому обладающие одновременно художественной и документальной силой

²⁷⁹

В самом деле, Шаламов создал некие запредельные традиционному искусству произведения, где царит особого рода бытие, вне нормального понимания человеческого существования. Персонажи "Колымских рассказов" заживо изъяты из жизни, отрешены от всего обычного и помещены в

²⁷⁹ См.: Шаламов В. "Новая проза" // Новый мир. 1989. № 12. С. 60-63.

обесчеловеченную лагерную систему. Они превращены в биологические орудия каторги, изуродованные непосильным трудом. Сгорбленные тела, чисто животные инстинкты, угасающие умы, руки-крюки, которыми можно только копать, бить, хватать да, пожалуй, креститься (но зеки у Шаламова не верят в Бога) - вот новая порода существ, выведенных в лагере. Эти существа стоят в "Колымских рассказах" без Бога, без друзей, без семей, не живые, ни мертвые, только по какой-то физиологической инерции не опускаясь на четвереньки.

Шаламов бесстрастно свидетельствует о лагерном разгуле античеловеческих сил голода, страха, безнаказанного убийства. В рассказе "Ягоды" конвоир убивает зека за то, что тот в "перекур" увлекся собиранием ягод и нарушил границу рабочей зоны. В рассказе "Посылка" заключенные радуются, что у одного из них отобрана сумка с едой, что его избивают и ему хуже, чем им. Освобожденные от всех мирских дел и чувств, от свободы выбора, зеки существуют переполненные злобой, которая, по Шаламову, последней покидает человека. И эта злоба, периодическими вулканическими извержениями, вырывается на поверхность лагерной жизни, обуславливая взаимные унижения, ссоры и драки заключенных. Именно голод и слабость, говорит Шаламов, делают человека злым и агрессивным. Голодному и слабому все время хочется драться.

Думать же заключенному в лагере было *физически тяжело и больно*. И он привыкал существовать без мысли. *Человек выживал, подчиняя духовное начало началу физическому*. И эта поразительная, противоестественная с точки зрения собственно человеческой природы живучесть, приводит Шаламова к выводу, что человек - творение Божие, потому что он жизнеспособнее всех животных.

На протяжении сотен страниц "Колымских рассказов" их автор очищает человеческое существование от религиозной веры, нравственных идеалов, эстетических критериев, от влияния прошлого и надежд на будущее. Только физиологически ощущаемое настоящее, сугубо телесное "здесь" и "сейчас" оставляет он своим зекам. И за счет снятия многослойных культурных одежд шаламовский человек приобретает особую реалистичность, внутренне приближается к некоему первичному уровню бытия. Тому внекультурному, внепсихологическому его плану, который сказывается в человеке как самая последняя и в то же время самая главная ступень существования, ощущаемая нами тогда, когда все внешнее, рассудочное, корыстно заинтересовывающее и удерживающее нас на земле потеряно. За эту ступень мы обречены цепляться любой ценой, ибо ниже нее открывается пропасть не просто физической смерти, а *более страшного небытия*.

Шаламов подводит нас к мысли, что есть онтологический предел униженности и овеществленности души, за который человек, вполне объективно, то есть не по своей воле, а в силу сопротивления сверхчеловеческого начала человеческой природы, искры сверхчеловеческого достоинства в растоптанном людьми и своим личным ничтожеством недочеловеческом остатке, опуститься не в состоянии. И потому опасное приближе-

ние к последнему рубежу существования порождает у теснимого зека *объективную потребность противодействия и бунт* против гнетущей силы. И наоборот - потребность в бунте против лагерной системы влечет человека к жажде последнего рубежа. Вот почему один из героев "Колымских рассказов" - Володя Добровольцев, *с живыми и глубокими глазами*, на вопрос товарищей-зек о том, чего он желает, спокойно и неторопливо говорит: "А я хотел бы быть обрубком. Человеческим обрубком, понимаете, без рук, без ног. Тогда я бы нашел в себе силы плюнуть им в рожу за все, что они делают с нами..."

Внутренне закономерный бунт на последнем рубеже человеческого бытия Шаламов с огромным документальным реализмом обнаруживает и описывает в случайных и пустячных формах. Для одного зека вдруг крайний предел терпения оказывается исчерпанным, когда он получает приказ начальства обрить заключенных женщин и он категорически отказывается это сделать (как лагерный парикмахер в одном из рассказов Шаламова). Другой персонаж сам отказывается стричься и отбивается кочергой от наседающих парикмахеров. В таких, по видимости мелочных, бунтах проявляется ушедшая на самое дно человеческой души крупца *личного достоинства* - этот неуничтожимый осколок Образа Божия в человеке. Оказывается, что искорка Божественного начала в человеке, не позволяющая полностью превратить человеческую личность в покорное животное, коренится не только в душе, в психике, в нашем нравственном и религиозном сознании, но во всей, в том числе физиологической, природе человека. Вот почему лишенный ясной религиозной веры, разуверившийся во всех идеалах, почти утративший душу и тонкость переживаний, чувствующий жизнь лишь телесным образом, озлобленный на весь мир зек все же оказывается способен к бунту во имя попираемого личного достоинства.

Однако есть в "Колымских рассказах" и люди сохранившие полностью своего достоинства - люди не только не сломленные лагерем, но распрямившиеся там в полный рост. Таков майор Пугачев - зек поднимающий других заключенных с оружием в руках против лагерного начальства. В рассказе "Последний бой майора Пугачева" Шаламов видит всю практическую бессмысленность сражения зек с войсками, но принимает этот бой как высший акт человеческой чести.

Творчество Варлама Шаламова представляет собой выдающийся феномен русской духовной культуры, далеко выходящий за рамки чисто литературного значения. Автор "Колымских рассказов" приобщает нас к опыту человеческого существования в экстремальных условиях "великого эксперимента растления человеческих душ". По его собственным словам, выстраданное своею кровью он выводит на бумагу как документ души, преображаемый и освещаемый огнем таланта. "Колымские рассказы" - это судьба мучеников, не бывших, не умевших и не ставших героями". Вместе с тем в "Колымских рассказах" нет ничего, что не было бы преодолением

зла, торжеством добра, - если брать вопрос в большом плане, в плане искусства" ²⁸⁰ .

И хотя их автор описывает заключенных как недочеловеков, забытых людьми и ненужных Богу, в одном из рассказов есть следующее стихотворение, опровергающее это описание на опыте жизни самого Шаламова:

Я видел все: песок и снег,
Пургу и зной.
Что может вынести человек -
Все пережито мной.
И кости мне ломал приклад,
Чужой сапог.
И я побился об заклад,
Что не поможет Бог.
Ведь Богу - Богу-то зачем
Галерный раб?
И не помочь ему ничем -
Он истощён и слаб.
Я проиграл свое пари
Рискуя головой.
Сегодня - что ни говори -
Я с вами - и живой.

§ 6. Духовный опыт лагеря и тюрьмы с точки зрения Солженицына и в судьбах русских мыслителей

Несколько иной, чем у Шаламова, взгляд на опыт лагерного существования можно найти у Солженицына. Последний признает, что лагерная судьба Шаламова была горше и дольше его собственного заключения, что именно автор "Колымских рассказов" коснулся дна озверения и одичания. Солженицын также считает лагерь школой озлобления человека, поощряющей в нем жестокость и зависть, однако при всем том утверждает, что злоба не самое глубинное и долговечное человеческое чувство, что своею личностью и своими стихами автор "Колымских рассказов" опровергает собственную концепцию. "Так не вернее ли будет сказать, что никакой лагерь не может растлить тех, у кого есть устоявшееся ядро, а не жалкая идеология "человек создан для счастья", выбиваемая первым ударом рядчикова дырына?" - спрашивает Шаламова Солженицын. - "Да, лагерное растление было массовым, - признает он. - Но не только потому, что ужасны были лагеря, а потому еще, что мы, советские люди, ступали на почву Архипелага духовно безоружными - давно готовыми к растлению, еще на воле тронутые им, и уши развешивали слушать от старых лагерников "как надо в лагере жить".

А как надо жить (и как умереть), мы обязаны знать и без всякого лагеря" ²⁸¹ .

²⁸⁰ Шаламов В. Проза, стихи // Новый мир. 1988. № 6. С. 106.

²⁸¹ Солженицын А. Архипелаг ГУЛАГ. Т. 2.- М.: Центр "Новый мир", 1990. С. 418.

Это знание Солженицын тесно связывает с христианской верою. Он говорит, что смысл жизни и смерти, невинного мученичества на земле доступен только тому, кто способен видеть предназначенность человека не для земного благоденствия, а для развития души в направлении к вечному бытию. "С *такой* точки зрения наши мучители наказаны всего страшней: они свинеют, они уходят из человечества вниз. С такой точки зрения наказание постигает тех, чье развитие *обещает*"²⁸².

Опыт своего религиозного воскресения писатель воплотил в одном из лагерных стихотворений.

Да когда ж я так допуста, дочиста
Все развеял из зерен благих?
Ведь провел же и я отрочество
В светлом пении храмов Твоих!

Рассверкалась премудрость книжная,
Мой надменный пронзая мозг,
Тайны мира явились - постижными,
Жребий жизни - податлив как воск.

Кровь бурлила - и каждый выполоск
Иноцветно сверкал впереди,-
И, без грохота, тихо рассыпалось
Зданье веры в моей груди.

Но пройдя между быти и небыти,
Упадав и держась на краю,
Я смотрю в благодарственном трепете
На прожитую жизнь мою.

Не рассудком моим, не желанием
Освещен ее каждый излом -
Смысла Высшего равным сиянием,
Объяснившимся мне лишь потом.

И теперь, возвращенною мерою
Надчерпнувши воды живой, -
Бог Вселенной! Я снова верую!
И с отречшимся был Ты со мной...

Религиозное осознание смысла личной и народной трагедии, разыгравшейся в лагерях, дало возможность Солженицыну приблизиться к пониманию тех глубинных духовных энергий человеческого существования, которые позволяли упорно бороться за жизнь миллионам людей, доведенных до крайней крайности, но не опускавшихся до самоубийства. "Самоубийца - всегда банкрот, это всегда - человек в тупике, человек проигравший жизнь и не имеющий воли для продолжения ее. Если же эти

²⁸² Там же. С. 410.

миллионы беспомощных жалких тварей все же не кончали с собой - значит жило в них какое-то непобедимое чувство. Какая-то сильная мысль.

Это было чувство всеобщей правоты. Это было ощущение народного испытания - подобного татарскому игу"²⁸³, - делает вывод Солженицын. И тот, кто утрачивал причастность к народному страданию, для кого свое несчастье заслоняло все остальное, кто устремлялся выжить в одиночку и любой ценой (а значит и ценой жизни другого), - вставал на путь духовной гибели. "И если только ты однажды отказался от этой цели - "выжить любой ценой" и пошел, куда идут спокойные и простые, - удивительно начинает преображать неволя твой прежний характер. Преображать в направлении, самом для тебя неожиданном.

Казалось бы: здесь должны вырастать в человеке злобные чувства. Смятенье зажатого, беспредметная ненависть, раздражение, нервность. А ты сам не замечаешь, как, в неощутимом течении времени, неволя воспитывает в тебе ростки чувств противоположных...

Душа твоя, сухая прежде, от страдания сочаёт. Хотя бы не ближних, по-христиански, но близких ты теперь научаешься любить.

Тех близких по духу, кто окружает тебя в неволе. Сколькие из нас признают: именно в неволе в первый раз мы узнали подлинную дружбу!

И еще тех близких по крови, кто окружал тебя в прежней жизни, кто любил тебя, а ты их тиранил...

Вот благодарное и неисчерпаемое направление для твоих мыслей: пересмотри свою прежнюю жизнь, Вспомни все. Что ты делал плохого и постыдного, и думай - нельзя ли исправить теперь?..

Да, ты посажен в тюрьму зряшно, перед государством и его законами тебе раскаиваться не в чем.

Но - перед совестью своей? Но - перед отдельными другими людьми?..."²⁸⁴.

Солженицын приводит яркие примеры религиозно-духовного пробуждения человеческой души в заключении. В частности, именно многолетнее сидение в тюрьме и в лагере превратило бывшего беспризорника, воспитанника детдома и советского пединститута, атеиста Анатолия Васильевича Силина не просто в верующего человека, а в философа, богослова, религиозного поэта. Весь свой богословский путь бывший учитель прошел в одиночку, без помощи мудрых наставников и книг, совмещая напряженные искания с тяжким трудом чернорабочего и землекопа. Возвращаясь в лагерный барак с подгибающимися коленями и трясущимися руками, он сочинял и запоминал строки своих духовных поэм, в которых говорил о ценности страдания для совершенствования души, о Боговоплощении как следствии желания Бога *переиспытывать* мучения земной твари. Анатолий Силин был готов вновь рисковать свободой после освобождения, ибо

²⁸³ Там же. С. 402.

²⁸⁴ Там же. С. 407-408.

был твердо настроен говорить своим ученикам правду о Боге, о жизни Ду-
ха.

Особенно духовно благотворно для человека, способного к внутрен-
нему развитию, не лагерное, а тюремное заключение. Тюрьма, где отсутст-
вует подавляющий душу физический труд и где есть время для размышле-
ния, по наблюдениям Солженицына способствует углублению самосозна-
ния и душевной яркости даже самых заурядных людей. "На гниющей тю-
ремной сололке, - делится писатель, - ощутил я в себе первое шевеление
добра. Постепенно открылось мне, что линия, разделяющая добро и зло,
проходит не между государствами, не между классами, не между партия-
ми, - она проходит через каждое человеческое сердце - и через все чело-
веческие сердца. Линия эта подвижна, она колеблется в нас с годами. Даже
в сердце, объятom злом, она удерживает маленький плацдарм добра. Даже
в наидобрейшем сердце - неискорененный уголок зла.

С тех пор я понял правду всех религий мира: они борются со злом в
человеке (в каждом человеке). Нельзя изгнать вовсе зло из мира, но можно
в каждом человеке его потеснить.

С тех пор я понял ложь всех революций истории: они уничтожают
только современных им *носителей* зла (а не разбирая впопыхах - и носите-
лей добра), - само же зло, еще увеличенным берут себе в наследство...

Вот почему я оборачиваюсь к годам своего заключения и говорю,
подчас удивляя окружающих:

-Благословение тебе, тюрьма!" ²⁸⁵

Мысль о духовно значительной роли тюрьмы и лагеря в судьбе твор-
ческого человека находит подтверждение в биографиях многих выдаю-
щихся деятелей русской мысли и культуры. Одним из примеров тому мо-
жет служить жизнь и творчество Даниила Леонидовича Андреева (1906-
1959).

Будучи сыном знаменитого русского писателя предреволюционной
эпохи Леонида Андреева, Даниил рано лишился матери, был воспитан в
московской патриархальной семье тетки, закончил Высшие литературные
курсы, стал художником-шрифтовиком, ночами работая над стихами и
прозой без всякой надежды их опубликовать. В апреле 1947 г. прошедший
войну писатель и поэт был арестован вместе с женой, все им написанное
до ареста было уничтожено, и супруги получили по 25 лет. Даниил Лео-
нидович отбывал срок во Владимирской тюрьме. Хрущевская комиссия по
пересмотру дел политзаключенных уменьшила его срок до 10 лет. Он вы-
шел из тюрьмы в апреле 1954 г. в безнадежном состоянии после инфаркта,
успел написать за неполных два года бездомной жизни на свободе знаме-
нитую книгу "Роза мира" и умер 30 марта 1959 г.

"Роза мира" была написана Д.Андреевым на основе опыта духовного
созерцания мистической подоплеки исторического процесса. Первое виде-
ние запредельного плана истории России и человечества посетило Андрее-

²⁸⁵ Там же. С. 411-412.

ва в августе 1921 г., когда ему еще не исполнилось 15 лет, и затем подобные видения стали периодически повторяться, достигнув особой глубины и частоты в тюремных условиях. "Как могу я не преклониться с благодарностью перед судьбой, приведшей меня на целое десятилетие в те условия, которые проклинаются почти всеми, их испытывавшими, и которые были не вполне легки и для меня, но которые, вместе с тем, послужили могучим средством к приоткрытию духовных органов моего существа? - спрашивает Андреев, вспоминая тюремные годы.- Именно в тюрьме, с ее изоляцией от внешнего мира, с ее неограниченным досугом, с ее полутора тысячею ночей, проведенных мною в бодрствовании, лежа на койке, среди спящих товарищей,- именно в тюрьме начался для меня новый этап метаисторического и трансфизического познания. Часы метаисторического озарения участились. Длинные ряды ночей превратились в сплошное созерцание и осмысление. Глубинная память стала посылать в сознание все более и более отчетливые образы, озарявшие новым смыслом и события моей личной жизни, и события истории и современности. И, наконец, пробуждаясь утром после короткого, но глубокого сна, я знал, что сегодня сон был наполнен не сновидениями, но совсем другим: трансфизическими странствиями"²⁸⁶

В этих трансфизических странствиях Андрееву открылась Небесная Россия, Синклит ее великих светочей, пребывающих в ином мире и овевающих нездешней духовной теплотой всякую возвышающуюся к небу русскую душу. По словам самого писателя, он имел великое счастье бесед с некоторыми из давно ушедших от нас и ныне сущих в Синклите России русских духовных вождей. "К совершенно потрясающим переживаниям их реальной близости я почти не смею прикоснуться пером. Не смею назвать имена их, но близость каждого из них окрашивалась в неповторимо индивидуальный тон чувств. Встречи случались и днем, в людной тюремной камере, и мне приходилось ложиться на койку, лицом к стене, чтобы скрыть поток слез захватывающего счастья. Близость одного из великих братьев вызвала усиленное биение сердца и трепет торжественного благоговения. Другого все мое существо приветствовало теплой, нежной любовью, как драгоценного друга, видящего насквозь мою душу и любящего ее и несущего мне прощение и утешение. Приближение третьего вызвало потребность склонить перед ним колена, как перед могучим, несравненно выше меня взошедшим, и близость его сопровождалась строгим чувством и необычной обостренностью внимания. Наконец, приближение четвертого вызвало ощущение ликующей радости - мировой радости - и слезы восторга. Во многом могу усомниться, ко многому во внутренней жизни отнестись с подозрением в его подлинности. Но не к этим встречам"²⁸⁷.

Следует подчеркнуть, что при всей глубокой духоведческой незаурядности автора "Роза мира" представляет собой не откровение святого

²⁸⁶ Андреев Д.Л. Роза мира. – М.: Товарищество "Клышников и К°", 1992. С. 34.

²⁸⁷ Там же. С. 35.

инока, а *литературное произведение* русского интеллигента - произведение, в котором крайне силен дух времени, присутствуют известные схемы отечественной религиозно-философской мысли "серебряного века" и чувствуется некоторая идеологическая искусственность. Даниил Андреев мыслит в духе соловьевского всеединства и духовного прогресса, стремясь предначертать путь к воссоединению христианских церквей и свободной унии всех религий "светлой направленности", к превращению планеты в райский сад.

Роза мира, по Андрееву, - это целокупный, единый цветок мировой религиозности, как основание братства народов, культур и одухотворения природы. В свете этого утопического замысла устройства "Богочеловечества" и богочеловеческой цивилизации, Андреев решается предложить свое, *расширительное* толкование христианства, через отказ от идеи Боговоплощения. Ведь названная идея, очевидно, придает христианству уникальное, несравненное значение среди всех остальных религий, ибо только христианская традиция претендует на исхождение непосредственно от Бога и на понимание Его как вочеловеченной Личности. В интересах сближения христианства с иными религиями, Андреев проводит мысль, что идея воплощения Бога в человеческой природе "нестерпима" для современного сознания смешением категорий космических и узко человеческих. Точнее было бы говорить не о вочеловечении Логоса в существе Иисуса Христа, а о его в Нем *выражении*. Бог не воплощается, а выражает Себя в Христе. Эта формула Андреева существенно понижает личностность Бога и человека. Ибо косвенным, довольно безличным образом Бог может *выражаться* (отражаться) в чем угодно. Однако *воплощаясь* (составляя органическое целое с человеческой природой) во Христе Бог обнаруживает свое изначальное личностное существо и открывает личностную суть природы человека, как Образа и Подобия Божия. Ценой обезличивания Бога и человека, ценой расторжения их сокровенной, органически личной во Христе связи, Андреев полагает облегчить взаимопонимание христиан и представителей восточных религий²⁸⁸.

Разумеется, данное толкование основополагающего догмата христианства является неприемлемым для Православия.

Однако неправославные элементы в воззрениях Даниила Андреева не должны вести к полному осуждению и отрицанию духовного опыта этого замечательного человека. Православным русским людям в "Розе мира", как и во многих других произведениях философского и литературного творчества, нужно отделять духовно истинное, нравственно верное и культурно ценное от ошибочных идей и поверхностных влияний времени. Отмечая, что в книге мужа есть места безусловно не согласующиеся с Православием, жена Д.Андреева поясняет: книга написана не богословом, не философом, но поэтом, в сталинской тюрьме. В ту эпоху, в той атмосфере рождалось чувство основного противостояния: Бог - дьявол. И все, кто служили

²⁸⁸ См.: Там же. С. 27.

Богу или тихо и неумело стремились к Нему, были духовными союзниками, солидарно сопротивлявшимися безбожному времени.

Даниил Андреев, замечает его жена, был воспитан в православной семье, жил и умер как православный христианин, но мировоззрение поэта и мыслителя Д.Л. Андреева несет на себе печать определенной эпохи²⁸⁹.

Другой выразительный случай духовного углубления творчества в условиях неволи встречается нам в трагической судьбе Л.П.Карсавина.

Напомним, что этот известный нам мыслитель Русского Зарубежья был арестован советскими властями в Литве в 1949 г. и получил 10 лет лагерного заключения. Во время пребывания в тюрьме у Карсавина открылся туберкулез и потому он попал в инвалидный лагерь Абезь, расположенный между двух островов архипелага ГУЛАГ - лагерными комплексами Воркуты и Инты. Здесь религиозный мыслитель стал душой и интеллектуальным центром кружка собеседников, состоявшего из самых различных людей: деревенских батюшек, недоучившихся студентов, столичных профессоров, литовских интеллигентов, немецких военнопленных, интересующихся религией и философией. Заключение в лагерь обусловило новую вспышку его творчества. За два неполных года в бараках Абези им создано не менее десяти сочинений, преимущественно в поэтико-философском жанре.

Приведенные факты являются только вершиной айсберга того духовного опыта неволи, который неоспоримо свидетельствует, что исторические катастрофы и земные страдания оказываются сильнейшими факторами углубления мировоззрения, приобретения мудрости и развития творческих способностей человека.

Коммунистические идеологи, создавая лагерную систему как средство расчеловечения человека, выхолащивания души, подавления личности, не только не достигли своей конечной цели, но стимулировали силы внутренней самозащиты, религиозно-нравственного сознания в мучениках ГУЛАГа. Истинные “узники совести” делали лагерь местом не гибели души, но духовного подвига и спасения, освещая христианским смыслом, радостью страдания за правду и веру лагерный барак. Ибо для многих людей, отпавших от религиозного мировосприятия, именно арест, тюрьма, колония становились вехами возвращения к Богу. Этот путь внутреннего возрождения личности, интересно и глубоко рассмотренный известным югославским философом-политзаключенным Михайло Михайловым в работе “Мистический опыт неволи”, придавал лагерю в биографии “узников совести” значимость места спасения. Ибо первое и важнейшее условие, которое осознавалось ими как залог духовного и физического выживания, требовало, по словам М. Михайлова, добровольного отказа от всей прежней жизни, от тела, от родственников, от всего на свете, *кроме своей души*, внутренней свободы и непокорности насильникам. *При готовности к спасению души и пожертвованию телом человек спасал и душу и тело*, ибо в личности появлялась могучая энергия, дававшая физическому организму

²⁸⁹ Там же. С. 6.

способность выносливости, стойкости, сопротивления и начинавшая мистически влиять на окружающий мир в благоприятном, порой чудесном для узника смысле²⁹⁰.

В конечном счете, люди, умудренные опытом неволи, спасали не только себя. Распространяя свое нравственное влияние в окружающем обществе, они способствовали образованию глубоких “экологических ниш”, где внутренне одаренные люди, ценою отречения от враждебного официального мира, создавали островки истинной религиозности, нравственности и просвещенности, продвигая отечественную культуру на передовые рубежи познания и художественного выражения духовных законов бытия.

Литература

Михайлов Михайло. Мистический опыт неволи // *Континент*, 1975. № 5.

Мяло К. Оборванная нить // *Новый мир*. 1988. № 8.

Полищук Е.С. Человек и Бог в "Колымских рассказах" Варлама Шаламова // *Северо-Восток*. Сибирская литературно-публицистическая газета. 1993. № 2-3.

Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. Опыт художественного исследования в 3-х томах. – М.: Центр "Новый мир". 1990.

Шаламов В.Т. Колымские рассказы. В 2-х томах. – М.: Наше наследие, 1992.

Шаламов В.Т. "Новая проза" // *Новый мир*. 1989. № 12.

Глава одиннадцатая. ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА СОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА В 1970-х – НАЧАЛЕ 80-х гг., НАРАСТАНИЕ КОНФЛИКТА ГОСУДАРСТВА И ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ, УГЛУБЛЕНИЕ РАСКОЛА ПОЧВЕННОЧЕСТВА И ЗАПАДНИЧЕСТВА

§ 1. Обострение отношений государства и интеллигенции в 1970-х – начале 80-х годов.

§ 2. Дальнейшая поляризация западнических и почвеннических направлений в общественной жизни. Сборник статей "Из-под глыб" и его историческое значение.

§ 3. Развитие неофициального искусства, его постмодернистские и авангардно-реалистические тенденции.

§ 1. Обострение отношений государства и интеллигенции в 1970-х – начале 80-х годов

К середине 1960-х годов партийное руководство осознало, что либерализация культурной политики порождает социально-политические тенденции, опасные советской системе и единству "социалистического лагеря". Такого рода соображения плюс непредсказуемость Хрущева, непродуманность и порой авантюристичность его политических и экономических инициатив, а также признаки культа личности самого основоположника "оттепели", привели к заговору против него в высшем эшелоне пар-

²⁹⁰ *Михайлов Михайло.* Мистический опыт неволи // *Континент*, 1975. № 5. С. 230-231.

тийного руководства и смещению Хрущева со всех постов на Октябрьском Пленуме ЦК в 1964 г.

Возглавивший партийный аппарат Леонид Ильич Брежнев был человеком консервативного, можно сказать, обывательского типа, не склонным ни к какому рода экспериментам. События "пражской весны" в Чехословакии второй половины 1960-х годов (то есть попытки реформирования советской модели социализма в духе социал-демократической модели "социализма с человеческим лицом") показали кремлевскому руководству, что либерализация в сфере культуры естественным образом предрасполагает общество к политической либерализации. Ввод советских войск в Чехословакию в 1968 г. явился внешнеполитическим признаком нового периода и во внутренней политике КПСС.

Символическим началом этого периода (позже названного временем "застоя") можно считать апрель 1970 г., когда состоялось торжественное заседание ЦК КПСС, Верховного Совета СССР и Верховного Совета РСФСР, посвященное 100-летию со дня рождения Ленина. Торжественное мероприятие, на котором прозвучали призывы партийного начальства к усилению идеологической борьбы, явилось как бы официальным сигналом для властей всех уровней к развертыванию кампании по ограничению сферы культурной свободы и ужесточению контроля за творческой интеллигенцией.

Критике со стороны партийных идеологов подверглись как почвеннические, так и западнические течения в художественной литературе и публицистике. Ярким примером такого рода двойной узды, накидываемой на сознание интеллигенции, может служить статья тогдашнего секретаря ЦК КПСС А.Н. Яковлева "Против антиисторизма", опубликованная в "Литературной газете" 15 ноября 1975 г. Яковлев подверг критике как "демократов", так и "патриотов", первых обвинив в низкопоклонстве перед общечеловеческими ценностями, западной цивилизацией и в пренебрежении законами классовой борьбы, а вторых - в порочной тяге к религии, мистике, национализму. Секретарь ЦК сурово напомнил писателям, забывшим азы марксизма, что в классовом обществе не может быть общего национального духа, что это идеалистическая химера. Из прошлого, указал секретарь, советским людям надо брать только то, что выражает прогрессивные ценности и интересы передового класса.

Консервативно-репрессивный поворот в культурной политике государства, официальное разоблачение несостоятельности хрущевской программы построения коммунизма за 20 лет, способствовали краху остаточного коммунистического романтизма в широких слоях народа, а также упований на демократизацию советской системы, порожденных «оттепелью» в среде творческой интеллигенции. Общество почувствовало себя обманутым в лучших надеждах. Глубокое разочарование и сопутствующее ему ожесточение против «системы» стали симптомами кризиса вероисповедных основ господствующей идеологии. Наметился окончательный разрыв свободомыслящей части общественности с «научным коммунизмом»

и советским режимом. Вот почему на новые ограничения культурной жизни и общественного сознания интеллигенция больших, главным образом столичных, городов ответила протестующими письмами в адрес высших органов власти, публикацией сочинений на Западе, эмиграцией, самиздатом.

Самиздат, то есть изготовление, тиражирование, распространение машинописных материалов литературно-художественного, философского, публицистического и политического характера, как правило, содержащих критику официальной идеологии и существующего строя, стал своеобразным явлением русской культурной жизни периода "застоя". Это явление свидетельствовало об углублении и расширении конфликта партийного тоталитарного государства с растущими культурными и интеллектуальными потребностями членов общества.

В самиздате естественным образом сложилось два различных течения, отражающих два типа неофициальной мысли и деятельности: *общественно-политическое* и *культурно-религиозное*, однако в практической жизни неофициальных объединений политика, культура и религия были так тесно переплетены, что власти осуществляли преследование не столько определенных форм самиздата и свободомыслия, сколько свободомыслия и самовольного тиражирования нелегальных изданий вообще.

Свидетельством глубокого раскола между государственной властью и интеллигенцией явилась гуманитарная и правозащитная деятельность академика А.Д. Сахарова.

Андрей Дмитриевич Сахаров (1921-1990) происходил из московской интеллигентной семьи. Отец его был преподавателем физики, автором ряда широко известных учебных и научно-популярных книг. После окончания МГУ Сахаров работал на военном заводе. Затем учился в аспирантуре известного физика-теоретика И.Е. Тамма, и после защиты диссертации был включен в научную группу, занимающуюся проблемой термоядерного оружия. Молодой ученый стал автором и соавтором ряда ключевых идей, позволивших СССР создать водородную бомбу, ему было присвоено звание академика Академии наук СССР. Начиная с 1957 г. Сахаров ощутил себя ответственным за радиоактивное заражение окружающей среды, ставшее следствием ядерных испытаний. Попытки ученого показать высшему партийно-государственному руководству времен Хрущева все опасные последствия для населения Земли, происходящие от испытаний ядерного оружия, сначала не дали никакого положительного результата. Но затем идеи Сахарова были учтены при разработке и заключении Московского договора между СССР и США об ограничении испытаний ядерного оружия.

Озабоченность судьбами человечества привела Сахарова к осознанию тоталитарной природы советской системы, что сблизило ученого с группой инакомыслящих граждан. Академик Сахаров стал принимать участие в правозащитных инициативах, его работа "Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе", написанная в разгар

"Пражской весны", в мае - июне 1968 г., широко распространилась через самиздат и вскоре была издана большими тиражами за рубежом. Это повлекло отстранение Сахарова от секретных работ, но он продолжил свою правозащитную и публицистическую деятельность.

Осенью 1970 года Сахаров вместе с В.Н. Чалидзе и А.Н. Твердохлебовым принял участие в основании Комитета прав человека, привлечшего к нарушению гражданских свобод в СССР внимание широкой мировой общественности. Поясняя свою гражданскую позицию в 1974 году, ученый писал, что стремится выявить истинную картину советской жизни за фасадом показного благополучия и энтузиазма, желает способствовать постепенному выходу советского общества из тупика бездуховности, при котором закрываются возможности не только развития духовной культуры, но и прогресса в области материальной сферы. "Я убежден, - говорил Сахаров, - что в условиях нашей страны нравственная и правовая позиция является самой правильной, соответствующей потребностям и возможностям общества. Нужна планомерная защита человеческих прав и идеалов. А не политическая борьба, неизбежно толкающая на насилие, сектантство и бесовщину"²⁹¹.

В 1975 г. академику Сахарову была присуждена Нобелевская премия Мира. Поскольку Сахарову не было разрешено выехать в Швецию для получения премии и выступления с Нобелевской лекцией, это сделала его жена Е.Г.Боннэр. В Нобелевской лекции, зачитанной женой академика, Сахаров очерчивал контуры нового мирового порядка, призванного строго защищать основные человеческие права, способствовать международному миру и формированию доброго, терпимого общества. "...Сегодня мы должны бороться за каждого человека в отдельности, - писал новый Нобелевский лауреат, - против каждого случая несправедливости, нарушения прав человека - от этого зависит слишком многое в нашем будущем. Стремясь к защите прав людей, мы должны выступать, по моему убеждению, в первую очередь как защитники невинных жертв существующих в разных странах режимов, без требования сокрушения и тотального осуждения этих режимов. Нужны реформы, а не революции. Нужно гибкое, плюралистическое и терпимое общество, воплощающее в себе дух поиска, обсуждения и свободного, недогматического использования всех социальных систем"²⁹².

После ряда выступлений Сахарова в декабре 1979-го - январе 1980-го с заявлениями, осуждающими введение советских войск в Афганистан, оппозиционный академик был лишен всех правительственных наград и без суда выслан из Москвы в г. Горький. В конце 1986 г. Сахаров был возвращен в Москву новым партийно-государственным руководством во главе с М.С.Горбачевым (который лично позвонил Сахарову в Горький 15 декабря

²⁹¹ Сахаров А. Мир, прогресс, права человека. Статьи и выступления. – Л.: Советский писатель, 1990. С. 13.

²⁹² Там же. С. 62.

этого года). Андрей Дмитриевич активно включился в общественно-политическую жизнь и участвовал в ней вплоть до своей смерти в 1990 г.

Личность и правозащитная деятельность А.Д. Сахарова, безусловно, являются достояниями не столько гражданской, сколько духовной истории России в "железный век" большевистского тоталитаризма. С общественно-политической и философской точек зрения идеи Сахарова были часто наивны, утопичны, беспочвенны, духовно неглубоки, но само совестливое, жертвенное служение ученого Человечности, Правде, Добру и страждущему ближнему, проповедь мира, терпимости и ненасильственного решения острейших проблем человечества, говорят о нем как о выдающемся представителе *русской нравственной культуры*.

Будучи плоть от плоти советской научной интеллигенции, с ее слабым знанием реальной жизни, кабинетным мышлением, рационализмом и космополитизмом, с ее оторванностью от начал религиозной традиции, национального самосознания, религиозно-нравственного мировосприятия русского народа, Сахаров, тем не менее, проявил в себе живую русскую душу и оказался способным на самоотверженное подвижничество в тяжелых и опасных условиях тотальной лжи и государственного насилия.

Подавление свободы мысли и совести в СССР приводило к тому, что все идейные и духовные искания интеллигенции перемещались в сферу неофициальной культуры и ее детища – самиздата, где рождались и распространялись наиболее оригинальные, самобытные, остро современные произведения художественной словесности и общественной мысли. Большую роль в развитии гражданского самосознания имели публицистические работы и обращения к властям и обществу, написанные А.И.Солженицыным и А.Д.Сахаровым. Причем полемика между двумя выдающимися представителями свободной мысли и совести, демонстративно ушедшими в оппозицию официальной идеологии, и выразившими, с одной стороны, *религиозную и национальную* (Солженицын), а с другой - *отвлеченно "общечеловеческую"* точки зрения на социальные процессы в России и в мире, стала важным фактором интеллектуальной и духовно-нравственной жизни советского общества 1970-х годов.

§ 2. Дальнейшая поляризация западнических и почвеннических направлений в общественной жизни. Сборник статей "Из-под глыб" и его историческое значение

Полемика между Сахаровым и Солженицыным показала, что идейные расхождения между интеллигенцией, ориентированной на "общечеловеческие", во многом западные по происхождению ценности, и интеллигенцией, исповедующей принципы национально-культурной самобытности России, сохраняются и углубляются в свободомыслящей среде, несмотря на общее противостояние всех "диссидентов" тоталитарному режиму. Свидетельством такого рода процесса было появление уже в 1960-е годы православно-национального крыла оппозиционной общественности и, соответ-

ственно, национально ориентированного самиздата, который продолжил свое развитие и расширил общественное влияние в последующее десятилетие.

Судя по воспоминаниям одного из старейших участников движения русского национального возрождения Владимира Николаевича Осипова²⁹³, идея периодического патриотического издания родилась после разгрома в 1970 г. журнала «Молодая гвардия». Священник о. Дмитрий Дудко благословил это благое дело, вошел в редколлегия и взял на себя отдел духовной жизни. Помимо В.Н. Осипова и о. Дмитрия членами редколлегии стали писатель Леонид Бородин, только что отбывший срок политзаключенного по делу ВСХСОНа, историк Анатолий Иванов и инженер Светлана Мельникова. В журнале сотрудничали ученый-этнограф Л.Н.Гумилев, поэт Алексей Марков, писатель из Твери Петр Дудочкин, иеромонах о. Варсонофий Хайбуллин. Существенную поддержку журналу, который назван был «Вече» оказал художник Илья Глазунов.

В самиздатском издании "Вече" (1971-1974), главным редактором которого был В.Н. Осипов, в сборниках статей "Многая лета" (1980-1982) под редакцией Геннадия Михайловича Шиманова продолжалось развитие славянофильского наследия, осмысливались пути религиозного возрождения, возможности развития новых форм русского самосознания и отечественной цивилизации, перспективы политического развития России²⁹⁴. На-

²⁹³ В.Н. Осипов – православный мыслитель, общественный деятель, публицист. Родился в 1938 г. в г. Сланцы Ленинградской области, учился в Московском государственном университете. Дважды отбывал наказание: в 1961- 68 гг. за организацию публичных собраний оппозиционной направленности в Москве на пл. Маяковского (по ст. 70 УК РСФСР, «Антисоветская агитация и пропаганда») и в 1974 - 82 гг., за издание машинописного журнала «Вече». С 1998 г. – руководитель православно-монархического Союза «Христианское Возрождение».

²⁹⁴ Интересно заметить, что весьма оригинальный и динамичный мыслитель Г.М. Шиманов идеологически существенно разошелся с В.Н.Осиповым, придерживающимся строго славянофильских, антисоветских и православно-монархических убеждений. Шиманов пришел к выводу, что в случае скорого падения советской власти у государственного руководства России неминуемо окажутся западники и стоящий за ними Запад, враждебный принципам русской самобытности и русскому национальному движению. Поэтому русским патриотам логичнее стать на сторону советского режима, как бы он ни был плох, и поддерживать его против западников. Тем самым русские национальные силы помогут устоять порядку меньшего зла в борьбе с неизмеримо худшей перспективой и окажутся в более выгодном политическом положении. Русские патриоты смогут, пока сохраняется советский режим, расширить и укрепить свои позиции, дряхлеющий же советский строй будет вынужден либо опереться на русско-православные идеи, либо попросту рухнуть, под давлением Запада и западников. Такого рода установка и нашла отражение в альманахе «Многая лета».

Внешняя логика, присущая этой точке зрения, походила на логику размышления сменовеховцев и евразийцев. Она не учитывала того обстоятельства, что советский правящий слой, идеологически и нравственно разлагаясь, более подвержен влиянию Запада и его агентов, нежели влиянию носителей русской православной идеологии, несравненно более сложной, требующей высокой нравственной культуры и внутренней развитости, которыми советские руководители не обладали. Вскоре это стал осознавать

ционально мыслящие авторы вели полемику с антипатриотическими идеями западников-диссидентов, стремились вскрыть религиозно-духовные стороны катастрофической судьбы России в XX веке.

Советские власти преследовали национальное крыло неофициальной общественности не менее, а порой более жестко, чем западническое крыло, которое было несравненно влиятельнее в среде интеллигенции, активно поддерживаясь зарубежными политическими кругами и средствами массовой информации. Например, В.Н. Осипов, уже ранее отбывший срок заключения, был осужден в 1974 г. на 8 лет лагеря.

Размежевание почвеннического и западнического направлений продолжалось и в среде русской эмиграции, что выражалось в позициях эмигрантских журналов. Так, мюнхенский журнал "Вече", под редакцией бывшего лидера ВСХСОН Евгения Вагина, эмигрировавшего из СССР, занимал радикально национальную позицию, парижский "Континент", редактируемый Владимиром Максимовым, отличался умеренно национальным направлением, а парижский же "Синтаксис" Андрея Синявского стоял на позициях западничества.

Важным событием в жизни мыслящей части советского общества стало появление и распространение сборника статей "Из-под глыб". Сборник был собран в 1974 г. в Москве и затем издан в Париже издательством Умса-Press. В числе авторов были А.И. Солженицын, историк и социолог М.С. Агурский, выдающийся математик и публицист И.Р. Шафаревич, искусствовед Е.В. Барабанов, историк В.М. Борисов, писатель Ф.Г. Корсаков, математик и физик М.К. Поливанов (под псевдонимом А.Б.). В центре внимания большинства авторов находился вопрос о значении советского периода российской истории в судьбах мира, отечественной культуры, русского национального самосознания и общественно-государственного бытия.

В статье "На возврате дыхания и сознания" А.И.Солженицын подверг критическому рассмотрению работу А.Д.Сахарова "Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе". Русский писатель, в частности, обнаружил в сочинении ученого давнюю склонность отечественной "прогрессивной" интеллигенции строить все размышления сквозь призму политического и правового сознания, с его абстрактными понятиями "прогресса", "свободы", "демократии", а не путем конкретного, живого, реалистического духовно-нравственного осмысления жизни.

Между тем внешние права и свободы - не суть главное, не суть цели истинно понимаемого человеческого бытия. Главное - способность пользоваться свободой мудро и конструктивно. После февральского переворота, напоминает Солженицын, в России были свобода, многопартийность и практически неограниченный плюрализм, которые как раз и ввергли стра-

и сам Шиманов (см.: *Шиманов Геннадий*. За дверями «русского клуба» // Наш современник. 1992. № 5. С. 160.)

ну в хаос, способствовав приходу к власти большевистских диктаторов. "И если Россия веками привычно жила в авторитарных системах, - высказывал свое предположение писатель, - а в демократической за 8 месяцев 1917 года потерпела такое крушение, то может быть - я не утверждаю это, лишь спрашиваю - может быть следует признать, что эволюционное развитие нашей страны от одной авторитарной формы к другой будет для нее естественней, плавнее, безболезненней? Возразят: эти пути совсем не видны, и новые формы тем более. Но и реальных путей перехода от нашей сегодняшней формы к демократической республике западного типа тоже нам никто еще не указал. А по меньшей затрате необходимой народной энергии первый переход представляется более вероятным"²⁹⁵.

У авторитарных государственных систем, пояснял Солженицын, есть свои преимущества. По большому же счету страшны не авторитарные режимы, а режимы с совершенно не ограниченной властью, не отвечающие не перед кем и не перед чем. Если самодержцы прошлых, религиозных веков ощущали свою ответственность перед Богом и собственной совестью, то самодержцы нашего времени опасны тем, что у них нет никаких высших, ограничивающих властный произвол, ценностей. Государственная система, существующая у нас, не тем страшна, что она недемократична, авторитарна на основе физического принуждения - в таких условиях человек еще может жить без вреда для своей духовной сущности, заключал Солженицын, а тем, что требует от нас еще и полную *отдачу души*: непрерывное активное участие в общей, для всех ведомой ЛЖИ. Вот на это растление души, на такое духовное порабощение не могут пойти люди, желающие быть людьми²⁹⁶.

Принцип жизни не по лжи Солженицын делал главным критерием для всякого честного, интеллигентного человека, основополагающим условием нравственного оздоровления общества. В статье "Образованщина", также помещенной в рассматриваемом сборнике, русский писатель продолжил линию "Вех" в критике российского образованного слоя. Солженицын пришел к выводу, что традиция русской интеллигенции со всеми ее достоинствами и недостатками сломлена и что в Советской России сложилась не интеллигенция, а *образованщина*, оторванная от прежних духовных ценностей, рабски служащая государству, покорно участвующая в официальной лжи и готовая творить новую ложь ради прибавки к жалованью, ученой степени, административной карьеры. По существу образованщина - это более-менее *образованное мещанство*. И перед каждым, кто стремится к честной и нравственно чистой жизни встает необходимость пожертвовать ради этого материальными и карьерными интересами.

Вновь открывать святыни и ценности культуры, писал Солженицын, придется не эрудицией, не научным профилем, а *образом душевного поведения*, кладя свое благополучие, а в худых оборотах - и жизнь. "Слово "ин-

²⁹⁵ Из-под глыб. Сборник статей.- Paris. Умса-Press, 1974. С. 27.

²⁹⁶ Там же. С. 27.

теллигенция", давно извращенное и расплывчатое, лучше признаем пока умершим. Без замены интеллигенции Россия, конечно, не обойдется, но не от "понимать, знать", а от чего-то *духовного* будет образовано то новое слово. Первое малое меньшинство, которое пойдет продавливаясь через сжимающий фильтр, само и найдет себе новое определение - еще в фильтре или уже по другую сторону его, узнавая себя и друг друга. Там узнается, родится в ходе их действия. Или оставшееся большинство назовет их без выдумок просто *праведниками*... Не ошибемся, назвав их пока жертвенною элитой. Тут слово "элита" не вызовет зависти ничьей, уж очень беззавидный в нее отбор, никто не обжалует, почему его не включили: включайся, ради Бога!

Из прошедших (и в пути погибших) одиночек составитя эта элита, кристаллизирующая народ.

Станет фильтр для каждой следующей частицы все просторней и легче - и все больше частиц пойдет через него. Чтобы по ту сторону из достойных одиночек сложился бы, воссоздался бы и достойный народ... Чтобы построилось общество, первой характеристикой которого будет не коэффициент товарного производства, не уровень изобилия, но чистота общественных отношений"²⁹⁷.

И другие авторы сборника тесно связывали процесс нравственного возрождения человеческой личности с возрождением русского народа. Проявляя редкую для того времени религиозно-философскую глубину мышления, говорил об этом двуедином процессе В.М.Борисов в своей статье "Национальное возрождение и нация-личность".

Борисов обращал внимание на то, что переживание нации как *личности*, неперебиваемое на язык логических понятий, отражает духовную природу нации в смысле *мистической личности народа*. "Не существует конкретного момента в жизни личности, который не был бы проявлением самой этой личности, но и обратно: никакое историческое состояние народа не исчерпывает полноты его личности. Отдельные этапы ее самораскрытия могут резко противостоять друг другу, как это случается и в индивидуальной жизни человека; на этом пути возможны страшные падения, но - пока живо в народе сознание личного единства - возможны и подъемы из глубочайших бездн"²⁹⁸.

Понятая таким образом нация, делал вывод Борисов, не может быть определена ни как "историческая общность людей", ни как "сила природная и историческая" (В.С. Соловьев). "Нация есть один из уровней в иерархии христианского космоса, часть неотменимого Божьего замысла о мире. Не историей народа создаются нации, но нация-личность реализует себя в истории народа, или, другими словами, народ в своей истории осуществляет мысль Божию о нем.

²⁹⁷ Там же. С. 255.

²⁹⁸ Там же. С. 207-208.

Никакой человек не рождается в мир безличным существом, чистой возможностью. В самый момент появления он *уже* есть *качественно определенная личность*, и в том числе - *национально определенная*. Правда, эта определенность существует лишь как идеальная заданность, как метафизическая основа нашей духовной природы; ею не нарушается свобода самоопределения личности в земной жизни..."

Стало быть, перед всяким человеком, в какое отчуждение он не впал бы относительно своей национальной природы, всегда открыт путь *самопознания*, обнаружения в глубине собственного "я" духовного источника его бытия. "И на этом пути человека к Богу неминуемо вступает в свои права сознание *национальной* принадлежности, сознание метафизической включенности собственного "я" в соборное "Я" народа, и *через него* - в соборное "Я" человечества"²⁹⁹.

В статьях Борисова, Барабанова, Корсакова грядущие судьбы России, русского народа ставились в тесную связь с судьбами Русской Церкви, с будущностью Православия. На современных православных людях, обращал внимание Барабанов, лежит ответственность за дело христианского преобразования мира и творческое сопротивление тотальной секуляризации. Со своей стороны, И.Шафаревич высказывал веру в то, что Россия, пройдя через горнило страшной исторической катастрофы, окажется наиболее способной к религиозному возрождению и открытию перед человечеством перспективы спасения от мрака неверия, культа власти и бессмысленной гонки индустриального общества.

В более конкретной социальной форме перспективы "третьего пути" между обществами тоталитарного социализма и либерального капитализма обсуждал в своей работе "Современные общественно-экономические системы и их перспективы" М.С. Агурский. Он обращал внимание на то, что обе конкурирующие формации имеют между собой больше принципиального сходства, чем различия. Материалистическое общественное сознание, потребительская психология, утрата традиционных духовных ценностей, нравственный упадок равным образом характеризуют социалистическую и капиталистическую разновидности индустриального массового общества. Причем парламентские государства, гарантируя многие личные свободы, отнюдь не защищают людей от массовой пропаганды конформизма, насилия, порнографии. Жизнь в современном демократическом обществе крайне тревожна и порой опасна, в силу безнравственного и преступного использования гражданских свобод коммерческими средствами информации, политическими террористами, криминальными элементами.

В конечном счете, обе системы глубоко порочны и стремительно увлекают человечество к экологической и социальной катастрофе, заключал Агурский. Автор сравнительного анализа двух типов современного индустриального общества подчеркивал необходимость построения новой социальной модели на основе *духовных* и *нравственных* ценностей, с цен-

²⁹⁹ Там же. С. 211.

тром тяжести на уровне малой самоуправляемой *общины*, с *общественным контролем* над средствами массовой информации, освобожденными от коммерческих и пропагандистских функций. Это более органичное и духовно ориентированное общество, на взгляд Агурского, может явиться результатом не самого по себе хода истории, но нравственного возрождения человеческой души, творческого порыва людей к лучшему будущему.

Следует отметить, что в сборнике нашла продолжение полемика с антипатриотическими, антирусскими материалами самиздата, опубликованными в Париже в редактируемом Н.А. Струве «Вестнике Русского Христианского Студенческого Движения» (№ 97), и озаглавленными «Metanoia», что в переводе с греческого означает покаяние или самоосуждение. Публицисты-западники утверждали, в частности, что Россия принесла в мир более зла, чем любая другая страна, что коммунистическая революция имеет сугубо русский национальный характер, что русский мессианизма лежит в основе большевизма и что русский народ есть народ-нигилист, чуждый собственной национальной культуре.

Полемизируя с этими суждениями в статье «Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни», Солженицын заострил вопрос об интернациональных факторах революции 1917 г., о массовом участии в установлении большевистского режима представителей российских национальных меньшинств и о тяжелых потерях русского народа, принявшего на себя основной удар интернациональной коммунистической диктатуры. Конечно, побеждая на русской почве, эта стихия увлекла и русские силы, замечал Солженицын. Однако возлагать всю ответственность за кровавый эксперимент только на русский народ, вести речь о сугубо русской природе революции есть искажение исторической правды и забвение тех жертв, которые понесли русские, приняв на свои плечи гнет большевизма³⁰⁰.

Сборник "Из-под глыб" был по-разному встречен в среде оппозиционных интеллектуалов. Западнически ориентированные "диссиденты" не могли согласиться с довольно консервативными религиозными и национально-почвенными воззрениями "младовеховства" (как назвал Солженицын возглавленное им направление общественной мысли). Но для национально ориентированных людей сборник явился фактором дальнейшего изживания ходячих западных представлений, углубления культурного самосознания и очередным связующим звеном трагически разорванных фрагментов русской культурно-исторической памяти.

§ 3. Развитие неофициального искусства, его постмодернистские и авангардно-реалистические тенденции

³⁰⁰ Там же. С. 135.

Официальный культ классического искусства и строгого академизма в СССР, ужесточение идеологического контроля партии за сферой культурной жизни в 1970-х годах, при нарастании кризиса советской идеологии и усложнении культуротворческих потребностей интеллигенции, – все это повлекло за собой развитие неофициального искусства, зародившегося в прежние годы.

Власти терпели выходки представителей художественного "андеграунда", если они не имели политического характера, и закрывали глаза на "квартирные выставки" живописи, которые постоянно проводились со второй половины 1950-х гг. на частных квартирах. Хотя в неофициальном искусстве наблюдалось и славянофильское течение, с характерным для него обращением к религиозно-национальной идее, преобладающую роль играли заветы русского авангарда, нашедшие отражение в творчестве таких представителей художественного "андеграунда", как скульптор Эрнст Неизвестный, художники Анатолия Зверев, Оскар Рабин, Владимир Немухин, Михаил Кулаков, Дмитрий Павлинский.

Зачастую в подпольных группах московских живописцев происходило смешение самых разных идей, настроений, побуждений. Вспоминая об атмосфере, царившей в одном из таких кружков (Титова-Зверева), художник В. Воробьев пишет, что кружок исповедовал неясно выраженное политическое инакомыслие. "Безудержное пьянство и спекуляция не мешали его участникам решать будущее России, то с царем на престоле, то с земским собором без царя". Участники кружка работали с тетрадками самиздата, охотились за доходным иностранцем и пытались буйствовать на улицах Москвы. "Бывший архитектор Юрий Титов рисовал Иисуса Христа горящим на костре. Поглазеть на ужасающую картину крамольника приходили певцы русских перелесков и родников, доморощенные мыслители с Валдая, мистически настроенные иностранцы и множество тунеядцев без определенных занятий. В загадочный клуб на Тверской-Ямской заглядывал и рязанский пустынный "Исаич" (Солженицын), вынашивающий план постройки православного храма в деревенской глуши.

Мутная жизнь подполья, лишенная возможности показаться на люди, занимала иностранных любителей остренького. Я не помню ни одного подвала и чердака подполья, где бы не околачивался иностранец с бутылкой заветного виски и блокнотом в кармане"³⁰¹.

В 1974 г. московские художники организовали несанкционированную выставку неофициального искусства под открытым небом. Выставка вызвала гнев властей и по их распоряжению была раздавлена бульдозерами. Получив название "бульдозерной", она способствовала привлечению внимания общественности в стране и за рубежом к поискам неофициальных художников.

³⁰¹ Воробьев Валентин. Заповедный треугольник соварта // Мягкий знак. Имперский державный анархизм. – Париж: Вивризм, 1989. С. 120.

В 1979 г. было предпринято издание за границей альманаха "Метрополь", с участием 23-х писателей, среди которых были В.Аксенов, А.Вознесенский, А.Битов, Б.Ахмадулина, Ф.Искандер, В.Ерофеев, Е.Попов и другие. Альманах содержал произведения как традиционного характера, так и опыты русских постмодернистов (поставангардистов), став своего рода демонстрацией протеста против ограничений в СССР творческой свободы.

Распространение постмодерна в российской культуре обычно связывают с течением "московского концептуализма" в среде художников и литераторов 1970-х – 80-х годов (Илья Кабаков, Эрик Булатов, Виталий Комар и Александр Меламид, Дмитрий Пригов, Лев Рубинштейн, Владимир Сорокин). Суть движения определялась анализом советского сознания и стремлением к выявлению внутренней неадекватности господствующей мифологии самой себе. Такого рода тенденция в неофициальной культуре отчасти выражала внутренние потребности интеллигенции, отчасти западное влияние, как и сам термин "постмодернизм", пришедший к нам с Запада.

Буквальный смысл этого термина – *модерн после модерна* – указывает на то, что "постмодернизм" призван обозначить *современное состояние авангардистского типа сознания, находящегося за пределами культурно-исторического опыта первоначального авангарда*. В отличие от последнего, с присущим ему пафосом борьбы против традиций и утопическим стремлением радикально обновить культуру и человеческое бытие, постмодернистская установка чужда революционным притязаниям. Она проникнута чувством бессмысленности жизни и духом самоцельной игры. Постмодернист ни во что не верует, ни за что и не против чего не борется, ибо в его глазах все ценности ниспровергнуты, а мир иррационален. В постмодернистском мировоззрении охлаждена душа, остановлено стремление разума и культурная деятельность осуществляется как безоценочное, безыдейное и неморальное развлечение игрой с образами, символами, словами, концепциями. В создаваемых этой установкой произведениях отсутствует начало субъективной причастности к миру и вообще какая-либо точка зрения. Характерным примером такого рода "творчества" могут служить следующие стихи С. Терентюка, названные автором "Советская пастораль".

Земля ничья, вода ничья,
Ничье – вокруг, над головой.
Сижу на берегу ручья
И воду пробую ногай.

Телок попил воды ничьей,
Лягушка ухнула в ручей,
И, чиркнув тенью по ручью,
Чиж взвился в высоту ничью.

Кишат в своей болотной хмари
Снующие по делу твари –
Всяк в отведенной ему роли.
Перепела порхают в поле,

День не спеша себе течет –
Всему свой час и свой черед.

Первое упоминание термина "постмодернизм" исследователи относят к 1917 г., а его широкое хождение на Западе начинается с конца 1960-х годов. Статус понятия за эти термином утверждается в 1980-е годы, благодаря работе ряда западных философов³⁰².

Правда, можно найти некоторые признаки самостоятельного движения мысли в постмодернистском направлении и в опыте советского интеллектуального подполья 1960-х–1970-х годов. Во всяком случае, развивавшаяся в этом подполье "московская идея" в своем составе имела нечто очень похожее на принципы деонтологизации смысла, сформулированные французскими интеллектуалами³⁰³.

В рамках отечественной культуры, более глубоко и органично, чем западная, связанной с ценностями христианства, проникнутой нравственными побуждениями, жизнестроительной направленностью и традицией социальной ответственности художника, постмодернистские принципы не могли получить и до сих пор не получили широкого распространения и влияния. Однако кризис советского мировоззрения, эрозия христианской веры в европейском мире, захватывающая и Россию, поиск новых форм

³⁰² В первую очередь упоминаются труды французских философов Лиотара, Бодрийара и Дерриды, осуществивших критику традиционной метафизики, онтологизирующей смысл и отрицающей реальность бессмысленного, и опробовавших стиль философствования без соотнесения осмысливаемого с запредельной ему смысловой заданностью и субъектностью. Такого рода "философствование" выступило в культурно-эстетическом плане как освоение художественного опыта авангарда, отказавшееся от категориальных оппозиций "разрушение – созидание", "серьезность – игра" (см.: *Малахов В.С. Постмодернизм // Современная западная философия. Словарь.* – М.: Политиздат, 1991).

³⁰³ В передаче одного из ведущих теоретиков "московской идеи" Игоря Дудинского, эта идея предполагала, что "любая существующая вещь, любое понятие, любая категория абсолютно не то, за что себя выдает. Разуму не под силу определить истинное значение чего бы то ни было... Может быть, Господь Бог на самом деле какая-нибудь поварешка, а вот это блюдечко или эта батарея, или этот кран как раз и есть Господь Бог". Второе положение гласило, что каждая вещь отдельна и независима от всего и что реальность – множество никак взаимно не соприкасающихся миров. Третье же положение подразумевало несуществующее иное, поскольку все существующее допускает уничтожение и, стало быть, является ничем иным как элементарной иллюзией. Так как Бог подходит под категорию наличествующего – Он тоже иллюзорен. "Выше Бога стоит ИНОЕ, или фантастическое бытие, которое, не существуя, является единственной реальностью, с которой стоит считаться и которую стоит рассматривать как единственный спасительный ориентир" (*Дудинский Игорь. Что такое «Московская идея». Первое приближение // Мягкий знак: Имперский державный анархизм.* С. 53).

художественного творчества в условиях ослабления всех традиционных авторитетов способствовали появлению постмодернистского течения в культурной жизни российского общества. Опыты Дмитрия Пригова, Вадима Степанцова, Сергея Терентюка, сочинения Юрия Мамлеева, в сфере литературы, "Поп-механика" Сергея Курехина, в области музыки, фильмы "Скорбное бесчувствие" А. Сокурова и "Мой друг Иван Лапшин" А.Германа, в области киноискусства, могут рассматриваться как следствия постмодернистских импульсов, первоначально зародившихся в недрах неофициальной культуры советского периода и затем вышедших из культурного подполья.

Отчасти может быть поставлен в связь с постмодернистским сознанием и творческий опыт весьма самобытного представителя советского литературного подполья В.Ерофеева – автора талантливой "народно-алкогольной" поэмы "Москва-Петушки".

Венедикт Ерофеев (1938-1990) родился на Кольском полуострове, за Полярным кругом. В 1945 был арестован его отец и осужден по 58 статье на 5 лет заключения. Венедикт попал в детский дом г. Кировска Мурманской области и пребывал там до 8 класса. Окончив среднюю школу с золотой медалью, будущий писатель поступил на филологический факультет МГУ, но в 1956 г. был исключен за непосещение занятий. С этого времени начинается длительный период скитаний "Венички". Он работает грузчиком в продовольственных магазинах, подсобником каменщика, истопником-кочегаром, дежурным отделения милиции, приемщиком посуды. В 1969 году, трудясь на кабельных работах Шереметьево – Лобня, пишет знаменитую поэму, которая приносит ему внутрirosсийскую и международную славу. В 1987 г. Ерофеев принимает крещение по католическому обряду. Он опасно болеет раком горла, переносит тяжелую операцию, лишившую его голоса, и умирает в 1990 г.

"Москва-Петушки" суть литературная манифестация стихийного потока человеческого бытия, куда вкраплены разнообразные переживания, проблески самосознания, события пьянства, общения и нетрезвого размышления некоего "Венички". Веничка представляет собой нечто среднее между образами недоучившегося и спившегося люмпен-интеллигента советского периода и архаичного юродивого Христа ради, остро чувствующего непостижимую душевно-духовную подоплеку человеческого бытия. Согласно всем социальным и житейским критериям Веничка неудачник, но его жизнь полна человеческой естественности, органической одушевленности, спонтанной жизненной силы. Он принимает жизнь такой, какая она есть, вписывает в ее спонтанность спонтанность собственной души, живет в ладу со своей природой, и потому не подлежит никакому внешнему суду, исходящему из внеположенных веничкиному существу начал и принципов.

Этот персонаж полон неуправляемых пристрастий и неразумных побуждений, которые не имеет ни малейшего желания контролировать. Конечно, он "лишний человек" в рамках строго идеологизированного, меха-

нически функционирующего талитарного социума. Он не работяга, не борец за что-либо или против чего-либо, не участник "общего дела", не творец своей судьбы. Он безвольное дитя окружающего социального мира, вынужденное жить в нем, но детски непричастное к его *организующим страстям*, вроде страсти к карьере, материальным благам, начальственному возвышению над себе подобными.

Тем самым весьма предосудительные устремления и поступки Венички оказываются как бы *онтологически подлиннее*, личностнее и чище (в смысле искренности и чистосердечности), чем своекорыстные установки и лицемерное поведение благополучных функционеров социалистического муравейника. В данном сравнении Веничкины пристрастия не только нравственно безобиднее, но порой даже не лишены своего рода творческого начала³⁰⁴.

При всей своей распущенности и порочности Веничка ясно сознает слабости собственной натуры. Он постоянно кается и исповедуется перед читателями, но столь же постоянно грешит, не находя сил для соответствия должному. Веничка несовершенен, но одушевлен, способен чувствовать глубину. Он незащищен и безопасен ближнему, поскольку органически чужд гордыни, стремлению самоутвердиться за счет других и экспериментировать над другими. Он убежден, что на *тех* весах вздох и слеза перевесят расчет и умысел. "Я это знаю тверже, чем вы что-нибудь знаете, - говорит Веничка. - Я много прожил, много перепил и продумал - и знаю, что говорю. Все ваши путеводные звезды катятся к закату, а если и не ка-

³⁰⁴ Ведь Веничка не просто слабоумный алкоголик, но *пьяница по предназначению* - рискованный и вдумчивый исследователь алкогольных напитков, процесса питья, опьянения, алкогольного мира и состояния похмелья. Десятки страниц поэмы посвящены изложению опыта веничкиных исследований, часто проведенных с риском для жизни первопроходца новой науки. "...Сколько в природе загадок, роковых и радостных. Сколько белых пятен повсюду! - вдохновенно размышляет он на одном из отрезков своего железнодорожного пути. - А эта пустоголовая юность, идущая нам на смену, как будто и не замечает тайн бытия. Ей недостает размаха и инициативы, и я вообще сомневаюсь, есть ли у них у всех чего-нибудь в мозгах. Что может быть благороднее, например, чем экспериментировать на себе? Я в их годы делал так: вечером в четверг выпивал одним махом три с половиной литра ерша - выпивал и ложился спать, не разуваясь, с одной только мыслью: проснусь я в пятницу или не проснусь?"

И все-таки утром в пятницу я не просыпался. А просыпался утром в субботу, и уже не в Москве, а под насыпью железной дороги, в районе Наро-Фоминска. А потом - потом я с усилием припоминал и накапливал факты, а, накопив, сопоставлял. А, сопоставив, начинал опять восстанавливать, напряжением памяти и со всепроникающим анализом. А потом переходил от созерцания к абстракции, другими словами, вдумчиво опохмелялся и, наконец, узнавал, куда же все-таки девалась эта пятница.

Сызмальства почти, от молодых ногтей, любимым словом моим было "дерзание"... И - Бог свидетель - как я дерзал! Если вы так дерзнете - вас хватит кондрашка или паралич. Или даже нет: если бы вы дерзали так, как я в ваши годы дерзал, вы бы в одно прекрасное утро взяли да и не проснулись. А я - просыпался, каждое утро почти просыпался - и снова начинал дерзать..." (*Ерофеев Венедикт*. Москва-Петушки. Поэма.- М.: Интербук, 1990. С. 51.)

тятся, то едва мерцают. Я не знаю вас, люди, я вас плохо знаю, я редко на вас обращал внимание, но мне есть дело до вас: меня занимает, в чем теперь ваша душа, чтобы знать наверняка, вновь ли возгорается звезда Вифлеема или вновь начинает меркнуть, а это самое главное. Потому что все остальные катятся к закату, а если и не катятся, то едва мерцают. А если и сияют, то не стоят и двух плевков"³⁰⁵.

Сама душевная природа Венички, не забывающего о звезде Вифлеема, делает его органически чуждым господствующим в окружающем мире стихиям и их служителям. Этим предопределяется трагическая гибель героя, которого в конце поэмы целенаправленно преследуют и изуверски убивают зловещие бесчеловечные люди "с налетом чего-то классического" в лицах.

Нет никакого сомнения, что в главном персонаже крайне нетрадиционной по форме поэмы "Москва-Петушки" отражается фундаментальный для русской литературы образ "маленького человека", обладающего даже в своем недостоинстве, в своем падении самобытной внутренней правдой и ценностью. Поэтому нам кажется верным назвать литературное направление, в котором работал В.Ерофеев, *авангардным реализмом*. К существованию последнего следует отнести художественное отражение реального состояния человеческой души и окружающего общества с опорой на традиционно-русские ценности, но в неклассическом виде, с использованием опыта авангардного и поставангардного сознания. Такого рода синтез двух линий культурного развития с необходимостью обусловлен самой *посттрадиционной* ситуацией, в которой находится отечественная культура, которая отчасти порвала с традиционной русско-православной духовностью, но в то же время окончательно не вышла из-под ее влияния, и зачастую выражает его в неких "превращенных" (извращенных) формах.

Мысль о появлении в 1970-х гг. своеобразного литературного направления, на основе синтеза опыта реалистического и авангардного сознания, подтверждается тем, что приблизительно в тот же период времени, когда была написана поэма Ерофеева другой представитель неофициальной русской литературы, вырвавшийся из советского культурного подполья в Америку, создал (1976) свою оригинальную, но стилистически очень похожую на "Москва-Петушки" книгу. Эта похожесть проявляется и в глубоко личностном характере повествования, ведущегося от первого лица, и в точно таком же ласкательно-уменьшительном именовании главного персонажа, которого автор зовет "Эдичка". Не трудно догадаться, что речь идет о романе "Это я – Эдичка" Эдуарда Лимонова.

Вышеназванное сочинение приобрело международную известность, а со стороны ряда отечественных критиков получило оценку хулиганского произведения. Не вдаваясь в полемику по этому поводу и не претендуя на анализ романа, мы коснемся лишь некоторых существенных его черт, как

³⁰⁵ Там же. С. 123.

авангардно-реалистического произведения, своеобразно соприкасающегося с фундаментальными традициями русской культуры.

Слов нет, очень грязный, низкий и грубый мир предстает со страниц автобиографического романа Лимонова. В этом грубом американском мире барахтается слабый, одинокий, нищий, малокультурный, физиологически чувствующий и материалистически мыслящий выходец из СССР. Автор не жалеет красок, чтобы описать собственную ничтожность, беспочвенность, оторванность от всяческих традиционных устоев³⁰⁶.

И все же русский парень несет в себе остатки сравнительно высокой нравственной культуры. Он очень равнодушен к понятиям чести и личного достоинства, он чувствует себя призванным к некоему высокому, этическому служению. "Чего ищу я? – размышляет Эдичка. - То ли братства суровых мужчин-революционеров и террористов, на любви и преданности к которым наконец смогла бы отдохнуть моя душа, то ли я ищу религиозную секту, проповедующую любовь людей друг к другу, во что бы то ни стало – любовь..."

Братство и любовь людей – вот о чем я мечтал, вот что хотел встретить³⁰⁷.

И об этом мечтает русский парень в Америке, куда люди со всего света приезжают делать деньги и жить в свое удовольствие! Естественно, что ему органически не дано принять "американскую мечту" как идеально должное, что он никогда не уподобится героям иллюстрированных журналов, сидящих упитанными задами на краю бассейнов и наслаждающихся любимыми прохладительными напитками. (Когда Лимонов-писатель сопоставляет этот американский идеал с чаяниями Эдички, то использует наиболее литературно отчуждающий прием буквального перевода английских надписей под рекламными фото: "Вы имеете длинный жаркий день вокруг бассейна, и вы склонны, готовы иметь ваш обычный любимый летний напиток. Но сегодня вы чувствуете желание заколебаться. Итак, вы делаете кое-что другое. Вы имеет кампари и оранджус взамен...")

Эдичка инстинктивно не принимает буржуазную "цивилизацию желудка", так же как весь желудочно-кишечный мир низших инстинктов. И в этом он – психологически глубоко русский. А потому он тоскует в Нью-Йорке по России, сознавая свою отчужденность от официальной Америки еще более остро, чем от официальной Совдепии: "То, что мне предлагает

³⁰⁶ Сам Лимонов так объясняет обстоятельства, которые определили характер сознания главного персонажа романа и стилистику всего произведения: «Был он очень одинок, по причине того, что выпал из всех коллективов, в которых состоял до этого. Из семьи (самого маленького коллектива), из эмигрантской газеты (где работал), из Старой Родины (большая и безразличная, она спала на другом боку глобуса), из Новой Родины (большая и безразличная, она видна была из окна на Мэдисон). Выпав из всех коллективов, человек испугался и завыл. Так как Эдичка обладал определенными литературными навыками и талантом, то вопли его сложились в литературное произведение» (см.: *Лимонов Э. Это я – Эдичка.* – М., 1991. С. 323.)

³⁰⁷ Там же. С. 268.

эта страна, не может быть моим делом. Это может быть делом Джона, он делает деньги, делом Лени Косогора, он хочет определенное и материальное... Осмысленность моей жизни могла придать только Великая идея. Тогда и ехать в машине хорошо, и любимого друга обнимать, и по траве идти, и в городе на ступеньках церкви сидеть, когда всякий час твоей жизни подчинен великой идее и движению. А так все была одна грусть" ³⁰⁸.

Как видно, физически наслаждаться жизнью Эдичка может, лишь служа Великой идее, *отдавая всего себя какому-то справедливому делу*. Без идеи, без идеального, без жертвенного напряжения души физическое наслаждение невозможно и жизнь – сплошная нелепость и тоска. И поскольку настоящей идеи нет, поскольку в голове мелькают лишь обрывочные мечты о каком-нибудь подвиге за какой-нибудь народ, будь-то палестинцы или ливийцы, а вокруг царит бескрайняя американо-всемирная пошлость, то Эдичка страдает, скучает, пьет, плачет и матерится. Его ругань сквозь горькие слезы адресована не людям, не любви, не идеально высокому, а громадным глыбам небоскребов, давящих высокое внутри человека, и тому, что противоположно запредельному смыслу, возвышающему человеческую жизнь.

Ненависть ко всему низкому, плотоядному, давящему душу Эдичка выражает с бескомпромиссной русской грубостью, не оставляющей никакой возможности примирения. Ведь с русской точки зрения лучше ругань в адрес мира, его низких страстей, чем его обожение и преклонение перед толстозадой "американской мечтой". На худой конец, предпочтительнее вера в социальную справедливость и человеческое братство, хотя все это наивно и утопично, чем жажда денег и культ желудочно-сексуальных удовольствий, как основа цивилизации и мера человечности.

Конечно, когда Эдичка с русским радикализмом на "ненормативном" русском языке кроет из окна захудалого отеля "Винслоу" окружающие нью-йоркские билдинги, мы встречаемся далеко не с изящной словесностью. Однако это *художественно достоверное* выражение внутреннего состояния героя в царстве небоскребов. А значит это не хулиганство, а *литература*. Это *посттрадиционное* явление русской литературы, в облике соответствующем грубому и грязному контексту сознания нынешних советизированно-американизированных масс. И, очевидно, без достаточного соответствия наличному состоянию бытия и сознания никакая литература не может служить задаче художественно достоверного проникновения в жизнь человеческой души.

Завершая обзор авангардно-реалистических явлений русской литературы, следует подчеркнуть, что *по своей природе они есть следствия болезни*, продукты поврежденного сознания, больной души, кризиса религиозно-нравственных основ личного и общественного бытия. Всякого же рода *душевный недуг* не способен породить подлинно великих культурных творений. Он может только склонять авторов к осквернению, отрицанию,

³⁰⁸ Там же. С. 259-260.

разрушению ранее созданных шедевров или, в лучшем случае, – в случае В.Ерофеева и Э.Лимонова – служить созданию *произведений тоски*, в которых жалкие, жалостливые, часто нетрезвые "Венички" и "Эдички", слезно взыскуют истинной веры и настоящей жизни.

Литература

Ерофеев Венедикт. Москва-Петушки. Поэма. – М.: Интербук, 1990.

Из-под глыб: Сборник статей. – Paris: Ymca-Press, 1974.

Рыжакин М. Новая Правая // Наш современник. 1992. № 4.

Сахаров А. Мир, прогресс, права человека. Статьи и выступления. – Л.: Советский писатель, 1990.

Шиманов Геннадий. За дверями «русского клуба» // Наш современник. 1992. № 5.

Глава двенадцатая. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ РАСКОЛ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ В ПРОЦЕССЕ «ПЕРЕСТРОЙКИ» И В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД. ПРОБЛЕМА ВОЗРОЖДЕНИЯ ДУХОВНЫХ ОСНОВ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В НАЧАЛЕ XXI СТОЛЕТИЯ

§ 1. Поляризация различных течений культурной жизни в процессе «перестройки», радикальное размежевание западной и почвеннической интеллигенции.

§ 2. Активизация общественной роли Русской Православной Церкви в постсоветский период.

§ 3. Русское национальное сознание в условиях «перестройки» и распада советской системы.

§ 4. Причины кризисных явлений в духовной жизни русского народа и перспектива и его культурного возрождения.

§ 1. Поляризация различных течений культурной жизни в процессе «перестройки», радикальное размежевание западной и почвеннической интеллигенции

Так называемая «перестройка», развернувшаяся во второй половине 1980-х годов, создала принципиально новые обстоятельства культурной жизни российского общества. Во-первых, она фактически привела к свободе слова, печати, ликвидировала тоталитарный контроль не только в области литературы, искусства, но также в сферах общественной мысли и общественной деятельности. Во-вторых, провозгласив курс на обеспечение

плюрализма мнений, партийное руководство, сохранявшее контроль над средствами массовой информации, пыталось обеспечить идеологический и политический баланс различных общественных движений, не допуская чрезмерного усиления одного из них, способного оттеснить партию от власти. В-третьих, советское правительство провозгласило окончание «холодной войны» и расширило возможности контактов между гражданами СССР и стран Запада.

Все названные факторы в совокупности обеспечили широкие возможности свободного диалога сложившимся идеологическим позициям в условиях достаточной политической стабильности, расширения источников информации и международного общения. Наконец-то в страну начали возвращаться сочинения религиозных философов дореволюционного периода и Русского Зарубежья, стала общедоступной некогда запрещенная «диссидентская» литература, стерлась грань между официальной и неофициальной культурой. Знаменем периода второй половины 1980-х – начала 1990-х годов стали многочисленные общественные собрания, на которых заслушивались сообщения о жизни и творчестве преданных забвению в советский период мыслителей, писателей, политических деятелей, где обсуждались проблемы демократизации государства, всесторонний кризис российской жизни и перспективы русского национального возрождения.

В процессе раскрепощения общественного сознания и общественной жизни естественным образом выявилось фундаментальное расхождение позиций почвенников и западников практически по всем более или менее значительным вопросам реорганизации российской жизни. Первоначально эти расхождения были концентрированно выражены литераторами, поскольку литература традиционно является приоритетной областью русского культурного самосознания, а в советский период, в связи с тотальным подавлением общественной и философской мысли, представляла собой практически единственно возможную форму национально-культурной рефлексии.

Во второй половине 80-х годов с новой остротой обозначилось различие ценностных ориентаций между критическо-обличительным направлением литературы, исходящей из «общечеловеческих», по сути либеральных ценностей права, частной свободы, личного самовыражения, и направлением, делающим упор на религиозно-нравственном восприятии основных задач личной и общественной жизни, на императивах национальной самобытности, верности традициям предков, долга служения Отечеству. К произведениям, характерным для первого направления, следует отнести «Дети Арбата» А. Рыбакова, «Кролики и удавы» Ф. Искандера, «Зубр» Д. Гранина. К произведениям, выражающим характер второго направления, – «Печальный детектив» В.Распутина и «Все впереди» В.Белова.

Большую роль в выявлении несовместимости идейных позиций и культуротворческих установок различных групп интеллигенции сыграли литературные критики «толстых» журналов. Публикации «патриотов» (А.Казинцева, В.Кожина, К.Мяло, Т.Глушковой) в таких национально

ориентированных изданиях, как «Наш современник», «Москва», «Молодая гвардия», с одной стороны, и статьи «демократов» (Ю. Карякина, И. Клямкина, Г. Бакланова) в либерально ориентированных «Новом мире», «Знамени», «Юности», с другой, ясно прочертили линию будущих баррикад и дали сигнал к их возведению. Все сформировавшиеся за предшествующие годы вне официальной культуры, прошедшие школу эмиграции или закалку в политлагерях кадры теоретиков и общественных деятелей полярных направлений энергично включились в борьбу, обусловив нарастание ее принципиальности и непримиримости. Наконец, после «легкого вооружения» публицистики в ход пошли «дальнобойные орудия» деконструктивистской философии (со стороны западников), религиозной метафизики и эзотерического традиционализма (со стороны патриотов), которые разрушили все мосты понимания и саму возможность ценностной связи между адептами «общечеловеческой культуры» и защитниками национальной самобытности.

Радикализация «перестроечных» процессов и ослабление буферной роли партии в полемике противостоящих общественных сил привели к формированию политически враждебных блоков «демократов» и «национал-патриотов». Формальная поляризация двух фундаментальных для России течений ускорила разнонаправленную эволюцию каждого из них: «демократического» – к радикал-либерализму; «национально-патриотического» – к русскому православному традиционализму или к синтезу христианских и социалистических ценностей.

Крах партийно-государственной системы и распад СССР сделал мировоззренческий раскол российского общества на западников и почвенников первостепенным фактором всей политической и культурной жизни. В условиях обострения этнических отношений в российском обществе и переориентации политического руководства постсоветской России на западные ценности различные группы интеллигенции стали размежевываться и вступать в напряженную конфронтацию. Раскололись писательские организации, объединения художников, кинематографистов и театральные коллективы. Непримируемая конфронтация разделила газеты и «толстые» журналы, воплотилась в принципиально различных программах общественных объединений и политических партий.

В основу программы «демократов» были положены принципы частной собственности, предпринимательства, формального права, индивидуализма, с приоритетом личной свободы над всеми сверхличными (религиозными, культурными, национальными) императивами. Практические установки российских либералов – господство свободных рыночных сил в экономике, антикоммунизм в политике, западничество в культурной программе – первоначально нашли яркое воплощение в движении «Выбор России», которое оформилось с весны 1994 г. под руководством Е.Т. Гайдара. Различные же национально-патриотические образования (например, Союз Христианского Возрождения – лидер В.Н.Осипов, Всероссийское Соборное Движение – лидер скульптор В.М.Клыков) с которыми тесно

сблизилась КПРФ, стали опираться на принципы национальной самобытности, возрождения традиционной духовности и великодержавности, на идеи патриотизма, социальной справедливости и культурной оппозиции Западу.

В настоящее время национально-патриотическая идеология становится важным фактором политического процесса, так или иначе, притягивая к себе все значительные партии и движения.

§ 2. Активизация общественной роли Русской Православной Церкви в постсоветский период

Принципиально новые обстоятельства жизни российского общества после краха советской системы активизировали Русскую Церковь, повлекли формирование православных братств, монархических и культурно-просветительных организаций. Пройдя через десятилетия тяжелейших гонений, русское Православие вновь обнаружило свою духоносность, свою верность изначальной Традиции и способность к социальному служению в современных условиях.

Со своей стороны русское общество проявило потребность в возрождении своей традиционной связи с Православием, обостренную кризисом доверия к новой власти, разочарованием в культивируемых ей либерально-капиталистических ценностях и институтах, обусловивших развал экономики и деградацию российской государственности. Начавшийся процесс воссоздания тысяч храмов, монастырей, духовных школ, возвращения Церкви к благотворительной, просветительной и военно-патриотической деятельности свидетельствует о том, что в России сохраняется объективная возможность нового духовного подъема и дальнейшего развития высокой христианской культуры.

Но возрождение русского православного духа встречает и новые формы противодействия. Влиятельные западные круги в современной России и их покровители за рубежом страны прекрасно понимают, что именно Русская Церковь является фундаментальной основой духовной независимости русского народа, традиционным фактором его великодержавного самосознания и его цивилизационной самобытности. Поэтому проводники западных влияний и западных интересов стремятся ограничить церковное воздействие на общественное сознание и общественную жизнь, дискредитировать Православие. Они пропагандируют индивидуалистические и нигилистические стандарты образа жизни, способствуют укоренению на земле России многообразных религиозных сект и оккультных течений.

Не следует обманываться внешними успехами Православия в России, предостерег Патриарх Алексей II, выступая на епархиальном собрании жителей Москвы в 1997 г. Сегодня, сказал он, против Церкви восстают различные силы, пытаясь ослабить, расколоть ее и подорвать ее авторитет в глазах людей. В качестве примеров антицерковной деятельности Патри-

арх привел случаи из практики телеканалов НТВ и ОРТ, предположив, что «негативное отношение к Русской Православной Церкви, демонстрируемое в настоящее время телевидением и прессой, возможно, предвещает и о новом наступлении на Церковь»³⁰⁹.

Важную роль в жизни Русской Православной Церкви (РПЦ) и православной общественности России стали играть Архиерейские соборы³¹⁰.

В годы предстоятельства Патриарха Алексия II прошли шесть Архиерейских соборов, на которых были приняты важнейшие для жизни Церкви решения. В 1990 г. (25—27 октября) состоялся первый Архиерейский собор, прошедший под председательством Алексия II. В центре внимания собора были три вопроса: церковная ситуация на Украине, раскол, инициированный Синодом Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), а также правовой статус РПЦ, обусловленный двумя новыми законами о свободе совести и вероисповедания. Архиереи приняли решение о предоставлении Украинской Православной Церкви (УПЦ) самостоятельности в управлении при сохранении над ней юрисдикции Московской Патриархии.

Архиерейский собор 1992 г. (31 марта – 5 апреля) канонизировал родителей преподобного Сергия Радонежского, а также следующих новомучеников: митр. Киевского и Галицкого Владимира (Богоявленского, 1848–1918), митр. Петроградского и Гдовского Вениамина (Казанского, 1873–1922), схимонаха Сергия (Шейна, 1866–1922), Юрия Новицкого (1882–1922) и Иоанна Ковшарова (1878–1922), великой княгини Елизаветы (1864–1918) и инокини Варвары (1918). Собор поручил синодальной комиссии по канонизации святых начать изучение материалов, связанных с мученической кончиной царской семьи, а также образовать во всех епархиях РПЦ комиссии по канонизации святых для сбора и изучения материалов к прославлению подвижников веры и благочестия, особенно мучеников и исповедников XX столетия. Собор отказался предоставить автокефалию УПЦ, на целесообразности которой настаивал митр. Киевский Филарет (Денисенко), обосновывая ее необходимость распадом СССР и образованием независимого Украинского государства. По итогам состоявшейся дискуссии о статусе УПЦ собор принял определение, в котором было выражено единодушное мнение, что единство Православной Церкви в нынешних трудных условиях исторического бытия является залогом сохра-

³⁰⁹ Епархиальное собрание города Москвы // Русский вестник. 1997. № 52. С. 4.

³¹⁰ В Русской Православной Церкви Архиерейский собор – один из высших органов церковной власти (наряду с Поместным собором и Священным Синодом во главе с Патриархом). Состоит из всех епархиальных, а также возглавляющих синодальные учреждения и духовные школы архиереев. Архиерейский собор обладает всей полнотой церковной власти между Поместными соборами и созывается Патриархом или местоблюстителем и Священным Синодом. Напомним, что выдающуюся историческую роль сыграл Архиерейский собор 1943 г., который проходил 8 сентября в Москве. Этот собор восстановил патриаршество, избрал митр. Сергия (Страгородского) Патриархом Московским и всея Руси и образовал Синод.

нения внутрицерковного мира и важным фактором преодоления межнационального отчуждения и вражды.

Архиерейский собор 1994 г. (29 ноября – 2 декабря) принял решения о самостоятельности церквей в Эстонии, Латвии и Молдавии, предупредил бывшего священника Глеба Якунина и монаха Филарета (Денисенко), что в случае продолжения ими антицерковных деяний они будут отлучены от Православной Церкви через предание анафеме. Собор подтвердил «непредпочтительность» для Церкви какого-либо государственного строя, политической доктрины, движения и т.д., невозможность для Церкви поддерживать политические партии, союзы и блоки, запретил священнослужителям выдвигать свои кандидатуры на выборах в местные или федеральные органы власти, признал крайне нежелательным членство священнослужителей в политических партиях и движениях. Собор обратился к государственным органам власти с призывом разработать комплекс законодательных актов, регламентирующих возвращение каноническим учреждениям РПЦ несправедливо отнятого имущества, прежде всего святынь, храмов, икон, освобождение от налогов и предоставление иных финансовых льгот, решение вопроса о религиозном прозелитизме и сектантстве. Собор постановил приступить к разработке «всеобъемлющей концепции, отражающей общецерковный взгляд на вопросы церковно-государственных отношений и проблемы современного общества в целом».

Одним из главных деяний этого Архиерейского собора явилось прославление святителя Московского Филарета (Дроздова), священномучеников протопресвитера Александра Хотовицкого, погибшего в 1937 г., и протоиерея Иоанна Кочурова, убитого в первые дни после Октябрьской революции 1917 г.

Архиерейский собор 1997 г. (18–23 февраля) принял важные решения по целому ряду вопросов, в том числе по тем, которые обсуждались на Архиерейском соборе 1994 г. Собор направил письмо председателю и депутатам Государственной Думы, в котором предложил поставить правовой заслон бесконтрольной деятельности в России деструктивных псевдорелигиозных организаций. В определении собора «О взаимоотношениях с государством и светским обществом» единственно возможной позицией для Церкви был признан отказ от вовлеченности в политическую борьбу, от поддержки каких-либо политических сил, от вмешательства в дела государства. Собор отлучил от церкви монаха Филарета (Денисенко) и Глеба Якунина, за раскольническую антицерковную деятельность.

Важную роль в возрождении полноты жизни и служения Русской Церкви сыграл Юбилейный Архиерейский собор, посвященный двухтысячелетию христианства, который состоялся 13–16 августа 2000 г. Он проходил в зале церковных соборов вновь построенного храма Христа Спасителя в Москве. Важнейшим актом этого собрания архиереев явилась канонизация последнего русского государя и его семьи по чину страстотерпцев. В общей сложности к лику общецерковных святых было причислено 1 154

подвижника веры и благочестия, из которых большинство – новомученики, пострадавшие за веру Христову в XX веке. Собор принял ряд других исторических решений, одоблив новую редакцию церковного Устава и документ об основах социальной концепции РПЦ, отразивший ее официальную позицию в сфере отношений с государством и светским обществом.

В последнем документе указывается, что границы лояльности Церкви по отношению к государственной власти определяются заповедью Божией проповедовать Христову истину и совершать дело спасения людей в любых условиях. Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении.

Последний по времени Архиерейский собор состоялся 3 – 8 октября 2004 г. Он принял решения, направленные к изживанию раскола между РПЦ и РПЦЗ, сближению РПЦ со Старообрядческой Православной Церковью, а также обращение по вопросам демографии, в котором призвал государственную власть приложить серьезные усилия для повышения уровня жизни молодых семей и повышения в стране рождаемости. В заявлении о противодействии экстремизму и терроризму собрание архиереев провело связь между духовным вакуумом и невежеством в области религиозных знаний, характерными для современного общества, и безнравственными, насильственными методами политической борьбы. Первостепенное значение было придано задаче широкого религиозно-нравственного просвещения российского общества. Эту задачу, указал Архиерейский собор, нельзя решать только в рамках церковной ограды, но следует развивать сотрудничество Церкви со светской средней и высшей школой, без чего – вследствие разрушения церковной школы в годы гонений – религиозное образование еще долго будет недоступно большинству наших соотечественников. «Работа с молодежью, – подчеркнул собор, – должна быть приоритетом в деятельности всех церковных структур и каждого члена Церкви в отдельности».

Собор канонизировал ряд новых святых, в том числе знаменитого адмирала Феодора Ушакова, не найдя оснований для канонизации царя Ивана Грозного и Г.Е. Распутина, на чем настаивали их православные почитатели, руководствуясь скорее политическими, чем религиозно-нравственными соображениями.

Архиерейские соборы РПЦ свидетельствуют, что Русская Церковь вступила в новый период своей истории с новыми духовными и жизнестроительными силами, по-прежнему являясь краеугольным камнем возрождения русского самосознания и отечественной культуры во всей полноте их духовных сил.

Однако, поскольку наша земная Церковь является органической частью находящегося в кризисе российского общества, она не может не отражать противоречивости общероссийской ситуации. Противоречия, имеющие место в русской церковной жизни, объясняются главным образом различными социально-историческими обстоятельствами, начиная от

раскола XVII в. и кончая революцией 1917 г. В итоге исторических потрясений в православной среде сложилось несколько разобщенных укладов, отношения между которыми до недавнего времени были весьма сложны.

В наши дни наблюдается значительный прогресс в деле собирания некогда разрозненных русских православных сил. После достижения взаимопонимания между Московской Патриархией и руководством Зарубежной Церкви, взявшими курс на объединение, остается неизжитым только старинное размежевание между старообрядческим и реформированным укладом русского Православия. Поместный Собор РПЦ в 1971 г. отменил анафематствования, наложенные в XVII веке на старые русские обряды, но последствия раскола далеко не изжиты. Они проявляются не только в обособлении Старообрядческой Церкви от Церкви Московской Патриархии, но сказываются и в слабости соборных начал РПЦ, в неразвитости ее приходской жизни. Всплеск национально-религиозной активности в 1980-1990-х годах возродил интерес к старообрядчеству, обострил необходимость диалога о путях преодоления раскола, возрождении соборности церковной жизни и объединении в России всех православных христиан.

Так же как и во всем обществе, среди православного духовенства и мирян чувствуются расхождения между людьми ориентированными на национальные, почвенные, державные ценности и людьми в той или иной форме испытывавшими влияние «общечеловеческой», «общедемократической» идеологии. Последние критически воспринимают все заявления и действия священноначалия, развертывающиеся в национально-патриотическом русле и направленные против экспансии западных идеологий, порой доходя до обвинений самого Патриарха в православном фундаментализме, национализме и «ксенофобии». (Ярким примером такого радикал-либерального «батюшки» может служить Глеб Якунин, отлученный от Церкви по решению Архиерейского собора в 1997 г.)

Далеко не случайно, что наибольшие противоречия в среде православной общественности вызывают ныне две группы вопросов: во-первых, вопросы о роли национального начала в Православии, о национально-патриотической и национально-государственной миссии Церкви и, во-вторых, вопросы об отношении к западным христианским исповеданиям и об оправданности участия представителей Русской Церкви в экуменически ориентированном Всемирном Совете Церквей. В комплексе названных проблем церковного сознания отражается объективная, жизненно важная задача современного российского общества, диктуемая необходимостью его самоопределения относительно западной цивилизации, его самобытного культурного и цивилизационного развития в русле своей традиционной специфики.

Несмотря на имеющиеся в православной среде разногласия, следует учитывать, что огромное большинство монастырей, священников, мирян и представителей епископата РПЦ занимают строго традиционную вероисповедную и мировоззренческую позицию, которой фундаментально присущи национально-патриотическая, великодержавная и антиэкуменическая

направленность. Об этом свидетельствует всероссийское почитание православными людьми приснопамятного митрополита Петербургского и Ладужского Иоанна (Снычева)³¹¹.

Высокопреосвященный Иоанн явил пример выдающегося мыслителя и вдохновителя русского православно-национального движения. Начиная с 1992 года и до самой своей кончины, владыка написал большое количество статей, несколько книг, предпринял многочисленные вступления перед православной общественностью и средствами информации по вопросам духовного, национального и государственного обустройства России. С большой религиозно-нравственной глубиной, теоретическим совершенством и практической трезвостью владыка осмыслил многовековые пути, настоящее состояние и перспективы оздоровления русского самосознания, русского народа и российской государственности. Во всех своих трудах и выступлениях митр. Иоанн напоминал слова святого праведного Иоанна Кронштадтского, что Россия имеет православное призвание служить подножием Престола Господня, что русское понимание жизни определяется идеалом общественного служения Правде Божией, что формы российского

³¹¹ *Владыка Иоанн (1927–1995)* родился 9 октября 1927 г. в селе Ново Маячка Каховского района Херсонской (тогда – Николаевской) области в семье крестьянина. Родители его не отличались религиозностью и о христианском воспитании своих детей не заботились. Поэтому к Православию Иван пришел не под родительским влиянием, а в силу потребностей своей души. В 15-летнем возрасте он глубоко задумался над смыслом жизни. Как вспоминал митрополит Иоанн позднее, ему было страшно смириться с мыслью, что человек после смерти исчезает бесследно. Весной 1943 г. Иван попал на молитвенное собрание, устроенное пожилыми женщинами в одном из частных домов села. Здесь он впервые услышал Слово Божие, и в его сердце были посеяны семена православной веры. Окончательное же принятие им Православия произошло несколько позже. Помогла в этом Ивану благочестивая христианская подвижница Феврония, которая стала его духовной матерью. Вскоре Господь привел его к священнику отцу Леониду Смирнову, который первый раз причастил юношу. Так началась церковная жизнь будущего митрополита.

В конце декабря 1944 г. Иван был призван в Красную Армию, но вскоре, ввиду болезни, его освободили от военной службы, и он стал пономарем храма святых апостолов Петра и Павла в г. Бузулуке Оренбургской области. Здесь произошла его встреча с епископом Мануилом (Лемешевским), определившая дальнейшую судьбу юноши. Епископ искал себе келейника и послушника. В храме города Бузулука он обратил внимание на молодого пономаря и взял его к себе. Так, под руководством опытного архиерея с 1945 г. началась духовная жизнь Ивана Снычева, который выбрал для себя путь церковного служения. Он поступил в Саратовскую Духовную семинарию, окончив которую стал студентом Ленинградской Духовной академии. После окончания академии со степенью кандидата богословия, он в сентябре 1959 г. был определен помощником инспектора и преподавателем Саратовской Духовной семинарии. В апреле 1961 г. иеромонах Иоанн был возведен в сан игумена, а к Пасхе 1964 г. – в сан архимандрита. 12 декабря 1965 г. состоялась его хиротония во епископа Сызранского. В сентябре 1976 г. епископ Иоанн был возведен в сан архиепископа. За чтение в Ленинградской Духовной академии курса лекций по новейшей истории Церкви он получил звание доктора церковной истории, а с августа 1990 г. Высокопреосвященнейший Иоанн в сане митрополита возглавил Санкт Петербургскую епархию.

общественно-государственного существования должны быть выверены в свете непреходящих православных ценностей, национального исторического опыта и современных национально-государственных интересов.

Митр. Иоанн опровергал представление о христианстве как расплывчатом, бесформенном мировоззрении, ведущем человека по пути безвольного смирения перед всем происходящим вокруг. Подобный взгляд есть сознательная и злонамеренная ложь, распространяемая врагами Христа, Православной Церкви и нашего Отечества, подчеркивал владыка. "Да, христианство есть несомненно религия *мира* и *любви*, а не вражды и ненависти. Да, главнейшая заповедь христианства - это заповедь о любви, любви в Богу как к средоточию всяческого добра и блага: милосердия и долготерпения, красоты, гармонии, справедливости. Но именно потому совершенно естественно, что все, идущее вразрез с этой заповедью, все, мешающее христианину исполнять ее, должно быть ему ненавистно. И это - единственно святая ненависть: ко злу, ко греху, к страстям человеческим, к сатанинскому беззаконию. Со всем этим христианин должен быть абсолютно непримирим..."

Церковь земная, по определению святых отцов, есть Церковь воинствующая, а поприще нашей земной жизни - место брани и подвига. Любовь не должна быть безрассудна. Она - любя - не растворяется с теми, кого покрывает. Не может любовь принудить человека объединиться с погибельным заблуждением. Истинная любовь беспрестанно сражается, защищая тех, кто доверился ей, от зла, часто скрывающего свое истинное обличие под маской ложного благообразия. Мнимо-христианская «любовь» и ложно понимаемое «всепрощение» - мир со всеми подряд, без разбора - нужны только тем, кто сегодня с бешеной энергией и напористостью готовит всемирное «объединение» и «примирение» под сенью «нового мирового порядка» - политической ширмы, за которой скрывается дьявольский оскал жесточайшей антихристианской диктатуры"³¹².

Большое внимание владыка уделял выяснению ценности национального плана в иерархии уровней бытия. "Надо сказать, - писал он, - что с точки зрения христианина любая попытка упразднить национальную самобытность народа (будь то под лозунгом «общечеловеческих ценностей» или как-либо иначе) является одной из форм богоборчества. Дело в том, что разделение единого некогда человечества на различные расы и племена произошло по прямому велению Божию... Боле того, Православная Церковь учит, что каждый народ, как соборная личность, имеет и своего особого Ангела-хранителя. Тайна национальности коренится в мистических глубинах народной жизни, являясь одной из важнейших первооснов человеческого бытия, залогом того духовного единения, без которого немислимо само существование народа, общества, государства"³¹³.

³¹² Митр. Иоанн. Одоление смуты. Слово к русскому народу. – СПб., 1995. С. 29-30.

³¹³ Митр. Иоанн. Русь соборная. Очерки христианской государственности. – СПб., 1995. С. 201.

Соборная индивидуальность народа неповторима, как неповторимы личные особенности каждого из нас, напоминал митр. Иоанн. История человечества есть история племен, его составляющих. "Поэтому так же, как не способен к полноценной жизни человек, лишенный памяти, не может нормальное существовать и народ, не имеющий ясного, осмысленного понимания своей исторической судьбы, своего высшего, промыслительного предназначения, своих религиозных святынь и традиционных гражданских, государственных, державных идеалов"³¹⁴.

Очерчивая задачи разработки новой русской идеологии и программы государственного возрождения России митр. Иоанн указывал, что современные отечественные мыслители и деятели должны учитывать три традиционно-русских мировоззренческих архетипа: архетип *державности* или *имперского* предназначения России в качестве вселенской миротворческой державы, охраняющей традиционные ценности и святыни; архетип *русского национализма*, подразумевающий особо важную и ответственную роль нашего триединого (великорусско-малорусско-белорусского) народа в державном бытии и служении; архетип *религиозного мессианизма*, направляющий русское служение прежде всего на защиту догматических и нравственных идеалов Православия³¹⁵.

В приветствии к участникам Всероссийского монархического совещания Владыка признавал, что только православная монархия, опирающаяся на развитую систему выборных учреждений, является исторически опробованной, естественной формой государственного бытия России. Вместе с тем митрополит призывал к восстановлению монархии в *творческом* процессе, избегая примитивной реставрации изживших себя старых форм³¹⁶.

В 1994 – 1995 гг. петербургское издательство «Царское Дело» опубликовало главные труды митр. Иоанна: «Самодержавие Духа (Очерки русского самосознания)», «Голос вечности (Проповеди и поучения)», «Одоление смуты (Слово к Русскому народу)», «Стояние в вере (Очерки церковной смуты)», «Русь Соборная (Очерки христианской государственности)». Каждая из этих книг является ценным достоянием русской православно-национальной мысли. Вслед за святым праведным Иоанном Кронштадтским владыка Иоанн во всеуслышание провозгласил, что «родиться русским есть дар служения», что Православной России предназначено стоять преградой на пути зла, защищая собой Божественные истины и спасительные святыни христианской веры.

Много трудов совершил митрополит Иоанн на поприще возвращения в Санкт-Петербурге храмов Русской Церкви и восстановления в них службы. При нем возобновились богослужения в Казанском и Измайловском соборах, старинных церквях св. Симеона и Анны, Пантелеймона, Благовещения и многих других. Общее число действующих храмов выросло в

³¹⁴ Одоление смуты. С. 124.

³¹⁵ См.: Там же С. 216-217.

³¹⁶ См.: Там же. С. 343-344.

епархии почти в три раза. Проповедуя за каждым богослужением, митрополит находил время встречаться с горожанами на общественных собраниях, выступать в телепрограммах, участвовать в деятельности учебных заведений и культурно-просветительских организаций. По его инициативе возродился журнал «Санкт-Петербургские епархиальные ведомости», стала выпускаться газета «Православный Санкт-Петербург», начало свою деятельность православное издательство «Царское дело». В декабре 1994 г. он второй раз в своей жизни посетил Святую Землю, где отслужил литургию в храме Воскресения Христова у Гроба Господня.

2 ноября (по новому стилю) 1995 г. митрополит Иоанн скоропостижно скончался в результате сердечного приступа.

Ныне образ владыки Иоанна вызывает благоговение миллионов верующих людей в Петербурге и во всей России. Ибо владыка явил выдающийся пример религиозно-общественного служения православного иерарха в условиях нравственного и социально-политического кризиса российского общества, убедив соотечественников в способности Русской Церкви вновь, как и в древние времена, быть духовным руководителем народа.

Подводя итог всему сказанному в данном параграфе, можно заключить, что, несмотря на все сложности бытия русского народа, на ослабление христианского духа в мире и в России, возможность православного возрождения нашей страны сохраняется. По верному указанию современного греческого богослова Христа Яннараса, отсутствие актуального воплощения Православия в конкретной, исторически динамичной культурной «плоти» вовсе не означает, что семена церковной истины погибли, а заключенный в них живительный сок иссох. Противостояние Запада и Православия только на первый взгляд кажется чудовищно неблагоприятным для последнего, однако «в действительности речь идет о зерне, погребенном и умершем в земле: вот что представляет собой Православие наших дней. Но в самой этой смерти - надежда и вера православных христиан. Задача православного свидетельства сегодня заключается в различении между животворным погребением "пшеничного зерна" и безнадежной и необратимой коррозией, открыто разъедающей структуру еретической цивилизации»³¹⁷.

§ 3. Русское национальное сознание в условиях «перестройки» и распада советской системы

«Перестройка» радикально расширила и стимулировала возможности развития русского культурного самосознания, равно как и культурного самосознания всех народов СССР. Следует учитывать, что в годы тоталитарного режима, когда над всеми советскими гражданами, независимо от их веры и национальной принадлежности, господствовала официальная идео-

³¹⁷ Яннарас Христос. Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992. С. 227.

логическая диктатура, люди естественно подразделялись только на сторонников и противников режима, а главными вопросами бытия мыслящей части общества были проблемы нравственные и политические, но никак не национальный вопрос.

По мере того, как стал ослабевать идеологический и политический гнет, и гласность позволила жить и мыслить более многогранно, национальный вопрос резко выдвинулся на одно из первых мест в общественном сознании. Во всех Союзных республиках стали возникать национальные движения, "народные фронты", оппозиционные Москве. У русских же прежде всего пробуждалось *историческое* сознание. Озабоченность состоянием памятников старины, необходимостью возрождения культурных традиций получила широкое общественное выражение во второй половине 1980-х годов. Социологические исследования и этнографические наблюдения показывали, что, несмотря на революционную катастрофу традиционной России и долговременный коммунистический гнет, русский народ жив; что при ослаблении внешних признаков самобытной этнической культуры этническое самосознание русских людей возрастает и что русские являются одной из самых урбанизированных и образованных наций в СССР, идентифицируя себя независимо от этнической среды проживания

³¹⁸

Вместе с тем русские, в отличие от других национальностей, не проявили ни энергичности своего национального духа, ни способности к этнокультурной консолидации, ни понимания своих экономических, этнополитических и геополитических интересов. Это обстоятельство дало социологам основание говорить о парадоксальном факте слабости русского большинства, составляющего 82-83 % населения России, в многогранных процессах конкуренции различных национальных групп, развернувшейся после распада Советского Союза. Ценность большого государства, на взгляд ряда политиков и историков, вытеснила и подавила у русских ценность сплоченности на этнической основе. Между тем у большинства других этносов ценность национального сплочения возрастала. Данное противоречие, по справедливому заключению авторов "Истории современной России", – один из серьезных источников межнациональных противоречий в рамках Российской Федерации" ³¹⁹ .

Говоря о процессе развитии русского национального самосознания в постсоветский период, следует обратить внимание и на нездоровые черты этого процесса, обусловленные отрывом значительного слоя русского населения от православной традиции, от опыта отечественной мысли, а также влиянием идеологического наследия западноевропейского языческого национализма. Все это обусловило извращенные формы реализации потребности национального самосознания, выразившиеся в увлечении не-

³¹⁸ См.: Русские. Этно-социологические очерки.– М.: Наука, 1992. С. 377.

³¹⁹ История современной России. 1985-1994. Экспериментальное пособие. – М.: Terra-Terra, 1995. С. 157.

которой части преимущественно молодых русских людей оккультно-националистическими идеями и организационными формами, со всеми вытекающими отсюда политическими установками и культом грубой силы.

Вполне понятно, что для всякого человека, твердо стоящего на почве Православия, традиций русской религиозной мысли и культуры, языческий национализм, фашистская идеология и политическая практика являются совершенно неприемлемыми. *Уважение к любому народу, к самобытности всякой национальной культуры, терпимость по отношению к традиционным религиям, стремление строить общество на твердых гражданско-правовых принципах, дающих возможность свободы совести, мысли, слова, общественного самовыражения всякой благонамеренной личности и социальной группе, для православных людей обусловлены не преходящими политическими соображениями.* Все названные принципы вытекают для христианина из признания личного достоинства за всяким человеком как *Образом и Подобием Божиим* и за всякой нацией как *культурно-исторической индивидуальностью, сущей по промыслу и попущению Божию.*

Наблюдая за состоянием русского самосознания в период российской смуты 1917–1920-х годов, Г.П.Федотов печально замечал, что среди шумных, крикливых голосов малых народов один великорусский народ не подает признаков жизни. Он жалуется на все: на голод, бесправие, тьму, только одного не ведая, к одному оставаясь глухим - к опасности, угрожающей его национальному бытию³²⁰. Русский народ в ту смуту явил, по словам Федотова, "разительные доказательства бессилия защищать свою волю и свое право. Он не пошевелил пальцем, чтобы защитить избранное им Учредительное собрание. 13 лет он пассивно смотрит, как воля его фальсифицируется в избирательной системе советов, позволяя говорить от своего имени продажным или враждебным ему отщепенцам. Он живет в режиме неслыханного террора, едва ли сознавая исключительность этого положения. Он дает энергичному меньшинству мять себя, как глину, вить из себя веревки.

Эта пассивность масс не может не искушать людей, одаренных волей власти и лишенных правового сознания"³²¹.

Рассматривая современное состояние России в статье "Русский вопрос к концу XX века", А.И.Солженицын, точно так же, как в свое время Федотов, отмечает вялость русского национального сознания, равнодушие наших соотечественников к судьбе 18 % этнических русских (25-ти млн. человек), отрезанных от России в новых государственных образованиях, и вообще к судьбе собственного народа. Распад не только Советского Союза, но и единства трех единоверных и единокровных восточнославянских народов (русских, украинцев, белорусов), безумные реформы Гайдара, сдвоенный удар долларом и разворотом, привел, по выражению Солженицына, к

³²⁰ Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1.– СПб.: София, 1991. С. 245.

³²¹ Там же. С. 257.

Великой Русской Катастрофе 90-х годов XX века и поставил на повестку дня недвусмысленный вопрос: быть или не быть русскому народу? ³²²

Очевидно, пассивность национального сознания и поведения русских масс является главной предпосылкой невероятно успешной политической, экономической, идеологической активности всякого рода беспринципных, своекорыстных и даже явно враждебных России дельцов, под видом «демократизации» и «приватизации» устроивших, по выражениям трезво мыслящих западных журналистов, «самый большой грабеж в истории», «самую крупную распродажу века», с разрушительными последствиями для культуры и будущности великого народа.

Столь же ясно, что не деятельность радикальных националистических групп, зачастую опирающихся на опыт западного дехристианизированного национализма, но возрождение русской православной духовности способно активизировать самосознание и поведение наших соотечественников и создать прочные национально-культурные основания для политического и экономического бытия России.

§ 4. Причины кризисных явлений в духовной жизни русского народа и перспектива и его культурного возрождения.

Выявляя факторы духовного кризиса русского народа, нельзя забывать о глобальных, всемирных предпосылках упадка христианской веры, патриотического чувства, национального сознания, распространения материалистического мировосприятия, широкого использования преступных методов при разрешении политических и экономических проблем.

Капиталистическое развитие сначала европейских, а затем и остальных стран, вынужденных идти по пути западной цивилизации, повсюду сопровождалось кризисом традиционных общественных организмов, формированием потребительского общества, торжеством низкопробной массовой культуры, нарастанием бездушности и механистичности в человеческом существовании. Люди Запада, констатировал французский мыслитель-традиционалист Рене Генон, преуспели в повсеместном насаждении своего антитрадиционного и материалистического мировоззрения. Запад, в конечном итоге, навязал себя миру только с помощью грубой силы, так как только в грубо материальной сфере состоит единственное преимущество западной цивилизации. «Западная экспансия – это экспансия материализма во всех его формах, и она не может быть ничем иным. Ничто не способно опровергнуть эту истину – никакие моралистические оправдания, никакие гуманитарные восклицания, никакие пропагандистские уловки, никакое (подчас довольно ловкое и искусное) внушение, пытающееся прикрыть эти разрушительные цели. Отрицать ее могут либо законченные простаки, ли-

³²² См.: *Солженицын А.И.* Русский вопрос к концу XX века // Новый мир. 1994. № 7. С. 174, 176.

бо люди, непосредственно заинтересованные в осуществлении “сатанинской” в самом прямом смысле этого слова операции”³²³, - делал вывод Р. Генон.

Основной порок рожденного на Западе технотронного капиталистического общества определяется тем, что в целях поддержания огромного механизма производства и потребления людям навязываются ложные, искусственные потребности, подавляющие духовность человеческой личности, ее свободу и самобытность, замечает известный американский философ Герберт Маркузе. Возникает “одномерная”, по сути тоталитарная, социальная система, отличающаяся покойной комфортабельной несвободой. В этой системе большинство преобладающих потребностей (расслабляться, развлекаться, потреблять и вести себя в соответствии с рекламными образцами, любить и ненавидеть то, что любят и ненавидят другие) принадлежит к категории ложных потребностей³²⁴.

В итоге извращается внутренняя жизнь личности, утрачиваются смысл и некая высшая ценность человеческого существования. Человек становится насквозь манипулируемой безличной единицей потребительского массового социума, попираемой и, в конечном счете, пожираемой тотальным, самодовлеющим механизмом рекламы, производства и потребления.

Другой современный мыслитель Йохан Хейзинга отмечал, что в развитии индустриальном мире культура сводится к обслуживанию физиологических нужд человека, определяясь критериями комфорта, здоровья, безопасности. Тем самым “понятие культуры фактически переводится на животный уровень, где оно теряет свой смысл”³²⁵.

Необходимо добавить, углубляя рассуждение западных философов, что основной фактор «декультурации» и соответственно «варваризации» западного общества – это не столько влияние самого по себе индустриального духа, сколько *историческое разложение христианской традиции* и параллельное *усиление либеральной идеологии*, которая превозносит не творческую свободу, как свободу служения высшему, совершенному, идеальному, но самодовлеющую способность выбора. Последняя определяется анархическим принципом: хочу свободно хотеть того, чего захочу.

Конечно, нельзя не видеть и многих положительных сторон цивилизационного опыта Запада, связанных, в частности, с традициями экономической предприимчивости, благотворительности, общественного самоуправления, правового обеспечения гражданских свобод, защиты экономических интересов малоимущих, высокой университетской культуры научного исследования.

³²³ Генон Рене. Кризис современного мира.– М.: Арктогея, 1991. С. 97.

³²⁴ Маркузе Герберт Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. – М.: REFL-book, 1994. С. 7.

³²⁵ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 264.

Однако застарелый кризис фундаментальных религиозных и национально-культурных ценностей, а также наплыв мигрантов из стран Азии и Африки угрожают будущему западной цивилизации. В сложившихся условиях недостаточно высокоразвитых демократических и экономических институтов. Необходима духовно-религиозная и этнокультурная программа укрепления социальных связей внутренне распадающегося общества. Но для такого рода деятельности уже нет должных традиционных оснований. Поэтому пессимистические оценки будущего присущи многим видным западным мыслителям, которые, как, например, Патрик Бьюкинен, заключают: когда умирает вера, все распадается, и центра не удержать³²⁶. «Неуправляемая иммиграция, – пишет названный американский автор, – грозит уничтожить страну, в которой мы выросли, и превратить Америку в хаотическое скопление народов, не имеющих фактически ничего общего между собой – ни истории, ни фольклора, ни языка, ни культуры, ни веры, ни предков...

Миллионы людей ощущают себя чужаками в собственной стране. Они отворачиваются от масс-культуры с ее культом животного секса и гедонистических ценностей. Они наблюдают исчезновение старинных праздников и увядание прежних героев. Они видят, как низвергаются привычные, унаследованные от поколений предков моральные ценности; как умирает взрастившая этих людей культура – вместе со страной, в которой они росли»³²⁷

Если в западных странах духовный кризис обусловлен глубоким разложением христианской религиозной традиции, культурной легитимацией потребительского (мещанско-буржуазного) образа жизни, всеобщим распространением материалистической психологии, наконец, извращением самой человеческой природы, то в России этот кризис объясняется другими причинами. Он имеет корни не в крахе русского Православия, не в культурной легитимации буржуазного мировоззрения, не в укоренении либерального понимания человеческой свободы, но в цивилизационном давлении со стороны Запада и *в ослаблении связи социальной жизни со сферой религиозной традиции, нравственности, национальной культуры*, что произошло в силу целого ряда известных нам культурно-исторических причин.

На первое место среди этих причин следует поставить известную слабость интереса в русской православной среде к проблемам социального развития, совершенствования интеллектуальной культуры, строительства самобытной цивилизации. В московский период проявилась недооценка со стороны правящего класса значения философии, науки, университетского образования, что вызвало реформы Петра и оттеснение Церкви от руководства общественно-культурной жизнью со стороны модернизировавшего русскую цивилизацию государства.

³²⁶ Бьюкинен П. Дж. Смерть Запада. – М.: Аст, 2003. С. 363.

³²⁷ Там же. С. 14,16.

Второй причиной нарушения полнокровной связи традиционных православно-национальных ценностей с общественно-государственным бытием можно считать деятельность западной интеллигенции, сложившейся в итоге государственной европеизации страны. Такого рода процесс по сути дела превратил огромную часть образованного верха в «колонию» носителей духа иной цивилизации, осуществлявшую политику «внутреннего колониализма» относительно своего народа в периоды петербургского крепостничества, либерализма «Великих реформ» и «Думской монархии». Логическим результатом мировоззренческого и психологически-бытового отрыва интеллигенции от народа явился стихийный срыв процесса буржуазной либерализации России, упорно осуществляемого интеллигенцией и государством на протяжении многих десятилетий. Либерально-буржуазная революция «сверху» способствовала, как мы ранее отмечали, своего рода бессознательной «аллергической реакции» со стороны народного организма, а именно – революции «снизу», состоявшейся в октябре 1917 г., которая характеризовалась парадоксальным смешением леворадикальных и консервативных социальных ориентаций.

Здесь мы переходим к третьей причине упадка русского православно-го самосознания – к нездоровому развитию отечественной культуры, культурной жизни всех народов России под прессом советского тоталитарного государства. Ведь во всех своих мероприятиях с начала и до конца своего режима коммунистические руководители исходили из интернационалистических, атеистических, материалистических установок, широко практикуя насильственные методы управления обществом, что было глубоко враждебно всем фундаментальным основаниям культурного бытия огромной страны.

Приняв на вооружение национал-большевистскую доктрину, коммунистические вожди стремились привлечь на свою сторону русский патриотизм и русское великодержавное чувство, только затем, чтобы укрепить советский режим и продлить его существование. За пределами этого «шкурного» интереса денационализированным и бездушным функционерам партократии были изначально чужды какие-либо национальные побуждения.

Создавая и поддерживая образ якобы народного режима в многонациональной державе с русским структурообразующим большинством за счет ансамблей народных песен и плясок, большевики не только не думали развивать культурное самосознание русского и других «советских народов», но всячески его подавляли. Национальные особенности, разногласия, противоречия в жизни страны повсеместно замалчивались, культурно не разрешались, искусственно заглушались с точки зрения идеологически мертворожденной концепции «советского народа – новой исторической общности людей».

Многонациональный СССР строился не на национально-союзной основе, предполагающей связь элементов по типу: *нация* плюс *нация*, *культура* плюс *культура*, а согласно интернационально-унитаристской модели:

партократическая *элита* плюс *элита*; советизированная *масса* плюс *масса*. Социально активные носители и выразители традиционных религиозных и национально-культурных ценностей преследовались во всех республиках Советского Союза. Мы видели это на примерах, взятых только из истории русского культурного подполья, но процесс подавления национального самосознания можно распространить на весь СССР. Официальный же общегосударственный культ именно русских культурных традиций, в условиях подавления свободы мысли, слова, творческой деятельности, естественного развития всех национально-культурных укладов, только провоцировал отвращение от всего русского как представителей иных «советских народов», так и значительного слоя самой русской интеллигенции. Для этого слоя «русское» становилось синонимом коммунистического, деспотического, тоталитарного.

Итак, большевики изначально не понимали сложности, специфичности культурно-исторических проблем России как самобытной цивилизации, не желали решать их средствами традиционно обоснованной политики. А потому они не освоили, не решили, не изжили ни одной российской культурно-исторической проблемы. Они их на время просто отказались признавать и попытались подавить в общественном сознании вместе с их субъектами-носителями – различными классами российского общества, лидерами всех традиционных мировоззрений и политических течений, начиная от «черносотенцев» и кончая социал-демократами-меньшевиками.

Однако, как видели мы, рассматривая регенерацию традиционных начал и противоречий русской культурной жизни в советский период, *естественно не разрешенные, искусственно подавленные проблемы ушли в подполье и подсознание общества и сразу же с новой силой дали о себе знать в условиях расширения общественно-культурной свободы.*

С началом «перестройки» многие представители советизированной интеллигенции, находившиеся под влиянием «диссидентов»-западников, источником якобы подлинных культурных и жизненных ценностей представляли себе Западный мир. «Диссиденты» создавали в общественном мнении не вполне истинный образ западной цивилизации как цивилизации духовной свободы, богатой творческими возможностями.

Что же касается партийно-советской номенклатуры, то этот правящий слой, избалованный относительным комфортом и претерпевавший, выражаясь его же языком, «буржуазное перерождение», был соблазнен капиталистическим потребительским «идеалом», в силу санкционирования им широких возможностей материального благоустройства. Верхушка советского партийно-государственного руководства к 1980-м годам уже чувствовала себя частью мировой правящей элиты, легко проникалась ее идеями, ибо, как и она, поддерживала внутри СССР интернационалистический тоталитарный строй, в принципе соответствующий глобальному западному проекту «нового мирового порядка».

Сказанным объясняется сравнительно плавный переход советской номенклатуры от идеологии коммунистической оппозиции Западу к чуть ли

не полному идейному и политико-экономическому подчинению России западным интересам. Разделив между собой СССР и встав во главе «независимых государств», бывшие советские руководители, поддержанные либеральной интеллигенцией, нанесли новый и, видимо, самый страшный удар по русской культуре.

Этот постсоветский удар является четвертой и последней в нашем перечне причиной духовного кризиса русского народа – причиной, угрожающей его внутренним разложением, а потому крайне опасной его историческому существованию.

Тревожность сложившейся ныне ситуации проистекает из того, что в условиях исторического ослабления русского ядра российского общества и глобальной культурно-информационной экспансии Запада правящие в России круги принципиально отказались от государственной поддержки традиционных форм культурной жизни и начали проводить в отношении ее принцип «свободного рынка».

Здесь нужно напомнить, что на протяжении более чем полутора столетий в России осуществлялась модель «государственной культуры», в том смысле, что сфера культурной жизни, ее традиционные формы рассматривались как государственно значимые, всесторонне поддерживаясь Верховной властью. Русская православная монархия представляла собой государственность не экономического, не политического, а духовно-культурного типа, непосредственным образом базировавшуюся на авторитете религиозно-нравственных ценностей и традиционной культуры. Поэтому монархия покровительствовала не только Церкви, но также классическому искусству – литературе, театру, живописи и архитектуре, историографии, науке, музейному делу, осуществляя их государственно-экономическую поддержку.

После Октябрьской революции культура снова приобрела государственное значение. Театр, симфонические оркестры, кинематограф, музеи, библиотеки, многообразные творческие союзы финансировались из государственного бюджета, а сфера науки и народного образования была важной областью правительственной политики и капиталовложений.

При всех известных нам изъянах идеологии и практики советского государства страна жила достаточно *самобытной культурной жизнью*, отражающей вековые духовные ценности прежде всего русского народа. В СССР сохранялись и развивались все исторически возникшие в России направления классического искусства, огромное социальное значение имела литература и кинематография, которые были проникнуты высокой духовно-нравственной проблематикой. Страна читала и обсуждала одни и те же книги, смотрела одни и те же фильмы, пела одни и те же песни, сочувствовала общеизвестным гонимым и преследуемым, объединяясь в «соборности» душевных переживаний и побуждений. И это продолжало делать нашу страну в век мирового торжества бездушного индивидуализма единым народным организмом духовной правды и совести.

И вот впервые в России осуществляется серьезная попытка построить чисто экономическое, рыночно-буржуазное государство, не интересующееся судьбой культуры и оставляющее ее на произвол рыночных стихий. На смену практиковавшемуся коммунистами отделению Церкви от общества и культуры приходит «демократическое» отделение культуры от общества и государства. Судя по опыту Запада, не трудно представить себе, что сулит нам эта перспектива. Ведь рынок не только ценностно не нейтрален по отношению к культуре, но повсеместно служит понижению культурных ценностей, согласно логике предоставленного самому себе экономического сознания.

Общеизвестно, что «домашний» ребенок, отданный на воспитание грубой житейской стихии, или погибнет в ней или вырастет суровым и безжалостным представителем «волчьей» психологии. Точно такая же судьба угрожает отечественной культуре, исторически сформировавшейся в условиях государственного протектората и, по идее, призванной бороться отнюдь не за место на рынке рекламы и услуг, а за обогащение нравственного и эстетического опыта человечества.

Осмысливая задачи духовного и национального развития России после освобождения страны от власти большевиков, Г.П.Федотов указывал, что наша эпоха уже не знает бессознательно-органической стихии народа. Тем более, что мы стоим перед фактом нравственного искалечения нации, искусственно питаемой духовными ядами. Предоставить лечение народной души времени – все рано, что предоставить времени воспитание беспризорных. В наши дни рост национального самосознания, воскрешение исторической памяти можно связывать только с целенаправленной деятельностью интеллигенции. Ныне интеллигенция всех наций заново творит свои народы, собирая исторические воспоминания, воссоздавая традиционный быт. “Если школа и газета, - писал Федотов, - с одной стороны, оказываются проводниками нивелирующей, разлагающей, космополитической культуры, то они же могут служить и уже служат орудием культуры творческой, национальной. Мы должны лишь выйти из своей беспечности и взять пример с кипучей и страстной работы малых народов, работы их интеллигенции, из ничего, или почти из ничего, кующей национальные традиции. Наша традиция богата и славна, но она запылилась, потускнела в сознании последних поколений. Для одних затмилась обаянием Запада, для других – официальным и ложным образом России... Мы должны изучать Россию, любовно вглядываться в ее черты, вырывать ее в земле закопанные клады”³²⁸

Чтобы культура стала живительной силой русского возрождения, необходима *государственная культурная политика*, с целью воссоздания подлинной интеллектуальной элиты народа и затем, при ее участии, вы-

³²⁸ Федотов Г.П. Проблемы будущей России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. Т. 1. – СПб.: София, 1991. С. 251.

правления мировоззренческого “вывиха” целой нации. Должна быть создана “Лига русской культуры”, предлагал Федотов, как свободный союз, который в тесном сотрудничестве с государством призван заниматься изучением России и воспитанием национально-культурного самосознания общества. “Интеллигенция должна вернуться к традиции XVIII века, чтобы вместе с государством нести почетную службу на фронте народного просвещения”³²⁹.

Центром же духовного собирания народа, сердцем культурного возрождения Руси может быть только Православная Церковь. Но для этого Церкви нужно найти современные, социально активные формы своего служения миру. Подобно многим другим мыслителям Русского Зарубежья, Федотов указывал, что медленное завоевание отпавших от веры народных масс потребует от церковного общества серьезной научной культуры и перестройки пастырского миссионерского аппарата. Именно на этом пути открывается возможность “медленного, молекулярного срастания Православной Церкви с тканью нового демократического общества”³³⁰.

Литература

- Булычев Ю. Ю.* Русский консерватизм: обретение утраченного? // Москва. 1993. № 2.
Иоанн, митр. Одоление смуты. Слово к русскому народу. – СПб., 1995.
Солженицын А.И. Русский вопрос к концу XX века // Новый мир. 1994. № 7.
Солженицын А.И. Россия в обвале. – М.: Русский путь, 1998.
Федотов Г.П. Проблемы будущей России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. Т. 1. – СПб.: София, 1991.
Юбилейный Архиерейский собор Русской Православной Церкви. Сборник докладов и документов. – СПб., 2000.

³²⁹ Там же. С. 278.

³³⁰ Там же. С. 281.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы закончили обзор культурной истории нашего Отечества, стремясь выявить многовековые духовные основания этой истории. Разумеется, за пределами книги осталось много тем и проблем. Но нельзя объять необъятного. Россия – исключительно сложный социальный мир, который не подлежит исчерпывающему познанию человеческим умом. Главное, на что мы хотели обратить внимание, – это на опыт изначального, глубоко органичного соединения христианской веры и русской народной жизни, определившего существо отечественной культуры. Даже склонный к национальному скептицизму П.Я. Чаадаев не смог отрицать данного исторического факта, сказав о своей нации: «великий народ, образовавшийся всецело под влиянием религии Христа, – поучительное зрелище, которое мы предъявляем на размышление серьезных умов».

Неразрывное единство православного вероисповедания и мировоззрения со своеобразной душевной стихий восточного славянства породило в границах Великого княжества Киевского в период с X по XI в. одухотворенную *древнерусскую народность*. В эпоху московского религиозного и государственного подъема XIV–XVI вв. на основе киевского культурно-исторического наследия сложилось великорусское общество. Оно может быть названо *народно-национальным организмом*, в том смысле, что представляло собой единство признаков традиционно-бытовой народности и духовной национальности. Органичность связи православно-церковного и национально-культурного самосознания в этот период предопределило дальнейшее движение русского общества в направлении православной нации. Поскольку Русская Церковь возглавляла и благословляла в московский период этот процесс, то Г.П. Федотов, был совершенно прав, сказав, что не Греческой, а Русской Церкви было дано раскрыть смысл национальной идеи в Православии, воспринять национальную плоть и дух в са-

мые недра Церкви, в ее святыню. Религиозное осознание смысла национального бытия сотворило реальность Святой Руси как сокровенной идеи русского духа и предопределило его всемирную широту и нравственную направленность.

Если Москва воспламенила отечественный православно-национальный дух, то формирование интеллектуально развитой православно-национальной культуры, доведение до философского осмысления основополагающих форм народной духовности, мощно проявленных московской эпохой, осуществилось в петербургский период. Россия в этот период, несмотря на известные трудности развития национального мировоззрения, решила задачу сочетания традиционных ценностей с новыми личностно-свободными формами человеческого творчества. Как результат напряженной работы отечественных культурных сил, в сознании и бытии русского народа появились черты *христианской нации* – нации не крови и почвы, а веры, духа, культуры. Ибо в лоне Православия «русское» могло быть, и было, понято не столько как следствие этнической природы, сколько как духовное делание, подвиг самосознания, творческий акт волевого самоопределения и жертвенного служения Правде.

Следовательно, по духовно-мировоззренческому основанию своему наша национальная сущность коренится в верности православно-народной идее, в твердом сознании великой культурной самобытности России относительно и Востока и, особенно, Запада. Всякий человек, независимо от этнического происхождения, который строит свою личность и определяет свой жизненный путь, исходя из этих духовных начал, который стоит на защите Русской Церкви и духовных границ Русской цивилизации, есть по существу своему человек русский. Тот же, кто отрицает наши священные традиционные ценности, хотя бы он был рожден от русских отца и матери, по своему духовно-национальному типу не есть русский человек.

Глубина, органичность, сердечная сокровенность воплощения мистических начал христианства в душе нашего народа сделали его, как это предчувствовал святитель Иларион Киевский, выдающимся христианским подвижником – хранителем и продолжателем Православной Традиции. Образы Христа, Троицы, Богородицы, Ее Успения и Ее Покрова, Церкви Христовой и Ее святых получили именно в русском Православии особо тонкое, живое, одушевленное раскрытие. Отечественное иночество подняло опыт мистического Богопознания и нравственного служения миру на новую высоту, а русские философия, литература и искусство явили миру тип творчески свободной светской культуры, пронизанной православным духом.

Россия стала единственной восточноевропейской страной, которая воплотила ментальную специфику православного славянства в форме культуры мирового значения. Поскольку эгоцентричный Запад, претендующий представлять единственно полноценную версию европейской цивилизации, изначально не признал ни истинности православного христианства, ни самобытности и ценности славянского мира как восточноевропей-

ского типа культурного общества, во многом являющегося наследником византийского «христианского эллинизма», постольку западные руководящие круги до сих пор враждебно воспринимают Россию с ее ориентацией на самобытное культурно-историческое развитие.

Стало быть, устойчивая антипатия Запада к России объясняется вовсе не из ее азиатской, неевропейской сущности, а из ее культурно-исторического существа как *иной Европы*, восточно-христианской, славянской, глубоко вклинивающейся в Азию и пронизанной религиозно-мистическим устремлением к последней истине и правде человеческого бытия.

Понимая ментальную и культурно-историческую разнотипность Западной Европы и России как *внутриевропейскую* проблему, вряд ли следует брать на вооружение слишком общую оппозицию «Россия – Европа», провозглашенную Н.Я.Данилевским, или тотальное отрицание западной цивилизации в духе евразийского «исхода к Востоку». Общность религиозных, культурных, расовых начал в исторической жизни Западной Европы и России никак не может быть сброшена со счетов, тем более сегодня, когда этническое и религиозное давление народов Востока на народы Запада ставит под угрозу будущее европейской культуры и когда многие западноевропейские мыслители и общественные деятели возлагают надежды на христианское и национальное возрождение нашей страны.

Г.В. Флоровский, полемизируя с евразийцами, весьма точно заметил в своей известной статье «Евразийский соблазн», что была скрытая, но вещая правда в том, что проблема русского своеобразия изначально поставлена в виде антитезы России и Европы. Это случилось потому, что есть объективная и живая религиозная связанность той и другой как двух частей единого христианского мира. Вещая правда славянофильства именно в сознании этой глубокой их сопричастности, благодаря которой впервые четко проводится твердая и ясная граница между православной Россией и неправославной Европой. «Старейшие славянофилы знали и чувствовали трагедию Запада и болели ею, и никогда не могли бы сказать, что Запад нам чужой даже в его грехе и падении».

При всей своей причастности европейской культурной традиции Россия, раскинувшаяся между Европой и Азией, является весьма самостоятельным центром мировой жизни. Повышенная автономность исторического становления, континентальная обширность и целостность государственной территории, специфика образа жизни народа, прочное государственное единство и независимость внутреннего развития – все это делало и делает Россию весьма самобытной цивилизацией. В данном, *цивилизационном* плане понятие «Россия» получает собственный смысл как сопоставимое с понятиями «Западная Европа», «Азия», «Америка», и даже таким глобальным категориям, как «Запад» и «Восток».

Высоко оценивая самобытные проявления русского творческого духа и православные основания отечественной цивилизации, мы не должны забывать о том, что в исторической действительности эти основания не все-

гда были полноценно и достойно реализованы. Даже в лучшие эпохи нашей истории мы замечаем роковые несовершенства, заблуждения, уклонения с пути добросовестного служения истинной вере и социальной правде. Очевидно, глубокий кризис русского духа, русского сознания, русского национального бытия в XX веке является в значительной мере следствием целого ряда наших застарелых культурно-исторических недугов.

В частности, материал, рассмотренный в книге, дает основание заключить, что среди факторов российского исторического развития русская народно-национальная, психологически мощная стихия обычно предстает в интеллектуально аморфном, идеологически неопределенном, порой хаотическом виде. Зачастую она как бы стеснительно укрывается в тени идей вселенской церковности и универсального государства, подспудно питая все творимое на русской земле, придавая ему исключительную самобытность, но не решаясь твердо заявлять о себе и о своих правах. Осмысливаясь и развиваясь преимущественно вне сферы официальной идеологии, она в лучшем случае подразумевается (в качестве «народности») и ставится государственными мужами на последнее место в ряду коренных устоев России (после Православия и самодержавия). Однако, по сути дела, ее настоящее место должно быть *между верою и государственностью*. Как непреложно свидетельствует наша история, без прочно скрепляющего первую и вторую *национального самосознания, самобытно развитого общественного организма, национально конкретного гражданского общества*, без постоянной заботы Церкви и государства о своих связях с нацией, о духовном, физическом, социальном благоденствии народа, трудно хранить отеческое Православие, нельзя отстоять Российской державы и, следовательно, невозможно осуществлять всенародное служение высшим духовным целям.

Катастрофические черты истории России в XX в. заставляют нас говорить о серьезных исторических срывах в развитии русской нации, русского христианского самосознания и русской национальной культуры, а также о необходимости поиска новых форм актуализации традиционных духовных ценностей. Причем первостепенная задача отечественной интеллигенции, достаточно очевидная на фоне осуществленного нами обзора духовной истории страны, определяется объективной необходимостью гибкого сочетания начал *святорусского мирозерцания*, дающего высочайшее устремление и должное духовное напряжение национальной культуре, *традиции греко-православной богословской мысли*, а также *опыта интеллектуально развитого индивидуального творчества во всех сферах цивилизации*, который мы получаем как лучшую часть наследия Западной Европы. Только в процессе такого рода синтеза может выковаться новый русский образованный слой, который со священным чувством Традиции и с твердым национальным сознанием вступит во владение заповедным наследием отечественной культуры.

Если такой слой в России появится, он поможет народу обрести самосознание, волю к самобытности, превозмочь очередной исторический кри-

зис и вновь подняться из бездны своего падения, как это было во времена Александра Невского и Дмитрия Донского.