

Предлагаемая книга — попытка философского осознания таинственного действия Святого Духа в русской истории и культуре. Не следует думать, что религия, философия, искусство и наука несовместимы между собой — напротив, «чистое» беспредпосылочное знание / творчество есть один из мифов европейского позитивизма позапрошлого века. Знание и творчество всегда опираются на определенную веру (ценность), а вера, со своей стороны, дает глубинное знание-творение. Не претендуя на ведение путей Господних, автор стремился осмыслить очевидное — реальные события отечественной культурно-исторической жизни как знамения (символы) замысла Божия о России. Русская идея есть осуществленная отечественная история и культура. О ней и пойдет речь в этой книге.

 ПЕТРОПОЛИС
издательский дом



РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

ПОСВЯЩЕНЕ ЦАРСТВУ

А. Л. КАЗИН



А. Л. Казин

ПОСВЯЩЕНЕ ЦАРСТВУ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

А. Л. Казин

ПОСЛЕДНЕЕ ЦАРСТВО

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ, РАСШИРЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ

Санкт-Петербург
«Петрополис»

2024

ББК 87.3(2)

УДК 316.7/ 1(470) (091)

К 14

А. Л. Казин. ПОСЛЕДНЕЕ ЦАРСТВО. Русская православная цивилизация. Издание 2-е, расширенное и дополненное. – Санкт-Петербург: Издательский дом «Петрополис», 2024. – 308 с.

Предлагаемая книга – попытка философского осознания таинственного действия Святого Духа в русской истории и культуре. Не следует думать, что религия, философия, искусство и наука несовместимы между собой – напротив, «чистое» беспредпосылочное знание/творчество есть один из мифов европейского позитивизма позапрошлого века. Знание и творчество всегда опираются на определенную веру (ценность), а вера, со своей стороны, дает глубинное знание-творение. Не претендуя на ведение путей Господних, автор стремился осмыслить очевидное – реальные события отечественной культурно-исторической жизни как знамения (символы) замысла Божия о России. Русская идея есть осуществленная отечественная история и культура. О ней и пойдет речь в этой книге.

Ключевые слова: православие, Россия, цивилизация, культура, искусство, государство.

A. L. Kazin. Last Kingdom. Russian Orthodox civilization

The proposed book is an attempt of philosophical awareness of the mysterious action of the Holy Spirit in Russian history and culture. One should not think that religion, philosophy and science are incompatible with each other – on the contrary, «pure» knowledge without prerequisites is one of the myths of European positivism of the nineteenth century. Knowledge always relies on a certain faith (value), and faith, for its part, provides depth knowledge. Without claiming to know the ways of the Lord, the author sought to comprehend the obvious – the real events of the national cultural and historical life as signs of God’s purpose about Russia. In 1888, Vladimir Solovyov precisely said that the idea of a nation is not that it thinks of itself in time, but that God thinks of it in eternity.

Keywords: orthodoxy, Russia, civilization, culture, art, state.

На обложке фрагмент эпического полотна Ильи Глазунова «Вечная Россия», 1988, посвящено 1000-летию Крещения Руси

ISBN 978-5-9676-1568-9

© А. Л. Казин, 2024

© ИД «Петрополис», 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие ко второму изданию.....	5
ЧАСТЬ I. ПОСЛЕДНЕЕ ЦАРСТВО	7
Введение. Вера и цивилизация.....	8
РУСЬ ЗОЛОТАЯ	23
Русская София.....	23
Москва – Третий Рим или Новый Иерусалим?.....	29
РУСЬ СЕРЕБРЯНАЯ	44
Град Святого Петра.....	44
ВЕХИ ПЕТЕРБУРГСКОГО ПЕРИОДА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ	54
А. С. Пушкин (1799–1837).....	59
И. В. Киреевский (1806–1856).....	67
Ф. И. Тютчев (1803–1873).....	71
Н. Я. Данилевский (1822–1885).....	76
Ф. М. Достоевский (1821–1881).....	79
К. Н. Леонтьев (1831–1891).....	87
В. С. Соловьев (1853–1900).....	96
РУССКАЯ ИДЕЯ И РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ	107
РУСЬ ЖЕЛЕЗНАЯ	128
Крест и звезда.....	128
Надлом.....	152

К ПОСЛЕДНЕМУ ЦАРСТВУ	162
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	177
ЧАСТЬ II. ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ	179
ГОЛУБИНАЯ КНИГА	181
ТАИНСТВЕННОЕ У ПУШКИНА	188
ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ	208
1. «Чистая» философия Запада и её конец	208
2. Подвиг русской философии	232
ГРАНИЦЫ ИСКУССТВА	258
Искусство-в-себе и искусство-для-другого	261
Искусство-молитва	265
Искусство-творчество	267
Искусство-игра	270
Искусство-смерть	271
Эстезис настоящего	273
НОМО DEUS: СТРАНА ВЕЧЕРА	278
К вопросу о трансгуманизме	278
КОСМОС, ХАОС И СОВЕРШЕНСТВО	286

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Впервые эта книга увидела свет по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия Второго в 1998 году в издательстве «Наука». В 2008 году она была отмечена всероссийской литературной премией «Александр Невский». Основное содержание «Последнего Царства» – философско-культурологический анализ православно-русской цивилизации на всем протяжении её существования, включая современный период. В настоящее издание я включаю новые главы, опубликованные позднее в виде статей в различных органах печати. Взятые вместе, они образуют вторую часть книги под названием «Верующий разум».

*«Огонь пришел я низвесть на землю,
и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!*

Лк. 13: 49

Свидетельствование об истине есть сияние.

Свящ. Павел Флоренский

*Не жизни жаль с томительным дыханьем:
Что жизнь и смерть... А жаль того огня,
Что просиял над целым мирозданьем –
И в ночь идет!.. И плачет, уходя!*

А. Фет

ЧАСТЬ I. ПОСЛЕДНЕЕ ЦАРСТВО

ВВЕДЕНИЕ. ВЕРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Предлагаемая книга – попытка философского осознания таинственного действия Духа в русской истории и культуре. Не следует думать, что религия, философия, искусство и наука несовместимы между собой – напротив, «чистое» беспредпосылочное знание есть один из мифов европейского позитивизма позапрошлого века. Знание/творчество всегда опирается на определенную веру (ценность), а вера, со своей стороны, дает глубинное знание. Не претендуя на ведение путей Господних, автор стремился осмыслить очевидное – реальные события отечественной культурно-исторической жизни как знамения (символы) замысла Божия о России. В. С. Соловьев в 1888 году точно сказал, что идея нации заключается не в том, что она сама думает о себе во времени, а в том, что Бог думает о ней в вечности¹. *Осуществленная Русская идея есть русская история и культура*. Мысль Божия о соборной личности народа является Логосом его цивилизации и культуры, проявляется во всех её произведениях и событиях. Вместе с тем христианский божественный Логос ни в чем не ограничивает свободу народа, равно как и свободу отдельной человеческой личности. В свободном соприкосновении (синергии) божественной и человеческой воли раскрывается творческий смысл земного бытия, его благодатная красота и сила. Православная русская *цивилизация* – это *вся совокупность* духовной и материальной жизни народа, понятая как осуществление (сознательное или бессознательное) зова Христа, обращенного к этому народу². Под *культурой* в более узком смыс-

¹ Соловьев В. С. Русская идея \ \ Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 220.

² Русская Православная Церковь входит в пространство-время русской цивилизации – в той мере, в какой она является человеческим и социальным институтом. Как мистическое тело Христово, Церковь, разумеется, выше всякой цивилизации и культуры. Что касается понятия «антицекви» (см. ниже), то в неё входят все сознательные и бессоз-

ле мы понимаем преимущественно *светскую* форму духовной жизни, воплощенную в образах и знаках, т.е. искусство, науку, мировоззрение, нравственность. Само слово «культура» этимологически связано с «культом», культура есть своего рода продолжение веры (или безверия) на пространстве мирского существования народа и человека.

Основное содержание предлагаемой книги – это русская идея в указанном выше богочеловеческом смысле, а её проблема – это вопрос о русской *победе* в истории при кажущемся цивилизационном (прежде всего экономическом и политическом) поражении России в конце XX века. Историософия – это мудрость истории, восходящая к её сверхисторическим (эсхатологическим) идеальным определениям; историософия включает в себя не только наблюдение событий, но и Веру, Надежду, Любовь. В некотором отношении историософия объединяет автора и его предмет, ибо метафизику истории нельзя просто знать, в ней надо *быть*. Читатель данной книги увидит, что в её предметное поле входят самые разные люди – от князя Владимира до Михаила Горбачева, самые разные писатели и философы – от митрополита Илариона до Владимира Путина. Однако в сущности своей это цельная книга – речь в ней идет об одном: о христианской *правде* русской православной цивилизации, которая потому-то и правда, что не всегда знает о себе. Подлинная правда не кричит о себе на всех перекрестках. Живая истина молчанием ответила на заданный ей вопрос чужого человека – скептика Пилата. Хочу поэтому предупредить читателя, что настоящая книга обращена к «своим», а не к «другим». Христианское сознание обращается не к «другому», а к ближнему, для которого мудрость мира сего есть безумие перед Господом, видящим духовную победу в образе кающегося разбойника...



нательные противники Сына Божия и единой святой соборной и апостольской Церкви Его.

Крест, меч и золото – вечный выбор истории после Христа. Человек, победивший мир вместе с Сыном Божиим, либо человек, пользующийся этим падшим миром с помощью силы или денег... У нас в России этот выбор совершался в XX в. по меньшей мере трижды – в феврале 1917 г., когда власть царя-помазанника Божия была заменена властью буржуазных демократов; в октябре того же года, когда «человек с ружьем» (идея коммунизма) оттеснил «человека с рублем»; наконец, в августе 1991 г., когда ориентированная на богатство демократия снова пришла к власти в Кремле. Во всяком случае, сейчас в духовном пространстве России решается вопрос о господстве над человеческой свободой и, следовательно, над миром. Нам следует ясно сознавать, как соотносятся друг с другом эти три власти – «белая», «красная» и «желтая» – Духа, силы и выгоды³.

Прошло без малого две тысячи лет с тех пор, как людям принесена благая весть. Пришествие на землю Сына Божия означало, что падший человек искуплен из рабства сатаны и ему дарована жизнь вечная. Спаситель своею Кровью восстановил порванную связь человека с Богом. Сотворенный по образу и подобию Божию человек получил возможность осуществить свое высшее призвание – стать вслед за Иисусом Христом сыном и другом Бога-Отца и унаследовать после смерти райское блаженство. Ни в коем случае не отвергая мира как Божьего творения с его «благорастворением воздушных и изобилием плодов земных», верующий во Христа вместе с тем ждет «воскресения мертвых и жизни будущего века» именно как высшей цели и смысла своей жизни. «Живи не как хочешь, а как Бог велит», – так русская пословица истолковала молитву перед лицом Отца Небесного: «Не Моя, а Твоя да будет воля». И уже отсюда, из этой сердцевины и сокровищницы христианства, родились другие установления Церкви, касающиеся буквально всех человеческих духовных и телесных проявлений, – от молитвы и творчества до семьи и государственной власти. На семь смертных

³ Эту схему можно уточнять и детализировать – в плане сакральной политологии, географии, учения об эмблематике цвета и др. Но это предмет отдельной работы.

грехов указала христианская Церковь человеку. Это гордыня, чревоугодие, блуд, гнев, уныние, тщеславие и корысть. Отсюда вытекает самая странная, самая непонятная для безбожника христианская убежденность: крестное страдание в этом мире является главным оружием в борьбе с дьяволом. Всякую человеческую способность умеет обратить себе на пользу отец лжи, кроме кротости и смирения. А это значит, что христианин не может господствовать в этом мире в качестве победителя, со всеми его земными принадлежностями богатства, славы и успеха. Наоборот, именно в качестве гонимого за истину способен удостоверить ученик Христа свою верность распятому Учителю. Для нашей же темы особенно важно, что Россия как соборная душа никогда по сути не сходила с этого пути. Опыт XX в. показывает, что, когда власть в ней захватывали силы, ориентированные на золото или на меч, она выбирала Крест. Запад же от несения Креста отказался. Посмотрим теперь, почему так произошло, в каком пункте метаисторического процесса западный мир избрал свою нехристианскую направленность.



Не будем касаться здесь тайных и явных обстоятельств предательства и казни Иисуса Христа — слишком велика эта тема. Возьмем точкой отсчета мысль, без которой нам не разобраться ни в прошлом, ни в настоящем Европы. А именно — христианское благовестие было воспринято народами Европы через посредство римской языческой цивилизации. Сегодня эта мысль кажется само собой разумеющейся, даже простой констатацией факта. Однако в первой половине прошлого века И. В. Киреевскому, А. С. Хомякову и другим православным русским мыслителям потребовалось немало сил, чтобы вывести это положение на поверхность общественного сознания и продумать следствия, вытекающие из него. В самом деле, христианство с самого своего появления на просторах империи столкнулось с мощным влиянием — и в некотором смысле даже подчинением — своих заповедей римской логике, римским законам, всему стилю и способу римской жизни. Не случайно написанное преимущественно для римлян Евангелие от Марка — самое

сухое и «фактологическое», а послание апостола Павла к тем же римлянам содержит чуть ли не единственное в Новом Завете логическое «определение» любви как исполнения закона (Рим. 13: 10). Сам автор этого послания, как известно, был римский гражданин и потому казнен был по приговору суда, с соблюдением всех прав человека. То же самое в массовом порядке происходило в римских цирках, где христиан травили зверями с полным соблюдением государственного права – ведь они не хотели сжечь несколько зерен ладана перед статуей кесаря...

Таким образом, уже с момента своего зарождения христианство на Западе вошло в соприкосновение с холодом римского ума и закона. Если трагическая история Гефсимании и Голгофы имеет свое человеческое измерение, развивается как духовная и личная драма, то взаимоотношения христианства и латинства – это сначала вражда, а затем союз, осуществляемый по правилам юриспруденции. Блаженный Августин был прав, когда в V в. отметил принципиальную разноприродность Града Божьего и града земного, – и это его утверждение касалось прежде всего Рима как «великой блудницы», причем не только в прямом смысле слова, но и в отношении более утонченном, в отношении духа. Дух римских законов и римской логики постепенно принял и христианство, «привык» к нему, и это, может быть, было страшнее для христианства, чем его открытое гонение. Если афинские философы в свое время прервали апостола Павла, когда он заговорил о воскресении мертвых, то указы римских пап попытались превратить христианство в атрибут державы, т.е. *Церковь в государство* – вот исток будущей истории Запады. В Восточной римской империи (в Византии) это приобрело характер цезаропапизма, на западной ее окраине – папоцезаризма. Император Константин назвал себя «епископом внешних дел» и перенес столицу на Восток, в Риме же всеми внешними и внутренними делами Церкви – и юридически подчиненного ему государства (государств) – постепенно завладел местный первосвященник. За неимением места я не могу рассматривать этот процесс подробно – скажу только, что в результате его римский папа стал сюзереном, его «духовные» чады – подчиненными ему по праву вассалами. Вся постройка католичества получила статус державы со

своим законодательством (сверхдолжные заслуги), войском (крестовые походы, рыцарство), идеологией (схоластика), тайной полицией (инквизиция, иезуиты), экономикой (торговля индульгенциями) и т. п. Рим отбросил языческий меч, но взял меч христианский, не послушав Господа, сказавшего Петру: «Вложи меч свой в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» (Ин. 18: 11). За Христом нельзя пойти насильно, мир должен выбрать Крест сам — этого не понял Рим своим «эвклидовым» рассудком, тут его беда и вина...

Видит Бог, у меня и в мыслях нет упрекать в чем-то на этих страницах западное первохристианство. Народы Европы были нашими братьями «по вере, по судьбе» — вопрос лишь в мере её осознания. В течение первых трех веков христианской эры западные — и прежде всего римские — христиане доказали свою верность Господу целой чередой жертв, так что на первый вселенский Собор (325 г.) они собрались, еще храня на себе следы пыток Диоклетиана. Среди христианских мучеников, поминаемых православной Церковью, есть и римские папы...

Однако факт остается фактом: именно благодаря посредству римской цивилизации (Рим так и называли — Город) в духовном и материальном устройении западной Церкви восторжествовал закон, а не любовь. Тем самым благая весть Христа, избегнув смертельных объятий фарисейства, попала в Европе под власть не менее сильного друга-врага: человеческого ума. Уже само «догматическое развитие» католичества показывает направление этой власти — медленное, но неуклонное стремление от *Богочеловека к человекобogu*. Начиная с первых сепаратистских догматов римской курии, и в первую голову с догмата о *Filiogone*, через учение о непорочном зачатии Девы Марии и кончая формально поздним утверждением папской непогрешимости (1870 г.) — все это логико-юридические свидетельства принижения в римском сознании божеского начала ради начала человеческого. К началу II тысячелетия — ко времени разделения церквей — господствующая на Западе иерархия логически и юридически ушла от Христа — и тогда Христос ушел от западного ума и закона. Исторически это предвещало конец Средних веков и начало так называемого Нового времени — проекта *модерна*...



Итак, Рим как мир, по-своему стремящийся к Господу, но остающийся в этом стремлении самим собой – таково исходное противоречие западной христианской (церковной, культурной, политической) истории. Если может быть непогрешимым один человек (папа), то почему не может стать таким каждый человек? По существу, данный вывод и был сделан Лютером, Кальвином, Цвингли и другими вождями Реформации XVI–XVII в. Русские Православные философы хорошо показали, что ренессансный просветительский гуманизм является оборотной стороной или, лучше сказать, расплатой католичества за попытку государственного устройства христианства, за инквизицию и иезуитство, за светскую власть над миром. Первый шаг к человекобожеству был сделан отнюдь не в эпоху Возрождения и Реформации – он был сделан тогда, когда римский князь Церкви использовал силу Бога для достижения земных целей. Рим попытался навязать Христа миру, воинственно овладеть им в его собственном греховном бытии. Крест, превращенный в меч, – вот кредо Рима.

Однако действие вызывает противодействие. Ренессанс, Реформация, Просвещение – это ответные шаги человека, восставшего не только против папы как заместителя Христа на земле, но и бросающего вызов самому Богу – по крайней мере, на почве мистической, художественной, научной гениальности. Начальный толчок к подобному – прометеевско-фаустовскому, в конечном счете, – самоопределению Запада дал опять-таки католицизм в своем догмате о *Filiogoe*: принижение Святого Духа ведет к абсолютизации человека. Нет более христианской идеи, чем идея достоинства и прав человеческой личности (по образу и подобию Божию), но эта идея делается противохристианской, как только начинает утверждать абсолютное достоинство человека как такового, безотносительно к его Отцу и создателю. Как раз такого достоинства для себя и захотел Денница.. Так была намечена дорога, по которой европейская цивилизация быстро пошла в сторону обмирщения (секуляризации). Меч начал уступать первенство золоту.

Значение Реформации в истории Западной Европы заключается в том, что она переключила религиозную энергию народов с неба на землю. «Знание — сила» — этими словами Ф. Бэкона наиболее полно выражается духовно-культурная суть Реформации. Если католичество, по крайней мере, говорило о Боге, то протестантство заговорило преимущественно о человеке — это был сектантский прорыв человекобожия в область христианской веры и Церкви (антропоцентризм). Что бы ни утверждали протестантские мистики и профессора теологии, духовная вертикаль в лютеранстве и особенно в кальвинизме фактически утратила свою силу, свою непосредственную культурно-историческую роль. Достаточно сказать, что протестантство не знает святых и не имеет монастырей. Зато культурно-историческая, хозяйственная и политическая горизонталь в лютеранско-кальвинистских странах расцветает пышными цветами — назовем хотя бы Германию, Скандинавию, Северную Америку. Собственно говоря, протестантизм есть буржуазно-гуманистическое истолкование христианства — об этом много и хорошо написано М. Вебером и В. Зомбартом. Для нас же проблема заключается в том, чтобы понять, каковы плоды и духовные перспективы этого избранного Западом человекобожеского (модернистского) пути.

Возьмем для начала сферу хозяйственной политики. Нет сомнения, что в этой области Европа в эпоху XIX и особенно XX веков достигла выдающихся успехов. Западный европеец уже в XIX столетии («век девятнадцатый, железный») начал строить «хрустальный дворец», когда-то так поразивший Герцена и Достоевского на всемирной выставке в Лондоне. Замысел этого дворца был поистине вселенским: построить такое общество, наладить такую жизнь, чтобы человек *не хотел умирать*, чтобы каждый момент его существования, от колыбели и до могилы, был максимально приятен, удобен и производителен. Именно на основе рационально-чувственного, делового, глубоко прагматического понимания жизни и достигла Европа того изобилия и процветания, которым она так гордится. Кому, кроме владетельных особ, доступны были в прежние времена собственные роскошные экипажи? Средний европеец их получил. Кому, кроме колдунов, покорялась физическая боль? Средний европеец благодаря лекарствам не знает боли. Кому, кроме ведьм,

были по силам полеты в воздухе? Средний европеец летает ныне в Америку или Японию как к себе домой. Все пространство и время жизни современного европейца (американца), его коренные экзистенциальные опоры, его нравственные, эстетические, вкусовые, сексуальные реакции, его самые искренние привязанности — все это осуществляется на горизонте абсолютно трезвого, абсолютно земного, абсолютно конечного существования. Цель жизни такого человека заключена в самом процессе выживания: говоря философским языком, центр и границы подобного существования решительно имманентны. Подобно улитке или черепахе, западный человек своим регулярным и усердным трудом несет свой дом на самом себе, и в нем так уютно и тепло, что позавидуешь.

Возникает только один вопрос: насколько такое существование совместимо с христианством? Острота постановки этого вопроса только усиливается при воспоминании об огромных и заполненных преимущественно туристами соборах во Франции и Германии. Неужели не понимают эти люди, что нельзя быть христианином лишь в храме, служа одновременно и Богу, и маммоне? Что нельзя, произнося христианский символ веры — «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», — одновременно превращать грех в «угощение»? Или мы встречаемся здесь с каким-то иным, чуждым православию толкованием христианства? И христианство ли это вообще?

Если говорить о духовно-культурных сторонах описанного состояния Запада, то придется констатировать следующее: по мере развития и укрепления универсально-рыночных денежных отношений, западный человек неуклонно утверждал себя как *земного бога*, продолжая в большинстве случаев вполне искренне считать себя при этом христианином, т. е. учеником и последователем Распятого. Ренессанс, Реформация и Просвещение закрепили — соответственно, в духе, в культе и в мировоззрении — это самообожествление (самоспасение) западного европейца, сообщив ему при этом религиозную и культурную санкции. Только при этих поистине судьбоносных обстоятельствах мог быть христиански оправдан капитализм — своего рода интернациональная мастерская по производству денег и удобств, где гарантированный обмен услугами есть прежде всего

результат работы на себя, ради своей выгоды, эгоистического расчета.

Как это соотносится с образом Христа, который изгнал торговцев из храма? Кто сказал, что блаженны плачущие и пострадавшие за правду? Кто предупреждал нас: «Не любите мира, ни того, что в мире» (I Ин. 2: 15); «не собирайте себе сокровищ на земле» (Мтф. 6: 19); «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мтф. 19: 24)?

Надо быть совершенно нечутким к Евангелию, чтобы не понимать, что дух Христа и дух капитала полностью противоположны. Когда мы, русские, восхищаемся западным изобилием и порядком, мы часто забываем, что они куплены ценой превращения образа Божия в «одномерное» существо, в заложника его собственной производительно-потребительной активности. Когда мы видим сияющие огни витрин и реклам, наше сознание отодвигает куда-то в глубокие тайники подсознательного факт, что эта роскошь онтологически не вписывается в перспективу христианского спасения и практически означает не что иное, как красивую оболочку небытия. Одно из двух: или надо действительно забыть Христа и вместе с ним страдание и грех, Воскресение и Спасение, или отдать себе трезвый отчет в том, что изобилие и довольство буржуазной цивилизации подобны сытой улыбке чревоугодника, который уже съел все, что мог, и теперь может себе позволить щедрость и благотворительность, содержание университетов и храмов, высокое жалование своих рабов. *Tertium non datur* – третьего не дано⁴.

⁴ О том, насколько вообще дух Запада отличен от духа Христова, свидетельствуют, к примеру, человекобожеские намерения кумира Европы XIX века Наполеона Бонапарта: «Я, – говорил Наполеон, – возвысил бы Папу выше всякой меры, окружил бы его великолепием и почетом. Я устроил бы так, что ему нечего было бы сожалеть об утраченной светской власти, я сделал бы из него идола, и он оставался бы около меня, Париж стал бы столицей христианского мира, и я управлял бы религиозным миром так же, как политическим» (Цит. по: *Кареев Н. И.* История Западной Европы. СПб., 1914. Т. IV. С. 124). Самое значительное в этих словах то, что они совершенно искренни, т. е. Наполеон действительно

Совершенно то же самое, хотим мы этого или нет, происходит ныне во всем мире в области государственного строительства. Великому православному мыслителю К. Н. Леонтьеву принадлежат две формулы, значение которых со временем не только не исчезает, но даже увеличивается: «средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» и «национальная политика как орудие всемирной революции». Константин Леонтьев был смелый человек, не боявшийся называть вещи их собственными именами. Создал «упростительное» и «смесительное» общество, где все продается и покупается (т.е. святость и грех, гений и бездарность социально уравниваются посредством их всеобщего рыночного эквивалента), Европа, согласно Леонтьеву, произвела на свет и соответствующую такому обществу парламентскую государственность, единственная задача которой – поддержание рыночного status quo. Самодовольный буржуа, заседающий в палате лордов, – вот что ненавистно Леонтьеву. «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы „индивидуально“ или „коллективно“ на развалинах всего этого прошлого величия?»⁵. Впоследствии, и именно применительно к государству, эту тему развил И. А. Ильин в своей книге «О монархии и республике», где с блеском показал, что монархия и республика отличаются прежде всего сознанием чести и свободы. Если царская власть покоится в первую голову на доверии и любви верных (верноподанных) к помазаннику Божию, который как отец заботится о них и отвечает за них перед лицом Создателя, то республика строится на формальном праве всеобщего («смесительного», как сказал

собирался установить таким образом «христианский порядок» в Европе.

⁵ *Леонтьев К. Н.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1912–1913. Т. 5. С. 426.

бы Леонтьев) равенства, озабоченного главным образом гарантиями себеподобия избираемых руководителей. Демократия избирает не лучших, а себе подобных, т.е. выгодных, послушных, удобных исполнителей. Таким образом, и здесь происходит обмен первородства на чечевичную похлебку, и здесь государство, подобно хозяйственной жизни, отделяется от Церкви, т.е. от средоточия чести и свободы человека как сына Божьего, приобретая взамен юридические гарантии его неприкосновенности в качестве раба собственного мещанства. Королю, как и Богу, отводится отдельный – в прямом смысле декоративный – угол дома. Строго говоря, современные бельгийцы или норвежцы являются королевскими подданными не в большей степени, чем христианами: ни Бог, ни король у них не правят, а лишь символизируют нечто – в первую очередь историческую память.

За неимением места я не буду специально останавливаться здесь на положении в духовной культуре, т.е. в искусстве, науке, философии. Скажу только, что, покинув после эпохи Возрождения ограду храма и абсолютизовав своего эмпирического автора (в отличие от вечного Творца) – отдельного индивида, духовная культура современного Запада пожинает плоды гуманизма. В круге ее достижений встречаются выдающиеся создания, еще больше в ней просто талантливого, мастерского, красивого – но точно какой-то туман висит вместе с тем в культурных пространствах Европы и Америки. Еще в 1943 г. замечательный немецко-швейцарский писатель Герман Гессе назвал этот туман «фельетонистической эпохой», когда пишутся романы, создаются симфонии, ставятся спектакли и кинофильмы, и вместе с тем все это как бы несерьезно, «понарошку». И авторы и публика в рамках подобной культуры слишком хорошо знают, что искусство (как и наука, и философия) – это профессия, которая приносит одним – удовольствие, а другим – деньги. Тут никому не придет в голову спрашивать, к примеру, у кинорежиссера, в чем смысл жизни, потому что его фильм смотрят как бы между делом, обняв одной рукой подругу, а другой придерживая пакетик с «чипсами». Точно так же, скажем, философ не станет выкалывать у себя глаза, даже придя к выводу о полной несостоятельности чувственного познания (как это сделал в свое время

Демокрит). Нынешняя буржуазно-демократическая культура — это очень хорошо очерченные правила игры, называемой постмодернизмом, где «верх» и «низ», «правое» и «левое» давно заключили между собой цивилизованный союз («плюрализм») и даже вообще поменялись местами до полного неразличения. Сегодня это называется сетевым мышлением, «нетократией». По существу, это растянутая во времени духовная смерть («пост-жизнь»). А в чем ведении находится «держава смерти»? Не ее ли хозяин правит бал на современной культурной и политической сцене?



Итак, в XXI в., как и во времена царя Ирода, древний первородный грех продолжает порабощать человека его внутреннему ничтожеству, его низшему темному началу. Новизна XXI в. заключается лишь в том, что современные — философские, политические, электронные — технологии сделали из богатства и меча «конфетку», и у них это *получилось*. Железные дороги — чтобы съездить куда? Телеграф — чтобы передать что? — спрашивал в свое время Лев Толстой. Ныне такого вопроса не задает никто. Всем ясно, что спутники летают, компьютеры прогнозируют, атомные электростанции вырабатывают ток, — чтобы человекобожеский прогресс не остановился. Если угодно, человечество служит сегодня демонической самоцельности техники: технический «постав» жизненного мира заполняет ничтожность (близость к Ничто) своей сущности универсальностью и всеобщностью технологических отношений (постмодернистская релятивизация всего, «веселая относительность» как принцип существования). «Как», а не «Что» — таково решение XX в., предложенное им в ответ на вопрос Люцифера. Если жизнь заключает цель в себе самой, т. е. лишена трансцендентной задачи, то она совпадает с совокупностью внутрижизненных отношений, обеспечиваемых высокой технологией, — такова краткая формула гуманистической цивилизации нашего времени. Само собой понятно, что такая цивилизация — в условиях современных скоростей, энергетических и информационных потоков — не терпит никаких сбоев (дисфункций), иначе она мгновенно и катастрофически взрывается, как

это показала, в частности, авария в Чернобыле. В плане обустройства нашего бытия, т.е. в плане технотронной модальности человеческого грешного существования, капитализм как универсально-денежная, функционально-рыночная система оказался наиболее совершенным, приноровленным к характеру Homo oeconomicus (человека пользы) жизненным строем. Место, где все продается, — это рынок (мир как золото), и, чтобы успешно действовать на нем, нужен компьютер.

Таким образом, не следует вводить в заблуждение себя и других, утверждая, что в подавляющем большинстве своем современные европейцы или американцы — христиане. Христиан травили львами и медведями, христиане уходили в скиты и безмолвствовали в пещерах, христиане сжигали себя, чтобы не покориться антихристу. А мы, как бы в ознаменование всего этого кровавого подвижничества, будем благодушествовать в своих комфортабельных домах и офисах под прикрытием разного рода «христианско-демократических» партий? Делать это — все равно что подрабатывать на панели, выдавая себя за девственницу. В плане религиозном и культурно-мировоззренческом такое положение означает не что иное, как *конец истории*. Исторический процесс продолжается, пока к бытию (и небытию) относятся серьезно, т.е. пока существует сама категория *истины* и пока за нее готовы идти на костер. Коль скоро такой установки нет — нет и истории, а есть интересное времяпрепровождение с дамами, приятными во всех отношениях.

Но парадокс нашего времени состоит не только в этом. Выбирать подвиг с Христом или чечевичную похлебку без Христа люди должны были всегда. Подлинная апокалиптичность — устремленность к концу — XX–XXI вв. заключается в том, что нас будто *заставляют* выбирать чечевичную похлебку и тридцать серебряников. Кто отважится сегодня заявить, что он готов жить как птица небесная или лилия полевая, не заботясь о завтрашнем дне? Не трудно вообразить, каковы будут последствия подобного выбора, скажем, для пилота авиалайнера или оператора атомной станции — и даже не столько для них самих, сколько именно для их ближних. Характер и структура современного социума, построенного на базисе технотронной цивилизации, не позволяют даже ставить этот

вопрос – вот поистине окончательный ответ Запада на тихий зов Христа. Начав свой христианский путь под водительством папского меча, Запад заканчивает его в уютной потребительской гавани. Запад действительно создал комфортное существование, накормив человека изобилием плодов земных и разрешив тем самым главную историческую задачу Искусителя: «Скажи, чтобы камни сии сделались хлебами» (Мтф. 4: 3). Как раз благодаря этому в XXI в. так явственно ощущается близость апостасии – последнего отказа мира от Бога. Сверхисторический путь Христа и христианина благоднее внутриисторического блаженства. Бог слишком любит человека, чтобы ублажать его ролью «разумного животного» или машины для наслаждения. Христос обещал побеждающим царство не от мира сего, а миру сему Он обещал огонь. Забыть об этом – значит до неузнаваемости извращать христианство, лишая его благородной эсхатологии спасения. Говорят, что каждая страна заслуживает свое правительство; точно так же каждая цивилизация достойна своей судьбы⁶.

⁶ Православное христианство, как известно, решительно отвергает всякое гарантированное (механически правовое) стяжание земных благ – как, впрочем, и небесного спасения. Жизнь и смерть человека или народа – это всегда риск свободы и воздаяние по благодати, а не раз и навсегда решенная задача с благополучным ответом (ср. в этой связи голливудский кинематограф, в котором любая, самая душераздирающая история неизменно заканчивается белозубой улыбкой).

РУСЬ ЗОЛОТАЯ

РУССКАЯ СОФИЯ

*О, светло светлая и красно украшенная
земля Русская! Многими красотоми дивишь
ты: озерами многими, дивишь ты реками
и источниками местнотимыми, горами
крутыми, холмами высокими, дубравами
частыми, полями дивными, зверьми
различными, птицами бесчисленными,
городами великими, селами дивными, боярами
честными, вельможами многими – всего ты
исполнена, земля Русская, о правоверная вера
христианская*

Слово о погибели Русской земли

Что такое Золотая Русь? Как ее отыскать, каковы ее очертания в мировом духовном пространстве?

Прежде всего – это замысел Божий о России: то, что Бог думает о ней в вечности. Ф.М. Достоевский призывал судить о русском народе не по тем грехам, которые он часто совершает, а по тому идеалу, который он сохраняет в своей душе. В настоящей главе речь пойдет об идеальном историософском горизонте Святой Руси, о духовном пределе, к которому стремится ее душа, государственность и культура. Русь Новгородско-Киевская, Владимирская и Московская суть именно Золотая Русь, воспринявшая благовестие Христа и пытавшаяся осуществить его в своем земном устроении. Насколько эта попытка удалась – об этом человек не может вынести

окончательного приговора. Но постараться осмыслить Россию как духовную реальность необходимо.



Как известно, христианская Русь началась после ее Крещения князем Владимиром в 988 г. В княжение сына Владимира Ярослава Мудрого в Киеве строится Софийский собор – символ утверждения православия на славянской земле. Почти одновременно Софийский собор возводится в северо-западном центре Руси – в Новгороде, а также в нынешней Белоруссии – в Полоцке.

Не впадая в преувеличения, можно сказать, что все мышление Древней Руси было софийным. Не только храмовая архитектура, иконопись, пение, не только порядок и строй богослужения – софийным был весь круг русской культуры. Это относится к летописям («Повесть временных лет»), эпическим сказаниям («Слово о полку Игореве»), народным былинам и народным духовным стихам. Для наших же философских целей наиболее важно замечательное произведение первоначальной русской православной мысли – «Слово о Законе и Благодати» митрополита киевского Илариона (середина XI в.). Именно в этом «Слове» яснее всего выражена древнерусская софийность, здесь просияла умственным светом Русь золотая.

О чем же или о ком мыслит митрополит Иларион? Центральной категорией его ума является лицо («кто́йность»), а не какая-либо отвлеченная сущность или закономерность. Началом, серединой и концом духовного кругозора митрополита Илариона выступает Иисус Христос. Таким образом, буквально с первого своего шага русская религиозно-философская мысль оказывается христоцентричной. София – Премудрость Божия – раскрывается для русского ума через Христа, в то время как, например, для современника Илариона, знаменитого византийского богослова Михаила Пселла, это уже проблематично: о природе Бога он учит по Орфею, Зороастру, Аммону, Пармениду, Эмпедоклу...

«Закон отошел, и благодать и истина всю землю заполнили»¹ — вот источник радости русского митрополита. Закон — Ветхий Завет — исполнил свою задачу, привел людей к Крещению и теперь уступает место благодати как единственному («узкому») пути к вечной жизни. Истина, таким образом, *истина достижима только через благодать, и наоборот, благодать есть истина: это и есть софийное мышление*. По сути, в сочинении митрополита Илариона мы впервые на Руси встречаемся с осознанным отождествлением истины бытия и бытия истины. Вслед за отцами христианской Церкви Иларион утверждает, что истину нельзя *знать*, в ней можно только *быть* (или не быть). Истина не есть отвлеченное знание (гнозис), истина есть путь и жизнь, она покоится на вере, надежде и любви. Как раз по этой причине истину-благодать нельзя никому «доказать», т.е. принудить в нее поверить. Для того чтобы приблизиться к христианской истине, — т.е. к самому Христу, — нужно уже пребывать в Нем, нужно быть окликнутым Им. «Не врагам Божиим пишем, а сынам Христовым, не чужим, а наследникам Небесного Царства»² — утверждает киевский митрополит, и как православный мыслитель он глубоко прав.

В отличие от древнего Рима, юная христианская Русь восприняла Христа не столько умом, сколько сердцем и душой, всем существом. Точнее, русский ум с самого начала оказался воцерковленным, просвещенным и обоженным христианским светом, что надолго — по сути, навсегда — оградило его от богословского рационализма. Учение митрополита Илариона — это именно богословие, а не теология, таинство, а не аристотелевская наука, трепетная встреча, а не рассудочная схоластика. Конечно, тут сыграла свою роль и стихийность славянского язычества, и вообще мягкость («женственность») славянской души, резко отличной в этом плане от холодного римского разума. Можно сказать, что в «Слове» митрополита Илариона отозвались все эмпирические, земные обстоятельства крещения

¹ Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1. С. 45.

² Там же. Ч. 1. С. 46.

Руси князем Владимиром, но в нем явно проступает прежде всего *промысел* Божий, определивший небесное призвание Святой Руси...

Другая важнейшая софийская черта мысли русского первоирарха – ясное различие закона как способа совершенствования в наличной посясторонней жизни (от благодати как обетования и начала жизни будущей). Здесь русская мудрость одинаково противится как Ветхому Завету, так и Риму. Если Господь принес благую весть о том, что Царство Его не от мира сего, то надо искать это Царство, идти к нему, пусть даже это чревато опасностью для жизни нынешней. Иудаизм ставит Бога в центр земного бытия («религиозный материализм»), римско-католическая курия стремится насильно подчинить его Богу, даже Православная Византия фактически разделяет человека на ангела (монаха) и мирянина (грешника) – только русский дух стремится, по Христову завету, жить на земле, как на небе. Смысл жизни там, хотя осуществляется он уже здесь, указывает своим современникам и вместе с тем нам митрополит Иларион, и русские люди вот уже тысячу лет пытаются осуществить эту правду. Собственно, в иларионовском «Слове» нашла умственное выражение единая древнерусская устремленность к преобразованию земного бытия в Боге, которая первоначально проявилась в самом выборе православия князем Владимиром, в его заботе о ближнем, в его отказе после Крещения казнить преступников, ибо это противоречит заповедям Христовым. По словам Илариона, Владимир «все цесарство (царство) Богу подчинил»³, и точно так же поступили вслед за ним сын его Ярослав Мудрый и правнук его Владимир Мономах. Если говорить о реализации на Руси идеала симфонии (согласия) духовной и светской власти, то она, в отличие от той же Византии константиновского и тем более юстиниановского периодов, началась у нас при явном преобладании духовной власти, неслучайно первые русские святые Борис и Глеб предпочли мученическую смерть борьбе за земной престол. В определенном смысле «Слово о Законе и Благодати» лишь обобщает и возводит к истоку соборную практику Святой Руси, вплоть до будущих

³ Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч.1. С. 57.

побед святого князя Александра Невского и святого князя Дмитрия Донского. «Слово» Илариона – это как бы предвиденное в духе национальное подвижничество, которое в 1380 г. выведет Русь на Куликово поле... знания – ...

Таким образом, киевская София – софийная установка сознания – заложила прочное христианское основание тысячелетней России. По отношению к Богу она осуществила добровольное отдавание ему всей жизни, земное бытие она поняла не как самоцельное, а как тварное и относительное. Она подтвердила всемирность, а не родовую (языческую) избирательность слова Божия. Ум (логику) русский дух принял как воцерковленный разум, так что если что-то не вмещается в рассудочные рамки, то тем хуже для разума. Наконец, в личности человеческой Русь с самого начала увидела образ Божий – задача человека заключается в том, чтобы восстановить в себе его подобие. Именно этим «категорическим императивом» обусловлены знаменитые слова Илариона о том, что «не было ни одного, кто воспротивился бы благочестивому его (князя Владимира. – А. К.) повелению, а если кто и не по доброй воле крестился, то из-за страха пред повелевшим, поскольку благоверие того было соединено с властью»⁴. Современный гуманизм видит в этом нарушение «прав человека», или, по меньшей мере, подобие римского насильственного установления христианства среди еретиков. Речь идет, однако, совсем о другом – о православии, понятием как народная норма существования, а не как логическая сумма или монашеский идеал. Иларион не только указывает в своем «Слове» на происхождение и освящение православного русского государства – он спокойно решает тупиковый для либеральной идеологии вопрос о свободе воли: истина сильнее сомнения. Мы познали Истину, и Истина сделала нас свободными: мы благочестие соединили с властью, а не наоборот – как бы предвидит будущие вопросы Киевский митрополит⁵. Всякая другая свобода – иллюзорна.

⁴ Там же. С. 55.

⁵ Как известно, римский император Константин обратился ко Христу помимо Церкви, благодаря чудесному видению («сим победиши»). Крестился он незадолго до смерти.

Сказанное означает, что из трех мировых сил, борющихся друг с другом в истории, — креста, меча и богатства, — Русь изначально выбрала для себя крест. Именно крестом отмечена Русь золотая, софийная. Новгородская и киевская Софии суть живые образы древнего русского посвящения, о котором Н. В. Гоголь скажет через много лет: «Монастырь наш — Россия!» Начало русской истории проходит, несомненно, под знаком Креста, здесь симфония Церкви и Царства осуществляется в общей молитве Господу Вседержителю. Если римско-католическая традиция впитала в себя мощное языческое рационально-юридическое начало (принизила святую до мира), а Византия, наоборот, склонна была мир представить его грешной судьбе, чтобы не запятнать своей веры, то Русь по промыслу Божию уже с первых веков своей христианской истории пошла, в сущности, на крестный подвиг — попыталась слить воедино святую и жизнь, небо и землю. Немало, конечно, было и есть грехов на Руси, в том числе и со стороны власти, но они всегда осознавались как грех и искупались страданием и кровью. Полная духовного напряжения жизнь Ярослава Мудрого, воинские и политические свершения Владимира Мономаха и Александра Невского, трагическая гибель (в результате заговора) Андрея Боголюбского — вот лишь некоторые примеры такого соединения в русской душе Священства и Царства. Если и можно предъявить начальной древнерусской державе какие-то упреки, то разве лишь в использовании авторитета власти для обращения к Богу, но никак не в унижении Бога до инструмента власти (римский соблазн).

МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ ИЛИ НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ?

*В шапке золота литого,
Старый русский великан
Поджидал к себе другого
Из далеких чудных стран.*

М. Ю. Лермонтов

При всем отличии Московского Царства от великого княжества Киевского, оба они представляют собой моменты единого общерусского богочеловеческого процесса — не в плане его логической предзаданности, а в духе его драматической судьбы. В Киеве и Новгороде зачалась софийность русской истории, возник образ ее как соборного Крестоношения. В последующие века этот замысел захватит собой всю Русь, и петербургскую, и отчасти даже советскую. Но остановимся пока в Москве.

Что объединяет прежде всего Киев с Москвой — так это христоцентрическая природа государства и культуры. Киевская и Московская Русь — это почти теократия, в которой Бог освящает и ограничивает власть Государя. При рассуждении о христианской симфонии, о церковном помазании на царство часто забывают, что Божье благословение на власть есть именно *ограничение* этой власти, а вовсе не обожествление ее как таковой. Царь (великий князь) отвечает за свой народ перед Богом — вот отличие русской православной державы от восточной деспотии (царь как живой бог) или западного абсолютизма (король как кажимость бога, «король-солнце»).

Известны внешние условия превращения Москвы в Третий Рим. После захвата Константинополя войсками турецкого султана Магомета II (1453 г.), после гибели последнего византийского императора Константина XI и женитьбе Иоанна III на его племяннице Софье Палеолог к Москве перешел не только герб Восточной Римской империи — двуглавый орел, к Москве перешел статус

единственной великой православной державы. Хрестоматийно известны слова псковского инока Филофея, обращенные им к Василию III: «Третьего нового Рима – державного твоего царствования – Святая Соборная Апостольская Церковь – во всей поднебесной паче солнца светится. И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной веры сошлись в твое царство. Один ты во всей поднебесной христианам царь... Два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть: уже твое христианское царство иным не достанется¹. Инок Филофей прожил около ста лет, он обращался с подобными посланиями и к Иоанну III, и, возможно, к Иоанну IV (Грозному) – но что означают эти обращения в историко-софском смысле?

Святая Русь – это христианская сторона света, в которой власть начинается не «снизу» (демократия) и не «сбоку» (плутократия), а сверху – от Бога. Имя «Святой Руси» и указывает на это обстоятельство, а вовсе не претендует на всеобщую праведность и святость. Первый Рим – языческий – обожествил самого себя в лице кесаря и пал под ударами варваров. Второй Рим – православная Византия – вопреки ей же провозглашенному идеалу симфонии практически развела священство и царство², пошла на согласие с католиками (Флорентийская уния 1439 г.) и 14 лет спустя тоже пала под ударами мусульман. Москве как Третьему Риму выпала по промыслу Божьему колоссальной трудности задача – жизненно соединить в одно целое храм и престол, народ и Церковь, святыню и бытие. Если в Киеве произошло, так сказать, первичное усвоение русской властью идеи священного призвания христианской державы (иначе она не заслуживает названия христианской), то в Москве со времен ее первых князей и митрополитов тайна государства была понята именно как тайна *служения*. Конечно, перед Москвой стояла в те времена и другая задача – освободить Русь от

¹ Цит. по: *Зызыкин М. В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931. Ч. 1. С. 155–156. Отмеченный Филофеем статус Москвы как Третьего Рима подтвержден после падения Царьграда согласным суждением вселенского Православия. (См. там же).

² Характерный пример византийской политики – ссылка Иоанна Златоуста именно за обличение нравов императорского двора.

татар. Однако по существу руководителями Москвы эта задача всегда трактовалась как двуединая; и если на первых порах, в эпоху Ивана Калиты, идея собирания русских земель под московскую руку рисовалась по преимуществу прагматически, с точки зрения государственной пользы, то уже со времен Дмитрия Донского эта задача становится по сути прежде всего религиозной – вспомним благословение Сергия Радонежского, вспомним образ Спаса на стягах русского войска. Москву как русский национально-религиозный символ выпестовал не татарский полон, что бы по этому поводу ни говорили такие разные люди, как Герцен и Белинский, Федотов и евразийцы³. «Москва, как много в этом звуке...» – это плод молитв и бдений преподобного Сергия, это сознательное, а еще более бессознательное переживание всем народом московским судьбы своей Родины как богоданной и богохранимой⁴. Государственная власть на Москве есть точка приложения Божьего промысла – вот что такое онтология Третьего Рима в глазах москвичей. Идея государственной власти в России церковна – и потому Иосиф Волоцкий прямо утверждает, что «неправедный царь – не Божий слуга, но диавол». В отличие от первого Рима Православный московский царь – не кесарь, а христианин, и потому Москва готова отдать ему не только кесарево, но порой и Богово⁵. В этом встречном движении к соеди-

³ По сути дела, федотовская и евразийская концепции московской «татарщины» и соглашательства церковных иерархов, вопреки своей внешней противоположности, дополняют друг друга, ибо не делают различия между поверхностным, эмпирическим, и внутренним, таинственным, планами русской судьбы.

⁴ См. об этом прекрасную работу В. О. Ключевского «Значение Преподобного Сергия для русского народа и государства».

⁵ Вообще, позиция «отдания своего» – более христианская, чем «искания своего» любой ценой, даже юридически справедливой. Согласно христианскому миропониманию, подлинно моим является не то, что я взял, а то, что отдал. «Московская вера» – это не постановка царя на место Бога, а лицемерие самодержца в Божьем луче.

нению Бога и человека в истории и состоит замысел Святой Руси, потому и простерт покров Божией Матери над Россией⁶.

Чтобы убедиться в этом, достаточно продумать царствование Иоанна IV Грозного. Много материала для этого дает, в частности, его переписка с князем Курбским. Царство Иоанна IV либералы клянут как деспотическое – но какой деспот станет тратить столько времени и чернил для оправдания себя перед своим подданным? Более того, в качестве последнего довода в пользу защищаемых Курбским позиций Иоанн зовет его обратно на Русь – пострадать за правое дело, если тот считает себя правым. Как видим, и меч и золото в руках грозного царя служат Кресту, а не наоборот; что же касается жертв опричнины, то их число не превысило количества убитых одной Варфоломеевской ночью. Жестокость московского самодержавия есть оборотная сторона образа христианского владыки, в котором он предстает как суровый, но справедливый отец своего народа. Несмотря на тяжкие личные грехи, Иоанн находился в непоколебимом убеждении – и в этом его поддерживал весь российский люд, – что «Отец и Сын и Святой Дух ниже начала имеет, ниже конца, о Нем же живем и движемся. Им же цари величаются и сильные пишут правду»⁷. Сравните это с открытием героя Достоевского: если Бога нет, то какой же я капитан?

Не менее существенное, хотя и символическое значение имеет в истории иоаннова царствования его встреча с юродивым во время новгородского похода, как она описана современниками. Грозный царь отправился с войском на покорение непослушных псковичей и новгородцев – действие, вытекающее из общей логики построения централизованного русского государства. На улицах Пскова его встретил местный юродивый и предложил ему кусок мяса, а дело было в великий пост. «Я – христианин и в пост мяса не ем», – ответил юродивому Иоанн. «А кровь христианскую пьешь?» – укорил

⁶ Об этом свидетельствует вся древняя русская культура, от «Слова» митрополита Илариона и «Слова о полку Игореве» до рублевской «Троицы» и «Слова о гибели Русской земли».

⁷ Первое послание Ивана Грозного князю Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 12.

его человек Божий. И самодержец всероссийский вместе со всей армией повернул назад... Идея Третьего Рима и заповедь «не убий» сошлись в месте этой встречи, и Иоанн IV показал себя православным царем, который строил Святую Русь, при этом тяжело грешил, но когда грешил, то каялся. Таким он и остался в памяти народа⁸.

Оценки иоаннова царствования в позднейшей отечественной мысли и культуре оказались, как и следовало ожидать, весьма различными. К примеру, скульптор М. О. Микешин (вслед за Карамзиным) решительно отказался поместить фигуру Иоанна на своем памятнике Тысячелетию России в Новгороде. М. Ю. Лермонтов, напротив, посвятил грозному царю целую поэму. Попытаемся медленно вчитаться в нее – такой (герменевтический) подход приведет нас к любопытным выводам.

Начнем с самого названия – «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова». Как видим, царь здесь на первом месте, хотя главным трагическим лицом поэмы является купец Калашников.

Ох ты гой еси, царь Иван Васильевич!
Про тебя нашу песню сложили мы... –

это не просто стилизованный былинный зачин, а трезвое христианское осознание того места, которое занимает в русской вселенной московский государь. Что бы ни происходило в стране, на Красной площади, в отдаленной деревне – это происходит в кругозоре православного царя, сияющего, однако, не своим, но Божьим светом: вот исток лермонтовского зачина. Для теплохладного западного взгляда – это «цезарепапизм», для Константинополя – это почти недостижимый идеал, для Киева – это осуществление его упования, а для Москвы – это обычная, даже обыденная действительность, «реализм действительной жизни, господя». Таково, нравится кому-либо это или нет, само царское положение, идеальная топология царя:

⁸ Действительно смертный личный грех Иоанна IV – убийство настоятеля Псково-Печерского монастыря Корнилия прямо у ворот святой обители.

Не сияет на небе солнце красное,
 Не любятся им тучки синие.
 То за трапезой сидит во златом венце,
 Сидит грозный царь Иван Васильевич...

Итак, царь на Москве рядом с солнцем и тучками — но он не само Солнце. Он не себе служит — «не моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22: 42). Потому и служба русскому царю — не личная, а сверхличная, потому и нельзя грустить на пиру у русского царя:

Неприлично же тебе, Кирибеевич,
 Царской радости гнушаться;
 А из роду ты ведь Скуратовых,
 И семьею ты вскормлен Малютиной.

В этом пункте Лермонтов доводит до предела противостояние либеральной и православной концепции иоаннова царствования. Кирибеевич, оказывается, не просто опричник, но еще и Скуратов — из того рода, на котором, как утверждают, кровь митрополита Филиппа. Однако для лермонтовского воззрения на Иоанна это не составляет непреодолимого препятствия; напротив, тем больше ответственность, лежащая на царских слугах, и нести ее они должны не за страх, а за совесть, и на пиру, и в бою. Царская служба, как и царская радость, — это соборная служба и соборная радость всей земли, «народная монархия», где народ принимает правителя не по удобству своему, а по смотрению Божию.

Пожалуй, один из сильнейших эпизодов поэмы — это суд Иоанна над купцом Калашниковым, а по существу, над всеми действующими лицами. Любимый опричник убит в честном бою и, таким образом, получил свое, а вот что касается остальных:

Хорошо тебе, детинушка,
 Удалой боец, сын купеческий,
 Что ответ держал ты по совести.
 Молодую жену и сирот твоих
 Из казны моей я пожалую,
 Твоим братьям велью от сего же дня
 По всему царству русскому широкому
 Торговать безданно, безпошлинно.

А ты сам ступай, детинушка,
 На высокое место лобное,
 Сложи буйную головушку,
 Я топор велю наточить-наострить,
 Палача велю одеть-нарядить,
 В большой колокол прикажу звонить,
 Чтобы знали все люди московские,
 Что и ты не оставлен моей милостью.

Коротко говоря, в этом отрывке раскрыта харизматическая структура царской власти. Во-первых, на Святой Руси есть перед кем ответ держать: не перед вздорной толпой и не перед бездушным законом, а перед грозным Царем, у которого есть совесть (со-весть) и над которым есть Бог. А пострадать за правое дело – это христианский венец. Только безбожный либерализм видит высшую справедливость во взаимном потакании в грехе. Умел дерзать – умеи и ответ держать: или грудь в крестах, или голова в кустах.

Во-вторых, жена, дети и братья купца Калашникова не только не унижены, но, наоборот, возвышены царской милостью: они ода-рены из казны, им позволено торговать по всей Руси. Более того, идеально возвышен и сам казнимый: топор наточен, палач наря-жен, и в большой колокол на Москве звонят... Так казнят не злодеев или государственных изменников – так отец казнит сына, нарушив-шего его высшую волю («я тебя породил, я тебя и убью»). По сути, сын купеческий Калашников умирает как подвижник, пострадав-ший за Третий Рим, за то, чтоб и дальше царское место было рядом с солнцем и звездами. Разумеется, тут отсутствует гуманистиче-ское милосердие, но зато соблюдена Божья заповедь: «У Меня отм-щение и воздаяние» (Втор.32: 35). И последним доводом в поль-зу такого положения служит то обстоятельство, что жена и братья Калашниковы, и весь люд московский, и даже сам Калашников вос-принимают царский приговор как внутренне *справедливый*:

...И гуляют, шумят ветры буйные
 Над его безымянной могилкою.
 И проходят мимо люди добрые:
 Пройдет стар человек – перекрестится,
 Пройдет молодец – приосанится,

Пройдет девица – пригорюнится,
А пройдут гусяры – споют песенку.

Итак, государственно-общественная жизнь золотой Руси отличалась не механически-юридическим совершенством форм, благодаря которым справедливость достигается как бы автоматически (т.е. не по-христиански), а именно нацеленностью всех своих отношений на Истину, которая сама по себе не от мира сего и потому требует если не подвига, то усилия для своего воплощения. Об этой особенности русской «политической этики» хорошо сказал С. А. Аскольдов в 1918 г.: «Русь была до отмены крепостного права, а отчасти и после него, страной рабов и рабовладельцев, но это не мешало ей быть Святой Русью, поскольку Крест, несомый одними, был носим со светлой душой и в общем и целом с прощением тех, от кого он зависел, поскольку и те и другие с верою подходили к одной и той же Святой Чаше. Так праведность десятков миллионов очищала и просветляла в единстве народного сознания грех немногих тысяч поработителей, к тому же грех, часто ясно не признаваемый в качестве такового ни той, ни другой стороной»⁹. Добавлю, что дело тут не в «рабах» и «рабовладельцах» (остатки просветительской терминологии у Аскольдова), дело в сообща несомом Кресте, по отношению к которому и те и другие равно грешны и равно святы. Это к вопросу о критике «рабовладельческой империи» как справа, так и слева – крайности, как известно, сходятся.



На фоне вышеизложенного по меньшей мере искусственным кажется противопоставление Третьего Рима и Нового Иерусалима как образов Москвы, возникшее в XVII столетии. XVII век, как известно, – это реформы патриарха Никона, его разрыв с царем Алексеем Михайловичем, осуждение Никона на соборе 1666 г. (666! – А. К.), последующая ссылка патриарха и его возвращение в Москву. Известно, что Алексей Михайлович на смертном

⁹ Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины. М., 1991. С. 233–234.

одре просил прощения у опального патриарха, а новый государь Федор Алексеевич вернул Никону все почести и просил его возвратиться в основанный им Ново-Иерусалимский монастырь, по пути в который Никон и скончался. Известно также, что церковные новшества патриарха Никона и царя Алексея привели русское православие к расколу, последствия которого мы переживаем до сих пор. Значительно хуже осознано, о чем, собственно, шел спор между царем и патриархом, и каково историософское значение этого спора.

Суть расхождения выразил сам Никон: «Мы не знаем иного Законоположника себе, кроме Христа, Который дал нам власть вязать и решить. Уж не эту ли привилегию дал нам Царь? Нет, он похитил ее от нас, как свидетельствуют его незаконные дела. Он Церковью обладает, священными ведами богатится и питается, славится тем, что все церковники — митрополиты, архиепископы, священники — покоряются ему, оброки дают, работают, воюют; судом и пошлинами владеет...

Нигде, даже в Царских законах, не написано, чтобы Царю избирать епископов и прочих (церковных) властей... А то правда, что Царское Величество расширился над Церковью, вопреки Божественным законам, и даже возгорелся на самого Бога широтою своего орла»¹⁰.

Итак, три православные силы встретились на золотой Руси XVII в.: царь, патриарх и старообрядцы. Для последних «повредилась Святая Русь», Москва перестала быть Новым Израилем, впадала в латинство и протестантство и занялась имперостроительством. Парадоксально, но похожие обвинения высказал царю и патриарх Никон — убежденный противник старой веры. Что это — совпадение противоположностей или просто случайное сходство?

В историософском плане XVII столетие было действительно рубежом между крестом, мечом и выгодой на Руси. Дело тут не в «западничестве» русских владык: в некотором роде западником был уже Иоанн III (вспомним итальянских строителей московского Кремля).

¹⁰ Цит. по: *О. Лев. Лебедев. Личность и мировосприятие патриарха Никона // Слово. 1989. № 5. С.*

Дело в том, в Москва к XVII в. стала *одновременно Третьим Римом и Новым Иерусалимом* — вот этого-то как раз и не вместили в свое человеческое сознание ни старообрядцы, ни патриарх Никон, ни царь Алексей. Всем трем силам как разделившимся («отвлеченным») началам единого православного симфонического царства следовало любыми способами восстановить его, восславить его в новой целостности — между тем в жизни происходило прямо противоположное. Разумеется, была своя правда у патриарха — он видел нарастающий «цезаропапизм» царя и потому вопреки «имперской» Москве строил свой Новый Иерусалим, долженствовавший, по его мысли, стать чисто духовным, собственно церковным центром Святой Руси. С другой стороны, была своя правда и у царя, для которого государство, как это со времен Владимира и Ярослава утвердилось на Руси, служило не просто «административной корпорацией», а земным отражением небесной правды, вверенной ему самим Богом. Нельзя отказать, во всяком случае, в мужестве и староведам, готовым скорее пойти в огонь, чем согласиться с «антихристом»¹¹. Но вот в чем все три главные действующие лица этой русской драмы ошиблись — так это в отношении к Святой Руси как к «собственности», как к своему духовному владению. И царь, и патриарх, и старообрядцы полагали, что они хозяева на Руси, а хозяином был — и есть — Господь, и ведет Он ее Своими, а не чьими-либо человеческими путями...

Так или иначе, с теми или иными людскими немощами, Киевско-Новгородская, Владимирская и особенно Московская Русь явилась *наиболее полным в истории воплощением христианского Царства на земле* — во всяком случае более полным, чем предшествовавшая ей павшая Византия или современный ей католический Рим. Духовным и светским вождям Руси *не надо было беречь ее душу*, а они тронули ее, и потому от XVII в. тянется цепочка к 1917 г. Собственно говоря, тогдашнее противостояние между царем, патриархом и частью православного народа стало видимым проявлением *коренной антиномии христианства* между бесконечным (небесным) предназначением человека и его посясторонним (земным)

¹¹ Вопрос о старообрядчестве как таковом очень сложен и требует особого разговора.

историко-культурным бытием. В той мере, в какой каждый из участников драмы XVII в. был прав, он держался одной из сторон этой антиномии в ущерб другой (и потому, в конечном счете, оказывался в одностороннем прелщении). Ни чисто монастырский Новый Иерусалим, ни «имперский» Третий Рим, ни законченное «отеческое предание» не дают в отдельности разрешения указанной антиномии: ее дает только превышающий человеческое разумение ход метаисторической работы, где по благодати Божией становление может совпадать со ставшим, а может и расходиться с ним. «У Меня отмщение и воздаяние», – говорит Господь (Втор. 32: 35), и это впрямую относится к золотой Руси XVII в., которая хранила меч и золото под знаком Креста, но не удержала их...



Подводя итог краткому обзору религиозно-философских основоположений золотой Руси, подчеркнем еще раз, что мы говорили именно об идеальных началах, а не о грешных человеческих слабостях соответствующих социально-культурных структур. Людской порок всегда приносит порчу даже в самое лучшее дело, но *суть дела* от этого не меняется. Сколь бы ни был лично просвещен и возвышен Ярослав Мудрый, или Александр Невский, или Владимир Мономах, это ни на йоту не поднимает вертикального онтологического статуса государственной власти на Руси. И наоборот, сколь бы ни был жесток, властолюбив и коварен Иоанн Грозный, его личные качества отнюдь не умаляют самого таинства помазания на царство, что и было произведено в Успенском соборе московского Кремля митрополитом Макарием 16 января 1547 г. Такова харизматическая природа русского государства его золотой поры. Истинно христианские отношения между первосвященником, царем и народом часто нарушались, но они *были*, а это для дела Христова на земле самое важное. А. С. Пушкин совершенно справедливо заметил в своем известном письме к Чаадаеву, что нравы Византии никогда не были нравами Киева. Еще менее допустимо утверждать, что нравы монгольской Орды были нравами Москвы. К сожалению, эта мысль на разные лады варьировалась в XX в. – от унижительного

для России взгляда на нее как на холопскую татарщину до одобрительного в устах евразийцев Н. С. Трубецкого или Л. Н. Гумилева сближения ее с империей Чингизхана. На самом деле мы встречаемся на Руси с иным принципом построения власти и культуры — богозаконным (теономным), который, однако, не только провозглашал себя таковым, но и по мере сил пытался таковым быть. Разумеется, история золотой Руси знает немало крови — от убийства святых Бориса и Глеба и ослепления Василько до «покорения Ермаком Сибири». Но при этом необходимо отличать принцип от его осуществления, истину от ее мытарств в инобытии. Святая Русь держалась «сверху вниз», от Бога к человеку, и люди по мере своего совершенства (или падения) служили Богу и царству, а не самим себе. Впрочем, цивилизованные атеисты назовут Иоанна IV обыкновенным злодеем, перенос митрополитом Петром своего местопребывания из Владимира в Москву квалифицируют как пресмыкательство перед великокняжеской властью, а возвращение в столицу воеводы Шеина расценят как рабство этого храброго воина у своей азиатской (тоталитарной) «системы»¹². Только исходя из подобных уложений, можно объяснить, с одной стороны, заоблачные самопревознесения того же Грозного (вплоть до возведения своего рода к римским кесарям)¹³, а с другой — его постоянные церковные покаяния или настойчивые попытки оправдания перед беглым подданным. Ни того, ни другого не имеется в анналах Орды.

Формулируя мысль в философских понятиях, позволительно предположить, что золотая Русь ближе какого-либо другого известного истории государственно-культурного образования подошла к разрешению труднейшей христианской проблемы *веры* и *свободы*. В 70-х годах прошлого столетия Ф. М. Достоевский устами одного из своих героев провозгласил: если Бога нет, то все позволено. В 30-х годах текущего века русский философ И. А. Ильин сформулировал

¹² Речь идет о добровольном возвращении в Москву смоленского воеводы Шеина после неудачного для русских войск столкновения с ратью короля Владислава. В столице Шеин был обвинен в измене и казнен.

¹³ Подобная родословная правящей династии была частью официальной идеологии московской державы.

эту проблему так: «Без свободы – гаснет дух; без духа – вырождается и гибнет свобода»¹⁴. В Киевской и Московской Руси суть этого действительно рокового для человеческой судьбы противостояния видели *в подчинении свободы духу, а не наоборот*. Тем самым Русь золотая осуществляла призыв апостола быть свободным в Боге, а не в грехе. Такое немыслимое для либерализма – от Бердяева до Сартра – добровольное умаление свободы перед верой является православно-русским вкладом во вселенское христианство: лучше я отдам свою свободу Богу, чем сохраню ее для сатаны. На этой основе решался на Руси и вопрос о привлечении в храм новых церковных чад, и вообще вопрос о государственной обязательности веры: дело шло прежде всего об ограничении свободы зла и не о принудительности добра. Здесь, как и во многих других отношениях, душа России может быть охарактеризована только противоречиями – от преследования старообрядцев до великодушной веротерпимости империи. Однако сам принцип золотой Руси оставался неизменным со времен равноапостольного Владимира: власть вытекает из благочестия, а не благочестие из власти.

Таков же в главном подход Руси и к непосредственно политическому способу организации государственной и общественной жизни. По существу, Русь реализовала единственную в мире политическую форму народной – соборной – монархии, где царь и народ (держава и земля) в равной мере оказываются чадами православной Церкви, с тем, однако, различием, что царь правит именем Божиим, а земля добровольно отдает ему власть над собой, хотя сохраняет духовное единство с ним в рамках собора¹⁵. Подобное социально-политическое устройство не имеет себе соответствий ни в западном «количественном» парламентаризме, ни в восточном институте тайных советников или великих визирей. Центральные, часто судьбоносные для страны, вопросы внутренней и внешней политики решались на соборе не по большинству голосов, а по единодушному согласию всех земских и духовных представителей

¹⁴ Ильин И. А. Путь духовного обновления // Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 109.

¹⁵ Подробно об этом: Солоневич И. Л. Народная монархия. М., 1991.

во главе с самодержцем. Споры бывали, но они разрешались мирно и, как правило, успешно. Так, например, призвание на царство Михаила Федоровича Романова на соборе 1613 г. проходило не без противоречий – но это был в конечном счете выбор всей земли, а не какой-либо ее наиболее хитрой части (плутократии), заручившейся голосами остальных. Соборяне были единодушны в обнаружении общенародной державной истины, совпадающей для них с волей Божией, а вовсе не навязывали стране своего произвольного решения. Дело заключалось не в наличие того или иного «писаного» закона – от «Русской правды» Ярослава Мудрого до «Судебников» и «Уложений» Алексея Михайловича, а в едином для всех сословий и лиц церковно-государственном жизнестрое, при котором общее важнее различий. Для западного партикулярного сознания подробное жизнеустройство видится исключительно вотчиной московского царя, где он распоряжается как у себя дома (см., например: Р. Пайпс «Россия при старом режиме»). По истине же золотая Русь была домом пресвятой Богородицы для своего царя точно так же, как и для последнего крепостного, но только для каждого она находила свое послушание, свое «тягло». (Еще раз вспомним гоголевское: «Монастырь наш – Россия!») В круге либерального сознания просто отсутствует столь значимая для Руси заповедь о подчинении слуг своим господам не только добрым и кротким, но и суровым. «Ибо угодно Богу, если кто, помышляя о Боге, переносит скорби, страдая несправедливо» (Петра I 2: 19). Иноческое отсечение своей воли – вот что это такое! В политическом смысле это было согласие Церкви, народа («гражданского общества» – в западном словоупотреблении) и царства, построенного на неколебимом единстве православия. Говоря современным языком, это была православная идеология. Не следует бояться этого слова, если оно означает истину у власти, а у власти в золотой Руси находилась именно христианская истина, а не какая-либо иная. Вплоть до конца XVII века русские цари и патриархи – независимо от личных отношений между ними – олицетворяли собой мистическую фигуру Удерживающего, о котором апостол Павел говорит как о главном препятствии на пути антихриста: «Тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий

теперь, – и тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2 Фес. 2: 7). Некоторые мыслители благодарят за сохранение Святой Руси татаро-монголов, уберегших ее своим игом от соблазнов латинства и протестантского индивидуализма¹⁶, другие их за это ругают; я полагаю, что Святая Русь явилась таковой на земле по замыслу Божию, взяла и понесла свой Крест свободно – и потому ее история есть великое Крестоношение в соответствии с планом Христова спасения.

¹⁶ Решающую роль тут сыграла, очевидно, деятельность Святого благоверного князя Александра Невского, побратившегося с сыном Батыя ханом Сартаком, но твердо оборонявшего западные границы Руси от латинников-тевтонов.

РУСЬ СЕРЕБРЯНАЯ

ГРАД СВЯТОГО ПЕТРА

*Красуйся, Град Петров, и стой
Неколебимо, как Россия.*

А. С. Пушкин

Золотая – Киевская и Московская – Русь подошла к осуществлению Царства Христова на земле так близко, как это возможно для поврежденной грехом человеческой природы. Это не означает, что золотая Русь достигла соборной (народной) святости, – она лишь поставила ее как историческую, государственную и культурную задачу, но поставила *серьезно*¹. Именно в те самые века, когда христианский Запад, по существу, отказался от несения Креста, начал выходить из истории как осуществления замысла Божия о человеке и перестал соотносить с Сыном Божиим его образ (эпоха

¹ Эту задачу именно как духовную цель Православной России (в отличие от универсалистских Рима и Византии) выдвигают на первый план такие разные мыслители, как Г. П. Федотов и И. А. Ильин. «Не греческой, а русской Церкви было дано раскрыть смысл национальной идеи в Православии. Вся ее живая жизнь, вся история ее свидетельствует о восприятии национальной плоти и духа и самые недра Церкви – в ее святыню» (*Федотов Г. П. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 445*). «Все бытие и вся история народа осмысливается как самостоятельное и своеобразное служение Богу: приятие даров Святого Духа и введение их в национальную культуру... Народ не Бог, но силы его духа – от Бога», – пишет Ильин (*Ильин И. А. Основы Христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 329*).

Возрождения, Реформации и Просвещения – заря модерна), Русь упорно продолжала стоять за евангельскую правду о земной жизни как «испытании духов». Если Сын Божий приходил, чтобы обожить человека, Он обращался ко всему человеку, т. е. ко всем духовным и телесным, общественным и производительным силам. Полное воцерковление человека и культуры – такова была поставленная Русь перед собой цель, или, лучше сказать, мечта, потому что она изначально вошла в противоречие с другой стороны евангельской благой вести – а именно той, что Царство Божие не от мира сего. Взяв на себя дополнительный подвиг Крестоношения, золотая Русь фактически дерзнула взяться за имманентное – внутриисторическое – достижение сверхисторического (эсхатологического) результата. Говоря проще, золотая Русь стремилась достигнуть неба уже на земле, противостоя в этом стремлении всему потоку мировой апостасии. Взаимоналожение этих потоков и привело к превращению Руси золотой в Русь серебряную.

Разумеется, мы не знаем Божьих путей и сроков, но можем предположить, что первые религиозные признаки указанного превращения относятся еще к XVII веку. Раскол Московской Руси на царство (Третий Рим), священство (Новый Иерусалим) и «землю» (народ, в том числе старообрядческий) – вот исток последующих актов русской драмы. Забегая вперед, скажем, что Русь – Россия – никогда не предавала Христа, но в противоборстве с нехристианской Европой часто принимала за Царство Божие его подменных двойников. Первым таким двойником явился в начале XVIII столетия Санкт-Петербург – град Святого Петра.

Решительное духовно-онтологическое отличие Санкт-Петербурга от Киева, Новгорода и Москвы – и вместе с тем Руси серебряной от Руси золотой – заключается в его *двойственности*. С одной стороны, это все та же Святая Русь, с другой – это Русь, взглянувшая на себя безбожными (секулярными, европейскими) глазами. «Западниками» были и отец Петра I, и Борис Годунов, и в некоторых отношениях сам Иоанн Грозный. То, что сделал Петр, в немногих словах можно определить как отказ от православной симфонии – от того древнего идеала единства и согласия духовной и светской власти, который возник в Византии при Константине

и затем служил внутренним основанием (оправданием) Киевской и Московской держав. После смерти в 1700 г. патриарха Адриана Петр отменил патриарший престол на Руси, заменив его впоследствии «департаментом духовных дел» — Синодом — и «Духовным регламентом» Феофана Прокоповича. Тем самым император не только изменил древней православной традиции согласия с Церковью как совестью (со-вестью с Богом) государства, но и провел фактически двойную западническую атаку на саму Церковь, подвергнув ее одновременно латинскому (киевско-польскому) и протестантскому (секулярно-бюрократическому) воздействию². Облекая свое царствование в одежды западно-европейского абсолютизма, Петр вместе с тем превращал Церковь в проекцию государства, в одно из его служилых подразделений. Сознательно или бессознательно встав в позу Людовика XIV («государство — это я») и придя благодаря этому в противоречие с симфонической православной соборностью, Петр Великий на деле осуществил суровые пророчества патриарха Никона о судьбе царя Алексея и всего дела его³. При Петре официальная Россия перестала быть Святой Русью, обернувшись чем-то средним между конторой и казармой, равно как и синодальная иерархия почтительно приняла поручение со стороны Петербурга, предоставившего ей сферу обслуживания «религиозных потребностей» своих подданных...

² Символической фигурой этого двойного воздействия является Феофан Прокопович (1681–1736), «человек жуткий, типичный наемник и авантюрист», по определению о. Г. Флоровского. Именно он внес в петровскую реформу нравы римской инквизиции о протестантских административных распоряжениях. (См. об этом: *Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия*. Париж, 1981. С. 84–97).

³ «Если бы ты только боялся Бога, — сказал Никон Царю на суде после взрыва гнева на него, — ты бы не поступил со мною так... Бог да будет тебе судьей». А в столовой палате дворца, когда Никон выходил с Собора, он встал посередине и, обернувшись к Царю, отряс прах от ног своих в третий раз (первый — в 1658 г., второй — в 1664 г.) и сказал Царю: «Моя кровь и общий грех да будет на твоей голове». (См.: Россия перед Вторым Пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. М., 1993. С. 28).

Однако ограничиться сказанным для характеристики дела Петрова — значило бы встать на позицию тех либеральных (в том числе либерально-православных) историков, которые за деревьями не видят леса, за внешними формами — пронизывающих их энергий. С историософской точки зрения, преобразования Петра явились одной из «догоняющих модернизаций» России, предшественником которой в плане «обновления» Святой Руси были и призвание варягов, и латинизация православной иерархии через иезуитское просвещение (т. н. «украинское барокко»)⁴, и западнические симпатии московской элиты («голицынщина»)⁵. Если оценивать дело по меркам исторического позитивизма, пожалуй, только татарское иго спасло нас от еще более раннего, «допетровского» растворения в «мировом сообществе» — и в этом правы евразийцы... Шаг за шагом нарастающий процесс апостасии — обмирщения веры и культуры, пытался подчинить себе Россию, так что Петр Великий в известном смысле только продолжил это дело — но продолжил так по-русски, что результат оказался во многом неожиданным для самих реформаторов.

Прежде всего следует подчеркнуть, что ни Церковь, ни Земля так до конца и не приняли петровской реформы. В церковном и народном духе император Всероссийский продолжал оставаться священным — помазанным Богом — православным Царем, хотел он того или нет. И дело тут не в том, что русские церковные иерархи в лице Петра помазали на византийское и московское служение западный абсолютизм (как думает, например, А. Шмеман)⁶, а в том, что сама петербургская монархия не вышла целиком из потока православной духовной традиции. Речь идет не о настроениях

⁴ Вся «киевскую ученость» XVII века во главе с Петром Могиллой о. Г. Флоровский характеризует как сдачу православной мысли в плен Западу, как своеобразную псевдоморфозу православного сознания, против которой — правда, не всегда успешно — боролась Москва. (См.: *Прот. Г. Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 56–81).

⁵ Достаточно назвать таких московских «западников» XVIII века, как В. Голицын. А. Ордин-Нащокин или А. Матвеев.

⁶ См.: *Прот. А. Шмеман*. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 380–381.

и планах отдельных людей, речь об объективном духовно-онтологическом статусе русского государства. Подобно тому, как московский Царь оставался помазанником Божиим независимо от своей личной доброты или злобности⁷, так и петербургский, одетый в камзол или лосины, император в православно-народном сознании оставался царем-батюшкой, земным отображением — и рабом — Небесного Царя. Конечно, часть народа заподозрила в Петре антихриста и затем ушла в «леса» и «на горы», чтобы не участвовать в его делах, но это разговор особый. Что касается «большой» истории России, магистральной линии ее вселенского христианского служения, то нет сомнения в том, что петровские преобразования, основание Петербурга, заимствование западных этикетов, мод и наук лишь модернизировали Россию, но не убили Святую Русь. Корчившаяся под пером (и кнутом) петровских указов, побеждавшая вместе с ним под Полтавой и Гангутом, танцевавшая на ассамблеях и опивавшаяся на всешутейших соборах Россия в глубине своей души продолжала молиться Христу, знала, что Он все видит и за все спросит... Говоря современным языком, петровские реформы не достигли ядра русского духа, *не произвели цивилизационного слома*, хотя поломали и покорежили почти все его внешние слои. Уж как суров И. Л. Солоневич в оценке петербургской монархии, а и тот усматривает начало восстановления в ней священного Царства («православную реакцию») уже в деятельности императора Павла Петровича⁸. Можно сказать, что, начав свое историческое движение с петровской дыбы («Россию вздернул на дыбы»), петербургская монархия и культура дала в своем завершении мученическую фигуру Царя Николая Александровича и всей его августейшей семьи, кровью своей запечатлевших подвиг последних русских самодержцев...

Другое дело, что петербургский период русской истории дал в итоге и революцию. Можно усматривать зерно российского

⁷ Выше мы уже касались народной любви к «злому» Иоанну Грозному и «доброму» Борису Годунову, что нашло свое отражение и в классике (у Пушкина и Лермонтова прежде всего).

⁸ См.: Солоневич И. Л. Народная монархия. М., 1991. С. 204.

«диссидентства» в деятельности князя Курбского, но факт остается фактом: разделение единой России на интеллигентский ум и народную душу началось именно при Петре. В голове самого Петра родилось чудовищное смешение «французского с нижегородским», так что расчерченные по линейке петербургские перспективы поразительно сочетались у него чуть ли не с ордынскими приемами вестернизации подданных. Был, однако, еще третий, незримый участник строительства новой столицы – святой благоверный князь Александр Невский, мощи которого по повелению императора были доставлены в Петербург из Владимира. Быть может, именно его небесное покровительство привело к тому, что град Петров не провалился сразу в финское болото, а породил единственное в своем роде явление трагического империализма, если воспользоваться термином Н. П. Анциферова⁹. Метафизическая двойственность Петербурга, его разорванность между православием и западничеством, между богочеловеком и человекобогом останется на двести лет его расцвета родимым пятном всей послепетровской Руси...

Начать хотя бы с того, на что обратил внимание Г. П. Федотов: приняв православие «по-славянски», при посредничестве церковно-славянского языка, Русь не только навсегда сроднилась с Христом, но и фактически отсекала от себя западную рационалистическую цивилизацию, выросшую на латыни. Выше, в первой главе, я уже писал, к каким последствиям языческий рационализм и законничество привели римско-католическую церковь и всю последующую историю Запада. Что касается России, то она оказалась задетой этим рационализмом с другой стороны: сохранив свою православную душу – прежде всего в Церкви и в народе, – она была вынуждена заплатить за сближение с Западом дорогую цену – разрывом между душой, умом и телом. «„Не хотели“» читать по-гречески – выучили по-немецки»¹⁰ – верно замечает Федотов. Чтобы выжить в условиях новой Европы, Святой Руси пришлось взять у Запада наиболее обмирщенную, секуляризованную часть его

⁹ См.: *Анциферов Н. П.* Непостижимый город. Л., 1991. С. 35.

¹⁰ *Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре.. 1990. С. 413.

цивилизации – технику, естественные науки, вообще всякий западный прагматизм. Столкновение православной соборной души с материалистическим (титаническим) апостасийным мышлением Европы – таков исток русской драмы XIX и XX веков...

Впрочем, в течение почти всего XVIII столетия указанное столкновение имело сравнительно поверхностный характер. Только наиболее чуткие люди – такие, как преподобные Паисий Величковский и Тихон Задонский, с одной стороны, и подвижники-старообрядцы – с другой, почуяли, что повредился Третий Рим, и ушли в сторону. Паисий, например, удалился в Румынию как раз в период екатерининских гонений на духовенство и монастыри, где вдали от петербургских начальников, под сводом обители продолжил традицию русского старчества. Старообрядцы уходили кто куда – в Сибирь, в Литву или в «купель огненную»... Что же касается собственно петербургской культуры, то здесь воцарился сначала искусственный стиль смешения всего со всем, своего рода петровский модерн, отличавшийся, правда, от буржуазного авангарда *ценой жизни*, которой приходилось платить за него. Люди жили, воевали и любили всерьез (достаточно вспомнить историю любви Монса к Екатерине I и его казнь), но делали все это как бы на сцене, одетые в костюмы с чужого плеча. Так, например, в одах Сумарокова, достоинство невской столицы выводится прежде всего из ее преемства от деяний святого Александра, защитника Руси:

Брег на чистою Невою
Александров держит храм.

(«Ода на победу Петра I»)

С другой стороны, Петербург у великого крестьянского поэта Михайлы Ломоносова получает вид чего-то слишком веселого, слишком гулящего:

В стенах Петровых протекает
Полна веселья там Нева.
Венцом, порфирию блистает,
Покрыта лаврами глава.
Там равной ревностью пылают
Сердца, как стогны, все сияют

В исполненной утех ночи.
 О сладкий век! о жизнь драгая!
 Петрополь, небу подражая,
 Подобны испустил лучи.

(«На день восшествия на престол
 Имп. Елизаветы Петровны»)

Так в чем же подражает небу Петербург – в уповании на благоверного князя Александра, воевавшего за Святую Русь на невских берегах, или в дерзком замысле затмить солнце своим земным великолепием? Москва почитала себя Третьим Римом не за имперское величие и не за архитектурные красоты, а за служение Господу так, как она Его понимала. Справится ли с подобной задачей Санкт-Петербург – эта двоящаяся столица новой модернизированной России?



Осмысляя сказанное о петербургской, серебряной, Руси, следует выставить на передний план *иное*, чем прежде, *соотношение Креста, меча и золота*, сложившееся в эту переломную эпоху. Крест над Россией продолжал сиять, она не отказалась от него – вот первая сторона антиномии петербургской культуры, без которой тщетны все наши дальнейшие рассуждения. Если бы это оказалось иначе, разве дала бы Русь на рубеже XVIII-XIX столетий двух великих православных богатырей – подвижника святости Серафима Саровского и гения поэзии Александра Пушкина? С другой стороны, петербургская Россия (именно как нация, как земная эмпирическая общность людей), несомненно, являет нам уже не золото духа, а серебро культуры. Парадокс Петербурга, тайна его религиозно-культурной и исторической символики и заключается в том, что он сумел соединить несоединимое – православие и антропоцентризм, Русь и Запад, богочеловека и человекобога. Отсюда, конечно, и проистекает вся эта петербургская трагическая красота, эти типично питерские блуждания между Ксенией Блаженной и Вольтером, между Александро-Невской лаврой и масонами. Отвергнуть все это – значит последовать за старообрядцами вон из

истории. Принять — значит объединиться вокруг трона, пусть даже временно занятого женщинами и их фаворитами. В этом плане знаменателен микешинский памятник Екатерине Второй на Невском проспекте: воины, ученые, поэты — все они «екатерининские орлы». Петербургское разделение на народ и интеллигенцию еще не коснулось в XVIII веке самой власти; как раз вокруг трона объединялись держатели силы и держатели идеи, что делает его своеобразно почвенным, несмотря на парики и кринолины. Разумеется, в Петербурге невозможна уже золотая, соборная Русь, когда православный Царь водил по Красной площади коня, на котором сидел московский патриарх. Однако в качестве самодержца вся Русь петербургский император продолжал сохранять связь со своей Землей и Церковью, ибо все равны перед Богом. Непостижимо для ярых реформаторов («перестройщиков»), и, может быть, для себя самого, — Петр *оставил в неприкосновенности сердцевицу Святой Руси*, хотя и передел столицу по-немецки. Подобно неверующему священнику, совершающему божественную Евхаристию, Петр Великий объективно подтвердил смысл русской истории как Крестоношения. В таком плане Петр Александрович Романов стал первым русским интеллигентом, предшественником того же Родиона Романовича Раскольникова, который ведь тоже земного рая («парадиза») захотел и для этого через кровь переступил. Конечно, до появления целого сословия людей, отличающихся «идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей» (Г. П. Федотов), в XVIII веке было еще далеко, но в этот сумбурный век как бы пресуществились основные темы русского раскола XVII столетия; в таком контексте верна мысль, что XVII век ведет к семнадцатому году. Если отец (Алексей Михайлович) разделил соборную Русь на царство, священство и земство, то сын (Петр Алексеевич) поднял руку на сам Собор, — но тот не поддался. Даже екатерининский указ о вольности дворянства (1785 г.), формально завершивший превращение соборной (народной) монархии в сословную (дворянскую), сделал это именно формально, т.е. не изменил в конечном счете служивого, «тяглового» характера отношений *всех* российских сословий к единому духовно-политическому центру России. Можно сколько угодно рассуждать о «вотчинности» русского самодержавия, об «иконе и топоре» как

исчерпывающих эмблемах России, — она оставалась рабой Христа, а не рабой чего-либо земного. Нужны были несравненно мощные — и, главное, несравненно более враждебные христианству и России — силы, чтобы взорвать в ее столице храм Христа Спасителя...

Итак, дело Петра, как и город его, двойственно. «Родоначальник ты Советов — ревнитель ассамблей», — приговорила его однажды Марина Цветаева. Я думаю, такой приговор в основе своей верен, хотя это не значит, что он полностью безнадежен. Чудо русской истории состоит еще и в том, что Господь оборачивает в ее пользу подчас все злые силы, которым Русь подвергает свою удивительную судьбу. Применительно к опыту петровской модернизации это чудо явилось тогда, когда выяснилось — уже в XIX веке, — что не столько Запад духовно захватил Россию, сколько, наоборот, Россия овладела западной цивилизационной формой (технологией существования). Это сделало ее мировой империей, но это принесло и новые религиозные противоречия. Можно сказать, что Русь золотая впустила в душу риск европейского антропоцентризма и стала благодаря тому серебряной. Очевидно, в этом одно из предназначений России — брать на себя и пересиливать в невидимой брани мировое зло... Спасшая Европу от монгольского нашествия, Русь должна была теперь померяться силами с постхристианской цивилизацией этой самой Европы, что оказалось труднее Куликовской битвы.

Чтобы убедиться в этом, в следующей главе мы обсудим основные вехи петербургского периода русской культуры.

ВЕХИ ПЕТЕРБУРГСКОГО ПЕРИОДА РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Поскольку в этом курсе нас интересуют прежде всего пути русского духа и мысли, дальнейший наш разговор целесообразно посвятить именно их вершинам – великим именам, вечным спутникам национальной истории, в творчестве которых Россия воплощала и осмысляла себя в XIX веке. Первым таким национальным мыслителем, поставившим все основные вопросы русской историософии, явился Петр Яковлевич Чаадаев.

П. Я. Чаадаев (1794–1856)

Существует множество полярных оценок деятельности Чаадаева – от русоненавистничества до русофильства. На самом деле это был «умный человек с достаточно определившимися взглядами» (о Г. Флоровский), главная заслуга которого заключается именно в постановке вопросов. Чаадаев задумывался там, где другим все было ясно, но благодаря его «задумчивости» предметом философской науки стала сама Россия – уже на пороге Европы. Известно, что Чаадаев воевал с Наполеоном в 1812 г., дошел до Парижа – и вернулся оттуда буквально пораженным Европой. Кажется, он принял ее – вполне, впрочем, по-русски – как земной рай: во всяком случае, так можно заключить из чтения его «Философических писем» (1831 г.). Понятно, что они произвели впечатление бомбы на тогдашнее русское общество, а самого автора признали сумасшедшим; там отрицался сам факт

духовно-исторического и культурного бытия России, а католический Запад превозносился как воплощение завета Христова в мире. «Мы открываем истины, давно открытые другими народами, мы никогда не шли вместе с другими народами... мы не принадлежали ни к одному из семейств человеческого рода... все непрочно, словно на перепутье: нет для добрых навыков, ни твердых правил... мы как бы чужие для себя самих – прошлое пропадает для нас безвозвратно, как следствие заимствованной культуры... мы как бы исключение среди народов, как бы не входим составной частью в человечество, а существуем лишь для того, чтобы преподать великий урок миру»¹.

Отвлекаясь пока от предметного смысла чаадаевских характеристик, признаем, что в лице Чаадаева Святая Русь получила как бы кривое зеркало реальных проблем. Россия действительно не восточная и не западная страна, она православная, и вот этого как раз и не вмещает Чаадаев. У нее действительно нет столь прочной языческой культурно-исторической традиции, как на Востоке (Китай, Индия); нет также западной псевдохристианской цивилизации. У нее есть Бог, царство которого не от мира сего. Поразительная нечуткость Чаадаева к православию объясняется, видимо, тем, что он по ветхозаветному образцу отождествил религиозный успех с его видимыми, прежде всего, социально-экономическими проявлениями. «Искали истину – нашли свободу и благоденствие»² – пишет Чаадаев о западных народах, как будто забывая или не зная о том, что свобода и благоденствие для христианина не самоцель, а именно одна из сторон основной христианской антиномии, другой стороной которой являются страдание, терпение и покорность. «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16: 33), – говорит Господь. Делать вид, что христианское благовестие есть хороший способ снискать, наряду с истиной, еще и удобное существование на грешной земле, значит отступать даже не в католичество, а в ветхозаветный материализм или в кальвинистское протестантство. «Многими скорбями надлежит нам войти в Царство

¹ Чаадаев П. Я. *Философические письма* // Сочинения. М., 1989. С.20–21.

² Там же. С.30.

Божие» (Деян. 14: 22), – предупреждал людей апостол Павел, а уж с цивилизацией и комфортом, твердыми правилами и правами человека как придется: будут они – хорошо, а не будут – может, еще лучше: за одного битого двух небитых дают. Во всяком случае, сводить историю и смысл существования России к бестолковщине и неудачным заимствованиям есть именно безумие, а точнее – духовная слепота. В 1836 г. русское общество это поняло, у Чаадаева почти не было сторонников, не лучше всех ему ответил А. С. Пушкин: «...Вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнения, что схизма отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас однако совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех... У греков мы взяли Евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы Реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве... Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы – разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеемся), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, – как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II,

которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел нас в Париж? И (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? <...> Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора — меня раздражают, как человек с предрассудками — я оскорблен, — но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал»³.

Другое дело, что вольно или невольно, независимо от своих предпочтений Петр Чаадаев первым поставил вопрос о России в *категориях западно-европейского сознания*, и это показало всем, что она туда *не вмещается*. В этом плане Чаадаев удивительным образом напоминает сразу Петра Великого и — Декарта. Подобно царю-преобразователю, он как бы взглянул (теоретически) на Святую Русь со стороны Европы, и у него получилась сплошная путаница, в которой, однако, *жила душа*. Что касается основоположника новоевропейской философии Рене Декарта, то как бы в подражание ему Чаадаев усомнился сразу в двух основополагающих вещах, на которых зиждилась предшествующая мысль: в познаваемости мира (соответственно — России) и даже в самом факте их существования. «Я мыслю, следовательно, существую», а что творится в самой реальности с ее светлыми или темными энергиями, — то уже вопрос второй. Как Декарт, так и Чаадаев оказались соавторами «коперниканского переворота» в религиозной философии, после которого одна — западная — пошла по линии торжествующего рационализма и абсолютного идеализма, подчас выдавая их за христианство, а другая — русская — сразу же начала борьбу с ними. Условно говоря, Святая Русь противопоставила «чаадаевщине» в религиозной области преподобного Серафима Саровского, в искусстве — Александра Пушкина, в любомудрии — Ивана Киреевского и Алексея Хомякова...

И все же роль Чаадаева не так однозначна, как может показаться читателю. Вопреки своему наносному католицизму, Чаадаев был все же русский человек и русский мыслитель, и это

³ Там же. С. 523–525.

отозвалось в его судьбе. Выражаясь словами О. Мандельштама, Чаадаев создал скорее красивую русскую легенду о Западе, чем трезвый и прозаический его портрет: «Только русский человек мог открыть этот Запад, который гуще, конкретнее самого исторического Запада. Чаадаев именно по праву русского человека вступил на священную почву традиции, с которой он не был связан преемственностью. Туда, где все – необходимость, где каждый камень, покрытый паутиной времени, дремлет, замурованный в своде, Чаадаев принес нравственную свободу, дар русской земли, лучший цветок, ею выращенный»⁴. Внутренний пафос русского западничества – и у Петра Великого, и у Петра Чаадаева – «совершенно чужд Западу: в его основе – установка странника, взыскующего праведной земли, выбор, не имеющий иных оснований, кроме „идейных“, интуиция ухода от всего, что данность, что обозначается понятным каждому русскому интеллигенту и абсолютно не переводимым ни на какие языки словом „быт“»⁵. Недаром ведь через несколько лет после «Философических писем», в 1837 г., Петр Чаадаев напишет «Апологию сумасшедшего», где, по существу, отречется от национального нигилизма и предскажет России великое будущее: в отличие от Европы, которая «подавлена своими традициями и воспоминаниями» (цивилизацией. – *А. К.*), «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»⁶.

⁴ Мандельштам О. Петр Чаадаев // Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 155.

⁵ Аверинцев С. С. К характеристике русского ума // Новый мир. 1989. № 1. С. 195.

⁶ Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Сочинения. М., 1989. С. 150.

А. С. ПУШКИН (1799–1837)

Выше мы уже познакомились с ответом Пушкина Чаадаеву, в котором великий национальный поэт противопоставляет русоотрицанию то, что можно противопоставить ему *в мысли*. Однако главное опровержение «чаадаевщины» — это сам Пушкин, его полное светлой христианской силы поэтическое творчество.

У меня нет, разумеется, намерения разбирать на этих страницах все неисчерпаемое богатство пушкинианы. Оставим это литературоведам (см., в частности, книгу В. С. Непомнящего «Поэзия и судьба»). Наша задача — наметить только некоторые моменты религиозно-философского наследия Пушкина, связанные с его видением истории России.

Существуют две крайности в оценке христианского значения Пушкина — превращение его в богоборца или в образец православного благочестия. И то и другое неверно. Существует также смешение личной веры (или «афеизма») А. С. Пушкина и идеального смысла его создания. Нет нужды говорить, что нас интересует прежде всего второе, а именно — образ России в духовном кругозоре пушкинской музыки.

В 1823 г. молодой Пушкин написал стихотворение на мотив евангельской притчи о сеятеле «Изыде сеятель сеяти семена своя»:

Свободы сеятель пустынный,
 Я вышел рано, до звезды;
 Рукою чистой и безвинной
 В порабощенные бразды
 Бросал живительное семя —
 Но потерял я только время,
 Благие мысли и труды...
 Паситесь, мирные народы!
 Вас не разбудит чести клич.
 К чему стадам дары свободы?
 Их должно резать или стричь.
 Наследство их из рада в роды
 Ярмо с гремушками да бич.

В историософском плане это стихотворение есть ключ к началу пушкинианы. Оно еще более резко, чем предшествующие ему ода «Вольность» («Беги, сокройся от очей, / Цитеры слабая царица! / Где ты, где ты, гроза царей, / Свободы гордая певица?») или знаменитое послание «К Чаадаеву» («Товарищ, верь: взойдет она, / Звезда пленительного счастья, / Россия воспрянет ото сна, / И на обломках самовластья / Напишут наши имена!») выставляют на передний план *категорию свободы*. Если же при этом учесть, что Пушкин сопроводил его в письме к А. И. Тургеневу ироническим комментарием «Я закаялся и написал на днях подражание басне умеренного демократа Иисуса Христа»⁷, то позволительно заподозрить, что пушкинская муза есть воплощенный либерализм, для которого важна свобода сама по себе, свобода как таковая, а все остальное приложится...

Было бы, однако, большой ошибкой начало выдавать за конец, а хронологию путать с онтологией. Да, Пушкин начал как свобододолюбец, иронист и гордец, а кончил *мученически* – исповедовавший его священник-старик признавался потом, что он себе бы хотел такой христианской смерти⁸. Но что самое главное – в своем искусстве, в своем слове перед Богом и народом

⁷ Пушкин А. С. Письмо к А. И. Тургеневу от 1.12.1823 // Собр. соч.: В 10 т. Л., 1979. Т. X. С. 61.

⁸ Вопрос о личной христианской судьбе Пушкина выходит за пределы человеческого суда. Сошлюсь только на слова проповеди настоятеля церкви Спаса Нерукотворного Образа протоиерея Константина Смирнова, произнесенные после панихиды по Александру Пушкину 10 февраля 1992 г.: «Душа Пушкина – а душа по природе христианка, как сказал Тертуллиан, – стремилась к покою. Ум мешал, а душа стремилась. 46 часов он мучился, чтобы исповедаться, причаститься и сказать, что он хочет умереть христианином и прощает всех. Лермонтову не дано было, а Пушкину дано. Я как христианин рад за него, что дана ему была силой его покаяния, его покоем. Дочь Карамзина, княгиня Мещерская, свидетельствует: «Он исполнил долг христианина с таким благоговением и таким глубоким чувством, что даже престарелый духовник его был тронут и на чей-то вопрос по этому поводу отвечал: «Я стар, мне уже не долго жить, на что мне обманывать? Вы можете мне

Пушкин пришел к совсем иным вероисповедным берегам, он буквально перешел в другую веру. Дело при этом не следует понимать таким образом, что Пушкин отказался от своей поэтической юности («строк печальных не смываю») — он духовно покаялся в ней, бесконечно расширил и углубил свой художественный горизонт, и это дало его поэзии такую силу, что она заслуживает названия поэтического образа православного бытия — не больше и не меньше. В таком плане я бы разделил поэзию Пушкина на три больших периода — до покаяния («Свободы сеятель пустынный»), эпоха самого покаяния («Евгений Онегин», «Борис Годунов») и, наконец, вершина его пути («Медный всадник», «Капитанская дочка», «каменноостровский цикл»).

В первом периоде пушкинская лира требует свободы, гордится и любит себя — примеры мы привели выше. Мирная жизнь, смирение и покорность в это время для нее — холопство, удел которого — «умеренный демократизм», до которого нет дела певцу вольности. Однако уже здесь, в истоке пушкинианы, сквозят ноты сомнения в самодостаточности свободы, и особенно на Руси. Само желание «отчизне посвятить души прекрасные порывы» свидетельствует о том, что у свободы должен быть духовный Предмет, без которого она вырождается в свободу Люцифера. «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8: 32) — сказано в Писании, и Пушкин

не верить, когда я скажу, что я для самого себя желаю такого конца, какой он имел».

Его жизнь сравнивают с жизнью России, с ее падениями, заблуждениями, сомнениями, богоотступничеством даже. Это путь очищения через страдания...» (Цит. по: Пушкинская эпоха и Христианская культура. Вып. I. СПб., 1993. С. 59). Ср. в этой связи высказывания В. Н. Тростникова: «Если Господь не захочет, никто не сможет причаститься. Толстой, например, не смог. Сейчас доказано, что он сам вызвал телеграммой оптинского старца Варсонофия, хотел покаяться и причаститься, но Чертков встал на крыльце и не пустил священника. Вот что бывает, когда Бог не пожелает! А Пушкин-то причастился перед смертью, значит, Господь смилостивился над ним. «Мне отмщение, и Аз воздам» (Там же. С. 33).

искал эту истинную свободу, или, лучше сказать, свободу в истине до самой смерти.

По-видимому, высшей – и одновременно наиболее отчаянный – точкой этого поиска явился роман «Евгений Онегин». Принято считать, что в романе этом Пушкин отразил трагедию русского барства («великое дворянское безделье»). Я полагаю, однако, что речь надо вести именно о таком этапе духовного возрастания Пушкина, когда он вошел в пору покаяния в православном смысле этого слова и в пору чуткого внимания к своеобразности своей родины – в историософском своем воззрении. Евгений Онегин – это дитя Петербурга, дитя Летнего сада – по существу, отвергается собственной страной в лице Татьяны, которая, хотя и «изъяснялася с трудом на языке своем родном», все же сохранила верность преданьям милой старины – таинству брака, сокровищу женской чести. Подобный «домострой», а точнее, строгое православное строительство семьи как малой церкви, и повергает в отчаяние Онегина. «Пусть лучше все будут несчастны, чем кто-либо будет счастлив за счет другого», – как бы высказывает ему Татьяна сокровенную русскую мудрость. Онегин в ужасе, и в эту злую для него минуту Пушкин оставляет своего героя... как будто оставляет себя – ветхого, грешного, гордеца и сластолюбца...

Справедливости ради скажем, что петербургская родословная Онегина не противоречит тому типу русского *странника*, который увидел в нем Достоевский в своей пушкинской речи. Наоборот, двойственность петербургской культуры, одновременно наследующей и отрицающей традицию русской духовности, приводит к тому, что Онегин (как и Чацкий, и Печорин) «не удостаивает» своим участием жизненного торжища, где идет борьба за власть и деньги. В этом плане Онегин – дальний родственник тех старообрядцев, которые бежали от дел тьмы, и предшественник Ильи Ильича Обломова, не встававшего с дивана из брезгливости перед суетой («священная лень»). Кроме того, Пушкин проводит прямую параллель между Онегиным и Чаадаевым: «второй Чаадаев, мой Евгений...» И дело тут не только в изысканности туалета. Ведь и Чаадаев не был принят собственной страной, тоже оказался лишним человеком в ней,

и возвратился духом к отечеству только через «метанойю» – перемену ума⁹.

В перерыве между работой над главами «Онегина» Пушкина пишет «Бориса Годунова» – эту драму власти без любви. Вот Иоанн Грозный был жестокий, суровый – а народ любил его, видел в нем законного государя (вспомним «Песню про царя Ивана Васильевича» М. Ю. Лермонтова), тогда как Борис Годунов – *безлюбый* царь, хотя и умный, и хлебосольный, и даже «демократ-западник». Более того, подозрение в убийстве царевича Димитрия посланцами Бориса не находит фактического подтверждения – а самозванцы множатся, потому что не в эмпирических фактах тут дело, а в *харизматической природе русской монархии*: если уж царь – так всея Руси, помазанник Божий, а не ловкий ставленник случая или тех или иных боярских кругов... Еще более усиливает антихристианский характер борьбы за царский венец на Руси стремление «грех грехом поправить» (выражение В. В. Розанова) – замысел Гришки Отрепьева, который и приводит в Москву поляков. Общее христианское покаяние приносит за всю Русь Пимен:

Прогневали мы Бога, согрешили,
Владыкою себе царевийцу
Мы нарекли.

Так вместе со своими героями углублялось творческое сознание Пушкина, восходя в полноту возраста Христова. Повторяю, речь идет здесь об объективном идеальном горизонте его поэзии, об ее опорных духовных ценностях, а вовсе не о личной пушкинской судьбе. Среди этих ценностей свобода оставалась, честь оставалась, любовь к отеческим гробам и родному пепелишу оставалась, – но они пресуществились из языческих в православные, засияли в Божьем луче, как сказал бы И. А. Ильин. Причем лично Пушкин готов был теперь идти за них на жертву – вспомним реакцию тогдашней «прогрессивной общественности» на его грозные патриотические стихи

⁹ Символическим аналогом «онегинского переворота» в судьбе самого Пушкина была его поэтическая переписка с митрополитом Филаретом (Дроздовым).

«Клеветникам России» и «Бородинская годовщина». Что же касается периода *последпокаянного*, то жемчужинами его выступают, как я уже сказал, «Медный всадник», «Капитанская дочка» и «каменно-островский цикл» стихов.

Смысл православного искусства состоит в том, чтобы человеческими средствами передать радость бытия с Богом («всякое дыхание да славит Господа»). Именно такой радостной вестью все более и более становится с годами поэзия Пушкина, хотя внешне это может быть и личная трагедия, и народная драма, и экзистенциальная «заброшенность» («Маленькие трагедии»). В этом плане «Медный всадник» и «Капитанская дочка» – это как бы эпохальная и личная грани русской жизни, сливающиеся в ее религиозном преображении («каменноостровский цикл»). В поэме о Петре Пушкин являет христианскую антиномию высшего напряжения – антиномию между соборной и индивидуальной душой России, потревоженной титанической волей властелина. Вклад Пушкина в разрешение этого противостояния выражается его приятием во всей полноте, без попытки уйти в ту или другую сторону. Говоря проще, Пушкин в своей поэме не с Евгением и не с Петром, а с Богом, который обещал нам, что в конце «смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло» (Откр. 21: 4). В «Капитанской дочке» та же, по существу, дилемма ставится уже как задача персонального выбора – либо ты с истиной (т.е. идешь царской дорогой русской истории), либо ты отщепенец и самозванец, который уже был осужден в лице Григория Отрепьева и теперь осуждается в лице Емельяна Пугачева: «не дай Бог видеть русский бунт, *бессмысленный и беспощадный*». Собственно, в образе Пугачева Пушкин окончательно расстается со своим прошлым – с демоническим соблазном воли для гения, а не для Творца... Очень характерен в этом плане сон Гринева, где тот видит перед собой мужика с топором. «Страшный мужик ласково меня кликал, говоря: „Не бойсь, подойди под благословение...“» (Гл. 2). Не сословно-партийное разделение и не титанизм короля-солнца держат Русь, а симфоническое согласие Всех с Одним и Одного со Всеми (ср. финал «Капитанской дочки»); горе ей, если это согласие поколеблется...

Г. П. Федотов остроумно назвал Пушкина певцом империи и свободы. Я думаю, он не был ни тем ни другим. Зрелый Пушкин — это певец христианской свободы, которая ответственна перед Богом, и это певец православного русского Царства, которое волею судеб представляет в облике петербургской империи. В Пушкине как художнике наиболее полно воплощена одновременно русскость и всемирность петербургской культуры, ее золотое и серебряное качества. В поэзии Пушкина действуют те же духовные энергии, что и в «Троице» Андрея Рублева, но выступают они теперь в ренессансно-романтических формах, более того — самоопределяются по отношению к ним. Именно на этом скрещении духа и формы рождается «каменноостровский цикл», из которого мы приведем лишь два стихотворения. Одно из них называется «Из Пиндемонти» (1836):

Не дорого ценю я громкие права,
 От коих не одна кружится голова.
 Я не ропщу о том, что отказали боги
 Мне в сладкой участи оспоривать налоги
 Или мешать царям друг с другом воевать;
 И мало горя мне, свободно ли печать
 Морочит олухов, иль чуткая цензура
 В журнальных замыслах стесняет балагура.
 Все это, видите ль, *слова, слова, слова.*
 Иные, лучшие, мне дороги права;
 Иная, лучшая, потребна мне свобода:
 Зависеть от царя, зависеть от народа —
 Не все ли нам равно? Бог с ними.
 Никому
 Отчета не давать, себе лишь самому
 Служить и угождать; для власти, для ливреи
 Не гнуть ни совести, ни помыслов, не шеи;
 По прихоти своей скитаться здесь и там,
 Дивясь божественным природы красотам,
 И пред созданьями искусств и вдохновенья
 Вот счастье! вот права...

Казалось бы, тот же гимн вольности, что и двадцать лет назад, — однако здесь мы встречаемся с новым Пушкиным, «новым Адамом»,

который понял космический замысел Бога и, соответственно, нашел свое место в нем. Свобода для него теперь – не самоцель, а способ приближения к Творцу; права человека – не разрешение на эгоизм и грех, а возможность отказаться от цивилизованной суеты ради божественных красот мироздания. Более того, само лишение человека формальных прав не вызывает теперь у него ропота, а демократическая комедия «свободы печати» – только усмешку. Нет и тени вызова Господу – есть кротость и смирение перед ним.

Отцы пустынники и жены непорочны,
 Чтоб сердцем взлететь во области заочны,
 Чтоб укреплять его средь дольних бурь и битв,
 Сложили множество божественных молитв;
 Но ни одна из них меня не умиляет,
 Как та, которую священник повторяет
 Во дни печальные Великого поста;
 Всех чаще мне она приходит на уста
 И падшего крепит неведомою силой:
 Владыко дней моих! дух праздности унылой,
 Любоначалия, змеи сокрытой сей,
 И празднословия не дай душе моей.
 Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешенья.
 Да брат мой от меня не примет осужденья,
 И дух смирения, терпения, любви
 И целомудрия мне в сердце оживи.

Данное стихотворение, как известно, представляет собой переложение великопостной молитвы преподобного Ефрема Сирина. Вместе с тем это есть поэтическое завещание Пушкина, итог его художественного труда. «...Семь раз упадет праведник и встанет» (Притч. 24: 16), – говорит Писание. Такими словами позволительно обозначить пушкинское начало серебряного века России – петербургского периода ее истории, который начался на костях строителей невской твердыни, кончился тремя революциями, и все же то была великая эпоха, когда Святой Руси пришлось встретиться с Западом не только на поле сражения, но и внутри собственной души.

И. В. КИРЕЕВСКИЙ (1806–1856)

Итак, Русь ответила на западный вызов начала XIX в. молитвой Серафима Саровского, поэзией Александра Пушкина и победой над Наполеоном под водительством Александра Благословенного. Можно сказать, что это была высшая точка всего серебряного периода истории России. Петровско-екатерининские преобразования, разрушив тело православной Симфонии, не умертвили ее *души*. Россия приняла в себя западную антропоцентрическую форму, но не подчинилась ей. Наоборот, она просветила западный гуманизм духовной силой Сергия Радонежского и Андрея Рублева. «Так тяжкий млат, дробя стекло, кует булат» – так Русь, напрягая силы, боролась против апостасии. В области религиозно-философской эту задачу взяли на себя так называемые славянофилы, и первым из них – Иван Киреевский.

Характерны некоторые вехи его жизни. Иван Васильевич Киреевский был сыном известного масона екатерининской эпохи, получил образование в Московском университете и потом в Германии, где лично познакомился с Гегелем. В Москве он входил в кружок Любомудров, где поклонялись новейшему немецкому трансцендентальному идеализму, – в общем, «поклонник Канта», «с душою прямо геттингенской»... И вот этот ученик немецких профессоров начинает издавать журнал «Европеец», а потом женится на православной девушке, духовной дочери одного из оптинских старцев. И когда Иван Васильевич пробует увлечь ее Шеллингом, жена отвечает ему, что эти мысли давно ей известны – из творений Св. Отцов. Так начался путь Ивана Киреевского от германского протестантского рационализма и идеализма к Православию, от Европы – к России. В лице старших славянофилов русский ум, вслед за русским духом, русским гением и русской силой, преодолел искус абстракционизма (или, напротив, мечтательного романтизма) в мысли и твердо стал на почву святоотеческого учения. Представим слово самому Киреевскому. Вот заключение его знаменитой статьи «О характере просвещения России и его отношении к просвещению Европы» (1852).

«Христианство пришло на Запад через учение Римской Церкви; в России оно основано на светильниках Церкви Православной.

Богословие на Западе имеет характер рассудочной отвлеченности – в Православии оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной целостности; там искание наружного, мертвого единства – здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера – в России Церковь оставалась несмешанной с мирскими целями и устройством (т. е. не превращалась в государство и не вступала с ним в „конкордат“, как в папизме, а находилась с ним в состоянии Симфонии. – *А. К.*); там схоластические и юридические университеты – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин – здесь стремление к их живому и цельному познаванию; там государственность происходит от насилий завоевания – здесь из естественного развития народного быта; там враждебная разграниченность сословий – в древней России их единоклюнная совокупность; там искусственная связь рыцарских замков – здесь согласие всей земли; там собственность как основание гражданских отношений – здесь собственность как выражение отношений личных; там право как справедливость внешняя – здесь внутренняя; там революция – здесь естественное возрастание быта; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни – здесь простота; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве – у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там – разделение духа, в России – стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего»¹⁰.

¹⁰ *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М., 1984. С. 234–235.

Как говорится, ни убавить, ни прибавить – все верно сказано у Киреевского. Читатель, разумеется, обязан помнить, что речь у Киреевского все время идет о *принципе*, или, лучше сказать, о пределе западного и русского бытия, а не о его многочисленных нарушениях там и здесь; но исключения, как известно, только подтверждают правило. Я думаю, никто не будет спорить, что Иваном Киреевским схвачены некоторые чрезвычайно важные стороны замысла Божьего о России – так что даже если бы она вовсе отказалась от него, эти грани ее жизни и души никуда бы не делись, но только извратились бы самым ужасным образом. К сожалению, так в дальнейшем и произошло, но об этом разговор впереди. Пока же подчеркнем еще раз, что мышление Ивана Киреевского есть ответ Западу русского ума – ума, просветленного Православной молитвой, восхищенного красотой и державной силой Отечества. Вероятно, трудно было дать лучшую отповедь раннему Чаадаеву – отповедь не шовиниста или «надзвездного» романтика, а трезвого свидетеля духовных событий в мире. В учении Киреевского собрались те качества, которыми овладела русская мысль после петровской реформы (точность методологии, системный характер дискурса), и вместе с тем это была все та же православная мыслящая душа, слитая в одно целое с Верой, Надеждой и Любовью. При всей глубине рассуждения, у Киреевского нет ни капли рационализма, когда абстрактное умозрение полагает себя способным на все. Вопреки спорности, а, с современной точки зрения, и наивности некоторых положений Киреевского, высшим его достижением следует признать его интеллектуальную позицию, которую он противопоставляет западной – позицию *воцерковленного разума*. Условно можно сказать, что у Киреевского мы встречаемся с типом мышления Святых Отцов, обращенным к исторической реальности России. Если Чаадаев попытался приложить к Святой Руси картезианский метод всеобщего сомнения (и у него, естественно, ничего не получилось), то Киреевский подошел к своей Родине с верой и любовью, и она открылась ему. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13: 1), – говорит апостол. Киреевский показал, на что способна любящая и зрелая русская мысль, и в этом отношении

оказался достоин и Св. Серафима, и Пушкина, и Ушакова, и Суворова с Кутузовым...

Подводя итог сделанному этим классиком русской религиозной философии, скажу, что в трудах Киреевского прочерчены совершенно ясные линии соотношения между Крестом, золотом и мечом на Руси. Новизна Киреевского заключается не в том, что он сказал о России нечто неслыханное (хотя и изрядно подзабытое в петербургскую эпоху), а в том, что он взглянул на нее с позиции «вне-находимости» и полностью подтвердил то, о чем со времен митрополита Илариона и старца Филофея твердило русское богословие. Ум Киреевского прошел «гносеологический искус», проделал «рефлексивную процедуру» по всем правилам германских профессоров и с очевидностью показал, что вера в русской культуре важнее логического вывода, что нравственность (правда) первее юридических законов, что духовное (онтологическое) качество власти (скипетр помазанника Божия) значимее ее социального удобства (демократического «функционализма»), что монастырь на Руси «интеллектуальнее», чем университет (о Боге нельзя говорить на теологическом факультете, т.е. делать из богословия науку), что общенародное единство (соборность) предшествует у нас всякой партийности и тем более индивидуализму, что личность на Руси владеет своей собственностью, а не собственность — личностью (как при капитализме), что бедность православные в отличие от протестантов почитают выше богатства, что истину, добро и красоту (науку, мораль и художничество) они хотят видеть вместе, а не порознь...

Несколько коротких статей Киреевского «томов премногих тяжелей». Иван Васильевич, этот сын масона и выученик Гегеля, открыл собой целый ряд выдающихся мыслей серебряной России, которые упорно пробивались от всяких отвлечений — к теплоте вероисповедной тайны, от «чистой» науки и искусства — к всеобнимающему церковному своду, от соблазнов абсолютизма — к истинной монархии. Этим путем шли впоследствии и Гоголь, и Достоевский, и Соловьев, и Леонтьев, и Розанов... Это был подлинно царский путь — не куда-то в сторону, а к себе домой, но был этот путь очень труден...

Ф. И. ТЮТЧЕВ (1803–1873)

Хочу еще раз напомнить читателю, что он не найдет на этих страницах исчерпывающей истории русской культуры или философии. Наше дело – осмысление истории России как замысла Божия; тот или иной культурный материал привлекается только по мере его необходимости. Вот и разговор о Киреевском призван был осветить для нас все «старшее славянофильство», оставляя в тени такие огромные фигуры, как, например, А. С. Хомяков или К. С. Аксаков. Личные умственные миры этих мыслителей, как и разногласия между ними, – вопрос особый; меня в этой книге интересуют скорее эпохи, чем люди, а люди – в той мере, в какой они эти эпохи творили.

Итак, следующим нашим героем будет Федор Иванович Тютчев – гениальный русский лирик, бывший, кроме того, и одним из крупнейших наших «культурологов». Проведя большую часть жизни на дипломатической службе в Германии, он хорошо знал Европу; обе его жены были немками. Тем более значимо то, что он сделал для России. *Он дал ее религиозно-поэтическую формулу* – не более и не менее. Если Пушкин писал о том, что история России требует «иной мысли, иной формулы», чем западная, то Тютчев поэтически ее выразил. В таком плане Тютчев и Киреевский очень близки друг другу: один был теоретиком, другой поэтом, и оба служили Святой Руси.

Чтобы сразу «взять быка за рога», приведу хрестоматийно известное стихотворение, в котором всего четыре строки:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить.

Конечно, это своего рода вероисповедание. Россия предстает в этом произведении как сверхразумное существо, для познания которого нужны все силы души, а не только абстрактный рассудок. Цельность духа – вот что нужно для прикосновения к России: только таким способом можно приблизиться к индивидуальности, а Русь есть именно неповторимое в Боге. Применительно к теории

познания допустимо сказать, что единственным понятием России является ее собственное имя («имяславие»): никакая теория тут не годится. Россия всегда «вылезет» из нее. В этом-то и заключается особенная статья русской духовно-исторической реальности: она как бы не вся видна, не вся налична. В ней, разумеется, многое сказало, но еще больше молит или говорит неожиданно, когда никто такого «слова» от нее не ждет. Сколько было предложено «русоведческих» концепций, сколько сделано попыток ее исправить, европеизировать, модернизировать – все понапрасну. Ядро (божественный «код») русской души всякий раз ускользал от реформаторов, как град Китеж от татар – и лучшим свидетельством тому оказывается сама поэзия Тютчева, в которой православная Русь противопоставляется Западу уже на почве Петербурга, а не Киева или Москвы:

Но какова же основа тютчевской веры в Россию? Следует ясно сказать, что Федор Тютчев не был империалистом на манер М. Н. Каткова, хотя державная мощь Родины была ему дорога не меньше, чем кому-либо другому. Основа тютчевской веры – русское Крестоношение:

Эти бедные селенья,
 Эта скудная природа –
 Край родной долготерпенья,
 Край ты русского народа.
 Не поймет и не заметит
 Гордый взор иноплеменный,
 Что сквозит и тайно светит
 В наготе твоей смиренной.
 Удрученный ношей крестной,
 Всю тебя, земля родная,
 В рабском виде Царь Небесный
 Исходил, благословляя.

Вот это и есть *религиозно-поэтическая формула* русской истории и культуры. Даже если бы Тютчев ничего больше не создал, эти гениальные три строфы были бы способны объяснить будущему: «да ведают потомки православных земли родной минувшую судьбу». Прежде всего русская история – это кенозис: преклонение,

умаление верующей народной души перед божественной красотой и силой. Подобно Господу Иисусу Христу, Святая Русь как бы молчаливо обращается к Богу: не моя, а Твоя да будет воля. Потому она и имеет внешне «зрак раба» (скудная природа, нагота смирения). В глубине своего избрания Русь чувствует, что любая человеческая способность может быть обращена против Создателя князем тьмы, кроме кротости и терпения. Более того, своей исторической жизнью Россия доказывает, что страдания она боится меньше, чем зла, что зло состоит для нее в бесовской воле, ставящей человеческую свободу вне и вопреки Бога. Потому Святая Русь и недоступна для чужого (гордого, нехристианского) взгляда. По сути, Федор Тютчев изобразил в своем коротком стихотворении некую «литургию верных», постоянно совершающуюся на русской земле, но незаметную холодному наблюдателю. Если допустимо говорить о подвижничестве народной – соборной – души, то Тютчев показал как раз такую Русь – юродивую и блаженную, нищую и молчаливую («мысль изреченная есть ложь»). А куда еще держать путь Небесному Царю, как не в ту землю – не в блудливый же Вавилон или надменный Рим? Впрочем, каждому воздастся по делам его (Мтф. 16: 27).

Однако Тютчев был не только поэт – он был еще философ и политик. Свои художественные прозрения он умел облекать в мысль. Широким кругам наших читателей почти неизвестно, что Тютчев работал над историческим трактатом «Россия и Запад», сделал попытку обобщить отношения России и Европы, обострившиеся в его эпоху. Напомню, что в середине 50-х годов между Европой и Россией вспыхнула Крымская война, и Тютчев, наблюдая открытую вражду между недавними еще членами Священного Союза, пришел к выводу, что есть *две силы в современном мире – Россия и революция, и одной из них не жить*¹¹. Под революцией он, в сущно-

¹¹ См.: Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. М., 1988. С. 183–231. Весьма примечательна, в частности, тютчевская трактовка наполеоновского натиска на Россию: «Личным врагом Наполеона была Англия. А между тем разбит он был в столкновении с Россией. Ибо именно она была истинным его противником – борьба между ним и ею была борьбой законной Империей

сти, понимал процесс апостасии – отказа от Христа, начавшийся на Западе со временем Ренессанса. После Реформации, Просвещения и французской революции 1789 г. этот процесс достиг зенита: верой Европы стало человекобожие, а не христианство. Европейец пришел к убеждению, что человек существует сам для себя по уму, воле и власти, а все остальное либо кажимость, либо обман. В демократизм, власть «одиноким толпы», состоящей из отдельных человеческих атомов («я»), независимых и даже враждебных один другому («человек человеку волк», по выражению Гоббса). Происходит разрыв с церковным и народным преданиями, обмирщение жизни и культуры и прежде всего государства (нигилизм). В европейской цивилизации поселяется «дух отрицания, дух сомненья» – побеждает ненависть к святым корням бытия, складывается своего рода «демоническая общественность», ставящая своей задачей разрушение связи цивилизации с Богом. Чтобы предложить христианству нейтралитет, нужно быть антихристианином, – пишет Тютчев, имея в виду лицемерие западных интеллектуалов, маскирующих свое безбожие разговорами о свободе совести и самоценности наук и искусств. В этом и состоит *революция* – в мефистофельской постановке твари на место Творца, производимой под знаменами просвещения и демократии плюрализма и гуманизма...

Не приходится удивляться, что завершающим моментом указанного процесса становится, по Тютчеву, *поход против России* – это «византийско-татарского медведя», стоящего на пути европейских реформ. Революция стремится к уничтожению России именно как православной державы, как царства помазанника Божия. Для революционного западного сознания невыносима мысль о том, что в современном мире еще сохраняется огромная страна, живущая по Христову завету. «Русский народ – христианин не только в силу православия своих убеждений, – подчеркивал Тютчев, – но еще

и коронованной революцией...» (С. 224). Со своей стороны, несовместимость безбожной революции с Россией подтверждает и Ф. Энгельс: «Ни одна революция в Европе и во всем мире не может достигнуть окончательной победы, пока существует теперешнее русское государство» (К. Маркс и революционное движение в России. М., 1933. С. 15).

благодаря чему-то более задушевному, чем убеждения. Он христианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы... Революция – прежде всего враг Христианства!»¹²

Как дипломат и политик, Федор Тютчев предсказал Первую Мировую войну и натиск революции в самой России. В конце жизни он целые дни просиживал в суде по делу Нечаева – делу одного из первых революционных «бесов» в Петербурге. Религиозно-философской и геополитической мечтой («альтернативой») Тютчева было построение великой греко-российско-славянской Восточной империи со столицей в Царьграде (Константинополе), т. е. возвращение Третьего Рима к своему первоисточнику¹³. Как известно, его желание почти осуществилось благодаря освободительному походу русской армии против турок – войска генерала Гурко, перейдя Балканы, стояли в 1878 г. в виду Константинополя. Однако – «Англия не позволила»... Это случилось уже после смерти поэта-провидца, предугадавшего, как кажется, и наше время:

Теперь тебе не до стихов,
 О слово русское, родное!
 Созрела жатва, жнец готов,
 Настало время неземное...
 Ложь воплотилась в булат;
 Каким-то Божьим попущеньем
 Не целый мир, но целый ад
 Тебе грозит ниспроверженьем...
 Все богохульные умы,
 Все богомерзкие народы
 Со дня воздвиглись царства тьмы

¹² Сочинения Тютчева Ф. И. Стихотворения и политические статьи. СПб., 1900. С. 475.

¹³ Законную Империю (в противовес незаконной революции) Тютчев понимал именно как Православное Царство во главе с помазанником Божиим, т. е. как Удерживающее начало мира – удерживающее его от окончательного броска в бездну. В этом состоит основное отличие тютчевской историософии от классического славянофильства, для которого ключевым словом была «община».

Во имя света и свободы!
 Тебе они готовят плен,
 Тебе пророчат посрамленье, —
 Ты — лучших, будущих времен
 Глагол, и жизнь, и просвещение!

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ (1822–1885)

Давая этот краткий обзор петербургского периода русской культуры, нельзя миновать учения Николая Яковлевича Данилевского — прежде всего, в силу его значения как *систематизатора славянофильства*. Данилевский был биолог, и его замысел состоял в том, чтобы показать своеобразие славяно-русского «растения» на фоне мировой исторической и культурной жизни. Характерно, что свою знаменитую (хотя и не издававшуюся при советской власти) книгу «Россия и Европа» он начинает почти с «тютчевского» вопроса: почему Европа нас не любит? И отвечает: потому что Европа видит в России чуждое себе начало. Несмотря на все благодеяния Европе со стороны России — защита от Орды, освобождение от Бонапарта и т. д., — Европа не считает нас своими и одновременно боится нас, потому что видит в нас *силу*. Действительно, Россия почти не знала феодализма и католичества; не входила в состав империи Карла Великого; не ведала схоластики и рыцарства; не пережила протестантства и капитализма — короче говоря, Россия развивалась отдельно от европейского добра и зла. Более того, Россия делается смешной, когда начинает строить из себя Европу («империя фасадов», по выражению де Кюстина)...

Однако Европа — это всего лишь романо-германская цивилизация, *один из двенадцати культурно-исторических типов*, обнаруженных Данилевским в мире. Вот эти типы: 1 — египетский; 2 — китайский; 3 — ассиро-вавилонно-финикийский; 4 — индийский; 5 — иранский; 6 — еврейский; 7 — греческий; 8 — римский; 9 — арабский; 10 — романо-германский. Существовали еще мексиканский и перуанский типы, но они безжалостно уничтожены «гуманными» колонизаторами. Что касается России, то она образует *самородный*

культурно-исторический мир, который нельзя путать с другими. Все культурно-исторические типы имеют свою историю, свою юность, зрелость и старость. Юность народов — это их «этнографическое состояние», героический эпос; затем следует государственное состояние, характеризующееся образованием центральных державных структур; под их защитой наступает расцвет собственно культуры, в которой осуществляются духовные идеалы данного народа («где сокровище ваше, там и сердце ваше»); наконец, приходит цивилизованная старость, приносящая с собой либо апатию самодостаточности (как в Китае), либо апатию отчаяния (как в Риме перед приходом Христа).

Таким образом, Николай Яковлевич Данилевский выступил в 60-х годах XIX века с одной из первых в мире теорий культурно-исторических циклов, совершив тем самым нечто вроде коперниканского переворота в историософии¹⁴. Указав, что срок активной жизни цивилизации составляет примерно 1500 лет и определив главные направления деятельности цивилизаций, Данилевский, по сути, опроверг господствовавшие в его время наивно-оптимистические воззрения на историю (вроде гегелевского торжественного шествия абсолютной идеи) и предвосхитил позднейшие концепции культурно-исторических циклов в западной и русской науке (начиная с О. Шпенглера и кончая Л. Н. Гумилевым). В мировом доме обитателей много, как бы говорит Данилевский: не следует сводить дело только к одному романо-германскому образцу. Каждая цивилизация вырабатывает особое, свойственное только ей отношение

¹⁴ В своей направленной против Данилевского полемической статье «Немецкий подлинник и русский список» (1890) В. С. Соловьев стремился доказать, что концепция «Россия и Европа» воспроизводит идеи второстепенного немецкого писателя Г. Рюккерта. Однако дело не в том, кто первый высказал ту или иную мысль, а в том, с какого момента Большого Времени она начала плодоносить в культуре (это признает и сам Соловьев). С таким же успехом можно сказать, что О. Шпенглер, А. Тойнби или П. Сорокин повторяют идеи Д. Вико, строившего циклические схемы мировой истории еще в начале XVIII века. Подобная полемика — одна из самых слабых сторон деятельности В. Соловьева (см. ниже).

к Богу (религия), своеобразное отношение к внешнему миру (наука и искусство), специфические отношения людей друг к другу как в государственной жизни (политика), так и в труде (хозяйство). Ни в коем случае нельзя смешивать их друг с другом или навязывать одной цивилизации политику, экономику или веру другой. Так, например, гений израильского народа проявился прежде всего в его единобожии, в завете с единым Богом-Отцом; древние греки создали удивительное искусство, римляне – правовое государство, романо-германские народы – естественную науку и философию. Однако все это были одноосновные, одномерные культурно-исторические типы. Самобытность русской цивилизации заключается в том, что она *четырёхосновна* – она стремится к объединению, к синтезу веры, знания, искусства, хозяйства и государства. В области религиозной одаренность русского народа не вызывает сомнений, что сближает Россию с Израилем и Византией. В государственно-политической сфере Русь создала мощную державу с центром в Москве, причем держава эта создавалась не столько путем колонизации (на манер европейского истребления коренных народов и цивилизаций Америки), а путем включения их на равных правах в состав единой России. В области хозяйственных отношений крестьянский надел и общинное землевладение являются прочной экономической базой России, служа одновременно опорой монархического государственного строя и защитой от революции. Наконец, в науках и искусствах Россия уже показала, на что она способна именно как носительница православной культуры. Короче говоря, отличие России – и вместе с тем ее особая ответственность перед Богом – заключается, по Данилевскому, в том, что душа ее целостна, а не раздроблена, она хочет всеобщей (соборной) правды, она не отделяет экономики от государства и веры, она не пойдет на успех любой ценой, она социально не потакает греху. В религиозном плане Святая Русь оказывается завершающим *звеном* небесного потока всемирной истории (Иерусалим – Царьград – Москва) в противовес ее «слишком человеческому» началу (Афины – Рим – Европа – Америка). «Нам не дано знать, как этот спор разрешится, – пишет Данилевский. – Но спор этот составляет стержень мирового развития».

Для многих предубежденных людей Н. Я. Данилевский до сих пор остается пророком русского империализма. Для других он — образец органического подхода в культурологии, поклонник «корней и ветвей». Спору нет, Данилевский — это не Киреевский и не Тютчев. От последнего его отличает тон естествоиспытателя, от первого — обращение скорее к фактам, чем к идеалам. Однако в содержательном центре своем мышление Данилевского поддерживается теми же самыми духовно-онтологическими опорами, что и у выше-названных хранителей русской земли, начиная с древнейших времен. Книга его «Россия и Европа» — это историко-философская проза: она кропотливо прослеживает каждый выставляемый тезис. На стороне Данилевского простой факт неразрывности души и тела, в том числе коллективного тела народа. Пройдет немного лет, и школа Данилевского расцветет пышным цветом у К. Н. Леонтьева, отчасти у В. В. Розанова... Этот сухой биолог-путешественник прекрасно понимал иномирность христианского духа в истории, его несводимость к каким-либо культурным (и тем более природным) схемам и циклам. Неслучайно его труд заканчивается такими стихами:

И верю я: тот час настанет,
 Река свой край перебежит,
 На небо голубое взглянет,
 И небо все в себя вместит¹⁵.

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ (1821–1881)

В раздумьях о судьбах серебряной — петербургской — Руси нельзя миновать такого мыслителя, как Федор Михайлович Достоевский. Разумеется, нас здесь будет интересовать преимущественно его вклад в историософию России.

Ф. М. Достоевского недаром называют самым петербургским писателем: его путь — это путь петербургской истории. Увлечение смолоду Западом, утопический социализм, знакомство

¹⁵ Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Ключ».

с Белинским, кружок Петрашевского, смертный приговор, замененный сибирской каторгой, — таково было начало этого пути. Подобно всей петровской России, Достоевский очаровался Западом, впустил его в себя, открыл ему свою душу. В чем-то это очарование было сходно с галлицизмом юного Пушкина и с «геттингенством» начинающего Киреевского... Однако уже в омском остроге, пережив опыт смерти и жизни на берегу Иртыша, Достоевский приходит к новому для себя богосозерцанию и мировидению. Можно сказать, что в его лице к такому новому для себя состоянию пришла «душа Петербурга»; к сожалению, за душу эту боролись и другие силы...

Я думаю, Достоевского следует причислить к числу крупнейших православных философов. Его мышление — это не богословие и уж, конечно, не «чистое искусство», а именно религиозная философия, нашедшая для себя соответствующую умственную и словесную форму. Ум Достоевского — не формальный рассудок и не диалектический (диалогический) разум, а воцарковленное православное сознание в единстве Веры и Любви (софийная мудрость). Подобно митрополиту Илариону, Достоевский всюду ищет Христа, молится Христу, скорбит о его кажущемся отсутствии. Вообще по своему духовному складу Федор Достоевский принадлежит скорее к миру золотой киевско-московской Руси, однако парадокс Достоевского (как и всей петербургской России) заключается в том, что он сильно приблизил человека к Богу, почти отождествил их — и золото потускнело¹⁶. Петербургская душа Достоевского нередко двойится, он даже грешит как-то по-петербургски...

Вот, к примеру, одна из его ранних вещей — «Записки из подполья» (1863). Еще не написаны ни «Преступление и наказание», ни

¹⁶ В этом отношении Ф. М. Достоевский может считаться предтечей русской софиологии (В. С. Соловьев, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и др.), которая божественность человеческого духа понимала скорее как онтологическое (природное) качество, чем как дар благодати Божией. Типологически указанная тенденция является своего рода подобием ренессансно-романтического титанизма на Западе, с тем, однако, различием, что для Запада это был путь к антропоцентризму (человекобожии), а для России это была лишь одна из ветвей Православной религиозной мысли.

«Бесы», – а в «Записках» уже черным по белому сказано, что все дело человека, кажется, только в том и состоит, чтобы доказать себе, что он человек, а не штифтик... Мировая гармония, выгода – чушь: главное – это свобода. «Я, например, нисколько не удивлюсь, если ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия (намек на мертвый антропоцентрический идеал, начиная с теории „разумного эгоизма“ Чернышевского и кончая нынешним буржуазным раем. – А. К.) возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в бока и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с той целью, чтоб все эти логарифмы (социально-экономические построения самодовольного земного „муравейника“. – А. К.) отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле положить!»¹⁷.

Историк философии, конечно, разглядит в этих словах предвосхищение Ницше и Сартра. Нас же интересует здесь в первую голову идея отказа от материальных – обывательских благ, если они куплены ценой души, предназначенной для Царства Небесного. «Вы – род избранный, люди, взятые в удел» (Петра I 2: 9), – говорит апостол, и именно эта огненная мысль лежит в основе подпольных парадоксов героя Достоевского, хотя сам он себя аттестует большим и злым одиночкой, бредущим где-то по Разъезжей под мокрым снегом. Выражаясь теоретически, в словах подпольного остроумца заключено концептуальное ядро целой историографии, развернутой позднее в «Бесах» и в «Поэме о великом инквизиторе».

Или взять, например, его «Зимние заметки о летних впечатлениях» (тот же 1863 г.). Сколько русских путешественников побывало в Европе, но такого *смеха* над буржуазным «хрустальным дворцом» на Руси еще не раздавалось! В лице Достоевского петербургская культура еще раз доказала, что она «русская душою» – вопреки итальянской архитектуре города. Разумеется, у Достоевского и речи нет об унижении наших западных братьев во Христе; это смех сквозь слезы над тем, что кажется им смыслом жизни, и ради

¹⁷ Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Полн. собрн. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 113.

чего они жертвуют своим временем, сердцем, мозгом. Вот, скажем, Париж: «...Это самый нравственный и самый добродетельный город на всем земном шаре. Что за порядок! какое благоразумие, какие определенные и прочно установившиеся отношения; как все обеспечено и реализовано; как все довольны, как все стараются уверить себя, что довольны и совершенно счастливы, и как все, наконец, до того достарались, что и действительно уверили себя, что довольны и совершенно счастливы, и ... и... остановились на этом. Далее и дороги нет. <...> Право, еще немного, и полуторамиллионный Париж обратится в какой-нибудь окаменелый в тишине и порядке профессорской немецкий городок, вроде, например, какого-нибудь Гейдельберга. Как-то тянет к тому. И будто не может быть Гейдельберга в колоссальном размере? И какая регламентация! Поймите меня: не столько внешняя регламентация, которая ничтожна (сравнительно, разумеется), а колоссальная внутренняя, духовная, из души происшедшая...»¹⁸. Венцом современного Парижа, его великой тайны у Достоевского предстают «мабишь» и «брибри» («моя птичка» и «козочка» — идеальная супружеская пара, свято соблюдающая равенство карманов и бракосочетание капиталов при осуществлении знаменитых «свободы, равенства, братства». Много лет спустя В. В. Набоков по-своему поддержит Достоевского в поединке с Европой, заметив, что на Западе как будто вовсе не известно слово «пошлость».

Или вот еще один светоч Запада — Лондон. «...Буржуа, например, в Париже, сознательно почти очень доволен и уверен, что все так и следует, и прибьет даже вас, если вы усомнитесь в том, что так и следует быть, прибьет, потому что до сих пор (через полвека после казни Людовика XVI. — А. К.) все что-то побивается, несмотря на всю самоуверенность. В Лондоне хоть и так же, но зато какие широкие, подавляющие картины! Даже наружно какая разница с Парижем. Этот день и ночь суетящийся и необъятный, как море, город, визг и вой машин, эти чугунки, приложенные поверх домов (а вскоре и под домами), эта смелость предприимчивости, этот кажущийся

¹⁸ *Достоевский Ф. М.* Зимние записки о летних впечатлениях // Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 68.

беспорядок, который в сущности есть буржуазный порядок в высочайшей степени, эта отравленная Темза, этот воздух, пропитанный каменным углем, эти великолепные скверы и парки, эти страшные углы города, как Вайтчапел, с его полуголым, диким и голодным населением. Сити со своими миллионами и всемирной торговлей, кристальный дворец, всемирная выставка... Да, выставка поразительна. Вы почувствуете страшную силу, которая соединила тут всех этих бесчисленных людей, пришедших со всего мира, в единое стадо; вы сознаете исполинскую мысль; вы чувствуете, что тут что-то уже достигнуто, что тут победа, торжество. Вы даже как будто начинаете бояться чего-то. Как бы вы ни были независимы, но вам отчего-то становится страшно. Уж не это ли, в самом деле, достигнутый идеал? — думаете вы; не конец ли тут? не это ли уж, и в самом деле, „единое стадо“. Не придется ли принять это, и в самом деле, за полную правду и занеметь окончательно? Все это так торжественно, победно и гордо, что вам начинает дух теснить. Вы смотрите на эти сотни тысяч, на эти миллионы людей, покорно текущих сюда со всего земного шара — людей, пришедших с одной мыслью, тихо, упорно и молча толпящихся в этом колоссальном дворце, и вы чувствуете, что тут что-то окончательно свершилось и закончилось. Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, воочию совершающееся. Вы чувствуете, что многое надо вековечного духовного отпора и отрицания, чтоб не поддаться, не подчиниться впечатлению, не поклониться факту и не обоготворить Ваала, т. е. не принять существующего за свой идеал...»¹⁹.

В прошлом веке большинству русских людей было ясно, что принять существующее в Лондоне и Париже за идеал может либо человек неправославный (которого, к примеру, соблазнили или насильно заставили поменять веру)²⁰, либо какой-нибудь Смердяков, мечтой которого всегда была лавочка в том же Париже и который сожалел,

¹⁹ *Достоевский Ф. М.* Зимние записки о летних впечатлениях // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 69–70.

²⁰ Именно так было воспринято на Руси, например, «невозвращенство» восемнадцати молодых людей, отправленных учиться в Европу при Борисе Годунове.

что Наполеон не покорил Россию: «умная нация победила бы весьма глупую-с: совсем другие порядки были б». Сам Достоевский указывает источник этого спора — это приход Спасителя на землю и его искушение злым духом: «Если ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом. Иисус сказал ему в ответ: написано, что не хлебом единым жив человек, но всяким словом Божиим» (Лк. 4: 3–4). Собственно, это и есть *главная историософская тема Достоевского*, в том числе тема о России. Запад не выдержал дьявольского искушения, превратил свою историю — вопреки воле Христа — в поход за хлебом, тогда как в России это дело еще не решилось, там продолжается битва злого духа против Сына Божия, а после битвы — сердца людей. Революционный меч и ваало богатство еще не овладели Русью — все еще впереди...

Следующий решительный шаг Достоевского в его борьбе за Россию — это роман «Преступление и наказание» (1866). Роман до того петербургский, что по нему можно изучать расположение городских переулков, — и вместе с тем это роман о Наполеоне, точнее, о русском Наполеоне, который — в соответствии с демократической теорией «разумного эгоизма» — решил осчастливить человечество с помощью человекоубийства. Идея Родиона Раскольникова — это идея сверхчеловека, которому все позволено и которым восхищается вся Европа. Кто там считал, сколько крови пролил Наполеон — зато он гений! Понадобились все духовные и телесные силы русского народа, чтобы переломить Бонапарту хребет при Бородине и поджечь его в Москве (об этом — великая эпопея Л. Н. Толстого «Война и мир», написанная в те же годы); роман «Преступление и наказание», как и вся петербургская культура, борется с наполеонизмом (окультурным человекобожием) внутри себя самого, в своих «глухих уголках» и «подпольных мечтах»²¹. После убийства старухи и ее сестры Раскольников кается в своих грехах и идет на каторгу

²¹ Вообще тема русского наполеонизма — одна из главных тем всего XIX века. Если Лев Толстой сражался с Наполеоном на полях войны («Война и мир»), а Достоевский бился с ним в душах своих героев («Преступление и наказание»), то Н. В. Гоголь явил нам «русского» Наполеона — Чичикова (1-й том «Мертвых душ»), которому, однако, по мысли автора, предназначено было переродиться душою и стать новым пра-

вместе с «вечной Сонечкой» – такая же драма ожидала в XX веке и весь радикальный Петербург...

Еще одна встреча с Западом у Достоевского – в позднем романе «Подросток». Здесь Европа предстает «русскому мальчику» со своей денежной, буржуазной стороны (опять-таки уже внутри русской Православной души, а не снаружи, как в «Зимних заметках» или в «Игроке»). Здесь человекобожеская планка опущена еще ниже, чем в наполеонизме – соперником Христа выступает уже не меч, а золото («желтый дьявол»). Ротшильдовская идея соблазняет подростка Аркадия Долгорукого: он хочет иметь миллион, причем даже не для траты, а просто для сознания своего могущества («с меня довольно сего сознания»). В лице подростка Петербург хочет стать новым Вавилоном и Цюрихом сразу, но получается еще одна русская трагедия, потому что богатство не освящено православием, и обрести его можно лишь через грех («от трудов праведных не наживешь палат каменных»). Впоследствии греховность богатства скажется в петербургской России прямо-таки ненавистью к буржуазному процветанию – и у купцов, жертвующих миллионы на монастыри или на... революцию, и у самих революционеров, видящих в социализме спасение от мирской скверны...

Подлинные вершины религиозной историософии Федора Михайловича Достоевского – это романы «Бесы» (1872) и «Братья Карамазовы» (1879). В «Бесах» писатель прочерчивает прямую линию от либералов 30–40-х годов (во главе с тем же Белинским) до кровавых нигилистов 70-х (Нечаев, народовольцы). Петр Верховенский, Николай Ставрогин, Шигалев – это духовное потомство Белинского, Грановского, Герцена и других прекраснодушных свободолюбцев, разрушивших Православный Логос золотой царской Руси, превративших ее в серебряную и затем – в железную. Говоря словами А. Ф. Лосева, на Руси происходило смешение мифов, в результате чего все более утрачивалось самостояние последнего Православного царства. Буржуазный миф материальной выгоды («желтый дьявол») отождествлялся с наполеоновско-нищенской

ведником («из Савла стать Павлом»). Но 2-й том «Мертвых душ», как известно, погиб в огне.

мечтой о сверхчеловеке (человекобоге), что давало в итоге миф о революции («красный дьявол»). Подобно Тютчеву, Достоевский указал подлинный источник революции – это католическо-протестантское обмирщение христианства до либерально-буржуазной утопии. В России из этой утопии были сделаны крайние выводы; «если Бога нет, то я – Бог», – говорит один из «бесовских» героев Кириллов и кончает свою жизнь самоубийством, чтобы окончательное своеволие заявить. Тем же кончает и кандидат в антихристы, ложный Иван-царевич Ставрогин...

Наконец, в «Братьях Карамазовых» Достоевским развернута целая религиозно-художественная мистерия России на фоне апостасийного мирового движения. Четыре брата Карамазовых (включая сюда их «тайного» родственника Смердякова) – это как бы четыре архетипа русской души, разорванной между Христом и его противником. Петербургская – серебряная – Россия фактически разделилась внутри себя, а разделившееся царство не устоит. Напрасно проповедует старец Зосима (символический образ оптинского подвижника), напрасно он посылает из монастыря в мир Алешу – падший мир не принимает Христова завета. Еще в романе «Идиот» Достоевский показал, а в «Братьях Карамазовых» снова подтвердил образ гонимой истины, в котором ученик Сына Божия может засвидетельствовать свое избрание. Алеша и становится таким избранником-воином. Вечное несение Креста – вот что такое судьба России в этом мире, по Достоевскому.

Особого упоминания заслуживает «вставная новелла» романа – поэма о великом инквизиторе. Если иметь в виду ее историко-софскую схему, то она выстраивается в такой последовательности: католичество – протестантство – либерально-буржуазный миф – коммунизм Великий инквизитор обвиняет Христа именно в том, что он слишком многого хочет от людей, словно бы не жалея их: «Кто любит идею, тот убивает людей», – заявит в XX веке Альбер Камю. Заветное и очевидно, вполне искреннее желание инквизитора – осчастливить людей без Христа, т.е. превратить человека из образа Божия в человекобога. «Будете, как боги» (Быт. 3: 5), – сказал змей Еве в раю; как раз такой подмены жаждет и великий инквизитор. Предполагаемая расправа инквизитора с Сыном

Божиим — это второе распятие Христа «миром сим», совершающееся уже не на Голгофе, а во всей всемирной истории. Так история братьев Карамазовых — и вместе с ними петербургской России — вписана Достоевским во вселенский план мирового спасения.

К. Н. ЛЕОНТЬЕВ (1831–1891)

Константин Николаевич Леонтьев принадлежит к числу загадочных мыслителей, произведения которых не столько раскрывают, сколько знаменуют, предсказывают некоторое духовное содержание. Быть может, это был крупнейший русский философский ум второй половины прошлого века, не исключая В. С. Соловьева, у которого мысль колеблется от мистики к рассудочности и обратно, тогда как мысль Леонтьева неизменно пребывает в первичном богосозданном бытии. Как только ни называли Леонтьева — консерватором, мракобесом, реакционным романтиком... Один из самых пространственных определений является его сравнение с Фридрихом Ницше. Я думаю, нет ничего ошибочнее такого сопоставления — достаточно вспомнить, что Ницше кончил безумием, а Леонтьев жил на Афоне и принял тайный постриг в Оптиной пустыни...

Если попытаться охарактеризовать миросозерцание Леонтьева одним словом, то это именно *серебряное* миросозерцание. В основе у него золото православной монархической России, он знает и любит ее, он любит ее как историк-художник — и все же это любование порой приобретает у него самоценный характер. Как ни странно сказать, Леонтьев нередко впадает в то же искушение, в какое за три века до него впала сама царственная Москва: объявить идеал уже найденным, данным, а не заданным. Подобно патриарху Никону, Леонтьев в своих религиозно-философских идеалах был «грек» и ценил в наследии Второго Рима прежде всего строгость, суровость и одухотворенность общественной формы. «Византизм дал всю силу нашу в борьбе с Польшей, шведами, с Францией и Турцией. Под его знаменем, если мы будем верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам

предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости»²².

Как видим, у Леонтьева, по существу, сходятся коренные мировоззренческие линии Пушкина и Киреевского, Данилевского и Тютчева. Даже с Чаадаевым у него есть общая точка – жгучий интерес к Европе, только с обратным знаком. Чаадаев восхищался Европой, Леонтьев проклинал ее, но оба они были русскими людьми, создававшими собственный религиозный миф о Западе – «стране святых чудес». В подобной двойственности, антиномичности русского сознания по отношению к Европе и проявился особенно ярко *серебряный* характер петербургской истории России: оставаясь самой собой (т. е. не будучи ни Востоком, ни Западом, а именно Россией), она впустила Запад и Восток в себя, встретила с ними, так сказать, у себя дома...

Если говорить о формальном влиянии, то наибольшее воздействие на образ мыслей Леонтьева оказал Данилевский, а также Герцен (своими статьями о мещанстве как последнем слове европейской цивилизации). Для Леонтьева как аристократа-эстета непереносима картина всеобщего смешения и упрощения жизни под властью буржуазно-демократической черни. В начале этой главы я уже приводил необычайно выразительную леонтьевскую цитату на этот счет: «Не ужасно и не обидно было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы „индивидуально“

²² У Леонтьева К. Н. есть и более сильные выражения: «О, как мы ненавидим тебя, современная Европа, за то, что ты погубила у себя самой все великое, изящное и святое, и уничтожаешь и у нас, несчастных, столько драгоценного своим заразительным дыханием (Леонтьев К. Н. О всемирной любви // Леонтьев К. наш современник. СПб., 1993. С. 197.)

и „коллективно“ на развалинах всего этого прошлого величия?»²³. Здесь Леонтьев очень близок Достоевскому в обличении современного Ваала с его «мабишь» и «брибри». Но есть и различия; Леонтьеву нужна прежде всего человеческая (в том числе социальная) *красота*, ради которой он готов пожертвовать почти всем. В этом пункте мы, несомненно, встречаемся у него с абсолютизацией формы (деспотизмом формы, как говорит он сам) — опять-таки по примеру старообрядческой Москвы. В известном отношении можно сказать, что Леонтьев — это русский старообрядец, волею судеб заброшенный куда-нибудь в Сити или на Елисейские поля. Красота Православия вошла у него в противодействие с ядом новоевропейского индивидуализма и декадентства: «цветущая сложность» классики встретилась с «вторичным упрощением» заката Европы.

Однако не в этой циклической схеме развития мировых цивилизаций заключается ядро леонтьевской мысли. Как раз напротив — его мысленные стрелы направлены *против* этого закона. Как человек, гражданин и писатель, он делал все, что мог, чтобы нарушить этот закон — по крайней мере для России. В отличие от старших славянофилов, он видел, что Святая Русь уже находится в смертельных объятиях «либерально-эгалитарного прогресса»: «Революция, ассимиляция, эгалитарно-либеральный прогресс — все это для меня разные названия одного и того же процесса. Этот процесс, если он не приостановится и не возбудит наконец крайностями своими глубочайшего себе противодействия, должен рано или поздно не только разрушить все ныне существующие особые ортодоксии, особенные культуры и отдельные государства — но, вероятно, даже уничтожит и само человечество на земле, предварительно сливши, смешавши его в более или менее однородную, более или менее однообразную социальную единицу. В однообразии — смерть»²⁴. Интересно, что сказал бы Константин Николаевич, если бы увидел современный мир (от Бостона до Калькутты), одетый в одинаковые джинсы и смотрящий почти одинаковое телевидение.

²³ Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. М., 1912–1913. Т. 5. С. 426.

²⁴ Леонтьев К. Н. О национализме политическом и культурном (письма к В. С. Соловьеву) // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 106.

Но что же надеялся Леонтьев противопоставить угрозе «средне-европейца как идеала и орудия всемирного разрушения»? Как философ и культуролог, Леонтьев обладал жестким характером словодействия, т. е. называл вещи их именами. Если идеалом христианской жизни провозглашается святость, а не комфорт, то не надо и жить в соответствии с идеалом, а не юлить перед Творцом. «Христианские святые были и при турках, а при бельгийской конституции не будет и преподобных», — вот одновременная тревога Леонтьева и его ответ на вопрос «что делать?» Если все будет идти так, как идет, то европейская цивилизация быстро придет к концу, к духовной смерти, хотя внешне будет казаться, что она процветает — таково пророчество этого «уединенного мыслителя». «Всякая эгалитарная реформа; всякое уравнивание прав; всякое слишком далеко простертое и неразборчивое заимствование у передовых и демократических наций нашего времени; всякий международный съезд, даже и с весьма полезной ближайшей целью; всякая железная дорога и телеграфная нить, ускоряющая общение, движение (смещение) жизни — есть проявление революции, ибо служат космополитической ассимиляции, жертвуя ей всеми местными, сословными, юридическими, бытовыми и даже умственными оттенками»²⁵. Как тут не вспомнить Льва Толстого (которого Леонтьев превозносил как романиста и презирал как проповедника), спрашивавшего примерно в те годы: железные дороги — чтобы ездить куда? телеграф — чтобы передавать что?

Как я уже отметил, К. Н. Леонтьев в отличие от старших славянофилов не обожествлял Россию (правду сказать, и те видели ее грехи). Наряду с этим, в сочинениях Леонтьева содержится такая «программа» защиты Святой Руси (вопреки гибельному скольжению Запада), какая и не снилась его предшественникам. Конечно, устами Леонтьева глаголет опыт почти всего петербургского периода русской истории; более того, в его лице Православный инок (т. е. человек *иного* пространства-времени) сталкивается с социально-политическими и культурными нормами буржуазного «полусвета».

²⁵ Леонтьев К. Н. О национализме политическом и культурном (письма к В. С. Соловьеву) // К. Леонтьеву, наш современник. СПб., 1993. С. 118.

Я приведу сейчас обширную выписку из его работы «Над могилой Пазуина», в которой этот удивительный мыслитель предлагает свой план спасения Руси от антихриста путем *соединения православной монархии с платоновским идеальным коммунизмом* (заметим, что написаны эти строки за несколько месяцев до смерти, в 1891 г.):

«Если стать на духовно-церковную точку зрения, если принять, что республика (в наше время, конечно) неизбежно, через равномерную и слишком большую личную свободу, ведет к безбожию, к торжеству антихристианских начал, ибо при этой форме правления нет уже никакой внешней силы, которая могла бы посредством множества разнообразных форм ограждения задерживать ход внутренней заразы, если вспомнить при этом о взглядах тех государственных людей и мыслителей, которые не верили в прочность монархий смешанных, бессловных, эгалитарных, то становится ясно, что и с точки зрения истинного христианства, духовно-церковного, именно в наше время неравномерность политическая (и даже отчасти гражданская) в высшей степени полезна и спасительна для самой личной веры.

Для задержания народов на пути антихристианского прогресса, для удаления срока пришествия антихриста (т. е. того могущественного человека, который возьмет в свои руки все противохристианское движение) необходима сильная царская власть. Для того же, чтобы эта царская власть была долго сильна, не только нужно, чтобы она опиралась прямо и непосредственно на простонародные толпы, своекорыстные, страстные, глупые, подвижные, легко развратимые; но — напротив того — необходимо, чтобы между этими толпами и Престолом Царским возвышались прочные сословные ступени; необходимы боковые опоры для здания долговечного монархизма <...> Вот прямая и откровенная постановка государственного дела, без всяких лжегуманных жеманств <...>

Счастливо и не совсем еще дряхло то государство, где народные толпы еще могут терпеливо выносить неравноправность строя. Я даже готов сказать и наоборот: счастливо то государство, где народные толпы еще не смеют, где они не в силах уничтожить эту неравноправность, если бы и не желали ее терпеливо выносить.

Самой земной Церкви, или, говоря прямее и точнее, самому Спасению наибольшего числа христианских душ <...> – нужен могучий Царь, который в силах надолго задержать народные толпы на (неизбежном, впрочем) пути к безверию и разнородному своеверию. Чтобы этот царь, даже и непреднамеренно, положим, мог бы таким косвенным путем способствовать личному, загробному спасению многих душ, чтобы даже и в том случае, когда он, заботясь прямо лишь о силе земного христианского государства, мог этим самым косвенным действием увеличивать число избранных и для Небесного Царства <...>, ему необходима опора неравноправного общественного строя. И потому всякий, кто служит этой неравноправности здраво, т.е. в пределах возможного и доступного по обстоятельствам и духу времени, – тот, даже и не заботясь ничуть о спасении хотя бы моей или другой живой души Христианской, а делая только свое, как бы сухое и практическое дело, служит бессознательно, но глубоко и этом спасению.

Но сила Божия и в немощах наших может проявиться!

И недостатки народа, и даже грубые пороки его могут пойти ему косвенно впрок, служа его исправлению, если только Господь от него не отступит скоро.

Чтобы русскому народу действительно пребыть надолго тем народом – „богоносцев“, от которого ждал так много наш пламенный народолобец Достоевский, – он должен быть ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен (отметим почти дословные приближения Леонтьева к митрополиту Илариону. – А. К.). Не надо лишать его тех внешних ограничений и уз, которые так долго утверждали и воспитывали в нем смирение и покорность. Эти качества составляли его душевную красоту и делали его истинно великим и примерным народом. Чтобы продолжать быть и для нас самих с этой стороны примером, он должен быть сызнова и мудро стеснен в своей свободе, удержан свыше на скользком пути эгалитарного своеволия. При меньшей свободе, при большей серьезности будет

гораздо больше и того истинного достоинства и смирения, которое его так красит²⁶.

Иначе «через какие-нибудь полвека (! — А. К.) не более, он из народа „богоносца“ станет мало-помалу, и сам того не замечая, „народом-богоборцем“, и даже скорее всякого другого народа, может быть. Ибо действительно он способен во всем доходить до крайностей... Евреи были гораздо более нас в свое время избранным народом, но они были тогда одни во всем мире, веровавшие в Единого Бога, и, однако, они же распяли на кресте Христа, Сына Божия, когда он сошел к ним на землю.

Без строгих и стройных ограничений, без нового и твердого расчленения общества, без всех возможных настойчивых и неустанных попыток к восстановлению расшатанного сословного строя

²⁶ Подчеркнем еще раз положительное, религиозно-ценное — для спасения души за гробом — значение употребляемых Леонтьевым выражений «закрепощение», «подчинение», «реакционная организация будущего». Вот как он пишет о социализме: «Социализм, понятый как следует, есть не что иное как новый феодализм, уже совсем недалекого будущего, разумея при этом слово *феодализм*, конечно, не в тесном и специальном его значении романо-германского рыцарства или общественного строя, именно времени этого рыцарства, а в самом широком его смысле, т. е. в смысле глубокой неравноправности классов и групп, в смысле разнообразной децентрализации и группировки социальных сил, объединенных в каком-нибудь живом центре духовном или государственном; в смысле нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями, подчинение одних общин другим общинам, несравненно сильнейшим или чем-нибудь облагороженным (так, например, как были подчинены у нас в старину рабочие селения монастырям). Теперь коммунисты (и, пожалуй, социалисты) являются в виде самых крайних, до бунта и преступлений в принципе неограниченных либералов; их необходимо казнить, но сколько бы мы их ни казнили, по нашей прямой и современной обязанности, они, доводя либерально-эгалитарный принцип в лице своем до его крайности, обнажая, так сказать, его во всей наготе, служат бессознательно службу реакционной организации будущего, и в этом, пожалуй, их косвенная польза, даже и великая». (*Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 26–27*).

нашего – русское общество, и без того довольно 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 только самого антихриста <...>

Для замедления всеобщего уравниения и всеобщей анархии необходим могучий царь. Для того чтобы царь был силен, т. е. и страшен, и любим, – необходима прочность строя, меньшая переменчивость и подвижность его; необходима устойчивость психических навыков у миллионов подданных его. Для устойчивости этих психических навыков необходимы сословия и крепкие общины»²⁷.

Как оценить приведенные мысли Константина Леонтьева? Во-первых, в полном согласии с православной верой он высшими достоинствами Христианина признает *терпение и смирение* (а не своеволие и гордыню – люциферианские силы); во-вторых – опять-таки в полном согласии с учением Святых Отцов – страдание для него само по себе *не есть зло*, а, наоборот, *путь к очищению и победе над грехом*. Зло как таковое – это самоупоенная воля, направленная против Господа и заповедей Его, и вот как раз в таком направлении мировой (прежде всего западной) воли видел этот тайный монах огромную опасность для человечества. Подобно Платону, изгнавшему в свое время либералов (и прежде всего «свободных художников») из своего идеального государства, Леонтьев хотел охранить, удержать Русь на краю падения в пропасть – и для этого немного «подморозить» ее. Крепкие общины, устойчивые промежуточные слои между народом и царем – вот на что рассчитывал «византист» Леонтьев и советовал для этого прибегнуть к своего рода «тройственному союзу» между Самодержцем (носителем и защитником православия), его непосредственными слугами («стражами», проводниками монаршей идеи в жизнь) и простым народом. Если

²⁷ Леонтьев К. Н. Над могилой Пазухина // К. Леонтьев, наш современник. СПб., 1993. С. 146–151.

бы последние русские императоры тверже следовали его советам, возможно, мы не пережили бы трагедии 1917 г. Однако Бог судил иначе, не случайно Александра III – русского царя-богатыря – на смертном одре не смог отомолить даже такой заступник, как Святой праведный Иоанн Кронштадтский.

Подводя итог, скажем, что Константин Леонтьев мыслил Русь (и мир) в отчетливой эсхатологической перспективе. Петербургская Россия подошла в конце XIX века к жесткому выбору – либо со Христом, либо в бездну (и еще быстрее других, как справедливо предупреждал Леонтьев). Леонтьев предсказал антиномический, богоборческий предел апостасии на Руси в отличие от теплохладного Запада, для которого католичество и протестантизм сослужили неплохую амортизационную службу (смягчили, «инкультурировали» удар антихриста). Леонтьев предвидел, что революционный апокалипсис в России будет иметь характер катастрофы (от «богоношения» к сатанократии). Правда, он же подчеркнул, что эта катастрофа принесет мученический венец за Христа тем, кто останется ему верен. Не будем сейчас придираться к частным недостаткам религиозно-философской позиции (обвинение Достоевского в «розовом христианстве» и т. п.), равно как и придавать слишком большое значение упрекам Леонтьеву со стороны таки разных авторов, как, например, о. Г. Флоровский или Н. А. Бердяев. И тот и другой согласно находили у Леонтьева разрыв со святоотеческой традицией, метафизический испуг. Я рискну утверждать, что Леонтьев просто дальше других русских мыслителей серебряного века заглянул в будущее – и ужаснулся.

В. С. СОЛОВЬЕВ (1853–1900)

Вслед за рассмотренными нами представителями петербургского периода русской истории и культуры мы подошли к рубежу XIX и XX столетий. Отношения между Крестом, мечом и богатством в это время уже вполне определились для Запада – прикрываясь Крестом, Запад направил свои силы на службу золоту (земному материальному успеху) с помощью меча. Что касается России, то здесь все как бы зависло над обрывом – русская душа оставалась «нерешенной» вплоть до февраля 1917 г. Первым среди светских христианских мыслителей опасность подобного «стояния на грани» понял Константин Леонтьев, хотя уже Федор Тютчев и Федор Достоевский предупреждали Россию о близости роковых годин. Владимиру Сергеевичу Соловьеву выпала доля завершителя русской эсхатологии в ее теоретическом, собственно философском аспекте.

В учебной литературе принято делить творчество Соловьева на три периода: славянофильский, теократический и апокалипсический. Мне думается, что не следует так резко отделять указанные периоды друг от друга и тем противопоставлять «среднего» Соловьева Соловьеву «раннему» и «позднему». Суть дела заключается в том, что даже в эпоху резкой полемики с почвенниками (1800-е годы, время написания «Национального вопроса в России») Владимир Соловьев оставался православным мыслителем, задача которого заключалась в защите вселенского христианства, а вовсе не в подчинении Москвы Риму, царя – папе, как о том иногда пишут. Суровая оценка его деятельности со стороны таких людей, как К. П. Победоносцев, обусловлена расхождениями скорее политического, чем вероисповедного порядка. В своей написанной по-французски статье «Русская идея» (1888 г.) Соловьев совершенно четко говорит, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». И далее раскрывает эту думу Бога о России: «Не добро быть человеку единому. То же можно сказать и о всякой нации. Девятьсот лет тому назад мы были крещены Святым Владимиром во имя Животворящей Троицы, а не во имя бесплодного единства. Русская идея не может заключаться в отречении от нашего Крещения. Русская идея, исторический

долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, Церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ Божественной Троицы — вот в чем русская идея»²⁸. Если и заслуживает Соловьев упрека, то в прямом, непосредственном перенесении божественного порядка на порядок истории, — нет и не может быть таких средств на земле, которые бы соответствовали «окончательному осуществлению социальной троицы». Однако стремиться к этому надо — тут Соловьев прав...

Как известно, В. С. Соловьев начал свой духовный путь как последователь «старших» славянофилов. В работе «Три силы» (1877 г.) он ясно указывает на русскую задачу в мире — служить примиряющим, объединяющим началом единства и множественности, Востока и Запада, бесчеловечного бога и безбожного человека. Приведем отрывок из этой работы, где философ обосновывает место русской идеи среди иных мировых сил:

«Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего Божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с Вечным Божественным Началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа-носителя третьей

²⁸ Соловьев В. С. Русская идея // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 245–246.

Божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только славянство, и в особенности Россия, осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и русский народ.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях, не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство (Золото. — *А. К.*) и порядок (Меч. — *А. К.*) относительно нее не имеет никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Когда воля и ум людей вступят в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания — все они будут необходимыми органами или средствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на

исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинится одному общему началу и средоточению.

Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что *этот час близок*, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи. Но великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже Крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, однако повлияла на сознание нашего общества. Отрицательному результату этой войны соответствовал и отрицательный характер пробужденного ею сознания. Должно надеяться, что готовящаяся великая борьба (Балканский поход 1877–1878 годов. — А. К.) послужит могущественным толчком для пробуждения *положительного сознания* русского народа. А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, — мы должны же, наконец, увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить кумира из всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность. Конечно, эта вера не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или прямо падает с неба. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса — процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество»²⁹.

Если бы Соловьев целиком остался на данной позиции, его имя было бы золотыми буквами вписано в историю русской православной

²⁹ Соловьев В. С. Три силы // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 30–31.

мысли. К сожалению, в погоне за своим абстрактным (гегелевского типа) Всеединством он часто склонен был искать теософский синтез «всего со всем»; логическая стройность дискурса порой приобретала у него самодостаточный вид. Свящ. Георгий Флоровский сказал о Соловьеве строгие слова: «Этот философ искал церковного синтеза за нецерковными средствами»³⁰. Применительно к еkkлезиологии (учению о Церкви) это верно, но вот применительно к историософии России Соловьев всегда оставался на стороне православия – и тогда, когда он писал о ложных божках интеллигенции, и тогда, когда говорил о русском расколе. Что касается его трактовки национального вопроса в России, то отношение Соловьева к нему было отношением человека, который настолько высоко ставит свой народ, что зовет его к соборному преодолению родового (биологического) эгоизма. В предисловии ко второму изданию сборника «Национальный вопрос в России» он прямо утверждал, что «национальный вопрос для многих народов есть вопрос об их существовании. В России такого вопроса быть не может. Тысячелетнюю историческую работою создавалась Россия как единая, независимая и великая держава. Это есть дело сделанное, никакому вопросу не подлежащее. Но чем прочнее существует Россия, тем настоятельнее является вопрос: для чего и во имя чего она существует? Дело идет не о материальном факте, а об идеальной цели. Национальный вопрос в России есть вопрос не о существовании, а о достойном существовании»³¹.

³⁰ См.: *Прот. Г. Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 316. Вообще взгляд Соловьева на отпадение Рима от православия состоял в том, что Церковь – одна, а внешние ее разделения суть плоды человеческих заблуждений.

³¹ В статье «О русском народном расколе» (1884) Соловьев четко формулирует Православную (в противоположность католической и протестантской) концепцию спасения, основанную на смирении и действии Божией благодати: «Если бы действие благодати зависело от человеческой праведности, то в видимой церкви *никогда* не могла бы действовать благодать Божия; если же такой зависимости нет, то благодать и теперь действует во всей церкви, несмотря ни на какие человеческие неправды и грехи народа и иерархии» (*Соловьев В. С.* О русском народном расколе // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 196). Добавлю только, что

Выше мы уже видели, в чем находил Владимир Соловьев достойную России цель — не в какой-либо частной задаче (форме), а в *историческом воссоздании на земле образа Пресвятой Троицы через единство Церкви, Державы и Народа*. Собственно, в постановке такой задачи Соловьев не отличался ни от Киреевского с Хомяковым, ни от Достоевского с Леонтьевым. Различие начиналось лишь в способах ее решения. В. С. Соловьева заботила Русь именно как мировая посредница между «отвлеченными началами» — экономики и политики, нравственности и искусства, личности и державы. «Каким ты хочешь быть Востоком — Востоком Ксеркса или Христа?» — спрашивал этот поэт-философ. С течением времени, однако, когда достижимость мировой «свободной теократии» становилась для него все более отдаленной, а на передний план истории все яснее выступало антихристово зло³², Соловьев указал для России опасность *панмонголизма*:

От вод малайских до Алтая
 Вожди с восточных островов
 У стен поникшего Китая
 Собрали тьмы своих полков.
 Как саранча, неисчислимы
 И ненасытны, как она,
 Нездешней силою хранимы,
 Идут на север племена.
 О Русь! забудь былую славу:
 Орел двуглавый сокрушен,
 И желтым детям на забаву
 Даны клочки твоих знамен.

для упомянутого действия благодати церковная община должна оставаться частью христианской Церкви, а не превращаться в нечто иное — например, в разновидность государственного механизма (как в католичестве) или в подобие «профсоюза верующих» (как в протестантизме). «Церковь святых» — это искушение религиозной гордыни; «церковь человеческая» — это соблазн религиозного нигилизма, ведущий к откровенному безбожию.

³² Соловьев В. С. Национальный вопрос в России // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 260.

Смирится в трепете и страхе,
 Кто мог завет любви забыть...
 И третий Рим лежит во прахе,
 А уж четвертому не быть.

Можно сказать, что в этом стихотворении мы имеем одно из гениальных эсхатологических прозрений Соловьева. Чуть ранее о азиатском нашествии, которым будут пожраны «распустившиеся в европейской буржуазии» народы, писал Леонтьев; позднее с теми же мотивами выступили Д. Мережковский и А. Белый³³. Очевидно,

³³ Автор фундаментального исследования «Миросозерцание В. С. Соловьева», князь Е. Н. Трубецкой писал: «Уже много лет до написания «Трех разговоров» Соловьев предсказывал грядущее перед концом мира возрождение мистики и мистицизма в царстве антихриста. В беседах с друзьями уже в начале девяностых годов он неоднократно высказывал мысль, впоследствии выраженную в «Трех разговорах», что организация антихристового царства будет делом братства франмасонов, которое уже в наше время ставит себе целью борьбу против Христа и Христианства. В ответ на возражение друзей, что современные франмасоны не годятся в предтечи антихристу, вследствие своего крайнего и поверхностного рационализма, Соловьев приводил известный текст Апокалипсиса о вере, выходящем из моря: «И видел я, что одна из голов его как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелела. И дивилась вся земля, следя за зверем; и поклонилась дракону, который дал власть зверю» (Откр. 13: 3). По его толкованию «рана» означает изъян в умственном кругозоре современных отрицателей Христа, их органическую неспособность понять что-либо таинственное, мистическое. В наши дни «тайна беззакония» не может совершиться как раз благодаря этому непониманию тайны: дело антихриста парализовано именно тем, что миросозерцание его последователей – одна сплошная рана, дыра в голове. Но в конце веков эта рана исцелится; облеченный мистической силою антихрист будет магически действовать на человечество, и тогда только поклонится ему вся земля, плененная и околдованная его сверхъестественными чарами <...>

Здесь действует неумолимый закон: «кто не за нас, тот против нас». В эпоху окончательного разделения доброго и злого, добро должно ясно выступить как Царство не от мира сего: ему предстоит победить не мирскими силами, а вопреки им: но именно потому зло, как совершен-

в лице Леонтьева и Соловьева (несмотря на всю разность обоих) петербургская Россия остро чувствовала приближающийся конец. За год до смерти Соловьев пишет свои знаменитые «Три разговора» с «Краткой повестью об антихристе», где предрекает период мировых катастроф и войн, от которых людей на некоторое время избавит человек гениального ума и безукоризненной нравственности — это и будет антихрист. *Буржуазная Европа, содрогнувшаяся перед «метафизической китайщиной», от которой ее придет спасти лжехристос* — такое будущее видится теперь Соловьеву. К чести философа следует отметить, что первым узнает и обличает антихриста на всемирном Соборе старец Иоанн — представитель Православия. Как бы то ни было, Святой Руси уготована теперь дорога очистительной жертвы, на которой она должна искупить свои и мировые грехи: падет гордый Третий Рим (петербургский «парадиз»), и смирится в трепете и страхе всякий забывший Христа.

Закончить этот короткий очерк о Владимире Соловьеве мне хотелось бы цитатой из его последней (!) работы — «По поводу последних событий» (1900): «Особенно сильное предчувствие наступающей монгольской грозы испытано мной осенью 1894 года (если память не обманывает, 1-го октября) на финляндском озере Сайме <...> Да и теперь, когда все заметили, многие ли по первым ударам оценили весь объем и всю силу уже наступившей, уже разразившейся беды? <...> Кто, в самом деле, уразумел, что старого нет больше и не помянется, что прежняя история взаправду кончилась? <...> Что сцена всеобщей истории страшно выросла за последнее время и теперь почти совпала с целым земным шаром — это факт <...>».

Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренне кончилась — это была любимая мысль моего

ная антитеза добра, должно завладеть всеми средствами мирского принуждения. Путь к воскресению лежит через Крест Христов; поэтому и в заключительной борьбе со злом сила, преображающая мир, должна восторжествовать через Крест, через мученический подвиг. Понятно, что в борьбе с этой благодатной силой князь века сего должен явиться во всеоружии мирского величия». (*Трубецкой Е. Н.* Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. С. 294–296). Как видим, пророческий дар Соловьева был не меньше леонтьевского.

отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, которые могут еще выступить на всемирную сцену, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: „Да в том-то и дело, говорю тебе, когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне. А теперь, где ты новые народы отыщешь? Те островитяне, что ли, которые Кука съели? Так они, должны быть, уже давно от водки и дурной болезни вымерли, как и краснокожие американцы. Или негры нас обновят? Так их хотя бы от легального рабства можно было освободить, но переменить их головы так же невозможно, как отмыть их черноту“. <...> Какое яркое подтверждение своего продуманному и проведенному взгляду нашел бы покойный историк теперь, когда вместо воображаемых новых, молодых народов нежданно занял историческую сцену сам дедушка-Кронос в виде ветхого денми китайца, и конец истории сошелся с ее началом! Историческая драма сыграна, и остался один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов»³⁴.



Итак, два лица русской религиозной философии знаменовали завершение петербургского периода нашей истории – Константин Леонтьев и Владимир Соловьев. Оба эти мыслителя символичны – оба они «переболели» Европой (один в форме эстетизма, другой в виде рационализма), оба, в сущности, отреклись от

³⁴ Панмонголизм как знак смирившегося перед антихристом, сдавшего ему за обещанные блага мира человечества (своего рода «мистический позитивизм» будущего) рисуется у Соловьева одновременно как духовная и политическая угроза Христианству. Азиатское нашествие понимается при этом предельно широко – как предвестие будущего столкновения России с антихристианской цивилизацией в целом. У Д. Мережковского и А. Белого эта тема разрастается впоследствии до чудовищного слияния дальнего Востока с дальним Западом, Японии и Китая – с Америкой (всемирный «Чайна-таун»).

мировой истории и обратились в Оптину пустынь³⁵. То, к чему пришли Пушкин и Киреевский, Хомяков и Гоголь (а косвенно даже и Чаадаев), стало концом серебряной Руси, может быть, ее высшим умственным даром всему свету. В начале этой главы я отметил, что золотая киевско-московская Русь оказалась подорванной расколом XVII века и затем петровской грозой. Симфония Бога, Царя и Народа была нарушена — *но не убита!* Весь духовный накал и красота петербургской — серебряной — России происходили именно от усилий ее избранных сынов сохранить Симфонию, удержать русскую душу около Христа (оставить ее убогой). Пушкин «бежал к сионским высотам» и пел «Татьяны милый идеал», Киреевский умственно сражался с Западом, Тютчев предупреждал о последствиях европейской революции, Данилевский разрабатывал свою теорию культурно-исторических типов, Достоевский изгонял «бесов» и прославлял русского инока, Леонтьев проклинал либерально-эгалитарный прогресс и проповедовал «священнокнутие», наконец, Соловьев прямо предсказал скорое царство антихриста — все это были лучшие русские люди, для которых судьба человека (и страны) в вечности была важнее их грешного довольства во времени. Восходящим или нисходящим должны мы мыслить указанный ряд? Я думаю, ни тем, ни другим, — мы обязаны видеть в нем знак испытания, проходящего Святой Русью. «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12: 24). Как свидетельствует мировая — в том числе и русская история, с течением времени в бытии нарастает не только сумма зла, но и сумма добра. Петербургская Россия не разрушила онтологического противостояния между Крестом, мечом и богатством, — наоборот, она возвела его на новую ступень. Но хорошо уже то, что она сохранила это противоречие, а не цивилизованно отменила его, как католически-протестантско-масонский Запад. Серебряная Русь не отказалась от несения Креста — вот что главное! Петр вздернул Россию на дыбы (на дыбу) узкой железной, но он не смог разрушить Дома Пресвятой Богородицы даже в своем балтийском

³⁵ Соловьев В. С. По поводу последних событий // Избранные произведения. М., 1991. С. 429–432.

«парадизе» — городе Санкт-Петербурге, к которому перешли не только грехи Третьего Рима, но и его святыни. После Петра Русь как бы раздвоилась: Восток и Запад, Богочеловек и человекобог встретились друг с другом на туманных улицах невской столицы, под мокрым снегом... Как сказал, уже в преддверии революции, святой праведный Иоанн Кронштадский: «Россию куют беды и напасти. Не напрасно Тот, кто правит всеми народами, искусно, метко кладет на свою наковальню всех подвергаемых Его сильному молоту. Крепись, Россия! Но кайся, молись, плачь горькими слезами перед твоим Небесным Отцом, Которого ты безмерно прогневала!..»³⁶

³⁶ К Леонтьев как монах, Вл. Соловьев как паломник (в Оптину пустынь он ездил вместе с Достоевским).

РУССКАЯ ИДЕЯ И РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Православие создало дух русского народа, но оно же и сожгло русский народ. Неправда, что русский народ сожжен большевизмом; он сожжен православием, он сделался недостойным причастником святыни полноты веры, и эта святыня опалила его.

Архиепископ Сан-Францисский
Иоанн (Шаховской)

Из нашего краткого и, по необходимости, схематического обзора петербургского периода русской духовной культуры следует один вывод: наша христианская история *не кончилась* с Петром. Забегая вперед, скажу, что не кончилась она и с Лениным. Петербург в качестве новой имперской столицы понес на себе драгоценную чашу православной веры, и еще неизвестно, кому в этом плане пришлось труднее – Москве ли с ее открытым исповеданием вселенского призвания (Новый Иерусалим – Третий Рим) или Петербургу с его «тайным» христианством и откровенным неоязычеством (прежде всего протестантского типа)¹. Во всяком случае, именно так следует понимать «азиатский соблазн» Москвы и «европейский соблазн» Петербурга². Каждый из этих центров Святой Руси испил

¹ Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. М., 1993. С. 255.

² См.: Федотов Г. П. Три столицы // Новый мир. 1989. № 4. Одноименную книгу написал в свое время и В. В. Шульгин.

свою чашу до конца, и наша задача состоит не в том, чтобы судить и отлучать, а в том, чтобы по возможности выявить идею, «замысел» этих столиц перед Россией.

Итак, Петербургу суждено было выявить Русь Западу; более того, ему предназначено было впустить католическо-протестантско-масонский Запад в себя. Если Москва победила Восток на Куликовом поле и державно оформила русское православное Царство, то Петербургу пришлось сразиться с иным противником — Европой, которой в отличие от татар нужна была прежде всего православная душа. Феофан Прокопович после смерти Петра почти открыто изводил православную веру в «этой стране», и последующее немецкое засилье лишь обнаружило временный успех его планов в лице бироновщины и т. п. На протяжении всей истории Петербурга серебряная Русь была как бы обречена воспроизводить себя в иноземных культурно-исторических формах: «работа Господня» шла во дворцах барокко и ампира, на страницах романов и поэм, в трактатах по философии и политике... От Чаадаева до Леонтьева, от Пушкина до Соловьева Русь только и делала, что восстанавливала себя после очередного — военного или умственного, поэтического или мистического — соприкосновения с англо-романо-германской «страной святых чудес». В предшествующем разделе я уже достаточно говорил об этом; чего стоит одна идейная эволюция Владимира Соловьева, который как будто сам себя обвинил в богоборчестве, приписав в «Трех разговорах» антихристу сочинение «Открытый путь ко вселенскому миру и благоденствию», слишком напоминающее его собственные писания о соединении церквей... В петербургской России накопилось большое напряжение между содержанием и формой, между тем, «что» и «как» делалось в стране. Начиная с судьбоносной игры слов в названии³ и кончая «последними днями императорской власти»⁴, Санкт-Петербург

³ См. об этом: *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // *Художественный язык средневековья*. М., 1982.

⁴ См.: *Блок А.* Последние дни императорской власти // *Собр. соч.*: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6.

вел свой трагический империализм к революционной развязке, в которой уже очевидно для всех проступили эсхатологические черты. Двойственность петербургской души имела не только отрицательные последствия – она имела значение *двигателя* истории. Так проступают перед нами пути, приведшие к революции 1917 г., – в религиозном, культурно-политическом и собственно человеческом измерениях.

Что касается первого – религиозного – плана завершения серебряной Руси, то мы видели выше, что все глубинные духовные энергии и архетипы Руси Золотой (Киевско-Московской) продолжали действовать и в невиской столице. Жажда праведного, а не только удобного бытия («не в силе Бог, а в правде») приводила к предельной, окончательной постановке всех социальных вопросов, и в первую голову вопроса о власти. Деятельный слой людей России (а сюда относились, разумеется, представители всех сословий и областей колоссальной державы) не столько сознательно искал, сколько молчаливо подразумевал онтологическую *Истину* в качестве критерия национального и социального жизнеустройства. Кому-то такое утверждение может показаться неоправданной идеализацией русского народа – мне же оно представляется неизбежным выводом из православной установки Святой Руси, всегда судившей себя высшим судом, а не человеческим законом. «Русский дух насквозь религиозен. Он не знает, собственно, других ценностей, кроме религиозных», – писал С. Л. Франк в 1930-х годах, уже обладая опытом революционных и послереволюционных событий. Золотая Русь строила свою землю по небесным началам, Петербург хотел, в сущности, того же, – но небо на земле достижимо только через откровение и страдание. Крестной мукой должен был заплатить Петербург за свое сближение с Западом, он получил свою Голгофу...

Говоря конкретно, революционный дух Европы явился в Россию в лице марксизма. Здесь, конечно, не место выяснять происхождение этого учения, его связи с религиозными и светскими идеологами второй половины XIX в. Отмечу только, вслед за Киреевским и Тютчевым, что революцией в подлинном смысле на Западе следует называть процесс культурно-исторический

апостасии, т.е. отхода человека от Бога. «Бог умер», – заявил Фридрих Ницше примерно в те же годы, когда Карл Маркс выпустил свой «Капитал». Революционно-политическое и экономическое учение марксизма есть только вершина айсберга, в основании которого лежит антропоцентрический проект безбожной цивилизации, полагающей смысл человеческого (личного и общественного) бытия в земном процветании, а не в спасении души. Вехами на дороге этого проекта были католицизм и протестантизм, эпоха Ренессанса и Просвещения, английская и французская революции, кодекс Наполеона и масонские ложи... По существу, марксизм впитал в себя всю силу европейского либерально-эгалитарного прогресса (К. Н. Леонтьев), довел его до логического конца. С социологической точки зрения, марксистское прославление рабочего класса и диктатуры пролетариата есть только оборотная сторона «мира денег» Адама Смита: оба суть персонажи (хотя и враждебные друг другу) одной пьесы – западной технологической утопии. Английская политическая экономия, немецкая классическая философия, французский утопический социализм – вот три источника и движущие силы марксизма, указанные еще В. Ульяновым-Лениным. Марксизм приветствовал ужасавшую русских людей капитализацию европейского социокультурного и социопсихического уклада (а как же, прогресс ведь) и хотел фактически его победы, именно его «последней правды» в форме социализма. Как раз в качестве «последней правды буржуазности» рассматривали социализм Соловьев и Леонтьев, Достоевский и Федоров, Бердяев и Булгаков. Был, правда, в марксизме и иной, неевропейский элемент – библейский хилиазм, учение о телесном рае, «молочных реках в кисельных берегах». Пророческий облик «научного коммунизма», вся его «прометеевская» мифология есть ответ его ветхозаветного – в конечном счете – происхождения (см. об этом работу С. Н. Булгакова «Карл Маркс как религиозный тип»), хотя сам Маркс относился к европейскому вопросу сугубо экономически⁵. Как бы то ни было, в учении Маркса и Энгельса

⁵ См. об этом: *Маркс К.* К еврейскому вопросу // Сочинения. М., 1954. Т. 1. С. 382.

сошлись судьбоносные для западного — а впоследствии и для русского — мира энергии: призрак коммунизма бродил по Европе в поисках уязвимого места...

Совсем другой вопрос — каково было понимание коммунизма в России. Выше я уже отметил, что даже «мракобес» Леонтьев присматривался к коммунизму, видел в нем намек на «новое средневековье»⁶, хотя и высказывался недвусмысленно о том, что социалистов надо казнить. Прошли через социалистическую школу Достоевский и Данилевский (последний был осужден вместе с Достоевским по делу петрашевцев и провел 100 дней в Петропавловской крепости). Не более, чем утопическое социалиста видел в Льве Толстом партийный вождь Ленин. Скромный библиотекарь румянцевского музея Николай Федоров проповедовал «общее дело», в финале которого человечество вместе со всеми воскрешенными предками должно спастись от новоязыческой буржуазии на другие планеты. Указанные имена я перечислил для того, чтобы подчеркнуть религиозно-эсхатологический характер переживания в России призывов коммунизма⁷. Даже многие православные писатели и мыслители видели в учении о земном рае не столько отрицание Христа, сколько один из путей к нему. С самого зарождения революционной идеологии в России в ней искали столь дорогую для русского сердца *правду*, а не просто социальное благоустройство и благополучие. Стремилась — пока что только в теории — не столько бедных сделать богатыми, сколько, наоборот, богатых опалить пламенем спасительного пожара...

Я не буду повторять здесь общеизвестные мыслительные ходы авторов сборника «Вехи» (1909), проследивших тайну превращения социал-прагматического европейского учения о благоустройстве земного бытия (т. е. фактически о приспособлении к греху как норме существования) в русскую — православную по

⁶ Ср. одноименную книгу Н. А. Бердяева.

⁷ Наиболее глубоко это прорастание христианского идеала сквозь интеллигентский стереотип исследовал в своей веховской статье С. Н. Булгакова («Героизм и подвижничество»).

истокам – мечту о мировом спасении. Достаточно назвать только два символических имени – Дмитрий Мережковский и Борис Савинков, первый из которых воплотил в слове революционную религию русской интеллигенции, а второй испытал ее на деле – пулей и динамитом⁸.

В своей книге 1937 г. «Истоки и смысл русского коммунизма» Н. А. Бердяев подробно рассмотрел трагическую диалектику «горного» и «дольного», истины и заблуждения в трудах Белинского и Добролюбова, Чернышевского и Писарева, Герцена и Бакунина, Михайловского и Ткачева... На всем протяжении петербургской истории России – не говоря уже о ее золотых временах – стремление жить «не так, как хочется, а так, как Бог велит» объединяло у нас славянофилов и западников, материалистов и идеалистов, монархистов и народников. Что же касается демократии, то в России в отличие от Запада она выступила не столько формой социально-политической организации частных интересов, сколько в национальном образе *народопоклонства*. В этом пункте объединились Герцен и Киреевский, Хомяков и Белинский, Толстой и Бакунин, Достоевский и Блок. От трактовки крестьянской общины как зародыша отечественного социализма через призывы к народному восстанию под руководством «критически мыслящих личностей» до культа матери-сырой земли и мужика-богоносца – все это входило в поле сознания (и еще больше подсознания) российского представительного слоя на правах, так сказать, его естественных элементов.

Таким образом, соответственно своей истории и своему духовному строю, Россия *испытала, осуществила* то, что на Западе в лучшем случае было предметом умозрительных построений и салонных бесед. В этом плане можно сказать, что Россия ценой собственной крови спасла человечество от веры в утопию. Совершенно прав И. Р. Шафаревич, когда настаивает на том, что на Западе и в России

⁸ Как известно, Мережковские были литературными покровителями Б. Савинкова (Ропшина). В их салонах бывал А. Ф. Керенский. Появлялся там и молодой Альфред Розенберг – будущий автор нордического «Мифа XX века».

в первой четверти XX в., в сущности, испытывалась *одна* идея — технологический проект безбожной гуманистической цивилизации⁹. (Забегая вперед, замечу, что этим и объясняется отношение европейских гуманистов-интеллектуалов к ленинско-сталинским экспериментам 20-х-30-х годов)¹⁰. Но он не прав, когда видит в этом единственную движущую силу отечественного социализма, вызывавшую к жизни сверхдержаву под именем СССР. В настоящей книге я как раз и хочу показать, что в русской культуре произошло парадоксальное сращение базовых религиозно-исторических ценностей — и прежде всего идеи *праведного бытия* (в его общенациональном и интеллигентском вариантах) — с пришедшими с Запада претензиями прагматического использования этого бытия, вплоть до его радикальной переделки. Именно в точке подобного сращения русский Христос сблизился с петербургским мифом¹¹, образ избранного народа — с пролетариатом-мессией¹², Карл Маркс — с ветхозаветными пророками и Фридрихом Ницше¹³.

Пожалуй, наиболее поразительное — и символичное! — соединение несоединимого произошло в творчестве великого русского поэта начала XX столетия Александра Блока. Пушкин и Тютчев,

⁹ См. об этом: *Шафаревич И.* Две дороги — к одному обрыву // Новый мир. 1989. № 7.

¹⁰ Вспомним Г. Уэллса, Р. Роллана, А. Барбюса, Л. Фейхтвангера и других друзей СССР. В Индии Ленина называли «махатмой» (мудрецом).

¹¹ Еще раз подчеркну, что под словом «миф» я разумею не выдумку, а объективный продукт коллективной души народа, определенную форму ее выражения. (Подробно см. об этом: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990).

¹² Кстати сказать, Ленин и Троцкий были не так уж далеки от Маркса, когда разжигали бунт в «одной, отдельно взятой стране». Никто иной, как Маркс писал Вере Засулич, что русская крестьянская община является зародышем социалистического будущего и что Россия может стать первой страной победившего социализма (См.: *К. Маркс, Ф. Энгельс.* Сочинения: В 50 т. М., 1961. Т. 19. С. 251).

¹³ Ленин, Луначарский и даже Горький были в своих «антропологических» симпатиях не менее ницшеанцами, чем марксистами. Вспомним романтическую любовь Ильича к Джеку Лондону («Жажда жизни»).

Леонтьев и Соловьев как бы отождествились в поэзии и жизни этого рыцаря Прекрасной Дамы (Софии). Более того, в сознании — и мистическом сверхсознании — автора «На поле Куликовом» пришли в соприкосновение несущие энергии русской истории, начиная от «лика нерукотворного» Золотой Руси и кончая чаемой Новороссией, где товарищи станут братьями... Обратимся к творческому наследию Александра Блока, заключающему в себе «матрицу» единства и противоположности русской идеи и русской революции.



Как известно, в январе 1918 г. Александр Блок дал ответ на анкету одной из петроградских газет: «Может ли интеллигенция работать с большевиками? — И может и обязана. Этой теме я на днях посвящу ряд фельетонов под заглавием „Россия и интеллигенция“. Я политически безграмотен и не берусь судить о тактике соглашения между интеллигенцией и большевиками. Но по внутреннему побуждению это будет соглашение музыкальное. Вне зависимости от личности, у интеллигенции звучит та же музыка, что и у большевиков. Интеллигенция всегда была революционна. Декреты большевиков — это символы интеллигенции»¹⁴.

Какой причудливый, хотя в определенном плане закономерный, путь прошел певец Девы Радужных Ворот от своего первого сборника стихов 1904 года до статьи «Интеллигенция и революция» и поэмы «Двенадцать»! Его путь — это в известном смысле дорога серебряного века, пережившего за свои двести лет и отзвук Третьего Рима, и «новое средневековье», и «социалистический реализм». Еще был жив Лев Толстой, а уже Арцыбашев писал своего «Санина», еще В. Кандинский и К. Малевич только замыслили абстрактное искусство, а в Петербурге уже работали синемаграфы. Близкая к Блоку поэтесса Е. Ю. Кузьмина-Караваева вспоминала через много лет: «Непередаваем этот воздух 1910 г. Думаю, не ошибусь, если скажу, что культурная, литературная, мыслящая

¹⁴ Блок А. Собрание сочинений: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 8.

Россия была совершенно готова к войне и революции. В этот период смешалось все. Апатия, уныние, упадничество — и чаяние новых катастроф. Мы жили среди огромной страны словно на необитаемом острове. Россия не знала грамоту, — в нашей среде сосредоточилась вся мировая культура — цитировали наизусть греков, увлекались французскими символистами, считали скандинавскую литературу своею, знали философию и богословие, поэзию и историю всего мира, в этом смысле были гражданами вселенной, хранителями великого культурного музея человечества. Это был Рим упадка. Мы не жили, мы созерцали все самое утонченное, что было в жизни, мы не боялись никаких слов, мы были в области духа циничны и нецеломудренны, а в жизни вялы и бездейственны. В известном смысле мы были, конечно, революция до революции, — так глубоко, бесповоротно и гибельно перекапывалась почва старой традиции, такие смелые мосты бросались в будущее. И вместе с тем эта глубина и смелость сочетались с неизбывным тлением, с духом умирания, призрачности, эфемерности. Мы были последним актом трагедии разрыва народа и интеллигенции. За нами простиралась всероссийская снежная, пустынная, скованная страна, не знающая ни наших восторгов, ни наших мук, не заражающая нас своими восторгами и муками... Была только черная петербургская ночь. Удушье. Тоска не в ожидании рассвета, а тоска от убеждения, что никакого рассвета никогда больше не будет»¹⁵. Поэтически это состояние выразил Блок:

Не таюсь я перед вами,
 Посмотрите на меня:
 Я стою среди пожарищ,
 Обожженный языками
 Преисподнего огня.

Как известно, сам Блок разделил свою лирику — по господствующим в ней в разные периоды образам и настроениям — на три тома. В первый том вошли молитвенные стихи о Прекрасной Даме («подруге вечной»), во второй — произведения, так или иначе

¹⁵ Цит. по: *Тимофеев Л. И.* Творчество Александра Блока. М., 1963. С. 58.

группирующиеся вокруг образа Незнакомки, наконец, в третий – стихотворные циклы, посвященные прежде всего России, Родине. Прекрасная Дама – Незнакомка – Родина – так уже при жизни поэта было принято обозначать главных героинь соответствующих стадий его художнического пути.

Разумеется, духовное движение великого поэта не следует схематизировать (он сам решительно возражал против этого). Основные темы-образы его поэзии, как бы мы их ни именовали, присутствуют в стихах и драмах Блока, в его статьях и дневниках на всем протяжении его жизни – разумеется, в разных соотношениях, так сказать, с разной степенью явленности. Если внимательно вчитаться в «Стихи о Прекрасной Даме», там можно обнаружить хотя бы в намеке почти все центральные моменты последующей блоковской лирики. Так, например, наряду с мистическим:

Все бытие и сущее согласно
В великой, непрестанной тишине.
Смотри туда участно, безучастно, –
Мне все равно – вселенная во мне,

первая его книга включает в себя стихи, звучащие как предсказание:

– Все ли спокойно в народе?
– Нет, император убит.
Кто-то о новой свободе
На площади говорит.

Я, разумеется, не собираюсь описывать здесь весь необычайно богатый и противоречивый поэтический опыт Блока. Замечу только, что он имел все основания сказать: «Такой любви и ненависти люди не выносят, какую я в себе ношу». Смиранный инок и ресторанный Дон Жуан, обличитель «страшного мира» и декадент, влюбленный в свою тоску, светский «мертвец» и добрый молодец из русской сказки, Дон Кихот и Гамлет одновременно – как соединилось в нем все это?

Как бы ни было, для нас важно одно: в поэзии Блока, во всей его удивительной личности встретились друг с другом главные «действующие лица» его переходной эпохи. Силы Меча и Золота как бы оспаривали христианскую душу Блока у Креста: его муза порой делалась страшна своими сатанинскими ласками. Тем больше у нас оснований верить поэту, когда он говорит о себе: «Простим угрюмство — разве это сокрытый двигатель его? Он весь — дитя добра и света, он весь свободы торжество». Была у Блока какая-то основа, какая-то точка опоры, позволившая ему преодолеть тьму после того, как Прекрасная Дама — мистическая София — осталась для него доступной мечтой. Такой основой, такой эмпирически наличной и вместе с тем устремленной в будущее духовной истиной для Блока зрелых лет стала Россия.

Разумеется, образ Родины всегда волновал Блока как человека и поэта, но центральным для него он становится в 1907–1908 годах, к которым относятся новые стихи одноименного цикла и знаменитая статья «Народ и интеллигенция», где Блок заговорил о «недоступной черте» (пушкинские слова) между интеллигенцией и народом, которая определяет трагедию России. Во всяком случае, главные образы цикла «На поле Куликовом» — образы русского стана Дмитрия Донского и «вражьего стана поганой орды» — были уподоблены в этой статье стомиллионному народу, силы которого еще дремлют в бездействии, и несколькими сотням тысяч интеллигенции «взаимно друг друга не понимающим в самом основном». Крайне важно при этом, что из стана «интеллигенции» Блок выделил великих ученых и писателей — Ломоносова, Менделеева, Гоголя, Достоевского, Толстого. Приводя слова Гоголя: «Монастырь наш — Россия! Облеките же себя умственной рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней. Она теперь зовет сынов своих еще крепче, нежели когда-либо прежде. Уже душа в ней болит, и раздается крик ее душевной болезни. — Друг мой! или у вас бесчувственное сердце, или вы не знаете, что такое для русского Россия!» — Блок продолжает: «Понятны ли эти слова интеллигенту? Увы, они и теперь покажутся ему предсмертным бредом...» В самом деле, чем могут быть близки эти слова новоевропейскому интеллигенту — человек,

влюбленному в индивидуализм, эстетику и собственное отчаяние, вплоть до демонизма? «Требуется какое-то иное, высшее начало. Раз его нет, оно заменяется всяческим бунтом и буйством, начиная с вульгарного „богоборчества“ декадентов и кончая неприметным и откровенным самоуничтожением — развратом, пьянством, самоубийством всех видов»¹⁶.

Точные слова! В них предсказан дальнейший путь безбожной интеллигенции XX века — до открытого холуйства перед властью включительно. Еще более поразительно, что написаны эти строки человеком, безоговорочно причислявшим себя к той самой порицаемой индивидуалистической интеллигенции. Во всяком случае в 1908 г. Блок еще не знал, чего ждать от народа. Статья «Народ и интеллигенция» заканчивается кошмарным видением: «Что, если тройка (гоголевская Русь-тройка. — А. К.), вокруг которой „гремит и становится ветром разорванный воздух“, — летит прямо на нас? Бросаясь к народу, мы бросаемся прямо под ноги бешеной тройке, на верную гибель... Можно уже представить себе, как бывает в страшных снах и кошмарах, что тьма происходит оттого, что над нами повисла косматая грудь коренника и готовы опуститься тяжелые копыта».

Однако неслучайно творчество Блока названо путем. Уже через несколько месяцев, в феврале 1909 г., он пишет В. В. Розанову письмо, в котором высказывается о народе и интеллигенции более определенно. Определенность эта вносится в мысль Блока революцией и даже ... террором, о котором он пишет, что не осудит его сейчас. «Как осужу я террор, когда вижу ясно, как при свете огромного тропического солнца, что <...> революционеры, о которых стоит говорить (а таких — десятки), убивают как истинные герои, с сияньем мученической правды на лице <...> без малейшей надежды на спасение от пыток, каторги и казни <...> Революция русская в ее лучших представителях — юность с нимбом вокруг лица. Пускай даже она не созрела, пускай часто отрочески не мудра, — завтра возмужает. Ведь это ясно, как Божий день.

¹⁶ Блок А. Указ. изд. Т. 5. С. 323–326.

Нам завещана во фрагментах русской литературы от Пушкина и Гоголя до Толстого, во вздохах измученных русских общественных деятелей XIX века, в светлых и неподкупных, лишь временно помутившихся взорах русских мужиков – огромная (только не схваченная еще железным кольцом мысли) концепция живой, могучей и юной России...

Если есть чем жить, то только этим. И если где такая Россия „мужает“, то уж, конечно, – только в сердце русской революции в самом широком смысле, включая сюда русскую литературу, науку и философию, молодого мужика, сдержанно раздумывающего думу „все об одном“, и юного революционера с сияющим правдой лицом, и все вообще непокладивое, сдержанное, грозное, пресыщенное электричеством. С этой грозой никакой громоотвод не сладит»¹⁷.

Итак, уже к 1909 году в поэтическом сознании Блока в полный голос заявили о себе «главные герои» всего его позднейшего творчества, в том числе поэзии и прозы 1918–1921 годов. Герои эти – Россия, народ, интеллигенция, революция и «дух музыки», выступающий в только что цитированном письме Розанову под именем «грозы». Оставив «дом» и повеселясь на «пире», Блок пришел в «мир», оказавшийся не каким-то отвлеченным миром вообще, а Русью с ее черными избами и белокаменными кремлями, где и невозможное возможно... Для нашего исследования интереснее всего именно то, как в искусстве Блока они соединились друг с другом. Прекрасная Дама – Незнакомка – Русь-Жена – это не просто превращения, это действительно этапы углубления и обогащения основной для Блока лирической интуиции. Можно сказать, что ко времени «третьего тома» блоковская лирика в значительной мере преодолевает самое себя, приобретая черты своеобразного художественно-религиозного эпоса. Свидетельства этого – поэт «Двенадцать» и «Скифы» (1918), статьи того же периода об интеллигенции и революции, а также примыкающая к ним работа «Крушение гуманизма» (1919).

¹⁷ Блок А. Указ соч. Т. 8. С. 277.

Немногие поняли его тогда. Как известно, бывшие друзья Блока упрекали его в 1918 г. в безответственности, в чистом лиризме, в кощунственном подходе к истории с мерками «музыкальности» (З. Гиппиус). Даже ближайший соратник по символизму Андрей Белый писал ему в марте 1918 г.: «Кое-чему из Твоих фельетонов в „Знамени труда“ и не сочувствую, но поражаюсь отвагой и мужеством Твоим»¹⁸. Попытаемся вкратце воспроизвести ход мыслей Блока в этот решающий (и последний) период его творчества, ибо он напрямую относится к теме настоящего раздела – русской идее и русской революции.

Свой путь к признанию революционной России Блок ретроспективно начинал с критики индивидуалистического гуманизма, относя его зарождение к исходу средних веков, к движению Ренессанса. Это движение, под знаком которого развивалась Европа с половины XIV до половины XVIII веков, объединяло поначалу науку, искусство и человека в духе музыки. Блок специально не расшифровывает этот образ, он его символизирует именами Петрарки и Боккачио, Эразма и Гуттена, Монтеня и Томаса Мора... Правда, уже барокко, по мнению Блока, может считаться стилем, соответствующим периодам искусства, клонящимся к старости. Настоящий же кризис гуманизма начинается, с точки зрения Блока, на перевале от XVIII к XIX столетию: в области социальной он обозначен французской революцией, в области художественной – творчеством Гете и Шиллера, Гейне и Вагнера. Каждое по-своему, эти огромные явления социально-исторической и культурной жизни Европы говорят о том, что «на арене европейской истории появилась новая движущая сила – не личность, а масса»¹⁹. Блок особо подчеркивает, что именно массы в XIX–XX веках делают «локомотивами истории» и, следовательно, носителями подлинной культуры, в то время как индивидуалистический

¹⁸ Блок и Белый. Переписка. Л., 1935. С. 325. Подробнее об этом см.: Казин А. Начало русского модернизма // Андрей Белый. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М., 1994.

¹⁹ Блок А. Указ. соч. Т. 6. С. 94.

гуманизм мельчает, постепенно превращается в кантианство²⁰, позитивизм и в конце концов полностью вырождается в безмузыкальную цивилизацию собственников, сидящих «каждый в своем углу». В этой связи Блок перечисляет наиболее очевидные признаки цивилизации, среди которых он называет разрыв между богатыми и бедными, страсть к наживе и спекуляции, биржевую игру, утрату равновесия между человеком и природой, между жизнью и искусством, между наукой и музыкой, между отдельными науками и художествами как таковыми. После всего сказанного представляется вполне закономерной мысль Блока о том, что «цивиловать массу не только невозможно, но и не нужно. Если же мы будем говорить о приобщении человечества к культуре, то неизвестно еще, кто кого будет приобщать с большим правом: цивилизованные люди – варваров или наоборот, так как цивилизованные люди изнемогли и потеряли культурную цельность: в такие времена бессознательными хранителями культуры оказываются более свежие варварские массы»²¹. Во всяком случае к началу XX века человечество пришло в движение, оно проснулось от векового сна цивилизации, оно готово положить начало новой человеческой «породе». Особенно очевиден этот процесс в России, где, по мнению Блока, почти не сохранилось исторических воспоминаний, где носится ветер по широкой равнине, порождая те самые

²⁰ Отношение Блока к Канту характерно для русской мысли вообще. Ср. в этой связи статью В. Ф. Эрнэ «От Канта к Круппу» (1914), где Православный мыслитель прослеживает превращение кантовских категорий в орудие овладения и управления миром – вплоть до пушек Круппа. (См.: Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 308–391). Что касается Блока, то он на протяжении всей своей жизни относился к теориям кенингсбергского философа резко отрицательно. В «Крушении гуманизма» он, например, пишет: «Недаром Иммануил Кант – этот лукавый и сумасшедший мистик – именно в ту эпоху (вторая половина XVIII века. – А. К.) поставил во главу своего учения учение о пространстве и времени. Ставя предел человеческому познанию, сооружая свою страшную теорию познания, он был провозвестником цивилизации, одним из ее духовных отцов» (Блок А. Там же. Т. 6. С. 101).

²¹ Блок А. Указ. соч. Т. 6. С. 99.

музыкальные звуки нашей жестокой природы, которые всегда звенели в ушах у Гоголя, Толстого, Достоевского. «Цель движения – уже не этический, не политический, не гуманный человек, а человек-артист; он, и только он будет способен жадно жить и действовать в открывшейся эпохе вихрей и бурь, в которую неудержимо устремилось человечество»²².

Так в принципиальных чертах выглядит мировоззренческое обоснование того упрека, который Блок обратил к потомственной русской интеллигенции, заявив, что в 1917 г. она «не узнала» русскую революцию, что ей «будто слон на ухо наступил». Я обращаюсь ведь «к интеллигенции», а не к «буржуазии». Той никакая музыка, кроме фортепьян, и не снилась... У буржуа – почва под ногами определенная, как у свиньи – навоз: семья, капитал, служебное положение, орден, чин, Бог на иконе, царь на троне. Вытащи это – и все полетит вверх тормашками.

У интеллигента, как он всегда хвалился, такой почвы никогда не было. Его ценности невещественны. Его царя можно отнять только с головой вместе. Уменье, знанье, методы, навыки, таланты – имущество кочевое и крылатое. Мы бездомны, бессемейны, бесчинны, нищи – что же нам терять?»²³. По существу, Блок в статье «Интеллигенция и революция» утверждает тождество «духа» художественного (и научного) творчества, т. е. духа «критически мыслящей» интеллигенции и массового революционного движения, происходящего в возмущенной России. «Задача (по мысли Блока. – А. К.) заключалась в том, чтобы „несчастный Федот“ (крестьянин, грабивший шахматовскую библиотеку. – А. К.) преобразился в стихии революции и возник бы из нее в совершенно новом образе, очищенном от всей земной скверны, – прекрасным и сильным – словом, таким, каким вышел Иванушка-дурачок из кипящего котла. А функция искусства сводится теперь к функции Конька-Горбунка, поплевавшего в этот котел, дабы он приобрел чудодейственные свойства, и вместо того чтобы заживо сварить Иванушку, сделал его прекрасным и сильным. Иначе

²² Блок А. Собрание сочинений: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6.. С. 115.

²³ Там же. С. 17–19.

говоря, искусство хочет быть не только фактором познания, но и фактором самого бытия. Причем – и это наиболее важно для нового истолкования теургического смысла искусства – это бытие понимается не как реальность „иных миров“, а как реальность массового революционного движения, формирующего новую человеческую „породу“, – человека-Артиста)²⁴.

Конечно, во всем этом много парадоксального, а, с христианской точки зрения, и греховного. Парадоксально прежде всего прямое сближение ритмов космической «музыки бытия» (вспомним пифагорейское понимание музыки) и ритмов революционной стихии, «теургической» миссии искусства и его коммунистическо-идеологического значения. Не менее спорна идея Блока (высказанная им вслед за Вагнером) о человеке-Артисте: противопоставление артистического начала в людях их этическим и прочим «традиционным» качествам слишком связано со старой романтической коллизией чувства и долга, требующего особенно ответственного отношения к себе в эпоху войн и социальных сдвигов XX столетия. Однако главную антиномию художественно-философской позиции Блока 1918–1921 годов я усматриваю в открытом столкновении в его поэзии и публицистике «двух соблазнов» – соблазна мещанства, буржуазной сытости и самодовольства, с одной стороны, и соблазна антимещанства, бессемейственности и безытности – с другой. Взятые как абсолютные противоположности, как враги, они в какой-то момент, как это ни удивительно, подают друг другу руки. Мещанское оскорбление бытия путем превращения его в частную собственность, в предмет потребления в своем последнем пределе как раз и оборачивается всеотрицающим нигилизмом, пафосом разрушительности и беспочвенности. Если уж серьезно говорить о том, на чьей стороне «дух музыки» (т.е., в блоковском словоупотреблении, дух подлинной культуры), то придется крепко подумать, прежде чем безоговорочно отождествлять его с «ветром наших пространств», с нашей якобы

²⁴ Давыдов Ю. Н. Блок и Маяковский: некоторые социально-эстетические аспекты проблемы «искусство и революция» // Вопросы эстетики. М., 1971. С. 19.

беспамятной, «скифской» жестокой природой, с идеализированным варварством вообще. Ни Гоголь, ни Достоевский не согласились бы признать этот принцип чистой жизненной динамики своим, и уж тем более не приняли бы его в свой Православный космос Рублев или Пушкин. Творчество величайших русских художников всегда утверждало ту упорядоченность жизни, которая в своей глубине выше односторонностей мещанства – антимещанства; «похабная ярмарка» капитализма для них была столь же неприемлема, как и бунтовщическое «духовное пьянство».



Я так подробно остановился на перипетиях творческого движения Александра Блока, ибо они представляются мне символами религиозного и культурно-исторического сдвига России в начале XX века. Жизненная и духовная драма Блока – это драма русской революции, и, наоборот, русская революция нашла для себя совершенное выражение (зеркало) в поэзии Блока. Если в титаническом анархизме Льва Толстого вызов капиталистическому городу опирался на идеализированный образ крестьянина-землепашца, то в лирической поэтике Блока божественная София воплотилась в русскую Революцию, а двенадцать красногвардейцев оказались Апостолами, предводительствуемыми Самим Христом. Другими словами, в поэзии Блока как нельзя лучше проявляется тот самый *русский соблазн*, о котором мы здесь ведем речь: коммунистическая революция трактуется как конец мира сего, как мировое Спасение. В полном соответствии с вертикальной (харизматической) природой русской культуры, о котором говорилось выше, государственность, власть, наука, искусство (равно как и отрицание всего этого) предстают не инструментами цивилизованного «подручного» благоустройства, а прорывом к Новому небу и Новой земле. В этом плане творчество Блока было только завершением вековой отечественной традиции – Христианской жертвенности истории и культуры. Именно в русле данной традиции пролетарский коллективизм был истолкован как своего рода «соборность», и Россия

царская за год оказалась страной победившего военного коммунизма.

Конечно, духовная драма Блока, вплоть до предсмертного «отсутствия воздуха», которое он почувствовал уже в 1919 г., является вовсе не единственным культурным свидетельством происшедшего в начале века в России духовного катаклизма. Если мы вспомним строки М. Волошина:

Мы нерадивы, мы нечистоплотны,
 Невежественны и ущемлены...

 Зато в нас есть бродило духа – совесть –
 И наш великий покаянный дар,
 Оплавивший Толстых и Достоевских,
 И Иоанна Грозного. В нас нет
 Достоинства простого гражданина,
 Но каждый, кто перекипел в котле
 Российской государственности, – рядом
 С любимым из европейцев – человек,

то увидим в них те же мотивы социальной мистерии, которое мы видели у Блока. Когда Анна Ахматова пишет:

Все расхищено, предано, продано,
 Черной смерти мелькало крыло,
 Все голодной тоскою изглодано,
 Отчего же нам стало светло?

 И так близко подходит чудесное
 К развалившимся грязным домам...
 Никому, никому не известное,
 Но от века желанное нам –

она, в свою очередь, подтверждает антиномическое взаимопретворение противоположностей, которому подверглась в эпоху революции русская идея. Наконец, когда мы читаем восторженный гимн Андрея Белого:

Рыдай, буревая стихия,

В столбах громкого огня!
 Россия, Россия, Россия, —
 Безумствуй, сжигая меня!
 В твои роковые разрухи,
 В глухие твои глубины —
 Струят крылорукие духи
 Свои светозарные сны.
 Сухие пустыни позора,
 Моря неизливные слез —
 Лучом безглагольного взора
 Согреет сошедший Христос.

.....
 И ты, огневая стихия,
 Безумствуй, сжигая меня,
 Россия, Россия, Россия —
 Мессия грядущего дня! —

мы обязаны констатировать буквальное отождествление антропософского *светопредставления* с событием революции в России. Во всех приведенных произведениях проступает эсхатологическая жажда нового мира, утоляемая за счет *сжигания* прошлого и настоящего своей Родины.



«В нас отклонилась стрелка сейсмографа — как отклонилась она и в России», — заметил однажды Александр Блок. Эти слова были продиктованы не гордыней, а чуткостью. Задолго до февральско-октябрьских событий семнадцатого года их предсказали ясновидящие люди — вплоть до деталей. Двадцатого февраля 1905 г. с амвона Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге епископ Антоний (Храповицкий) пророчески провозгласил: «В случае колебания Самодержавия — единственной дружественной народу высшей Власти — простой русский народ будет несчастнейшим из народов, поработанным уже не прежним суровым помещиком, но врагом всех священных ему и дорогих устоев его тысячелетней жизни — врагом упорным и жестоким, который начнет с того, что отнимет у него возможность изучать в школах Закон Божий, а кончит тем,

что будет разрушать святые храмы и извергать мощи угодников Божиих, собирая их в анатомические театры»²⁵. Так скоро и произошло. Так закончилась петербургская серебряная Русь, и началась Русь железная²⁶ — снова московская.

²⁵ Митрополит Антоний (Храповицкий). Слово «О Страшном суде и современных событиях» \\ Письма. Джорданнвилль; Нью-Йорк. 1988. С.36.

²⁶ Сам образ «железной Руси» восходит здесь не только к Книге пророка Даниила, но и к творчеству «последнего поэта деревни» Сергея Есенина, ожидавшего скорого появления «железного гостя» на родных полях. Есенину же принадлежит, наверное, самое жестокое стихотворение о гибели старой России:

Небо — как колокол,	Радуюсь песней
Месяц — язык.	Смерти твоей.
Мать моя Родина,	Крепкий и сильный,
Я — большевик.	На гибель твою,
Ради вселенского	В колокол синий
Братства людей	Месяцем бью.

РУСЬ ЖЕЛЕЗНАЯ

КРЕСТ И ЗВЕЗДА

Вне всякого сомнения, последние десятилетия русской жизни – великое, героическое время! Надо лишь помнить, что его величие не в том, что мы стреляли друг в друга на фронтах Гражданской войны, не в том, что поверили лукавым вождям, разорили коллективизацией крестьянство, под корень вывели казачество, допустили вакханалию массового антирусского террора, разгул святотатства, безбожия и богоборчества! Нет, героизм в том, что, несмотря на все это, мы – ценой невероятных жертв и ужасающих лишений – сохранили в душе народа искру веры...

Иоанн, митрополит

Санкт-Петербургский и Ладожский

Итак, Санкт-Петербургский период русской истории закончился февральско-октябрьским революционным потрясением. Если Русь золотая – московская – справилась со своим «азиатским соблазном» в 1380 г., то Русь серебряная (петровская) допустила западного человекобога слишком близко к себе. Протестантско-масонские формы государственности и культуры наложились в России XVIII–XIX веков на живое православие – произошла «ревушая встреча» двух противоположно направленных духовно-мистических энергий. Меч и богатство, сила и хитрость обрушились сквозь пробитое Петром окно в Европу на русскую душу – однако великий поэт серебряной Руси увидел в январе 1918 г. на улицах Петрограда Того, которого не дано было разглядеть не только ее рядовым участникам, но и лукавым вождям, – Спасителя мира. Душа Петербурга возвела страну на революционную Голгофу, Третий Рим действительно натолкнулся на антропоцентрический (люциферианский)

соблазн, но он *не перестал существовать вообще*. Тяжкая смерть Александра Блока (мучения последних месяцев жизни на Пряжке)¹, как и последующая судьба всего Петербурга (ужас ленинградской блокады 1941–1944 г.), – суть страдания во искупление собственного греха – греха отречения от Царя и Отечества. Но выстрадавший и исповедавший свой грех христианин может быть прощен... Когда Леонтьев и Соловьев предсказывали приход на Русь антихриста, они не могли предвидеть того, как встретит его русская душа. Ныне, в конце XX века, мы знаем, что русская душа встретила его... невидимым Крестом за видимым красным флагом:

Товарищ, винтовку держи, не трусь!
 Пальнем-ка пулей в Святую Русь...
 ... Так идут державным шагом –
 Позади – голодный пес,
 Впереди – с кровавым флагом,
 И за вьюгой невидим,
 И от пули неврдем,
 Нежной поступью надвьюжной,
 Снежной россыпью жемчужной,
 В белом венчике из роз –
 Впереди – Иисус Христос.

Испытание красным флагом – так можно определить последующие в нашей национальной метаистории семь десятилетий Руси железной.



Разумеется, начало советской истории не предвещало соблазненной и согрешившей России ничего хорошего. В современной литературе достаточно прояснены эмпирические обстоятельства падения последнего Православного Царства и последующего прихода к власти красных комиссаров. Как заметил в «Апокалипсисе

¹ По свидетельству современников, умирающий Блок страдал так, что его крики были слышны на другом берегу реки Пряжки.

нашего времени» В. В. Розанов, «Русь слиняла в три дня». В эти три дня символически входят и уличные беспорядки в Петрограде в феврале 1917 г., и несколько часов ночного штурма Зимнего дворца в октябре — штурма тем более успешного, что дворец фактически никто не защищал. Гораздо сложнее вопрос о внутреннем соотношении движущих сил обеих революций — масонской в феврале и большевистской в октябре. Метафизически это была, несомненно, одна сила — антихристианская, но вот в социально-культурном плане революционеры делились на «отцов» и «детей», старших и младших. Я уже говорил выше о том, что Мережковские выращивали в своих религиозно-философских салонах керенских и савиновых — это была корневая (мировоззренческая) система русской революции, черпавшая свое питание в духовном раздвоении петербургской России. Следующий, тоже достаточно глубокий слой революционной иерархии представляли собой отечественные марксисты вроде Г. Плеханова или П. Струве, еще сохранявшие воспоминания о своем народничестве «детстве», хотя и отрясшие его прах со своих идеологических ног. Наконец, внешний слой революционного ядра представляли собой вожди-практики, во главе с В. Ульяновым (Лениным) и Л. Бронштейном (Троцким). На страницах этой книги мы не будем задерживаться на источниках финансирования и на непосредственных исполнителях революционной программы². При всем влиянии отдельных лиц или тайных обществ на развитие событий нельзя сводить к заговору историю великой страны — тут я согласен с Н. А. Бердяевым. Для нас важнее понять, почему самые многодумные создатели «революционной религии» и самые хитрые водители «красного колеса» все-таки просчитались — Третий Рим так и не стал Третьим Интернационалом?

Для полного и окончательного успеха революции были подготовлены все условия. Петербургская монархия (точнее, окружившая ее бюрократия) не защитила русский народ от власти капитала. Последний православный царь — великомученик и исповедник Святой Руси Николай Второй пал под пулями со всей семьей,

² См. об этом, например: *Мельгунов С.* Золотой немецкий ключ большевиков. 2-е изд. Нью-Йорк, 1989.

преданный не только своими врагами, но даже своими генералами. Интеллигенция, видевшая в социализме не столько общественное благоустройство, сколько мировое спасение, была почти сплошь революционна. Часть народа и армии (особенно разложившийся и распропагандированный петроградский гарнизон) устали от войны и были сброшены в состояние черни. Монархическое и националистическое движения оказались бессильными что-либо предпринять – и что же?

Первоначальный толчок к сопротивлению революции дал, как известно, разгон Учредительного собрания и расстрел демонстрации в его защиту в январе 1918 г. Затем пришли красный и белый террор, всеобщая трудовая повинность и продразверстка, «военный коммунизм» и латышско-китайские ЧОНЫ (части особого назначения)... На стороне белых в разразившейся гражданской войне были преимущества образования и военного опыта, значительные материальные ресурсы (адмирал А. В. Колчак правил целой Сибирью, а генерал А. И. Деникин подходил к Москве). И все же белые проиграли – генералы бежали от бывших вахмистров... Конечно, и в поражении белых русских войск можно видеть всемогущую руку Троцкого³, но для философии истории несомненно, что военное дело решает в последнем счете дух воина. Во многих книгах по гражданской войне подчеркнута основная ошибка – или вина – белых: они *не подняли Царское знамя*⁴. Более того, в большинстве белых армий монархическая идея оказалась чуть ли не под запретом. Понятно, что на фоне рыхлой либеральной говорильни («общечеловеческие ценности») большевистское обещание рая на земле предстало великой идеей, за которой чуялась потребная русскому сердцу *правда* и за которую не страшно даже умереть. Рассуждая обобщенно, дерзну высказать мысль о том, что утерянная петербургской

³ См. об этом, например: Красная симфония // Невский проспект. Санкт-Петербургская историческая газета. 1993–1994. № 13–17.

⁴ «Кругом трусость и измена», – так определил Государь состояние российского общества в дни своего трагического отречения. Он был предан не только руководством Думы, но даже командующими фронтами.

монархией истина Святой Руси – Третьего Рима – оказалась подваченной русским народом, вопреки замыслам красных комиссаров, призывавших пальнуть в Святую Русь пулей. В гражданскую войну не белые сражались с красными – там сражались брат с братом.

Для того чтобы осмыслить этот чудовищный парадокс с разных сторон, следует отличать религиозные, мировоззренческие и практически-жизненные его проявления. Выше мы уже вели речь о религиозно-философских связях – и отталкиваниях – русской идеи и русской революции. Что касается собственно народного их переживания, то приведу здесь одно высказывание из сборника «Смена вех», вышедшего в Софии в 1920 г. и представлявшего собой опыт «белого» оправдания «красной» революции: «Революция преодолела все преграды, уверенно и властно вошла в русскую жизнь и накрепко укоренилась в ней. Удалось ей это как раз потому, что она не послушалась либералов и всех близких к ним по программе и темпераменту, а повела большую игру и поставила перед собой большие цели. Русского крестьянина и рабочего соблазnilo не то, что он сам выдаст себе патент на умеренность и аккуратность в законодательном Учредительном собрании. Его соблазnila мысль пострадать за рабочих и крестьян, за униженных и оскорбленных всего мира. Чисто по-русски – пострадать. Он ничего не понимал, когда ему говорили: воюй с немцем ради себя. Он не верил, когда его призывали все взять себе ради его собственной выгоды. Но он поверил и взялся за оружие, когда ему сказали, что он призван убить зло в мире и насадить в нем вечную справедливость. Колоссальный рост государственного, национального, экономического и социального сознания народных масс в России за время революции – вот то неоспоримое и бесконечное ценное, что уже дала нам Великая Русская революция, построив в мучительном процессе своего творчества мощную социальную базу новой России».

Ныне, в конце XX века, эти слова кажутся почти кошунством. Но одно в них верно: русский народ не принял бы коммунизма, не искусился бы им, если бы в нем не было притягательной силы *стояния за правду*. Красная звезда и флаг

с серпом и молотом — сплошь оккультные знаки — обращались в душе России в голгофский символ — вот где подлинное чудо русской истории, если воспользоваться формулой архимандрита Константина (Зайцева). Ленин, Сталин и Дзержинский, Луначарский и Ярославский вместе со всем их «чрезвычайным» аппаратом ничего не могли с этим поделаться: в руку России вкладывали коммунистический меч, а она его — как и все иноземные дары — переделывала в православный Крест⁵.

Прибегнем снова к испытанному нами уже приему — обратимся к «модельным фигурам» из области культуры. Пусть это будет сначала казацкая эпопея «Тихий Дон» — независимо от того, кто его написал. Стало уже общим местом говорить о «свирепом реализме» этой книги. Действительно, вспоминая множество эпизодов романа, происходящих «в миру» и на войне, на донском хуторе и в Галиции, в Петербурге, где царствовала последние месяцы династия Романовых, и на островке посреди реки, где скрывался «бело-красный» Григорий Мелехов, — поражаешься какому-то надмирному бесстрашию, с которым автор описывает трагедию распада Православного Царства. Лихая казацкая атака с рубкой матросов, расстрел Кошевым деда Гришаки и ответное удушение Коршуновым всего семейства Кошевых, массовый политический геноцид со всех сторон — что означает все это? Может быть, автор в самом деле мыслит русскую жизнь в элементе смертолюбия, которое многократно усиливается в годы войн и революций?

Однако сказать так было бы большим упрощением, да и прямой неправдой относительно нравственного горизонта «Тихого Дона». П. В. Палиевский совершенно верно говорит об особой трезвости этой эпопеи — «не той трезвости, которая без мечты — цинизм, но трезвости в мечте, в порыве и полноте сил. Новый шаг мужества, способности взглянуть правде в лицо и выдержать встречный взгляд»⁶. Но что, если это взгляд демонически холодной мудрости, с наслаждением пожирающей на Руси все живое? «Тихий Дон» не дает оснований для такого вывода. Вспомним поразительные

⁵ См. об этом, в частности: Русский Крест: Сб. статей. СПб., 1994.

⁶ Палиевский П. В. Литература и теория. М., 1978. С. 271.

по красоте картины южно-русской природы, щедро рассыпанные автором на страницах его книги, равно как и не уступающие им по привлекательности и силе образы людей – напористых, смелых, полностью открытых как добру, так и злу. Люди и события, язык и пейзаж у Шолохова под стать друг другу: они как бы выламываются из обычных рамок и критериев.

Вот в этом – почти бессознательном – обнаружении за красной звездой Русского Креста и состоит мировое значение «Тихого Дона». То, что было лишь легким облачком на синем небе у Пушкина – «гляди, барин, вон там» – разрослось в начале XX века в страшный буран. «Вы думали, народ паинька?» – спрашивал в 1917 г. Александр Блок ту самую интеллигенцию, которая больше всех постаралась над народной душой. «Тихий Дон» вдвинул русское самосознание в центр национальной Голгофы, и ничего удивительного в том, что отдельная человеческая «самость» ценится у него лишь в меру ее участия в роковой борьбе. «Блажен, кто посетил сей мир в его минуты роковые...» (Ф. И. Тютчев). Русь наглядно явлена в «Тихом Доне» как поле сражения главных мировых сил. Собственно, так всегда было в русском искусстве (вспомним хотя бы «Жизнь за царя» Глинки), но у Шолохова эта высшая религиозно-философская мера бытия приложена к революции и гражданской войне. Я не сомневаюсь в том, что, если бы Григорий Мелехов увидел настоящее Царское знамя, он пошел бы за ним, а не за масонской пентаграммой навстречу неминуемому «раскрестьяниванию» (расхристианиванию) России. Роман Шолохова – это как бы иллюстрация лосевской теории смешения мифов (хотя Шолохов в те годы, вероятно, и не подозревал о ней). Разные энергетически-смысловые комплексы борются за обладание национальной душой – марксистский миф, анархистский, либерально-буржуазный, – но за всем этим карамазовским разгулом идет неслышной поступью Христос, и именно ему в конечном счете принадлежит решающее слово в русском мире. Вот такой пронизательности взгляда не хватило, видимо, А. И. Солженицыну в «Красном колесе», где при всей историографической точности картина революционного надлома дана как версия заговора Парвуса-Ленина, легкомыслия думцев, слабоволия

Николая Второго... Чудо русской истории совершается на глубине вопреки всем заговорам и рассудочным схемам.

Итак, Русь Железная началась с декретов о мире, а продолжилась гражданской войной. Господу не угодно было полное исчезновение Святой Руси, об этом мы можем судить хотя бы потому, что под новой символикой (СССР) Россия стала собираться и строиться на пепелище. Можно даже сказать о predeterminedности этого процесса, во всяком случае она ясна была и Св. Патриарху Тихону, и митрополиту Сергию (Страгородскому), издавшему в 1927 г. свою известную декларацию. С марта 1917 г. у России не стало земного царя, но на ее защиту встала Царица Небесная, явив свою державную икону в селе Коломенском под Москвой как раз 2(15) марта того рокового года. Не обновленческой (т.н. «живой») церкви и не зарубежной (эмигрантской) иерархии суждено было соборно выстрадать железную Россию – эту ношу приняло на себя священноначалие Московской патриархии. Если в начале 1917 г. епископат Русской Православной Церкви фактически поддержал своим посланием буржуазное Временное правительство, то позднее Святой Руси пришлось искупать этот грех мученичеством, сравнимым лишь с гонениями времен Нерона и Диоклетиана. Ровно через десять лет, в 1927 г., руководство отечественной Православной Церкви пришло к выводу о неслучайности крестного пути России под красным флагом, о промыслительном значении всего происходящего в стране. При этом следует ясно подчеркнуть, что речь идет не о предательстве или трусости – речь идет о всенародном свидетельствовании Православной веры в условиях государственного и социально-психологического безбожия. В декларации митрополита Сергия Крест снова проступил за красной звездой: в ней были определенные внешние (политические и тактические) компромиссы, но там же было заявлено об идейном несовпадении Христианства и коммунизма даже в обстановке совместного совершения русского метаисторического дела: неисповедимы пути Господни...



Перенесемся теперь мысленно в 1930 год. Окончена гражданская война, прошел военный коммунизм и нэп, произведено «изъятие церковных ценностей» и «раскулачивание», уничтожено как класс духовенство, дворянство, купечество, высланы за границу философы. Наступил черед «раскрестьянивания» – сплошной коллективизации деревни, год великого перелома «станового хребта русского народа» (Солженицын). Коммунисты, по определению Сталина, испытывают одно за другим «головокружение от успехов»: но не так все просто...

В 1930 г. на экраны выходит фильм украинского режиссера Александра Довженко «Земля». При желании, в картине «Земля» можно усмотреть немало «языческого» – гомеровского, пантеистического, спинозовского... Бескрайнее, уходящее за горизонт хлебное поле. И сад, в котором растут яблони, груши, кусты смородины и крыжовника. И в этом саду, среди опавших яблок, умирает дед Семен, выполнивший все, что полагается человеку на земле. У ног его играет маленький внучонок, рядом его сыновья и старый товарищ, спрашивающий: «Умираешь, Семен?» «Умираю, Грицько», – тихо признается дед и, слегка улыбнувшись, закрывает глаза. Так и скончался старый чумак, однако кончина его, пишет Довженко, «не вызвала решительно никакого движения в окружающем мире. Не загремел ни гром, ни роковые молнии не разодрали небес торжественным сверканием, ни бури не повалили с корнями могучих многосотлетних дубов». Только два-три яблока мягко бухнули где-то в траву, и все. Да и родичи почившего деда как-то не особенно «переживали», только непонятное волнение слегка охватило потомков – ощущение торжественной тайны бытия.

Действительно, необычное начало для художественного произведения, посвященного коллективизации, т.е. фактически социальной войне в деревне. Автор записал даже в сценарии, что все вышеизложенное в картину не войдет (хотя на самом деле, как известно, – вошло, ведь опубликованный сценарий «Земли» есть фактически «поэма по фильму»). Более того, Довженко включил в сценарий ряд своих режиссерских требований к тому актеру, «который будет представлять человечеству незначительную дедову персону». Эти требования стоят того, чтобы привести их полностью:

приглашенный на роль деда актер «должен обладать рядом личных качеств, без которых никакие художественные ухищрения не помогут ему сохранить улыбку после смерти... Ростом артист должен быть невысок, но и не низок; широкий в плечах, сероглазый, с высоким ясным лбом и той улыбкой, о которой так приятно теперь вспоминать. И чтоб умел этот артист орудовать косою, вилами, цепом, или построить хату, или сделать доброго вола без единого кусочка железа... Чтоб не боялся ни дождя, ни снега, ни далеких дорог, ни что-нибудь носить на плечах тяжелое. На войне, если артист будет призван, чтоб не ленился ходить в атаки или контратаки, или в разведку, или не есть по три-четыре дня, не потерявши крепости духа. Чтоб с охотой копал блиндажи иди вытаскивал чужой автомобиль. Чтоб умел разговаривать любезно не только с простыми людьми и начальством, но и с конем, телятами, с солнцем на небе и травами на земле. Если же не посчастливится найти за подходящую цену такого артиста, и представлять деда будет подержанный пьянчужка или хвостун, попавший по причине общей ситуации под награждение и сразу же задравший по этому поводу нос, если будет это артист, для которого мир существует постольку, поскольку он вращается вокруг его лицедейской особы, — тогда не пеняйте на покойника — виновато искусство»⁷.

Так вот он каков — этот довженковский «спинозизм»! Он решительно требует одного и отменяет другое, ему противное. Он требует единства слова и дела. Он не возводит в абсолютную трагедию (все-ленский абсурд) смерть индивида, потому что всякий человек имеет свое начало в прошлом и продолжение в будущем. Прикосновение к тайне бытия в «Земле» возвышает, а не унижает и не обесмысливает личность. Если угодно, у Довженко мы встречаемся скорее с мифом о Микуле Селяниновиче, великом пахаре матери-сырой земли, чем с мифом о Сизифе или с мифом о безличном роке-судьбе. Довженковский взгляд на мир предполагает именно установление в нем порядка, сражение за него, а отнюдь не растворение в какой-то «яблочной нирване». Потому-то и артист, изображающий

⁷ Довженко А. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1966. Т. 1. С.114.

деда, должен не просто «играть» его, а до известной степени быть им.

Итак, нет мира на земле Довженко. Зажиточный крестьянин Архип Белоконь рвет на себе сорочку. Отчаяние душит. Воют псы, кони ржут, чуя недоброе. Власть хочет лишит Архипа всего, что у него есть, что наработано им самим и его предками долгим трудом. Хотят пустить его по миру! Да и отец Василя, Опанас Трубенко, колеблется: идти в колхоз или не идти? Только сам Василь да его друг Кравчина-Чуприна, кажется, ни в чем не сомневаются, агитируя за колхозную жизнь... Наступает кульминационный момент картины. Василь приводит в село первый трактор и перепахивает вековые межи на полях. А вечером встречается с Наталкой, и влюбленные впервые обнимают друг друга. Возвращаясь домой, он танцует один на ночной улице.

«Никогда не танцевал Василь с таким упоением. Закинув правую руку на затылок и левой лихо взявшись в бок, казалось, не двигался, парил он над селом в облаке золотистой пыли, взбиваемой могучими ударами ног, и долгий пыльный след клубился за ним над тихими переулками. Вот уж и хата видна... Выстрел! И... нет Василя. Упал он прямо с танца на дорогу, в смерть. Легкая пыль взвилась над его трупом в лунном сиянии. Что-то пробежало вдалеке между вербами. Кони всхрапнули»⁸.

Согласимся, что гибель Василя совсем другая, нежели смерть деда Семена. Там человек закончил свой жизненный труд — здесь его насильно прервали. С точки зрения юридически правовых, эгоцентрических отношений такой вопрос не имеет решения и потому безутешна скорбь Архипа и его семьи, которых высылают в Сибирь. Архип трудился, пахал землю, но он делал это прежде всего для себя и тем отделил себя от людей и Бога. С точки зрения общинной, уходящей своими корнями в христианскую древность народной нравственности, главные качества человека — его высшие духовные ценности, его труд, земля и даже сама его жизнь — принадлежат не только ему самому, но и целому, к которому он так или иначе причастен. Перед лицом истории, понятой как восстановление человеком своей

⁸ Довженко А. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1966. Т. 1. С. 133.

духовной сущности, единоличник Архип без вины виноват: он хотел жить как лучше, как хочется, а вышло — «как Бог велит». Сын Архипа Хома убивает Василя и потом бежит от людей, хочет покончить с собой... — но не принимает его земля. Просвещенный индивидуалист сказал бы на это, что дороже всего на свете человеческая жизнь (кто любит идеи, тот убивает людей, по выражению А. Камю), — но в таком случае Довженко действительно не стоило бы снимать картину «Земля», поставив какой-то другой фильм в духе пантеистического зачина с дедом Семеном, либо безмятежность природы, либо драма истории — третьего пока не дано в этом мире.

Выход на экран «Земли» сопровождался резкой полемикой. Так А. Фадеев, например, сказал на одном из обсуждений, что у Довженко на экране предстают такие сытые и сильные люди, что непонятно, зачем им стрелять друг в друга. Позднее В. Пудовкин еще усилит сказанное Фадеевым: «...спрашивается, за каким чертом нужно было драться за трактор и зачем вообще нужен трактор, когда кругом царит изобилие и переизбыток материальных благ, когда люди спокойно умирают, вкусив для последнего удовольствия от яблок, а таких яблок кругом тысячи и тысячи, когда нужно только протянуть руку, и роскошные дары природы посыплются на плечи»⁹. Громадный стихотворный фельетон на всю газетную полосу опубликовал в «Правде» Демьян Бедный, предъявив Довженко убийственные политические обвинения. С другой стороны, искусствовед И. Андронников заметил, что по богатству образно-философского содержания «Земля» стоит в одном ряду с «Илиадой» Гомера, с «Мертвыми душами» Гоголя, с «Войной и миром» Л. Толстого. Не утихли споры вокруг «Земли» и по сей день...

На этих страницах мы попробуем разрешить часть сомнений по поводу этого фильма, разумеется, если не останемся в плену предвзятости с той или другой стороны. Сразу скажу, что неверно как «чисто белое», так и «совершенно красное» прочтение данного произведения. Картина Довженко — великолепный пример двойственности нашей революции (перехлеста духовных и культурно-исторических энергий). На примере «Тихого Дона» мы

⁹ Цит. по: *Соболев Р.* Александр Довженко. М., 1980. С. 85.

видели, что революцию и гражданскую войну в России не удастся разделить по фронтам — здесь народ воюет как бы сам с собой. Брат на брата, сын на отца, сосед на соседа идет в «Земле» Довженко: так предстает драма коллективизации на уровне религиозно-философского ее осмысления. Борьба идет не за выгоду, а за правду. Если мы вспомним учения Киреевского и Данилевского, то должны будем согласиться в том, что структура Православного мироотношения полностью воспроизводится в картине Довженко: собственность здесь не является священной (человек ее хозяин, а не наоборот), формально-юридический закон не имеет решающей силы, люди озабочены Истиной, а не пользой. Как раз отсюда вытекает коренное для русского крестьянина убеждение, что Земля (как и Отечество, и Церковь) не может быть чьей-то частной собственностью, что она в конечном счете «богова», а отдельный человек выступает только ее «держателем». С такой точки зрения, шайка разбойников или спекулянтов, при любой степени их сплоченности, не является собственно человеческим единством, так как она преследует корыстные цели, ради которых собираются ее члены, сами по себе независимые или даже враждебные друг другу. Чудовищная жестокость коллективизации 1929–1932 гг. не отрицает того факта, что она имела свои движущие силы и в сфере идеальных устремлений народа, а не только в злодействии тогдашних политических вождей. В этом плане пафос «Земли» Довженко не отличается от глубинного смысла, скажем, «Чевенгура» Андрея Платонова. Довженко мог бы подписаться под словами Платонова, обращенными к Горькому в письме по поводу отказа советского издательства от публикации рукописи «Чевенгура»: «Ее не печатают... говорят, что революция в романе изображена неправильно, что все произведение поймут как контрреволюционное. Я же работал совсем с другими чувствами...»¹⁰.

Еще один образ «советской духовности» — поэма А. Т. Твардовского «Василий Теркин». Как и в случае с «Тихим Доном» и «Землей», мы встречаемся здесь с художественно выраженной национальной энергией, с воплощенным духом народа, который воздвиг в 1945 г.

¹⁰ Цит. по: *Соболев Р.* Александр Довженко. М., 1980. С.85.

над рейхстагом красный флаг, но зоркие люди уже тогда разглядели в небе над Берлином Православный Крест. На последней странице «Василия Теркина» стоят даты его создания — 1941–1945. «Василий Теркин» — это подлинная энциклопедия войны со всем ее великим и малым, сверхчеловеческим, человеческим и античеловеческим смыслами. Книга начинается «на втором году войны» и заканчивается «на пути в Берлин». В нее вмещаются и переправа, и бой на болоте, и ранение героя, и его тяжба со смертью, и подбитый им фашистский самолет, и разговор с генералом, и баня, и яичница с салом, которой его угостили дед с бабкой, благодарные за починку часов, и многое другое. Сам автор прекрасно понимает, что его поэма не только о боях, — это поэма о народе-победителе, заплатившем за избавление мира от оккультного рейха огромную цену. На первой же странице своего сочинения автор говорит:

А всего иного пуще
 Не прожить наверняка —
 Без чего? Без правды сущей,
 Правды, прямо в душу бьющей,
 Да была б она погуще,
 Как бы ни была горька.

В чем же заключается эта правда? Она не совпадает с официальной национал-большевистской идеологией. Не сводится она и к шолоховскому «свирепому реализму». В первом приближении эта правда оказывается силой живой жизни. Жив — и в этом суть дела. Теркин живой весь, от макушки до пяток, и ведет за собой в бой других. Жизнь как бы концентрируется в Теркине, находит в нем свою середину, свое средоточие. Заметим, что Василий Иванович Теркин отнюдь не философ в абстрактном смысле этого слова, он не размышляет о концах и началах так, как будто их можно понять только умом, без того, чтобы, так сказать, не пожить за них и посреди них. Он прекрасно знает, за что он льет свою кровь:

То была печаль большая,
 Как брели мы на восток.
 Шли худые, шли босые
 В неизвестные края.

Что там, где она, Россия,
По какой рубеж своя!

Шли, однако. Шел и я...

У Василия Теркина даже не возникает вопроса — надо ли идти ему лично. Все идут — и он идет. Это вовсе не «стадное» сознание, не свидетельство какого-то недостатка развития личности — это впитанное с молоком матери качество русского национального характера, зародившееся в глубокой древности, когда надо было всем миром защищать Русь от набегов и татар, и немцев, и поляков, и наполеоновской рати... В советское время это качество было еще усилено — хотя одновременно и извращено — коллективистским складом жизни. Разве можно обвинять Теркина, скажем, за то, что на Карельском фронте ему не дали медали, хотя сражался он там герой-героем? («Может, в списке наградном вышла опечатка»). Да и спрашивать однополчане (а, значит, и автор с читателем) не стали, постеснялись. Стоит ли интересоваться, почему Теркин перед вызовом к генералу «Богу помолился бы в душе»? Тут, впрочем, он ответил:

Генерал стоит над нами, —
Оробеть при нем не грех.
Он не только что чинами,
Боевыми орденами, —
Он годами старше всех.

.....

И на этой половине —
У передних наших линий,
На войне — не кто как он
Твой ЦК и твой Калинин.
Суд. Отец. Глава. Закон.

Это в основе своей соборное, «хоровое» восприятие мира, которое в лице Василия Теркина способно на ответ за свою страну и органически не способно думать о праве на благодарность за все это. Даже сбив из винтовки немецкий самолет, Теркин идет к генералу как бы с повинной, а не за наградой. В самом деле, ему, может,

и есть за что отвечать: половина России отдана врагу. Общая вина за поражение первых лет войны лежит и на нем, бесстрашном стрелке. Ничто — ни поединок врукопашную с немцем, ни возвращение вплавь в ледяной реке под огнем, ни почти гибель от «своего» снаряда на дне окопа — не спасает Теркина от изначального переживания того, что он (если воспользоваться словом Достоевского) за все и за всех виноват:

Мать-земля моя родная,
 Ради радостного дня
 Ты прости, за что — не знаю.
 Только ты прости меня...

Итак, то, что в «Тихом Доне» рисовалось почти космической схваткой стихий, а у Довженко было подано с точки зрения мифологического завершения, — у Твардовского в «Теркине» прошло проверку на человечность. Выдержит ли человек такое? — вот основной вопрос «Василия Теркина». Внимательно читая поэму, можно убедиться, что трагизма там не меньше, чем в «Тихом Доне», как не меньше и светлого порыва, прекраснотушения в глубоком смысле этого слова. Не забудем, что у солдата погибла вся семья:

А у нашего солдата, —
 Хоть сейчас войне отбой, —
 Ни окошка нет, ни хаты,
 Ни хозяйки, хоть женатый,
 Ни сынка, а был, ребята, —
 Рисовал дома с трубой...

Выражаясь категориально, скажем, что идеал совпал у Твардовского с реальностью ценой подвижничества (и даже отчасти юродства) Василия Теркина — обычного русского человека. Теркиных много, они есть в каждой роте... Он и на гармони играет, и сто граммов не прочь выпить, но когда он услышит: «Взвод! За Родину! Вперед!..»

И хотя слова вот эти,
 Клич у смерти на краю,
 Сотни раз читал в газете

И не раз слышал в бою,
 В душу вновь они вступали
 С одинаковою той
 Властью правды и печали,
 Сладкой горечи святой,
 С тою силой неизменной,
 Что людей в огонь ведет,
 Что за все ответ священный
 На себя уже берет.
 — Взвод! За Родину! Вперед!

Заканчивая свое замечательное произведение, Александр Твардовский прямо обратился в главе «От автора» к тому умнику-критику, что «читает без улыбки, ищет, нет ли где ошибки, — горе, если не найдет». Нашлись такие критики, нашлись и ошибки. Если Иван Бунин, например, выразил безоговорочное восхищение «Василием Теркиным» («Вот стихи, а все понятно, все на русском языке...»), то Анна Ахматова обронила как-то фразу, что Твардовский, конечно, хороший поэт, но — без тайны... Я, со своей стороны, величайшую тайну и достоинство Твардовского-художника нахожу как раз в том, что он сумел соединить в своем герое земное и небесное, бытийное и бытовое. В истории русской литературы XX века «Книга про бойца» остается непревзойденным опытом выражения в слове соборных основ народного мироотношения, с которым ничего не смогли поделать ни Жданов, ни Каганович, ни Гитлер:

Бой идет святой и правый,
 Смертный бой не ради славы,
 Ради жизни на земле¹¹.

¹¹ Как известно, даже автор «Окаянных дней» И. А. Бунин почел за честь соседствовать в 1945 г. в парижском театре с советским полковником, а один из вождей белой армии А. И. Деникин собирал деньги на помощь СССР в борьбе с Германией и просил Сталина дать ему хоть бы роту для личного участия в боях.



Итак, вторая после петровской всеобщая «догоняющая модернизация» России обернулась, как и следовало ожидать, «распятым красным флагом». Святая Русь не умерла, но ушла с поверхности жизни, как Китеж-град. Человек с ружьем (идея насильственного построения земного рая с помощью меча) торжествовал победу и над Крестом, и над богатством — однако торжествовал рано... Уже первые годы и даже месяцы советской власти показали, что без боя Святая Русь не сдается. Одной из первых жертв — и одновременно победительницей в христианском смысле — стала царская семья, как бы искупившая собой весь грех петербургского периода нашей истории. Сбылись слова Лермонтова: «Настанет год, России черный год, когда царей корона упадет». Сбылись и пророчества Леонтьева относительно того, что династия Романовых скорее всего сама уступит престол ради чаемого умиротворения Отечества. 20–30 годы полны примеров борьбы и гибели за веру, включая сюда и Св. митрополита Петроградского Вениамина, и митрополита Киевского Владимира, и многие тысячи пострадавших за Церковь Христову перед багровой звездой. Выдающийся ученый XX века Арнольд Тойнби пишет в своем многотомном труде: «До сих пор остается открытым вопрос, смогут ли современные мученики доказать своей кровью жизненность Церкви, как сделали это христианские мученики в эллинистическом мире»¹². По-видимому, он неважно знал новейшую русскую историю...

И все же русский Крест не целиком ушел под воды Светлояра. Вопреки неистовым усилиям своих гонителей — и вооруженным, и политическим, и идеологическим — он как бы прорастал сквозь глыбы военного коммунизма, пробивался, казалось бы, из самой брусчатки, увенчанной языческим мавзолеем Красной площади. Выше я уже говорил о дружбе-вражде революции с русской Христианской идеей на уровне интеллигентского ее представительства. Что касается общенационального масштаба происшедших в железной Руси событий, то они действительно являются

¹² Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 368.

антиномическим продолжением Руси серебряной и Руси золотой: не большевизм, а именно Православие, по утверждению владыки Иоанна (Шаховского), опалило русский народ. Во всяком случае и исход гражданской войны, и мифология смерти за «светлое будущее», и воинствующий атеизм, больше похожий на извращенную веру, чем на цивилизованное просвещенное равнодушие, и массовый (отнюдь не только пропагандистский) порыв пятилеток, и, конечно, флаг СССР над столицей Германии – все это не оставляет сомнения в рождении в России после 1917 г. колоссального национального мифа, сложившегося на святом месте внешне отброшенного Православия путем его тайного, но мощного сопротивления на всех «этажах» русско-советской действительности. Художественно-культурные образы указанного процесса мы привели выше: Блок – Шолохов – Довженко – Твардовский (и этот ряд может быть расширен). В рамках этого нового «железного» мироотношения, сохранившего в себе помимо собственной воли память о золотой Руси, Блок (как ни странно это сказать) соприкасается с Троцким, Горький – с Бухариным, Довженко – с Федоровым и Циолковским. Что касается М. Горького, например, то его лозунг «безумству храбрых поем мы песню» находил себе полное соответствие в философской «тектологии» А. Богданова – «этой всеобщей организационной науке», послужившей теоретической основой многих массовых мероприятий первых лет советской власти, от поголовной трудповинности до пролеткульта. Со своей стороны, А. Луначарский в книге «Религия и социализм» еще в 1913 г. прямо писал о том, что социализм – это пятая мировая религия, подаренная миру иудейством, приводя, впрочем, среди источников и авторитетов этой религии Ницше и Люцифера. Но, пожалуй, наиболее явственно линия парадоксальной преемственности между революционной ломкой «старого режима» и катастрофическим обновлением всего творения Божьего прослеживается в платоновском «Чевенгуре», герои которого строят коммунизм по федоровской «философии общего дела», одновременно убивая живых и чая воскресения мертвых; чего стоит

любовь всадника Копенкина, оседлавшего Пролетарскую Силу,
к покойнице Розе Люксембург!¹³

¹³ Глубину и силу этого люциферианского искушения передают строки поэтов – певцов того времени:

Мы пришли,
миллионы
безбожников,
язычников
и атеистов –
бьясь лбом,
ржавым железом,
полем –
все истово –
господу богу помолимся.

Выдь
не из звездного
нежного ложа,
боже железный,
огненный боже,
боже не Марсов,
Нептунов и Вег,
Боже из мяса –
бог-человек!

(В Маяковский. «150 000 000»)

То же – в стихотворении В. Кириллова «Железный мессия»:

Вот он – спасатель, земли властелин,
Владыка сил титанических,
В шуме несметных стальных машин,
В сиянии солнц электрических...

Где прозвенит его властный крик,
Недра земли вскрываются,
Горы пред ним расступаются вмиг,
Полюсы мира сближаются.

Где пройдет – оставляет след
Гулких железных линий,
Всем несет он радость и свет,
Цветы насаждает в пустыне.

Новое солнце миру несет,
Рушит троны, темницы,
К вечному братству народы зовет,
Стирает черты и горницы.

Знак его алый – символ борьбы,
Угнетенных маяк спасительный,
С ним победим мы иго судьбы,
Рай завоюем пленительный.

Тайный Крест против явного насилия и скрытого богатства – вот короткая формула Советской России 1917–1985 гг. Русская интеллигенция соблазнилась первой, взяв из западных католическо-протестантско-масонских рук плоды апостасии, – и сотворила из них очистительное страдание во имя неизвестного ей Бога. Со своей стороны, русский народ в условиях навязанной ему мировой «закулисы» войны впал в состояние черни, искутился «землей и волей» – но уже в годы гражданской смуты фактически подхватил упавшее из рук петербургской монархии знамя Третьего Рима – Нового Иерусалима (опять-таки в чуждых ему искони формах марксистского хилиазма). Все это вместе взятое, наряду с социальной слабостью синодальной Церкви, подорванной еще в XVII веке расколом и затем превращенной Петром почти в департамент петербургской державы, – все это привело к тому, что Святая Русь, не удержавшись на поверхности истории, ушла в ее глубину, но и оттуда продолжала невидимо определять земные пути Отечества. В этом плане символичен спор Белинского с Гоголем о вере русского народа, когда писатель в «Выбранных местах из переписки с друзьями» доказывал, что русский народ – самый религиозный в мире, а критик утверждал, что русский мужик говорит о Боге, почесывая одно место. Как бы то ни было, протоиерей Г. Флоровский в своей книге «Пути русского богословия» вынужден был констатировать, что Россия не вся в православии, что огромную роль в ее истории играет «темная», «ночная» сторона ее коллективной души¹⁴. События вплоть до казни царской семьи как будто подтверждают правоту Белинского и Флоровского, однако нужно учитывать, что в этот период народное сознание уже целиком вошло в зону «русского соблазна», оформленного в виде авангардистского мифа о перестройке мироздания средствами всеобщей организационной науки.

«Перманентная революция» колхозов и коммунальных квартир – не продукт ли это той экзистенциальной безытности, на которую с фамильной интеллигентской гордостью указывал Блок, и о которой Мандельштам подозревал, что она даже вовсе не известна

¹⁴ Прот. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 3–4.

Западу? Ушанки, платки, сапоги, ватники и вообще весь внешний облик советского человека 20-х-50-х годов – не искаженный ли это образ юродивого, о котором применительно к России писал еще Вл. Соловьев (а до него и Хомяков, и Тютчев), не то ли это уничижение, которое паче гордости? Диалектика господства и рабства, как было известно еще Гегелю, – трудная диалектика, и нужно крепко подумать, прежде чем безоговорочно предпочесть господина (владельца, пользователя существования) «малым сим», этим ко всему притерпевшимся «винтикам» и «олухам царя небесного». Они отдали землю и фабрики генералиссимусу – но в глубине души они ощущали, что коренные ценности жизни не могут принадлежать никому лично, что они «боговы», и по этой причине пусть скорее будут отданы в распоряжение государству, чем тому или иному «миллионщику». Это стремление *отдать свое* (подлинное мое – то, что я отдал) красной нитью проходит сквозь Русь железную, хотя вся ее официальная идеология требовала как раз взять чужое («экспроприация экспроприаторов»). Вплоть до 80-х годов текущего века у нас сохранялись призывы к борьбе за выполнение плана и за чистоту улиц, поднимающие прозаическую техническую задачу на уровень софийности мирового хозяйства, вполне в духе «Оправдания добра» Вл. Соловьева и «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова...

Таков, если проследить до глубины, религиозный итог русского коммунизма, в трагическом испытании которого Крест незаметно, но непреодолимо побеждал меч, вера – безверие, Христос – антихриста. Эту победу и угадывали Блок и Шолохов, Довженко и Твардовский за красным флагом и пятиконечной звездой. Не оставила своим покровом Святую Русь Царица Небесная, явив свою державную икону в день отречения от престола царя-мученика. И неслучайно ушел в затвор в молитве за Русь в декабре 1941 г. (немцы под Москвой!) митрополит гор Ливанских Илия (Антиохийский патриархат). «Он знал, что значит Россия для мира; знал и поэтому всегда молился в спасении страны Российской, о просветлении народа <...>. Он решил затвориться и просить Божию Матерь открыть, чем можно помочь России. Он спустился в каменное подземелье, куда не доносился ни один звук с земли, где не было ничего, кроме иконы Божией Матери.

Владыка затворился там, не вкушая пищи, не пил, не спал, а только, стоя на коленях, молился перед иконой Божией Матери с лампадой. Каждое утро владыке приносили сводки с фронта о числе убитых и о том, куда пошел враг. Через трое суток бдения ему явилась в огненном столпе Сама Божия Мать и объявила, что избран он, истинный молитвенник и друг России, для того, чтобы передать определение Божие для страны и народа Российского. Если все, что определено, не будет выполнено, Россия погибнет. „Должны быть открыты во всей стране храмы, монастыри, духовные академии и семинарии. Священники должны быть возвращены с фронтов и тюрем, должны начать служить. Сейчас готовятся к сдаче Ленинграда – сдаваться нельзя. Пусть вынесут, – сказала Она, – чудотворную икону Казанской Божией Матери и обнесут ее Крестным ходом вокруг города, тогда ни один враг не ступит на святую его землю. Это избранный город. Перед Казанскою иконою нужно совершить молебен в Москве; затем она должна быть в Сталинграде, сдавать который врагу нельзя. Казанская икона должна идти с войсками до границ России. Когда война окончится, митрополит должен приехать в Россию и рассказать о том, как она была спасена“.

Владыка связался с представителями Русской Церкви, с советским правительством и передал им все, что было определено. И теперь хранятся в архивах письма и телеграммы, переданные митрополитом Илией в Москву.

Сталин вызвал к себе митрополита Ленинградского Алексия (Симанского), местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия (Страгородского) и обещал исполнить все, что передал митрополит Илия, ибо не видел больше никакой возможности спасти положение. Все произошло так, как и было предсказано. Не было сил удержать врага. Был страшный голод, ежедневно умирали тысячи людей. Из Владимирского собора вынесли Казанскую икону Божией Матери и обошли с ней Крестным ходом вокруг Ленинграда – город был спасен. Многим до сих пор непонятно, чем держался Ленинград, ведь помощи ему практически не было; то, что подвозили, было каплей в море. И тем не менее город выстоял. Снова подтвердились

слова, сказанные Святителем Митрофаном (Воронежским) Петру I о том, что город Святого Апостола Петра избран Самой Божией Матерью, и пока Казанская икона ее в городе, и есть молящиеся, враг не может войти в город <...>. После Ленинграда Казанская икона начала шествие по России. Да и Москва была спасена чудом. Разгром немцев под Москвой — это истинное чудо, явленное молитвами и заступничеством Божией Матери. Немцы в панике бежали, гонимые ужасом, по дороге валялась брошенная техника и никто из немецких и наших генералов не мог понять, как и почему это произошло. Волоколамское шоссе было свободно и ничто не мешало немцам войти в Москву. Затем Казанскую икону перевезли в Сталинград, там перед ней шла неустанная служба — молебны и поминовения погибших воинов. Икона стояла посреди наших войск на правом берегу Волги, и немцы не смогли перейти реку, сколько усилий ни прилагали. Был момент, когда защитники города остались на маленьком пятачке у Волги, но немцы не смогли столкнуть наших воинов, ибо там была Казанская икона Божией Матери <...>.

Знаменитая Сталинградская битва началась с молебна перед этой иконой, и только после этого был дан сигнал к наступлению. Икону привозили на самые трудные участки фронта, где были критические положения, в места, где готовились наступления. Священство служило молебны, солдат кропили святой водой. Как умиленно и радостно многие принимали все это!

Пришло время славной древности Российской! Какие были молитвенники на Русской земле! И Божия Матерь по их молитвам отгоняла врагов, вселяя в них ужас <...>. В день празднования иконы Владимирской Божией Матери Тамерлан повернул домой из России (1395). Произошло знаменитое Бородинское сражение. В день Рождества Богородицы состоялась Куликовская битва, а в Рождество 1813 года последний неприятельский солдат покинул пределы Отечества»¹⁵.

¹⁵ Цит. по: Россия перед вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. М., 1993. С. 239–244. Документальных свидетельств некоторых из описанных событий 1941–1942 гг. пока не обнаружено.

Так — вопреки козням врагов — воссоединялись на Руси концы и начала, так наша духовная история делала еще один поворот на своем таинственном пути.

НАДЛОМ

Процесс пошел...

М. Горбачев

Итак, в мае 1945 г. красный флаг, на котором в начале века распинали Святую Русь, был вознесен русским народом над побежденной столицей нордического рейха — такова, очевидно, высшая точка отечественной истории XX века. Второй такой точкой я считаю полет Юрия Гагарина в космос 12 апреля 1961 г., когда народная радость вывела на улицы тысячи людей. Между этими двумя датами Россия не только пространственно расширила свое влияние до Берлина на Западе и Пекина на Востоке, но и стала действительно сверхдержавой по темпам экономического, научного, военного роста. Заключение продолжали сидеть в лагерях, крестьяне в деревне пахали чуть ли не на себе, но при этом около одной трети мировой ойкумены было идейно и политически ориентировано на Москву, в небо взлетали космические ракеты и строились атомные электростанции, страна обладала собственной (а не заемной) культурой. Разумеется, по существу, советское мировоззрение оставалось чудовищной смесью Карла Маркса со Стенькой Разиным («национал-большевизм»), но сквозь красный свет коммуномифа все отчетливее проступали золотые Православные цвета — вопреки хрущевским гонениям¹⁶ и брежневскому застою. Уже в течение Великой Отечественной войны Советский Союз стал постепенно «русеть». К началу 1970-х годов этот процесс стал видимым, ясным, тем более, что

¹⁶ Как известно, во время хрущевской «оттепели» были закрыты тысячи православных храмов, в том числе те, которые вновь стали действующими при Сталине.

коммунистическая оболочка обветшала, стала в значительной мере условной. В хилиастический земной рай к тому времени уже мало кто верил, на партсобраниях ораторов почти никто не слушал, газетные передовицы никто не читал. Они были сами по себе, а жизнь народа развивалась по иной логике. Постепенно выработались «подсоветские» способы национального, культурного и даже религиозного существования, с перспективой восстановления Православия и Самодержавия на одной шестой части суши. И тут-то оказалось, что такая перспектива совершенно неприемлема для хозяев мирового сообщества, управляющих им с помощью золота и меча. В свое время именно эти силы «заварили» февральско-октябрьский переворот 1917 года с тем, чтобы разрушить последнее Православное Царство. Пока все шло по их плану, они признавали большевиков и сотрудничали с ними, глядя сквозь пальцы даже на чистки в интеллигентской среде, не говоря уже о расправе с духовенством, дворянством, крестьянством — этого вовсе не замечали. Но как только Крест — пусть только в возможности — стал снова вырастать над советской звездой московского Кремля, эти носители свободы (чего?) и демократии (какой?) вспыхнули запоздалым гневом против русского коммунизма и рука об руку с нашими партийными идеологами принялись очищать Россию от всего коммунистического, а заодно и от всего русского — чтобы уж наверняка.

Начало активной фазы указанного процесса положено в том же 1945 г. руководителем политической разведки США в Европе, впоследствии директором ЦРУ, Алленом Даллесом. «Посеяв в России хаос, — полагал этот американский стратег, — мы незаметно подменим их ценности на фальшивые и заставим их в эти ценности верить. Мы найдем своих единомышленников, своих помощников и союзников в самой России. Эпизод за эпизодом будет разыгрываться грандиозная по своему масштабу трагедия гибели самого непокорного на земле народа, окончательного, необратимого угасания его самосознания. Из литературы и искусства, например, мы постепенно вытравим их социальную сущность. Отучим художников, отобьем у них охоту заниматься изображением, исследованием тех процессов, которые происходят в глубине народных

масс. Литература, театры, кино — все будет изображать и прославлять самые низменные человеческие чувства. Мы будем поддерживать и поднимать так называемых творцов, которые станут насаждать и вдальблывать в человеческое сознание культ секса, насилия, садизма, предательства — словом, всякой безнравственности.

В управлении государством мы создадим неразбериху, хаос. Мы будем незаметно, но активно и постоянно способствовать самодурству чиновников, взяточников, беспринципности. Бюрократизм и волокита будут возводиться в добродетель. Честность и порядочность будут осмеиваться и никому не будут нужны, превратятся в пережиток прошлого. Хамство и наглость, ложь и обман, пьянство и наркоманию, животный страх друг перед другом и беззастенчивость, предательство, национализм и вражду народов, прежде всего вражду и ненависть к русскому народу, — все это мы будем ловко и незаметно культивировать...

И лишь немногие, очень немногие будут догадываться или понимать, что происходит. Но таких людей мы поставим в беспомощное положение, превратив в посмешище. Найдем способ их оболгать и объявить отбросами общества»¹.

Всего через три года сформулированная Даллесом политическая философия легла в основу директивы Совета национальной безопасности США «Цели США в отношении России». Здесь официально говорится, что «наше дело работать и добиться того, чтобы там (т. е. в СССР — А. К.) свершились внутренние события <...>. Наши усилия, чтобы Москва приняла наши концепции, равносильны заявлению: наша цель — свержение советской власти <...>. Не наше дело раздумывать над внутренними последствиями, к каким может привести принятие такого рода концепций в другой стране. Если советские лидеры сочтут, что растущее значение более просвещенных концепций международных отношений несовместимо с сохранением их власти в России, то это их, а не наше дело»².

¹ Цит. по: *Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн*. Битва за Россию. СПб., 1993. С. 49–50.

² Цит. по: *Яковлев Н. Н.* ЦРУ против СССР. М., 1985. С. 39

В 1985 г. советские вожди «сочли» именно это. Разумеется, «перестройка» как процесс медленного разложения правящего меньшинства (партноменклатуры) начался задолго до прихода к власти Горбачева в апреле 1985 г. В своих духовно-мировоззренческих истоках этот процесс следует рассматривать как часть мировой апостасии, т. е. отказа мира от божественного выбора (даже в таких извращенных формах, в каких он сохранялся в послереволюционной России). Если русско-советская идеология питалась как бы из двух источников – христианского и утопического, из наследия Святой Руси и из «запасников» интернациональной «закулисы», то с середины 1980-х годов правящий слой СССР оказался насквозь пронизан разрушительными – по отношению к историческому и сверхисторическому Отечеству – энергиями антихристианского происхождения. Произошла своего рода перевербовка властвующей элиты – конечно, перевербовка прежде всего мировоззренческая и социально-культурная, а не просто «агентурная». Как показывает история, никакие тайные «агенты влияния» не в состоянии справиться со своим заданием, если они не опираются на растущие силы внутри самого правящего кадра. Горбачевская перестройка, столь восторженно встреченная на Западе и поначалу в самом СССР («горбомания»), и была плодом взаимопересечения ряда постасийных потоков, в которых интересы мирового золота сошлись с интересами высшей коммунистической знати, решившей приватизировать Россию вопреки соборному Логосу ее народа. Истлевшая марксистско-ленинско-сталинская лучина была сброшена – сначала под призывы «больше демократии, больше социализма», затем просто под лозунгом входа в цивилизованное сообщество. Дело завершили танки на улицах Москвы в августе 1991-го и в октябре 1993 годов³.

Вместе с тем не следует думать, что «перестройка» и последующие за ней «демреформы» не были предметом тщательного теоретического продумывания со стороны идеологов правящего класса. Хотя широким слоям трудящихся так и не сообщили, в чем заключаются хозяйственные, политические и культурные условия

³ Историкам ещё предстоит раскрыть подлинное значение этих событий.

искомого «вхождения в цивилизацию», в профессиональной печати можно найти опубликованные разработки на эту тему. Одна из наиболее серьезных – статья доктора философских наук, советника президента Российской Федерации, руководителя информационно-аналитического центра президента А. И. Ракитова под названием «Цивилизация, культура, технология и рынок». Если отбросить общие рассуждения автора о способе производства и технологии, то наиболее значимыми явятся мысли о ядре всякой этносоциальной культуры, окруженном рядом защитных оболочек. «Ядро культуры вырабатывается веками и обретает устойчивость и прочность социокультурно-генетического аппарата. Оно определяет и способ реагирования социума на инновации. Оно, следовательно, обеспечивает адаптационные механизмы, возможность приспособления к меняющимся условиям материального и духовного бытия данного общества... Ядро культуры обладает высокой устойчивостью потому, что оно окружено особым защитным культурным поясом. Он состоит из системы социальных, поведенческих, нравственных и интеллектуальных реакций на все виды аккультурации. Защитный пояс препятствует воздействию на ядро культуры со стороны внешней культурной Среды, защищает это ядро от разрушения и трансформации. В. О. Ключевский в своих блистательных лекциях о влиянии западной культуры на Россию показывает, как защитный пояс (термин мой) воспринимал внешние западные влияния, трансформируя их в европеизированное платье, манеры, танцы, французскую речь дворянства, но при этом сохранял ядро русской культуры в почти неизменном традиционном виде. Разумеется, внешнее проникновение инокультурных влияний (одежда, манеры, автомашины, жвачка и т. д.) может порождать иллюзии сильных культурных трансформаций. И действительно, некоторые культуры, сохраняющие самоидентичность, обладают способностью мощных и глубоких инновационных трансформаций (например, японская культура). Но существует и особый, малоисследованный феномен маскирующихся или „притворяющихся“ культур, подобно нашей, которая на протяжении ряда последних десятилетий притворялась европейской, но сохраняла свою неизменную традиционную сущность,

фундаментальным устоем которой было *неуважение к человеку и отрицание всего нового* (выделено мною. — А. К.), прежде всего, в самой своей основе: в сфере технологии производства, власти и общественной жизни»⁴.

Конечно, приятно, когда у инакомыслящего человека неожиданно находишь подтверждение своему взгляду: действительно, Святая Русь никогда не была европейской страной и упорно сопротивлялась идущему с Запада «либерально-эгалитарному» прогрессу (К. Н. Леонтьев), в чем бы он ни проявлялся: во власти денег или в жвачке. Прав А. Ракитов и тогда, когда он ссылается на подмеченное Ключевским различие между внутренними и внешними слоями культуры: ни французский язык, ни французские моды не помешали России побить Наполеона и войти в Париж (среди русских войск при Бородине была защитница земли русской — Смоленская икона Божией Матери). Но сводить чуть ли всю отечественную культуру (и тем более ее ядро) к «неуважению к человеку»! Я думаю, нет смысла доказывать теоретику, мыслящему исключительно в вестернизированных рационально-юридических категориях, несовместимость и даже противоположность неуважения к человеку и почитания его рабом Божиим и слугой своего соборного отечества — Дома Пресвятой Богородицы...

Однако самое характерное начинается тогда, когда А. Ракитов предлагает *решительно сломать* национальное культурное ядро — гораздо более решительно, чем это делал Петр или коммунисты. Разумеется, как философ, наш автор хочет использовать для этого не танки, а... информацию: «Хотя в общественной жизни информация, влияющая на направление социального и исторического развития этноса, движется из ядра культуры вовне и в эпоху сложившихся, сформировавшихся культур почти никогда не меняет направления, развитие самосознания движется в обратном направлении. Оно в состоянии прорвать защитный пояс, проникнуть в ядро культуры

⁴ Ракитов А. И. Цивилизация, культура, технология, рынок // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 7–8.

и трансформировать содержащийся в нем механизм исторической наследственности»⁵.

Вот так – не больше и не меньше! Из советов доктора Ракитова вытекает, что историческая Россия есть, по существу, черная дыра, которая чем скорее исчезнет, тем лучше. Разница между ранним П. Чаадаевым и А. Ракитовым тут только та, что первого государь Николай Павлович объявил сумасшедшим (в чем с ним было согласно почти все русское общество), тогда как второй служит советником при президенте Российской Федерации. И если Чаадаев впоследствии одумался и написал «Апологию сумасшедшего», то Ракитов видит единственный исход для России в форсированной приватизации всего ее богатства на основе твердого убеждения в своем праве на пользование бытием без оглядки – ни на Бога, ни на драгоценное Христианское предание наших предков. Ему не приходит в голову, что «неумелые с точки зрения Запада русские купцы, как вообще весь „непротестантский“ русский рынок, есть как раз свидетельство того очевидного для Православного человека обстоятельства, что от „трудов праведных не наживешь палат каменных“, и что лучше пропить нажитое кривым путем, чем потерять душу. Ольга (Россия) любит Обломова, а не Штольца – вот что со времен Гончарова до наших дней определяет ее – России – судьбу вопреки всем модернизациям и вестернизациям то по-петровски, то по-ленински, то по-горбачевски⁶. Неудивительно, что для переделки этого упрямого ядра советник изыскивает поистине драконовские меры: «Нашему обществу предстоит начать свой реформистский прорыв в предельно неблагоприятных условиях. Не исключено, что в течение ближайшего времени спад производства может достичь 40 %, а то и более. Россия будет сотрясаться взрывами анархии, мятежами и конфликтами, голодом, эпидемиями, социально-культурным распадом, национально-территориальными конфликтами, общим упадком интеллектуального потенциала и другими негативными, разрушительными по

⁵ Там же. С. 9.

⁶ А. Ракитову следовало бы помнить слова Пушкина: «Там царь Кощей над золотом чахнет; Там русский дух... Там Русью пахнет!».

своим последствиям процессами. И все же другого выхода, кроме либерализации цен, финансовой диктатуры, жесткой стабилизационной политики, у нас нет. Только эти крутые и жесткие меры могут привести нас, быть может, в некотором отдаленном будущем к современному цивилизованному обществу и цивилизованному рынку»⁷. Интересно, читали ли эти строки тысячи *бывших* жителей *бывшего* СССР?

Исходя из авторитетного сочинения доктора философии Ракитова, мы имеем право заключить, что «перестройку» и «демократические реформы» идеологически разрабатывают в современной России те же большевики, удержавшие в своем сознании мифы золота и меча, но только поменявшие их местами: если Троцкий и Ленин громили Святую Русь с помощью меча ради золота (власти над миром), то нынешние демократы хотят овладеть Россией именно с помощью золота, не брезгуя, впрочем, и мечом (две дороги к одному обрыву)⁸. В обоих случаях у них не реформы для страны, а страна для реформ – перманентная революция, направленная в сердцевицу национального духа. О том, насколько успешно продвигается этот процесс, можно судить хотя бы по данным официальной статистики, согласно которым около половины населения Российской Федерации ныне живет вблизи черты бедности (или за ней), спад производства в промышленности за последние годы уже превысил 50%, катастрофически выросли преступность и наркомания, почти полностью разрушены национальная культура, театр и кинематограф, львиную долю телевидения составляют американские боевики и коммерческая реклама, в стране начали выходить детские (!) порнографические журналы. Свыше 25 миллионов русских оказались иностранцами в своей собственной стране (т.н. «ближнее зарубежье»), за 1994 год численность жителей РФ сократилась на

⁷ Там же. С. 14.

⁸ Об этом свидетельствует сама либеральная печать: «движителем перестройки была партийно-государственная номенклатура, имевшая, как мы видим, вполне определенную цель: перевести свою политическую власть, которая начала к тому времени расшатываться, во власть более надежную и, так сказать, «демократическую» – в капитал» (Независимая газета. 1993. 23 марта. С. 8.

полмиллиона человек. Если продолжить эти линии в будущее — пусть всего лет на десять, то нетрудно представить, что в скором времени ожидает Россию.

Итак, сбываются вроде бы самые мрачные пророчества петербургского периода русской культуры. Россия перестает быть Россией не только по внешности — вот что сегодня самое опасное. На наших глазах под напором концептуального, информационного, финансового и организационного воздействия колеблются опоры (несущие конструкции) православно-русской вселенной — прежде всего в области религиозной и нравственно-эстетической. Великий инквизитор у Достоевского призывал разрешить людям грех: за то они будут любить властителя как дети за сладкую конфету. Именно это, если говорить по существу, происходит в современной России: обогащение любой ценой превозносится как предприимчивость, спекулянты и биржевые дельцы названы «новыми русскими», глубинное наркокодирование выдается за «эротическое искусство», болезненное влечение к смерти — за утонченный «некрореализм»...

Произошло то, чего боялись еще Пушкин и Тютчев — к господству пришла чернь, смердяковщина («грядущий хам»). Прав был Иван Ильин, когда писал, что самое печальное начнется на Руси после падения советского коммунизма: «Без любви русский человек есть неудавшееся существо. Цивилизующие суррогаты любви (долг, дисциплина, формальная лояльность, гипноз внешней законопослушности) — сами по себе ему мало свойственны. Без любви он или лениво прозябает, или склоняется к вседозволенности. Ни во что не веруя, русский человек становится пустым существом, без идеала и без цели. Ум и воля русского человека приводятся в духовно-творческое движение именно любовью и верою»⁹.

Заканчивая этот раздел — и вместе с ней все описание Руси железной, — приходится констатировать уже третий в XX веке срыв России с высоты, на которую ее поставил изначально промысел

⁹ *Ильин И. А.* О русской идее. О русском национализме. Что сулит миру расчленение России. Новосибирск. 1991. С. 98.

Божий. Единственным утешением (если это утешение) может служить для нас то, что падение Руси в поток мировой апостасии произошло на несколько столетий позже, чем у ее западных постхристианских соседей¹⁰. Русская история еще не кончена — но об этом ниже.

¹⁰ В отличие от евразийца Л. Н. Гумилева, я полагаю, что указанная «задержка» произошла не по причине молодости русского этноса сравнительно с европейскими, а в силу сопротивления, оказанного соборной душой России процессу апостасии.

К ПОСЛЕДНЕМУ ЦАРСТВУ

*Вы теперь имеете печаль: но Я увижу вас
опять, и возрадуется сердце ваше, и радости
вашей никто не отнимет от вас.
И в этот день вы не спросите Меня ни о чем.*

Ин. 16: 22–23

Мы коснулись – лишь в некоторых ключевых моментах – историософии России. Мы говорили о начале русской христианской истории – о Золотой Руси. Мы вели речь о том, как Русь, постепенно накапливая силы, сложилась в московский период в сознающий себя таковым Третий Рим – Новый Иерусалим – и покачнулась в этой высшей точке. Последующая русская история была уже «серебряная» и «железная» – налицо нарастание в ней объема зла, вплоть до последнего надлома. Возникает вопрос: неужели круг нашей духовно-культурной жизни закончен и мы падаем все ниже и ниже, от крушения к крушению?

Прежде всего на основе христианского вероучения мы должны отдавать себе отчет в том, что успех истории (личной или общественной) перед лицом Христа – далеко не то же самое, что ее удача или провал с точки зрения языческой и безбожной. Если стоять на «постхристианских» позициях современного Запада, то самой счастливой и достойной всякого подражания страной являются американские Соединенные Штаты, полностью обратившие человеческую духовную жизнь в «технологию процветания». Думаю, нет нужды доказывать православному человеку, что Церковь выше культуры, а культура не сводима к технической цивилизации – к «горизонтальному», лишенному христианского призыва процветанию биороботов, подменившему собой взывание Царства Божия – хотя бы только в мечте...

Другое дело, каково в настоящий момент мыслимое будущее России и есть ли оно вообще. Выше мы отмечали, что смертный приговор Святой Руси выносился неоднократно: в XVII веке ее «отпели» старообрядцы, в XIX и XX веках Русь хоронили с Петром¹, очень многие зачеркнули ее после 1917-го года²; всех превзошли современные «либерал-мудрецы», усмотревшие окончательную варваризацию русской души уже в XIII веке — в эпоху монгольского нашествия³. Одной из задач этой книги и является осмысление того, что Русь не погибла ни с татарами, ни с Петром, ни с Лениным; даст Бог, не погибнет она и с «перестройкой». Происходящее ныне в России есть часть общемирового отказа от Христа — об этом мы уже сказали. О царствующем, «субстанциональном» мещанстве (посредственности) как истоке и тайне новоевропейской цивилизации писали многие, от Жозефа де Местра до Ницше и Хайдеггера, от Герцена до Леонтьева и Розанова. XX век лишь довел до логического и практического совершенства подобную жизнь по законам самолюбия. Но вот истинно новое, чего не знали предшествующие эпохи, и что стало перед нами в качестве повелительного выбора между выживанием и Богом, есть именно материальная — технологическая и экономическая — необходимость жить по выгоде, жить корыстно, рассудочно и аккуратно. Для христианина такая жизнь

¹ См., например: *Архиепископ Серафим (Соболев)*. Русская идеология. СПб., 1992.

² Такова, фактически, точка зрения зарубежной Православной Церкви на все происходившее в советской России. См. об этом мое открытое письмо в журнал РПЦЗ и ответ на него («Возвращение». 1993. № 4).

³ Чего стоит утверждение одного из нынешних теоретиков о том, что «русский человек, который вообще на что-то сознательно ориентируется, ориентируется в большинстве случаев на те ценности и достижения в разных сферах, которые сложились в других странах» (эти слова принадлежат Г.Г. Дилигенскому, доктору исторических наук, руководителю Центра сравнительных исследований ИМЭМО РАН; *Вопр. философии*. 1994. № 5. С. 9). Очевидно, именно благодаря такому врожденному «обезьянничеству» русский народ создал крупнейшее в мире многонациональное государство и прошел уникальный культурно-исторический путь.

предвещает всеобщую («тихую» или «громкую») катастрофу и скорый *Страшный Суд*.

В самом деле, всей планете сегодня однозначно предлагается сделать себе золотого бога или умереть. Более того, и защитники этого золотого (корыстно-технологического, «американского») бога, и его принципиальные противники сходятся в одном: золотой телец мог бы гораздо раньше стать главным идолом народов, если бы... не русская революция в октябре 1917 г. Одни считают это «преткновение» величайшим тормозом цивилизованного прогресса, другие — тормозом губительного скольжения мира к своему концу (еще раз вспомним Тютчева, Леонтьева и Соловьева). Мы в этих лекциях старались разобраться, в чем коренная причина такого «сдерживания» — в коммунистических ли идеалах или в самой России? И прекратилась ли эта *удерживающая* («реакционная») роль России после нынешнего надлома?

Одной из главных идей русской революции была идея нестяжательного бытия, когда владыкой мира провозглашается не капитал (т.е. хищничество, хитрость, расчет), а труд. Эту антибуржуазную «космическую» устремленность русской революции поддержали выдающиеся художники, писатели, мыслители первых десятилетий века. Даже такой непримиримый политический противник большевиков, как Н. А. Бердяев, писал о том, что «в социально-экономической системе коммунизма есть большая доля правды, которая вполне может быть согласована с христианством, во всяком случае более, чем капиталистическая система, которая есть самая антихристианская. Коммунизм прав в своей критике капитализма»⁴.

Поддержим и мы Бердяева в его оценке капиталистической системы как самой антихристианской. Но вот вопрос об отношениях христианства и русского коммунизма мы старались на этих страницах рассмотреть очень внимательно и ответственно — с позиций церковно-православных, которые выдающемуся философу были в основном чужды.

С церковно-православной точки зрения, коммунистическая доктрина была богоборческой в самой своей основе, и опиравшаяся на нее Октябрьская революция неизбежно несла с собой измену Богу

⁴ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 150.

и Царю. С этой стороны она должна быть решительно отвергнута. Но была у нее и другая сторона — русская революция имела ярко выраженный антибуржуазный характер, в котором угадывается превращенная форма коренного русского стремления жить по правде, а не по выгоде, не по прагматическому обывательскому расчету.

Пора взять Божие у кесаря и вернуть его Богу. Пора показать русской душе ее *родину*, которая не имеет ничего общего ни с имперским, ни с коммунистическим, ни с капиталистическим «парадизом». Противостояние православной, способной на христианскую жертву России, и теплохладного антропоцентрического Запада раскрывается ныне во всей глубине как *главная религиозно-культурно-политическая драма XX столетия*. Святая Русь, заливаемая со всех сторон волнами мировой апостасии, ушла на онтологическую глубину, *но тайно продолжает жить во Христе* («град Китеж»)⁵. Католическо-протестантско-масонский Запад предпочел земные сокровища и теперь соблазняет ими широкий поверхностный слой русской жизни. Выбирать Крест вместо золота и меча трудно⁶. Советский мещанин без труда становится обывателем западного образца (а если повезет, то и «новым русским»). Выберет ли душа

⁵ Что касается имперской формы существования России (Град Святого Петра — СССР), то следует помнить, что империя в России была только внешним выражением — более или менее превращенным — Православного Царства. Россия вообще никогда не была империей в узком (римском или британском) смысле этого слова, т. е. державой меча и золота. Бывшие республики СССР Жили во многом за счет России, о чем наглядно свидетельствует их нынешнее печальное положение. В 1918–1922 годах Российская «империя» восстановилась в облике Советского Союза не столько силой меча, сколько за счет внутреннего тяготения «покоренных» народов к России. Даст Бог, соберется истинное русское Царство Креста и в будущем.

⁶ Еще в 1866 г. поэт и геополитик Ф. И. Тютчев написал, имея в виду знаменитую формулу «железного канцлера» Бисмарка:

«Единство, — возвестил оракул наших дней, —
 Быть может спаяно железом лишь и кровью». —
 Но мы попробуем спаять его любовью, —
 А там увидим, что прочней...

современной России родную глубину, дорогу царской Руси, или вслед за либеральной «образованщиной» даст себя увлечь иноземным поводырям?

Выше мы отметили, что «хрустальный дворец» человекобожеской западной культуры никогда не вызывал восторга у просвещенных русских людей. Наша национальная философская мысль, от Киреевского и Данилевского до Бердяева и Ильина, дала развернутую мировоззренческую критику «страны чудес» евроамериканской версии человеческого успеха. Современный православный мыслитель С. С. Хоружий, размышляя о «европейском доме», куда наши демократы зовут Россию, указывает на то, что они (демократы-западники) подменяют исторические отношения пространственными. «Вопрос о природе исторического бытия снимается для примитивно-мифологического сознания, которое, как мы заметили в нашем веке, игнорирует инаковость временного измерения... Именно это совершает крайнее западничество, желающее без долгих дум „присоединиться к передовой культуре“. Гонясь за передовым, здесь только впадают в первобытную иллюзию. Взгляд западника – взгляд дикаря, для которого история – склад готовых вещей в пространстве. Прямая противоположность ему – историзм Пушкина, со сжатою силою выраженный предсмертным заветом: „Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю...“⁷. Как писал еще сорок лет тому назад М. Хайдеггер, в Европе (и тем более в Америке) уже нет *бытия* – там есть подручное, прирученное существование, когда субъект такого существования сидит дома перед телевизором (мир как иллюзия-выставка), пьет кофе с коньяком (идеал потребления в качестве собственности), а у него между тем вся Вселенная на посылках, как золотая рыбка... Вопреки всей самодовольной прозе подобного «царства теней», в истоке его лежит утопия – социальная и технологическая утопия гуманизма, вплоть до «американской мечты» о процветании с белозубой улыбкой, ограничивающей ее владельца от всего низшего – варварского, от всего внешнего – чужого,

⁷ Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопр. философии. 1994. № 5. С. 87.

опасного, но и от всего высшего — богоносного, таинственного. Это утопия мира без страдания, без греха и Воскресения. С русской точки зрения, такой мир — это насмешка над творением Божиим, и самое печальное состоит в том, что этот смех уже прозвучал⁸.



Итак, теперь перед нами достаточно ясно предстают основные стороны религиозно-культурной антиномии, составляющей в идеальном плане *матрицу истории России*. С одной стороны, мы можем констатировать упорное и последовательное сопротивление, оказанное русской православной духовностью во всех ее формах — от государственной и художественной до бытовой — западной профанной цивилизации, ее техницистски-гедонистическому соблазну. Можно сказать, что христоцентричность своей истории Россия поистине выстрадала ценой неслыханных мук и жертв. С другой стороны, рассматривая фактические, социально-предметные формы русской истории, приходится отмечать широкий разброс русских путей в мире — как по мистической вертикали, так и по земной, чувственной горизонтали. Еще в XI веке митрополит Иларион предвидел тайну русской широты — или вслед за Христом, или в развал, в бездну. Сущностные, поистине важные вопросы личного и национально-культурного порядка всегда решались на Руси как вытекающие из Христовой заповеди, а не как равнодушные к ней: «Наипаче ищите Царствия Божия, и это все приложится вам». По прошествии

⁸ О призрачном царстве теней («симулякров»), наполняющих собой пустое и бестыдное пространство постиндустриализма, хорошо пишет современный французский культуролог Ж. Бодрийар в своей книге «Прозрачность зла»: «Каждая ценность или фрагмент ценности сверкают мгновение в небе симуляций, а потом исчезают в пустоте, следуя ломаной траекторией, которая только случайно может соприкоснуться с траекториями других ценностей... Мы живем в неопределенном воспроизведении идеалов, наваждений, образов, снов, которые давно остались позади. Вещи продолжают функционировать, в то время как их идея давно исчезла» (*J. Baudrillard. La Transparence du Mal. Paris, 1990. P. 46*).

тысячи лет христианского служения России мы можем утверждать, что она все эти годы шла за Христом, неся свой Крест. Русь Золотая, киевско-московская, вознесла Крест превыше всего на свете — и не удержала его. В своей последующей «серебряной» и «железной» истории Русь нередко обольщалась и принимала на свои плечи не Христово — чужое иго («град Святого Петра», «коммунизм», «рыночное общество» и др.). Наряду с этим, вертикальным, напряжением в XVIII–XX столетиях нашей истории усилились и цивилизационные колебания России между Востоком и Западом, Азией и Европой (Петр — Алексей, Екатерина — Пугачев, Николай I — декабристы, славянофилы — западники, Александр II — народники, большевики — либералы, государственники — рыночники и т. д.) Во всяком случае у нас не образовалось нейтрального *буферного пространства* между Богом и сатаной, между правым и левым, куда удобно помещаются антропоцентрические (человекопоклоннические) технологии и где так приятно жить. Отсутствие в России духовной «буферной зоны» — ее главное отличие как от западной либеральной демократии с ее культом успеха, закрывающим от человека бытие, так и от восточной «роевой» традиции, для которой сохранение канона, ритуала является главной упорядочивающей заботой⁹. Россия — это не Европа и не Азия: Россия — это Россия. Более того, если глобальные тенденции машинизации человека («наркосексуальный биоробот»), освобождающие его от религиозного выбора и тем самым превращающие его в животное, победят в России, то *она развалит себя и весь мир*. Человекобожеская цивилизация прогресса возможна на Руси лишь против веры, а не по вере — а против веры русский человек долго не проживет...

Если попытаться дать своего рода философскую модель русской культуры, то можно сказать, что это православная, т. е. подлинно христианская культура с резко выраженным антиномизмом мистико-аскетического «верха» и бесовско-индивидуалистического «низа»; по цивилизованной горизонтали этот антиномизм проявляется в противополжении азиатского «ничто» и европейской

⁹ Вот здесь — поле для евразийских исследований.

«формы»¹⁰. В любом случае, наличие указанных противостояний делает из России как бы вселенское средоточие, где сходятся без маски главные мировые силы и одновременно область повышенного риска, где человек не защищен в буквальном смысле ни от чего. Несмотря на это, — а, по сути, благодаря этому, — русская соборная душа смогла утвердить на земле наименее подверженную человеческому греху христианскую Церковь; выстроить одно из крупнейших в мире государств, объединившее в себе на основе поддержки и доброжелательства десятки народов; создать богатейший национальный язык и великую культуру, без которых немислима сегодня культура мировая; наконец, связать все это в перспективе христианской эсхатологии в Последнее Царство, окончательное падение которого будет означать конец духовной истории человечества. *В России вообще не произошел процесс обмирщения (секуляризации) культуры.* Вопреки всем колебаниям и смещениям русский народ до сих пор таит в своем сверхсознании идеал Святой Руси, т. е. образ России как Церкви, в отличие от образа страны как банковской корпорации (Америка), или казармы (Германии), или изящного салона (Франция). «Христианского капитализма» на Руси не может быть, так же как и «христианской демократии» — для этого Русь слишком глубоко приняла в себя Спасителя. У русских именно Православное, а не протестантское отношение к труду, к прибыли, ко времени: они рассматривают эти ценности *не как собственность, а как дар*. В отношении к собственности как Божьему дару («земля — богова») издавна коренилась драма русского купечества и предпринимательства: отсюда и знаменитая купеческая гульба, и миллионы на монастыри или... на революцию. Даже нынешние «новые русские» в глубине души знают, что они «разбойники»: большинство из всех вовсе не собираются строить в России цивилизованный капитализм, а переводят деньги на Запад. В метафизическом смысле слова национальная буржуазия в России как бы подвешена

¹⁰ См. об этом обстоятельную работу немецкого философа В. Шубарта «Европа и душа Востока», где иоанновская душа России сопоставляется с прометеевско-фаустовским Западом (АУМ. Синтез мистических учений Запада и Востока. Нью-Йорк, 1990. № 4).

между храмом и тюрьмой; во всяком случае вплоть до настоящего времени капитал («бешеные деньги») переживается в России как неправда, как грех: от трудов праведных не наживешь палат каменных...¹¹.

Нравится нам это или нет, Россия не испытала в полной мере Возрождения, Реформации и Просвещения, через которые прошла романо-германская цивилизация. Одним из существенных отличий православно-русского культурно-исторического типа является отсутствие *соглашательства* (компромисса) между религиозными полюсами жизни: Россия как соборная душа хочет жить не от греха, а от святости. В отличие от Запада русская духовность делит мир не на три (рай – мир – ад), а на два (рай – ад), а все земное как бы растянато между божественным и бесовским; особенно то касается богатства, власти и культуры. Духовная вертикаль, как, впрочем, и европейско-азиатская горизонталь русского сознания, по этой причине всегда имеет некоего «темного спутника» в виде мозаичной, невыстроенной, пренебрегаемой поверхности повседневного существования, служащего как бы гарантом земного неблагополучия России, ее нежелания и неспособности *удобно* устроиться на земле («странничество»). «Евангелие процветания» по-русски звучит неприлично, вроде «христианского блуда». Отечественные «капиталисты» – от Чичикова и Штольца до нынешних компрадоров – всегда представляли капитал именно как силу мировой похоти («оргон»), возделующей телесного обладания сотворенной Богом вселенной...

Из всего сказанного вытекает, что демократия западного либерального типа в России является искусственным образованием и изначально обречена на неудачу. Подобную функциональную, машинообразную власть в России никто не будет уважать, люди не станут исполнять ее законов. Быть может, Россия вообще не

¹¹ По этой причине «честного бизнеса» в России почти не бывает: уж если занимаешься наживой, то стоит ли делать вид, что ты порядочный человек? Погнался за рублем – забудь о Боге. Для большого дела русскому представителю нужна большая идея – прежде всего патристическая (и в этом была сила столыпинских реформ). См. об этом: *Коковев В. А. Экономические провалы*. СПб., 1887).

способна к республиканскому строю: на протяжении всей своей истории она колебалась между Самодержавием и самозванством (диктатурой); в настоящее время наиболее реальна власть организованной преступности. По-видимому, наилучшей общественной формацией для России является *православная народная (соборная) монархия с открытым корпоративным устройством государства и широким народоправием земли (земщина)*. Только такое социальное устройство, в принципе, в состоянии справиться с антиномичностью русского душевного строя, где истина, собственность, власть постоянно располагаются на рубеже света и тьмы, «правого» и «левого» и потому чреваты историческим оборотничеством (тем или иным видом «земного рая»). При этом было бы глубокой ошибкой трактовать подобные соблазны и подмены как сущностное отступление от богочеловеческой историко-культурной харизмы, как бесповоротное предательство Христа. Весь парадокс русской истории может быть выражен так: *она представляет собой не отступничество безбожника, а испытание верующего человека*¹². Господь попускает зло на Святой Руси, собирая свою жатву блаженных и исповедников. И раскол XVII века, и петровский «парадиз», и отречение от престола последнего миропомазанного Царя — лишь вехи на этом пути. *Петербургская монархия (несмотря на все усилия последних православных самодержцев) не смогла оградить русский народ от власти капитала*, после кратковременного торжества которого он был сметен вместе с остатками царской власти и культуры — этой, по слову митрополита Антония (Храповицкого), единственно дружественной народу власти и культуры. Во всяком случае в конце XX века ясно, что русская цивилизация требует иной формулы, чем европейская, индийская, китайская или американская, и потому нынешняя (уже вторая) попытка построить капитализм (банкократию) на православно-эсхатологической почве

¹² Характерно, что высших достижений русский гений добивается часто в самых затруднительных условиях — достаточно вспомнить имена А. Н. Туполева или С. П. Королева.

России может привести лишь к всеобщей цинизации ее жизни, что чревато серьезной опасностью для всего мира¹³.

На рубеже XXI века Русь снова разрывается между Духом, мечом и золотом. Уже само наличие такого выбора говорит о том, что наша национальная история еще не закончилась. Следует при этом подчеркнуть, что в каждом из трех указанных вариантов выбора решающий русский ответ окажется ответом в ответах эсхатологического огня: иначе Русь просто не умеет¹⁴. Если Россия выберет золото, она (и вместе с ней мир) погибнет от цинизма: мафия с атомной бомбой в руках. С другой стороны, если Русь выберет меч (все равно, красного или желтого оттенка), она рискует повторить судьбу германского оккультного рейха, мистифицировавшего силу и материализовавшего безблагодатную холодную мистику...

В любом случае выбор между американизированным «мировым сообществом» и обветшавшим красным мавзолеем — это ложная альтернатива для России. В конечном счете есть основания надеяться, что она не выберет ни того, ни другого: она выберет Крест. Русская

¹³ Этому парадоксально способствует и подвижность русского эмпирического характера. У русских как бы нет в крови «формы», «жеста» — на это постоянно жалуются герои Достоевского, да и сам писатель в своих письмах. Если англичанин, например, четко фиксирует в своем «сверх-Я» веками сложившийся имидж джентльмена, немец — крепкого бюргера, кавказец — победительного джигита, то у русского (именно в силу его натуры, способной как на полет, так и на падение) подобные жесткие социально-типологические структуры существуют на втором и третьем планах личности, что влечет за собой как иные возможности (путь к святости), так и иные недостатки (обвинения в женственности, излишней мягкости и даже холопстве русской души). Здесь также корень русского пьянства и неустойчивости быта. См. об этом: *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994; *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992.

¹⁴ С этой мыслью связан призыв Ф. М. Достоевского: «Судите русский народ не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем великим и святым вещам, по которым он и в самой мерзости своей постоянно вздыхает» (*Достоевский Ф. М.* Дневник писателя // Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1981. Т. 22. С. 43).

держава Креста — это Собор воцерковленного народа, единство Духа и царства. Вне рамок такого единства неразрешимы в России ни экономические, ни политические проблемы. Собственность или право не являются на Руси священными понятиями, а это значит, что власть денег не подготовлена у нас идейно¹⁵. Даже образ самого *счастья* — целиком по-православному — слит в русском сверхсознании с *правдой страстей Христовых*. В своей статье о стихотворении Некрасова «Влас» Достоевский прямо говорит о том, что «самая главная, самая коренная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем. Эту жажду страдания он, кажется, заражен искони веков. Страдальческая струя проходит через всю его историю, не от внешних только несчастий и бедствий, а бьет ключом из самого сердца народного. У русского народа даже в счастье непременно есть часть

¹⁵ Основные черты искомого русского общественно-экономического строя точно определил митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн. Вот эти черты:

- признание безоговорочного приоритета за производительной сферой экономического механизма;
- вторичность кредитно-финансовой политики как средства управления экономикой. (Деньги не могут «править бал» в хозяйственной жизни страны, ибо тогда держатели этих денег, ничего не производя, не ударив «палец о палец», становятся господами положения. В этом случае под лозунгом «свободного рынка» создается система управления экономикой спекулятивным капиталом — ничуть не менее централизованная и «командная», чем прежняя, планово-социалистическая, но гораздо более жестокая и бесчеловечная);
- значительная «идеологизированность» экономики, предполагающая наличие высших нравственно-религиозных целей хозяйственной деятельности;
- мощное государственное регулирование экономики. Государство при этом является не надсмотрщиком или дотошным приказчиком, но гарантом соблюдения общенациональных интересов, защитником экономической безопасности страны» (*Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн. Битва за Россию. СПб., 1993. С. 60*).

страдания, иначе счастье его для него не полно»¹⁶. Желать такому народу успеха в расчетливом бизнесе, в мире ростовщиков и биржевой лихвы — значит совершенно не понимать и глубоко унижать его.

Православная этика святости и жертвы промыслительно определяет настоящее и будущее России в большей степени, чем это способен рассчитать любой компьютер. Формирование гражданского общества в таких условиях может быть реально ориентировано только на иерархическую организацию, в которой народ («земля») внутренне связан с православной верой и основанной на ней монархической державностью власти. Проще говоря, гражданские сословия, хозяйственные классы и политические партии необходимо объединить высокой общенародной целью и уже отсюда вывести их права и обязанности по отношению друг к другу и целому. Всякое иное устройство русской жизни чревато цинизацией и загниванием всего общественного организма: утрату духовных источников не удастся восполнить никакой пропагандой. Человеку нужен хлеб, но не хлебом единым жив человек. Обществу нужны деньги, но нет ничего опаснее для России, чем власть денег. Мыслимое будущее для России заключается в выработке такого государственно-общественного и культурного устройства, которое включало бы в себя человеческую жизнь в качестве богоданной и богохронимой. Надо дать России возможность быть собой, т. е. тем, чем ее замыслил Бог. Нельзя угасить огонь ее любви и веры. Если это случится, никакие заморские рецепты не спасут Россию от гибели, а вместе с ней рухнет весь мир.

¹⁶ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1980. Т. 21. С. 36. Для русского духа вообще характерно антиномическое отношение к истине одновременно как данной и как заданной: Истина *есть*, но ее надо энергично со-творять, со-общаться с ней и в ней. В этом смысле Россия совершенно свободна: истина-необходимость для нее как бы не существует. В христианской литературе подобное отношение к истине было развито прежде всего Св. Максимом Исповедником. См. об этом: Добролюбие. М., 1900. Т. 3; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991; *Еп. Иоанн Зизиулас.* Истина и общение // Беседа Л.; Париж, 1991. № 10. С. 5–52.



Итак, Русь оказалась последним христианским Царством на земле – страной, где вплоть до XX века у власти находился Удерживающий, предохранявший державу свою от беззакония и дающий ей оправдание перед лицом Слова (см.: Фес. 2: 7). Новый Завет, как известно, заканчивается Апокалипсисом – Откровением Иоанна Богослова. «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон». Вместе с тем страшиться Христова суда должна прежде всего его враги. «Не будем забывать, что Страшный Суд есть не что иное, как второе пришествие Христова. Для верных рабов Божиих это есть единственное исполнение их надежд, разрешение их веры и упования»¹⁷. Апостол Павел пишет: «Ибо жизнь для меня – Христос, и смерть – приобретение... Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Фил. 1:21–23).

В наше время открыто формируется так называемое «мировое правительство» («И дана ему власть над всяким коленом и народом». – Откр. 13: 7); складывается транснациональная экономика, где не только каждый производитель и торговец, но просто всякий человек будет занесен в суперкомпьютер мирового банка («И он сделал то, что всем – малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам – положено будет начертание на правую руку их или на чело их. И что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его». – Откр. 13: 16–17); растет люциферианская мировая религия, в экуменическом культе которой окончательно снимается различие между правым и левым, между Богом и сатаной («И поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? и кто может сразиться с ним?» – Откр. 13: 4); наконец, торжествует всемирная информационно-пропагандистская псевдокультура, управляющая подсознанием человечества на основе новейших психосемантических технологий (т. н. «информационное оружие»). Все это вместе взятое готовит

¹⁷ *Свящ. Геннадий Беловолов.* Заметки о русском апокалиптизме // Русский Крест. Сб. статей. СПб., 1994. С. 114.

единое ментальное («сетевое») пространство-время антихриста, чтобы было куда войти ему...

Однако огонь Христа продолжает жить в душах лучших русских людей, в сердцах праведников, во всех не поддавшихся князю мира сего. Более того, как пишет митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн, «при всей противоречивости народной жизни в ее безмерном разнообразии, она все же насквозь пронизана христианским мировосприятием. Его характернейшие черты — жертвенность, самоотверженность, терпение — позволили нашему народу пережить страшные испытания последних восьми десятилетий, помогают и сейчас нейтрализовать, обезвредить злонамеренные эксперименты над страной. Это неоспоримый факт, очевидная реальность нашего бытия»¹⁸. Еще определеннее — как может быть определенным только пророчество великого Святого — звучат слова Серафима Саровского: «Все то, что носит название „декабристов“, „реформаторов“ и, словом, принадлежит к „бытоулучшительной партии“ есть истинное антихристианство, которое, развиваясь, приведет к разрушению христианства на земле, и отчасти православия, и закончится воцарением антихриста над всеми странами мира, кроме России, которая сольется в одно целое с прочими славянскими странами и составит громадный народный океан, пред которым будут в страхе прочие племена земные»¹⁹. Эти предсказания, разумеется, не отменяют видения Апокалипсиса, они лишь дают нам надежду на будущее, на то, что при победоносном для Христа и воинов его завершении мировой драмы Святая Русь еще, быть может, заслужит Царя, пусть ненадолго, пусть на «апокалиптические полчаса»²⁰. «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не

¹⁸ Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Иоанн. Битва за Россию. СПб., 1993. С. 33.

¹⁹ Цит по: Россия перед Вторым Пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. М., 1993. С. 348.

²⁰ Декоративная монархия (наподобие современной Швеции или Голландии) в России не получится. Русский народ действительно должен заслужить Православного Царя, т. е., объединившись, соборно призвать его на Царство. До тех пор, пока этого не произошло, строительство новой российской державы (под «национал-коммунистическими» или

будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло... Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет мне сыном» (Откр. 21: 4–7).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем краткий итог.

Христианская история России началась при Владимире Святом принятием в сердце народа православия как чистого, неискаженного вероисповедания Христа. Эта софийная – христоцентричная – установка русского соборного духа оставалась непоколебимой на всем протяжении земного пути России, хотя нередко видоизменялась и даже уходила с поверхности национального бытия под давлением враждебных русскому народу сил. Так было в киевско-московский период золотой Руси, достигшей Христианской симфонии в XV–XVII веках в образе Третьего Рима – Нового Иерусалима, но вследствие харизматического перенапряжения расколовшейся

«национал-капиталистическими» лозунгами) будет только подготовкой почвы для нового Царства – не более того. Царство – это, по существу, чудо; об этом Вяч. И. Иванов писал в ноябре (!) 1917 г.:

Знаю, Господи, – будет над Русью чудо:
 Узрят все, да не скажут, пришло откуда.
 И никто сего чуда не чает ныне.
 И последи не сведает о причине.
 Но делом единым милости Господней
 Исхищена будет Русь из преисподней.
 Гонители, мучители постыдятся,
 Верные силе Божией удивятся,
 Как восстанет дивно Русь во славе новой
 И в державе новой, невестой Христовой.
 И вселенная земля наша тем послужит;
 А сатана изгнан вон, горько востужит,
 Что одолеть не силен ее твердыни,
 Божии не горазд разорить святыни,
 Но своею же победился победой.
 Кто верит вести, слово другим поведай.

на Храм, Дворец и Землю (народ). Так было в XVIII–XIX веках – в период серебряной (петербургской) Руси, когда разделенной, но все еще могучей России пришлось бороться с западным человекобогом на собственном смысловом пространстве. Так оставалось в годы советской власти – в период железной Руси, когда идея земного рая в качестве замены рая небесного внедрялась в России под знаком оккультной звезды. По сути дела, так и остается и сейчас, в эпоху постхристианского наступления на Святую Русь под лозунгами свободы и богатства. Меч и золото попеременно искушали Россию в разных личинах, но каждый раз она переобращала их в Крест, с которым шла вслед за Спасителем. До сих пор ни хлебом, ни властью, ни гордыней не удалось Люциферу соблазнить русскую душу – страданием и терпением она отводила от себя врага. Даст Бог, не удастся и впредь – Господь правит миром. «Неправедный пусть еще делает неправду; нечестивый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще. Се, грядущее скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его» (Откр. 22: 11–12).

ЧАСТЬ II. ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ

*Будут последние первыми, и первые
последними*

Мпф. 20.16

ГОЛУБИНАЯ КНИГА

Есть в русской истории события – в том числе в области культуры – которые определяют судьбы эпох и миропонимание цивилизаций. Относясь к области художественного слова, они оказываются вместе с тем своего рода исповеданием веры, тем более что в России религия и культура, по существу, неразрывны, и в XVI веке, и в XX, и в XXI. Даже когда Россия в лице своих прогрессивных деятелей впадает в атеизм, в народном представлении этот атеизм оказывается скорее революционным богоборчеством, чем цивилизованным равнодушием. Попробуем проследить действие этого закона путем сопоставления «далековатых идей», а именно – народной «Голубиной/глубинной книги», впервые записанной в XVIII столетии, и профессиональных литературных текстов, относящихся ко второй половине XIX – началу XX века, то есть, по существу, к временам модерна. Я имею в виду некоторые романы Ф. М. Достоевского и произведения Вл. С. Соловьева.

Вот отрывок из «Голубиной книги»:

У нас белый вольный свет
 зачался от суда Божия
 Солнце красное от лица Божьего,
 Самого Христа, Царя Небесного;
 Млад-светел месяц от груди его,
 Звезды частые от риз Божиих,
 Ночи темные от дум Господних,
 Зори утренни от очей Господних,
 Ветры буйные от Свята Духа,
 Дробен дождик от слез Христа,
 Самого Христа, Царя Небесного.
 У нас ум-разум самого Христа,
 Наши помыслы от облац небесных,
 У нас мир-народ от Адамия,
 Кости крепкие от камени,

*Телеса наши от сырой земли,
Кровь-руда наша от черна моря.*

Легко сказать, что это самое обыкновенное язычество, так и говорили многие, в том числе строгие представители отечественного православия, особенно так называемого иосифлянско-го направления, для которых небесный суд оказывался порой выше небесной любви. С другой стороны, эту мысль развивали теоретики западного христианства, для которых само русское православие есть не что иное, как смесь христианства с язычеством: отсюда известная концепция «двоеверия», фактически отказывающая русскому народу в исповедании христианской веры. Однако дело обстоит иначе.

О чем повествуют вышеприведенные строки «Голубиной книги? В первую голову, о божественной *любви* (*космический эрос*, по-гречески), благодаря которой мир сохраняет свою целостность. Конечно, первичные корни описанного в «Голубиной книге» мироустройства погружены в глубину столетий, сходные образы можно найти и в греческой, и в индоиранской картинах сущего, но в данном случае только «гордый взор иноплеменный» не заметит в цитированных стихах именно любви Творца в своей твари: он не только *творит* белый свет и человека, но и *плачет* о них. О том, что люди (и вместе с ними вся природа) покинули рай, где пребывали вместе с Богом, были наги и не стыдились, и предпочли ему землю греха и страдания, потому что узнали добро и зло. Однако даже в падении Бог не покинул их, ибо дал им *Солнце красное от лица Божьего, Зори утренни от очей Господних, Ветры буйные от Свята Духа, Дробен дождик от слез Христа*». Иными словами, «Голубиная книга» — это благодатное народно-поэтическое богословие, где земля и небо не противостоят друг другу, как в отчужденной материи, а сливаются друг с другом в божьем луче, и где даже земные реки берут своё начало в горних высотах [Серегина, 2011]. В начале, как известно, Бог сотворил Небо и Землю, а смерти Бог не творит.

Выражаясь научным языком, в «Голубиной книге» мы имеем один из истоков философии *всеединства*, которая, по мнению многих исследователей, является центральной идеей русской философии

(причем не только идеалистической). Так или иначе, здесь отсутствует принципиальный дуализм, непримиримая вражда (антиномия) земного и небесного, божественного и человеческого, духовного и телесного, которая впоследствии стала едва ли не центральной темой католического вероучения, от блаж. Августина до Фомы Аквинского. На Руси не два града, здесь один Град, хотя и онтологически поврежденный, болеющий и потому вызывающий слезы Христа. По мнению Г. П. Федотова, «в резкой противоположности манихейству русский стих принимает онтологическую божественность природы» [Федотов 1991, 118], которую впоследствии назовут софийностью. И залогом этой божественности выступает *воплощение* Христа, победившего смерть, и *успение* Богоматери, оказывающейся «честнейшей херувим и славнейшей без сравнения серафим», то есть человеком, в силу божественной любви преодолевшим ветхозаветную пропасть между запредельным верхом и падшим низом творения, причем как раз *снизу, со стороны земли*. Именно по этой причине русский духовный стих сближает Богоматерь с матерью-сырой землей. По определению Федотова, «в ней он видит то же благое, материнское начало, что и в Богородице, которая имеет свое дальнее отражение в религиозном образе Матери-Земли, несущей в себе вместе с тем древнее начало плодородия» [Федотов 1991, 118]. Богородица – мать-сыра земля – оказывается одновременно и самой жизнью, и заступницей этой грешной жизни перед Страшным судом, «теплой заступницей мира холодного» (М. Ю. Лермонтов).

Указанные различия между исходным восточным (православно-русским) и западным (католическим и впоследствии протестантским) религиозным переживанием бытия стало смысловой основой (матицей или матрицей) их дальнейшего существования. Собственно, уже холодная рациональная латынь во многом обусловила собой *юридическое* восприятие благовестия Спасителя на Западе. Позднее она дала свои плоды в европейской схоластике, особенно в её номиналистическом (лезвие Оккама) изводе, где общее – в том числе общее между Творцом и творением – трактовалось как словесное именование, а не как реальность. Согласно Д. Локку (XVII век), человек есть «чистая доска», на которой могут быть написаны любые имена. У Декарта сущее – мать-земля с цветами

и плодами — оказалось продуктом человеческого cogito, а у Канта свелось к грамматической связке в суждении. Дальше всех по этому пути продвинулся Гегель, согласно науке логики которого изложенные в ней мысли суть мысли самого «бога», представшего, на этот раз, в виде диалектического понятия. Ф. Ницше, правда, призывал своих почитателей «быть верными земле», однако земля у него предстала альтернативой и едва ли не врагом Бога, потому что ницшеанский «бог» умер.

Что касается России, то её история и культура в известном смысле вся оказывается «голубиной». Ещё в начале XX века Р.-М. Рильке заметил, что европейские страны граничат друг с другом, а Россия граничит с Богом (Рильке 2017, 25). Человек на Руси живет чудом, само его духовно-телесно-природное существование чудесно вопреки всем смертям и напастям. Даже страстотерпец Аввакум по дороге к будущей казни воспеваает дивы природы: «Горы высокие, дебри непроходимые, утес каменный как стена стоит, и поглядеть — заломив голову. В горах тех обретаются змеи великие, в них же обитают гуси и утицы — оперенье дивное; там вороны черные, а галки — серые, иное, чем у русских птиц, имеют оперение. Там и орлы, и соколы, и кречеты, и цыплята индейские, и пеликаны, и лебеди, и иные дикие, многое множество птиц разных. На тех горах гуляют звери дикие: козы, и олени, и зубры, и лоси, и кабаны, волки и бараны дикие...» [Аввакум 2003, 12]. Этот отрывок вполне мог бы стать частью «Голубиной книги».

Великий русский поэт А. С. Пушкин, по слову Василия Розанова, всю жизнь прожил в божьем саду [Розанов 1994, 166–167], хотя касался и темных, и демонических сторон сущего («кривды», по слову авторов «Голубиной книги») [Непомнящий 1983]. У его младшего современника Михаила Лермонтова земля предстает сгустком космического света («В небесах торжественно и чудно спит земля в сияньи голубом». То же самое у Тютчева: «Не то, что мните вы, природа — не слепок, не бездушный лик. В ней есть душа, в ней есть свобода, в ней есть любовь, в ней есть язык»). В тургеневских «Записках охотника» русская природа — такое же действующее лицо, как и помещики, и крестьяне (кстати, корень слова «крестьянин» — крест). В повести

Льва Толстого «Казачьи» старый воин-казак Ерошка почти сливается с лесами и горами, среди которых он живет, что вызывает восхищение у городского человека, дворянина Оленина. Эпопею Льва Толстого «Война и мир» Т. Манн сравнивал с океаном [Манн 1960], да и сам Толстой без ложной скромности заметил: «это как «Илиада...» [Горький 1973, 294]. Согласно Д. Мережковскому, Толстой – «тайновидец» плоти, тогда как Достоевский – «тайновидец» духа [Мережковский 2000, 187].

Особо нужно сказать о Федоре Достоевском и о Владимире Соловьеве. При всей своей предельной (иногда даже запредельной) духовности Достоевский входил порой в такие глубины земли-плоти, которых до него не касался почти никто. Как говорит Митя Карамазов в предвидении своей каторги, «я и из-под земли свой гимн петь буду!». Уже в первом большом романе своего «пятикнижия», в «Преступлении и наказании», «святая блудница» Сонечка советует убийце Раскольникову идти и целовать землю во очищение от греха. В «Бесах» хромоножка Лиза прямо говорит, что Богородица «мать-сыра земля есть». Наконец, в катарсическом финале «Братьев Карамазовых» «инок в миру» Алёша бросается на землю, обнимает её и встает после этого мужественным непреклонным бойцом.

Развернутую религиозно-философскую концепцию софийности бытия предложил, как известно, Вл. Соловьев. Соловьевская идея *Всеединства* – и прежде всего его трактовка богочеловеческого процесса в мировой истории – может быть интерпретирована по-разному, но, в любом случае, она читается как художественно-философский символ: претворение бесконечного в конечном, небесного в земном [подробнее см. главу «Русская философия верующего разума»]. В русской философии второй половины XIX века Вл. Соловьев явился наиболее последовательным теоретиком (и практиком) *символизации духа через многообразие жизни и культуры*. «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3,8) и никто не силах закрыть ему доступ в избранный круг неба и земли. Сама Премудрость Божия говорит о себе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони.

Тогда я была при Нём художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всё время» (Притчи. 8, 22–30).

Подводя итог, скажем, что «Голубиная книга» во многом явилась гениальным религиозно-поэтическим и мировоззренческим предвосхищением всего последующего развёртывания отечественной культуры, вплоть до сегодняшнего дня. Крупнейший германский мыслитель и поэт XX века М. Хайдеггер упрекал западную философию в том, что она забыла бытие, причем ещё со времен Платона, разделившего Вселенную на мир идей и мир вещей. «Голубиная книга» вешает нам как раз об обратном – о взаимопретворении идей и вещей, души и тела, порожденных и питаемых христовой любовью. Русское искусство, как и русское миропонимание, ничего не забыли – они видят *«Звезды частые от риз Божиих и Ночи темные от дум Господних»*, как их всегда видел и переживал наш народ.

ЛИТЕРАТУРА¹

1. Аввакум 2003 – *Аввакум*. Житие протопопа Аввакума им самим написанное. М.: Augsburg im Worden-Verlag, 2003.
2. Горький 1973 – *Горький М.* Лев Толстой // Горький М. Полное собрание сочинений: художественные произведения в 25 т. Т. 16. М.: Наука, 1973. С. 260–312.
3. Ильин 1998 – *Ильин И. А.* Творческая идея нашего будущего // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 7. М.: Русская книга, 1998. С. 453–487.
4. Манн 1960 – *Манн Т.* Толстой (К столетию со дня рождения) // Манн Т. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9. М.: Гос. издательство художественной лит., 1960. С. 620–627.
5. Мережковский 2000 – *Мережковский Д. С. Л.* Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. 588 с.
6. Непомнящий 1983 – *Непомнящий В. С.* Поэзия и судьба. Статьи и заметки о Пушкине. М.: Советский писатель, 1983. 367 с.

¹ Голубиная книга. Первая публикация – журнал «Ценности и смыслы». 2023. № 5 (87). 2022.

7. Серегина 2011 – *Серегина Н. С.* Струны Бояна: к вопросу о программности инструментальной музыки в XII в. // Временник Зубовского института. № 7. 2011. С. 7–18.
8. Рильке 2017 – *Рильке Р.-М.* Как на Руси появилось бесчестие // Рильке Р. – М. Избранные сочинения и судьба: авторско-переводческий проект Н. Болдырева: в 5 т. Т. 3. М.: Водолей, 2017. С. 24–29.
9. Розанов 1994 – *Розанов В. В.* О Пушкинской академии // Розанов В. В. Собрание сочинений. Среди художников. М.: Республика, 1994. С. 166–172.
10. Федотов 1991 – *Федотов Г. П.* Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). М.: Прогресс; Гнозис, 1991. 192 с.

ТАИНСТВЕННОЕ У ПУШКИНА

Пушкин есть чудо — это знают все. Но в каком именно смысле? Чудес на свете много. Можно сказать, что само бытие чудесно от начала до конца — иначе его просто не было бы. Согласно философской формулировке А. Ф. Лосева, *чудо есть совпадение случайно протекающей эмпирической истории с ее идеальным заданием*¹. Чудо — именно даровое, а не трудовое и вымученное; оно дается по любви, а не по принуждению, от избытка, а не от недостатка. Однако чудеса бывают и ложными, темными (магия). Наряду с божественно-чудесным, в космосе Пушкина можно найти непостижимое, непознаваемое, неуловимое, фантастическое, даже потустороннее — в общем, *таинственное*². Попытаемся, в интересах эстетико-мировоззренческой истины, сопоставить их между собой. В этом плане я разделю бы творчество Пушкина на три больших периода — вольнодумную молодость («Свободы сеятель пустынный»), духовную зрелость («Евгений Онегин», маленькие трагедии) и, наконец, вершину его пути — «Капитанскую дочку», «Медный всадник», каменноостровский цикл стихов. Остановимся сначала на первом периоде.



Одним из ранних произведений, которые обращают на себя внимание в связи с нашей темой, является пресловутая «Гавриилиада». В связи с недоказанностью принадлежности этого текста юному

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — С. 150: «А совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием и есть чудо».

² Подробный анализ соотношения этих категорий см.: Сурикова А. С. Потустороннее в западной культуре. — СПб.: Петрополис, 2021.

Пушкину (он лично отрекся от авторства на следствии, а оригинала якобы написанного им по этому поводу письма к Государю не обнаружено), оставим его разбор в стороне. Единственное, что можно заметить здесь относительно этой местами кощунственной поэмы — это её принадлежность к просвещенческого мирознанию вольтеровского типа. Автор явно вдохновлялся ироническими смысловыми ходами «Орлеанской девственницы» и прочими уроками «умного афеизма» в поэзии и прозе, так что вся фантазмагория «Гавририады» есть не более чем словесная игра с тем, с чем играть, вообще говоря, не стоит. Даже если это «прекрасная шалость», по определению П. А. Вяземского.

Гораздо более характерной и заслуживающей внимания представляется поэма «Руслан и Людмила» (1818–1820). Достаточно заметить, что поэма эта включается в современных изданиях в круг православного чтения, хотя поначалу критики также нашли в ней излишние вольности, в том числе эротические, и немало «простонародных», низовых выражений. В сущности, в этом нет ничего удивительного: недавний лицеист, юный гений, полагающий, что ему всё позволено и всё доступно, и только что прочитавший «запоем» 8 томов «Истории» Карамзина, решил написать поэтическую сказку на материале русских былин, соединив в одно целое народное предание, фольклорную повесть о Еруслане Лазаревиче, «Неистового Роланда» Ариосто и «Двенадцать спящих дев» В. А. Жуковского. Почти вся сказка — кроме города Киева и фигуры князя Владимира — состоит из *таинственного*, от нападения Черномора на молодых в первую брачную ночь, через встречу Руслана с волшебником Финном (и через его посредство с ведьмой Наиной), сражение с «мертвой» Головой, овладение богатырским мечом, вероломную гибель и последующее воскрешение живой водой, наконец, финальную победу над Черномором и освобождение древней русской столицы от окруживших её печенегов. Особенно значимо в данной поэме «Вступление», написанное несколько позже, но фактически раскрывающее её авторский замысел. Дело не том, что сказку эту рассказывает автору ученый кот (на то и сказка) — дело в том, *что темные силы зла в этой сказке радикально побеждены, причем побеждены именно светлой русской силой*: «Смирись, покорствуй

русской силе, неси меня к моей Людмиле» – требует у колдуна торжествующий Руслан. Властные мировые энергии здесь явно на стороне нашего воина, так что в итоге главный злодей помилован и взят на службу во дворец на должность шута, молодые счастливо соединились, и всё закончилось наилучшим образом, так что автору в самом деле ничего другого не остается, как сидеть под дубом со золотой цепью, слушать кота и мед-пиво пить, как и полагается поэту.

Поэма «Руслан и Людмила» стала первым опытом Пушкина в области сказочно-таинственного. Если воспользоваться традиционным для христианства трехчастным делением мира на сакральный, человеческий и демонический, то в «Руслане и Людмиле» мы отмечаем легкое касание пушкинской лиры к потустороннему, оказывающемуся здесь, в общем, не таким уж страшным, отчасти даже комическим (чихающая Голова и пр.). Пожалуй, только история Финна и Нainya отчасти выделяется из этого круга – по причине противоборства в ней любви (миросозидающей силы) и черной магии заклятия. Однако и седые колдуны, со всей их секретной наукой, бессильны перед любовью: вынужденная любовь оборачивается пародией на саму себя (дряхлая старушка вместо красавицы), мгновенно переходя в ненависть. В дальнейшем духовный опыт Пушкина, конечно, расширился – в том числе в области таинственного и потустороннего, однако его первая сказка вполне может служить камертоном, метафизическим ключом к построенному им духовно-художественному космосу, часть которого, по попущению Бога и самого автора, предоставлена онтологии зла.



Следующим шагом в интересующей нас сфере будет великий реалистический роман в стихах «Евгений Онегин». Именно этим произведением, законченным в 1831 году, знаменуется зрелый, ценностно отрефлексированный этап творчества Пушкина. Казалось бы, реализм как метод по определению не предполагает потустороннего, никаких «гостей из ничто». Однако русский реализм, что в литературе, что в живописи – это скорее псевдоним особого рода

духовной практики, превращенная форма религиозного сознания. Задача такого реализма – не «типический характер в типических обстоятельствах», а обнаружение замысла Творца о человеке и России. «Евгений Онегин» – как раз об этом, при всем том, что он и «энциклопедия русской жизни», и даже просто любовная история, love story, если сказать по-простому. В другом месте я уже писал о том, что в принципе это роман о христианском восхождении героев, Онегина и Татьяны, идущих путями любви-страдания, любви-испытания, и становящихся к концу повествования совсем другим людьми, чем в первых двух главах (он – дитя Летнего сада, она – обожательница «французских обманов»). Однако есть в этих путях и различия, ярко выраженный персонализм судьбы. Не случайно «снится чудный сон Татьяне». Опустим детали это сна, начиная с медведя, уносящего девушку в лес, и кончая описанием явно inferнальных персонажей в хижине, вроде полужуравля и полукота.

XIX

И страшно ей: и торопливо
 Татьяна силится бежать:
 Нельзя никак; нетерпеливо
 Метаясь, хочет закричать:
 Не может; дверь толкнул Евгений:
 И взорам адских привидений
 Явилась дева; ярый смех
 Раздался дико; очи всех,
 Копыта, хоботы кривые,
 Хвосты хохлатые, клыки,
 Усы, кровавы языки,
 Рога и пальцы костяные,
 Всё указывает на нее,
 И все кричат: мое! мое!

XX

Мое! – сказал Евгений грозно,
 И шайка вся сокрылась вдруг;
 Осталась во тьме морозной.

Младая дева с ним сам-друг;
 Онегин тихо увлекает
 Татьяну в угол и слагает
 Ее на шаткую скамью
 И клонит голову свою
 К ней на плечо; вдруг Ольга входит,
 За нею Ленский; свет блеснул;
 Онегин руку замахнул,
 И дико он очами бродит,
 И незваных гостей бранит;
 Татьяна чуть жива лежит.

XXI

Спор громче, громче; вдруг Евгений
 Хватает длинный нож, и вмиг
 Повержен Ленский; страшно тени
 Сгустились; нестерпимый крик
 Раздался... хижина шатнулась...
 И Таня в ужасе проснулась...

Конечно, сон этот – своего рода магический кристалл, содержащий в зерне, в стяжении фабульно-сюжетную структуру первой половины романа. Однако он имеет и более глубокий смысл – он обнаруживает скрытую, двойственную природу Онегина, который оказывается не только предводителем шайки оборотней, но и готов немедленно обладать Татьяной как пленницей, одновременно убивая ножом своего лучшего друга. Разумеется, это всего лишь сон, но сон вещий. Этого ещё не было в реальном времени, но уже готовилось в иных мирах, и последующая духовная работа автора романа и его главной героини и заключается в том, чтобы предотвратить или, по меньшей мере, смягчить предначертанный кем-то недобрым зигзаг судьбы дорогих ему людей, её недолжную бифуркацию. В конце концов, им обоим – поэту и его героине – это удастся, хотя предотвратить гибель Ленского уже невозможно: «несчастной жертвой Ленский пал». Подчеркну, что это слова самого Онегина, который *кается* в своём преступлении перед любимой. Но поздно. Татьяна «другому отдана и будет век ему верна».

Как бы то ни было, дивный сон оказался пророческим. С одной стороны, он явил Татьяне душевный изъян «ветхого» Онегина, а с другой — направил её любовь к нему во *спасение* Евгения и самой Татьяны, предвосхитил преобразование (метанойю) обоих в духовно более высоких существ. Так, несмотря на свой сугубо таинственный и даже потусторонний вид, сон Татьяны оказывается чуть ли не ключевым идейным символом романа. Нечистая сила служит здесь преодолению самой себя в любовном усилии человеческого духа. Фантастическая коллизия ранней волшебной сказки (побежденный злой карлик в котомке русского витязя) подтверждается реализмом русской жизни, хотя Пушкин и подчеркивает, что Татьяна — это милый идеал, оказывающийся, тем не менее, сильнее всей нечисти, вместе взятой. А осужденный на одиночество Онегин идет странствовать — искать самого себя и Бога.



Разумеется, не следует думать, что духовное и творческое возрастание Пушкина происходило как бы само собой, по ровной непрерывной линии, не требуя от него никаких усилий. Существует немало критических работ, где Пушкину лично и его творчеству вообще приписываются самые невероятные, «немыслимые» грани и качества, от субстанционального язычества, как у Гершензона³, до субстанционального эротизма, как у Синявского⁴. Как говорится, каждый смотрит со своей колокольни. Но вот есть свидетельства самого поэта, с которыми не поспоришь и которые приоткрывают нам его собственное отношение к тому, что можно назвать таинственным в тварном мире, конкретно говоря — бесовским.

³ Гершензон М. Мудрость Пушкина. — М.: Книгоизд-во писателей в Москве, 1919. — 230 с.

⁴ Терц А. (Синявский А. Д.) Прогулки с Пушкиным. — М.: Глобулиус ЭНАС, 2005. — 112 с.

БЕСЫ

Мчатся тучи, вьются тучи;
 Невидимкою луна
 Освещает снег летучий;
 Мутно небо, ночь мутна.
 Еду, еду в чистом поле;
 Колокольчик дин-дин-дин.
 Страшно, страшно поневоле
 Средь неведомых равнин!

«Эй, пошел, ямщик!» – «Нет мочи:
 Коням, барин, тяжело,
 Вьюга мне слипает очи,
 Все дороги занесло;
 Хоть убей, следа не видно;
 Сбились мы. Что делать нам!
 В поле бес нас водит, видно,
 Да кружит по сторонам.

Посмотри: вон, вон играет,
 Дует, плюет на меня,
 Вон – теперь в овраг толкает
 Одичалого коня;
 Там верстою небывалой
 Он торчал передо мной,
 Там сверкнул он искрой малой
 И пропал во тьме пустой».

Мчатся тучи, вьются тучи,
 Невидимкою луна
 Освещает снег летучий;
 Мутно небо, ночь мутна.
 Сил нам нет кружиться доле;
 Колокольчик вдруг умолк;
 Кони стали... «Что там в поле?» -
 «Кто их знает? пень иль волк?»

Вьюга злится, вьюга плачет,
 Кони чуткие храпят,
 Вот уж он далече скачет;

Лишь глаза во мгле горят;
 Кони снова понеслись;
 Колокольчик дин-дин-дин...
 Вижу: духи собрались
 Среди белеющих равнин.

Бесконечны, безобразны,
 В мутной месяца игре
 Закружились бесы разны,
 Будто листья в ноябре...
 Сколько их? Куда их гонят?
 Что так жалобно поют?
 Домового ли хоронят,
 Ведьму ль замуж выдают?

Мчатся тучи, вьются тучи;
 Невидимкою луна
 Освещает снег легучий;
 Мутно небо, ночь мутна.
 Мчатся бесы рой за роем
 В беспредельной вышине,
 Визгом жалобным и воем
 Надрывая сердце мне...

Страшное стихотворение. Это не наваждение, не кажимость — это бесовидение посреди бесконечной снежной равнины, особая форма «инферноскопии» бури. Она надрывает сердце человеку, она хочет его гибели посреди снегов. Потустороннее здесь персонифицировано — тут и домового хоронят, и ведьму замуж выдают. Трудно дается Пушкину путешествие по зимней России, хотя относится это стихотворение к 1829 году, то есть к зрелому периоду его жизни и творчества, когда поэт уже внутренне готов к встрече с областью безобразных духов. Уже почти закончен «Евгений Онегин» и «Борис Годунов» — центральные произведения среднего периода, свидетельствующие о рождении в лице Пушкина мощного бойца с дьяволиадой. Ещё раньше, в 1828 году, Пушкин высоко оценил духовную помощь, оказанную ему в его невидимой брани московским митрополитом Филаретом (Дроздовым), присутствовавшим, между прочим, вместе в Г. Р. Державиным, на том знаменитом экзамене

в Лицее, где юный выпускник впервые читал свои «Воспоминания в Царском селе». Ознакомившись с «экзистенциальной жалобой» Пушкина – «Дар напрасный, дар случайный, жизнь, зачем ты мне дана?», пастырь Церкви ответил ему такими стихами:

Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога нам дана,
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.

Сам я своенравной властью
Зло из темных бездн воззвал,
Сам наполнил душу страстью,
Ум сомнением взволновал.

Вспомнись мне, забвенный мною!
Просияй сквозь сумрак дум, –
И созиждется Тобою
Сердце чисто, светел ум!

Духовно-онтологические опоры у Пушкина и Филарета одинаковы, только это и создает творческое напряжение между ними. Мир есть Божье творение, и вместе с тем мир сей во зле лежит. Такова парадоксальная логика верующего разума, с позиции которого обращается к поэту пастырь Церкви, и которая, если вчитаться в «Дар напрасный...», является имманентной логикой самого Пушкина – иначе ему не на что было бы жаловаться и не к кому свою жалобу обращать. Более того, Филарет видит в приведенных пушкинских строках глубинный вероисповедный путь (эк-стазис) самого их автора, полностью следуя в этом древним отцам: «Праведно гнев посещает высокоумствующий о себе ум, т.е. оставление его или поущение ему потерпеть нападки от демонов, чтобы он пришел через это в чувство естественной своей немощи и в сознание покрывающей его и все доброе в нем совершающей Божьей силы, смирил себя»⁵. Не знаю, читал ли Пушкин

⁵ Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав «Греческого Добролюбия» // Добролюбие: В 5 т. Т. 3. –

«Подвижническое слово» учителя Церкви седьмого века св. Максима Исповедника, но его ответ Филарету доказывает, что он любил – вопреки любой бесовщине – божий мир и всегда готов был открыться радости и покаянию:

В часы забав иль праздной скуки,
Бывало, лире я моей
Вверял изнеженные звуки
Безумства, лени и страстей.

Но и тогда струны лукавой
Невольно звон я прерывал,
Когда твой голос величавый
Меня внезапно поражал.

Я лил потоки слез нежданных,
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей.

И ныне с высоты духовной
Мне руку простираешь ты,
И силой кроткой и любовной
Смиряешь буйные мечты.

Твоим огнем душа палима,
Отвергла мрак земных сует,
И внемлет арфе серафима
В священном ужасе поэт.

Добавить к этому признанию по существу нечего, разве что обратить внимание на икону известного современного иконописца Зинона, где Пушкин изображен исповедующимся перед митрополитом Филаретом.



Обратимся теперь к двум маленьким трагедиям Пушкина – «Моцарту и Сальери» и «Каменному гостю». Обе они написаны в 1830 году, то есть уже после вышеприведенной заочной переписки автора с московским митрополитом. Дальнейшее творчество Пушкина получило в этой переписке своего рода духовное напутствие в борьбе с потусторонним. А противники у Пушкина с годами становились всё достойнее – и в драматургии, и в поэзии, и в прозе.

Основная идейная коллизия «Моцарта и Сальери» хорошо известна: «Нет правды на земле, но правды нет – и выше». Вся сквозная линия (внутренний монолог) Сальери – это не только зависть к Моцарту, но и обвинение Бога в неверности и несправедливости, позволившей «гуляке праздному» обладать незаслуженным талантом. Но вот кто такой таинственный черный человек, являющийся Моцарту, причем его замечали и другие люди, так что это не просто видение (галлюцинация) Моцарта? В отличном фильме М. Формана «Амадей» являющийся Моцарту заказчик Реквиема имеет явное сходство с отцом композитора, но этот момент позволительно отнести к отзвукам фрейдистской трактовки отношений отца и сына. Гораздо существеннее то, что в тексте Пушкина прочитывается скрытая связь Сальери с этой загадочной фигурой, причем именно по линии смерти, точнее, убийства великого композитора, задуманного Сальери. Неслучайно будущий убийца немедленно отвлекает Моцарта от мыслей об этом «госте из ниоткуда», предлагая выпить бутылку шампанского или перечесть «Женитьбу Фигаро». Почему Сальери может судить о том, кого не видел, и даже предлагать свои лукавые рецепты избавления от темного незнакомца?

Очевидно, дело в *метафизической близости* Сальери и черного человека как *носителей смерти* в перспективе главного героя. Оба упомянутых персонажа делают одно дело – уничтожают гения, которого Бог «в макушку поцеловал». Свой своего видит издалика – даже если это «далеко» уходит в потустороннее, причем в данном случае явно демоническое, богоборческое. И черный человек, и Сальери хотят разрушить замысел Творца, в лице Моцарта, подарившего земному миру несколько райских песен.

Что же в состоянии противопоставить Моцарт-Пушкин этим козням ада? Как и всюду, этой силой оказывается у него (у них) сила любви к Свету, первичного относительно любой тьмы. Моцарт пишет Реквием – но это не музыка смерти, а музыка жизни, вернее, сверхжизни, превышающей наличное физическое существование и делающей шаг в божественное бессмертие. «Ты, Моцарт, Бог, и сам того не знаешь» – тут Сальери прав. Вернее, не совсем прав, хотя Моцарт отвечает на это сравнение шуткой. Каждый гений знает о своей избранности – иначе он бы не творил. Сальери стремится утвердить именно демоническое начало в гении – на иное как посланник преисподней он не согласен (его «последняя надежда» в этом плане – Микельанджело Боунаротти). Однако Пушкин, как великий поэт, «по себе знает», что гений и злодейство в христианской вселенной несовместны – и предсмертный Реквием Моцарта, направленный в вечность, это подтверждает. В отличие от романтиков и раннего Шеллинга, Пушкин отвергает «отрицательную потенцию» в Боге, то есть внутреннюю драму Творца. «Моцарт и Сальери» – об этом.



В следующей маленькой трагедии – «Каменном госте» – речь снова идет о жизни и смерти, как и полагается в данном жанре, только на этот раз посланцем смерти (если не самой смертью) выступает не черный человек, а человек каменный – статуя убитого Дон Гуаном на поединке Командора. Покоритель женских сердец и воин Дон Гуан встречает Дону Анну на могиле покойного мужа, влюбляется в неё, назначает ей свидание, и тут же с вызовом приглашает на это свидание статую Командора – и смущенно замечает, что статуя в ответ как будто кивнула головой. Такова завязка этой загробной истории, но нас в данном случае интересуют не «тайны гроба роковые», а отношение к ним персонажей драмы и, не в последнюю очередь, самого автора.

В центре событий, разумеется, Дон Гуан. Этот легендарный герой «бродячего сюжета», в отличие от реального Моцарта, имел ко временам Пушкина по меньшей мере двухвековую историю в качестве действующего лица европейской драматургии – прежде всего

у Тирсо де Молина и Мольера (XVII век). В первом случае он выступал к качеству испанского гранда-«сверхчеловека», стремящегося к славе, во втором – персонажем скорее авантюрного типа.

У Пушкина мы встречаемся с иным Дон Гуаном – человеком немалых внутренних достоинств. Он не просто ловелас, не пропускающий ни одной юбки. Во-первых, он поэт: именно на слова Дон Гуана поёт песню прекрасная Лаура в окружении своих поклонников. Во-вторых, он поэт в любви, ищущий свой абсолютный идеал, своего рода «вечную женственность», если воспользоваться образом Гёте. Подобно Фаусту, Дон Гуан ищет свою прекрасную Елену – и, наконец, обретает её в лице Доны Анны, вдовы убитого им противника. Если Моцарт – это гений музыки, то Дон Гуан у Пушкина – это *гений высокого эроса*, особенно если помнить о том, что «и любовь – мелодия». Кроме того, Дон Гуан – воин, во всяком случае, смелый дуэлянт, не дрогнувшей рукой сражающий любого соперника (что и происходит очередной раз в доме Лауры). В этом плане возникает известная параллель... с Евгением Онегиным, который ведь тоже оказался убийцей Ленского, полюбил идеальную женщину, и в финале – заслужил наказание одиночеством. Более того, А. Ахматова в своем исследовании о «Каменном госте» доказывает, что в этой трагедии «Пушкин карает самого себя – молодого, беспечного и грешного, а тема загробной ревности (т. е. боязни ее) звучит так же громко, как и тема возмездия»⁶. Вот здесь возникают вопросы, в том числе таинственные.

Прежде всего, обратим внимание, что возмездие в облике Каменного Гостя наступает Дон Гуана в момент наивысшего любовного переживания, проще говоря, в момент счастья. Бывший страстный любовник просит у Анны только поцелуй – «холодный, мирный», и получает его – перед гибелью от пожатия каменной десницы. В последние минуты своей жизни Дон Гуан преобразается, он ищет души, а не только тела Анны, в этот момент их *соединяет нечто более высокое, чем только телесная страсть*. И тут

⁶ Ахматова А. А. «Каменный гость» Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 2. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 195. Статья на стр. 185–195.

возмездие – за что? Рискну предположить, что дело идет не столько о загробной ревности, сколько о наказании за *вызов Статуи, за само обращение к потустороннему миру*. Экзистенциальное преобразование Дон Гуана пришло слишком поздно, чтобы спасти его от кары со стороны демона, явившегося на это раз в виде мраморного истукана. Дон Гуан *не принес покаяния перед Богом* – его просветление произошло только на человеческом уровне. Ангел-хранитель не успел его спасти – в отличие от Пушкина, покаявшегося в своих грехах перед пастырем Церкви. Как следует из логики событий, Дон Гуан не заслужил земного счастья, его посмертная участь решается в темном мире – в отличие от автора трагедии, которому принадлежит признание: «В вопросе счастья я атеист, я не верую в него»⁷ и который, однако, после женитьбы на любимой Наташе переменял своё мнение: «Я счастлив... Это состояние для меня так ново, что кажется, я переродился»⁸. «Самоказнь» Пушкина – ни в литературе, ни в жизни – не состоялась, он построил свою семью как «малую церковь», и Бог простил его.



Самое «потустороннее» произведение Пушкина, вероятно, «Пиковая дама» (1834). Тайнственное начинается уже в эпиграфе: «Пиковая дама означает тайную недоброжелательность». Во втором эпиграфе автор даже просит Бога простить его персонажей-картежников за то дело, которым они занимаются «в ненастные дни», доверяя карте собственную честь и жизнь. Носителем главной тайны является, конечно, старая графиня, открывающая Германну секрет трех карт, обманывающая его и приходящая к нему после смерти. Её «трансгуманистическая» природа очевидна – она прямая наследница великосветского колдуна, графа Сен-Жермена, который

⁷ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 17 т. Т. 14. – М.: Изд-во АН СССР, 1941. – С. 123, 419.

⁸ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 17 т. Т. 14. – М.: Изд-во АН СССР, 1941.- С. 154-155.

«выдавал себя за изобретателя жизненного эликсира, философского камня и прочее».

Однако с центральным персонажем повести дело обстоит сложнее. Мало того, что Германн характеризуется как человек с профилем Наполеона и душой Мефистофеля, как существо, у которого «нет никаких нравственных правил и ничего святого» (эпиграф к IV главе повести) — на похоронах старой графини один из присутствующих (близкий родственник усопшей) намекает, что Германн ещё и побочный сын покойницы, что мгновенно меняет топику рассказа, переводя его в план наследственного рока⁹. Недаром Германну кажется, что убитая им старуха насмешливо подмигнула ему из гроба.

Так или иначе, в «Пиковой даме» мы имеем как бы сдвоенное представительство тьмы — инженера Германна и — возможно — его тайной матери, при том, что inferнальное их родство несомненно. Наряду с этим, он расчетлив и рационален, как и полагается немцу — поистине дьявольское сочетание. В сущности, он хочет стать магом, то есть заставить трансцендентные силы служить человеческим целям. Вообще, если присмотреться, почти все действующие лица этой повести (за исключением, пожалуй, Лизы) оказываются причастны той или иной разновидности демонизма, не говоря уже о «вечном жиде» Сен-Жермене, с которого фактически и началась вся цепочка событий в реальном времени. Не говоря уже о том, что сама карточная игра есть пограничная ситуация, дерзкая сшибка с судьбой, то есть искушение Создателя.

Таким образом, в «Пиковой даме» доведена до предела, если позволено так выразиться, степень демоничности происходящего. По сути, читатель встречается здесь с *пушкинским изображением ада*, как он явлен в начале XIX столетия от рождества Христова в России на уровне светского круга, о представителях которого даже священник говорит с осторожностью (ср. его речь после отпевания о «мирном успении праведницы»). Тем не менее все «заклинатели

⁹ Гудимова С. А. Мифологическая структура «Пиковой дамы» А. С. Пушкина и П. И. Чайковского // Вестник культурологии. — 2019. — № 2(89). — С. 73–82.

рока» получают по заслугам: Германн сходит с ума, а графиня после смерти становится то ли живым трупом, то ли привидением в виде белой женщины с шаркающей походкой. «Что так жалобно поют? Домового ли хоронят, ведьму ль замуж выдают?»

Зло поражено – иначе Пушкин не был бы Пушкиным. Именно так следует понимать слова из дневника Блока: «Пушкин «аполло-нический» полетел в бездну, столкнутый туда рукой Чайковского – мага и музыканта, а Лермонтов, сам когда-то побывавший в бездне, встал над ней и окостенел в магизме и кричит Пушкину: «Добро, строитель!»¹⁰ Аполлоновское у Пушкина – это ясность положения Солнца на небе, даже малое затмение которого в наличном мире ведет к разрушению базовых структур бытия, к падению в бездну, к безумию. Лермонтов падал в эту бездну и с трудом поднимался, Чайковский романтически истолковал мистический сюжет в своей опере с опорой на одну из фабульных линий «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина¹¹. Только Пушкин выдержал прямой взгляд бездны, откуда явился ему новый, сатанинский Орест, поднявший руку на собственную мать-ведьму. Древний Орест, как известно, был оправдан Афиной. Пушкин судил его другим судом – судом Бога-победителя смерти и ада.



В заключение статьи рассмотрим в интересующем нас аспекте поэму Пушкина «Медный всадник». По времени она написана несколько раньше «Пиковой дамы», в 1833 году, но по существу содержит в себе *синтез темы таинственного* в его творчестве, понятого как *борьба демонического с божественным началом в человеке*. Впоследствии Достоевский скажет: «Здесь дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей». Именно так и происходит в поэме,

¹⁰ Блок А. А. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. – М.; Л.: Художественная лит., 1963. – С. 150.

¹¹ Подробнее об этом: Климовицкий А. И. «Пиковая дама» Чайковского: Культурная память и культурные предчувствия // Россия – Европа: Контакты музыкальных культур: Сб. науч. трудов. – СПб.: РИИИ, 1994. – С. 221–274.

только сердце человека здесь расширено до пределов русской истории, более того, является её собирательной силой, её аттрактором. Это в равной мере касается обоих главных героев поэмы – великого императора (и живого, и медного) и бедного чиновника, сходящего после наводнения с ума.

Вспомним её хрестоматийное начало:
 На берегу пустынных волн
 Стоял он, дум великих полн,
 И вдаль глядел...

Великих дум не бывает без участия сердца. Это не мелкие расчеты о приобретении болотистого куска земли – это чертеж будущего России, ведущего страну к встрече с новым метаисторическим соперником. «Здесь будет город заложен на зло надменному соседу» – вот что прозревает Петр и в настоящем, и в будущем. И когда он говорит о природе, которой суждено нам в Европу прорубить окно, он имеет виду не столько географию, сколько геополитику, выражающую, в конечном счете, скрытое взаимоотношение сакральных цивилизационных идей – России и Запада. В эпоху Пушкина, как и в эпоху Петра, таких слов не употребляли, но *великая дума* императора была именно об этом: с кем будет русское сердце и русское дело? Первое, разумеется, важнее: «Где сокровище твоё, там и сердце твое будет». Во всей мировой литературе немного, вероятно, найдется столь величественных и искренних гимнов подвигу властителя, поднявшему свою страну на дыбы – не ради наживы-завоевания, а ради утверждения Третьего Рима, пусть в форме внешне западной петербургской империи. «Европа нам нужна на несколько десятков лет, а потом мы повернемся к ней задом» – этот апокриф, наверное, был известен Пушкину. «Люблю тебя, Петра творенье, люблю твой строгий, стройный вид, Невы державное течение, береговой её гранит» – здесь «аполлонизм» поэта достигает своего пика, здесь Пушкин всем сердцем с делом Петра, здесь он целиком на стороне русской истории и русского царства.

А что же кумир на бронзовом коне, гонящийся за маленьким человеком?

В начале XIX века, точнее, 13 октября 1806 года, знаменитый германский диалектик Гегель, тогдашний лидер европейских интеллектуалов, увидев, как Наполеон, этот воплощенный «мировой дух», въезжает на белом коне победителем в город Иену, записал, что император, сидя на лошади, «простирается над миром и господствует над ним»¹² [12, с. 255]. Потом с этим наполеоновским духом будут бороться и Толстой, и Достоевский — первый в описании Бородинского сражения, второй — через преступление и наказание Родиона Раскольникова. Медный всадник у Пушкина — это не узурпатор власти, положивший, ради самоутверждения, сотни тысяч людей по всей Европе. И это не вставший из гроба мертвец, и не черный человек потустороннего мира — это видение обезумевшего от горя юноши, потерявшего свою любимую, унесенную волной, которая, «как зверь остервенясь, на город кинулась». «Со стихией царям не совладать» — замечает наследник Петра и победитель Наполеона, император Александр Первый, выйдя на балкон Зимнего дворца. Кумир на бронзовом коне — это символ мирового хаоса, вселенской эптропии как порождения демонического сегмента сущего, враждебного и Богу, и человеку, будь то царь или тронувшийся умом молодой влюбленный. В отличие от мелких бесов (вроде того же Германна), пытающихся заклясть рок лично для себя, Петр выступает в поэме именно как «мощный властелин судьбы», в союзе с самим Творцом, а не в заговоре с его темным противником. И вина Евгения здесь в том, что он попытался, вольно или невольно, своей угрозой опровергнуть глубинное движение истории: «Добро, строитель чудотворный! Ужо тебе!»

История творения трагична в принципе, и для её спасения — в том числе для спасения того же Евгения — потребовалась крестная жертва Христа. Конечно, в личности Петра был демонический элемент, как есть он вообще в каждом человеке, способном

¹² Письмо Гегеля Нитхаммеру от 13 октября 1806 года: «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне... Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним». Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1971. — С. 255.

на титанические свершения. Но дума Петра, его почти сверхчеловеческая энергия были направлены, в конечном счете, к тому, чтобы русская сила преодолела наполеоновский соблазн, зародившийся в эпоху Ренессанса и Просвещения в Европе – соблазн превращения божьего мира в собственность, в товар (прагматический «постав» твари, по слову Хайдеггера). Тяжелый топот статуи – это оборотная сторона любого человеческого деяния в падшем бытии, и Пушкин вовсе не отождествляет образ строителя чудотворного с привидевшимся безумному Евгению грозным истуканом. «Куда ты скачешь, гордый конь, и где опустишь ты копыта?» – вот основной вопрос, заданный поэтом царю. И одическое вступление к поэме кончается авторским призывом к прощению и взаимному покаянию, казалось бы, непримиримых врагов:

Красуйся, град Петров, и стой
 Неколебимо, как Россия,
 Да умирится же с тобой
 И побежденная стихия;
 Вражду и плен старинный свой
 Пусть волны финские забудут
 И тщетной злобою не будут
 Тревожить вечный сон Петра!



Завершая статью, заметим, что мы, разумеется, не ставили своей целью исчерпать обозначенную в заглавии тему. Она, как и всё, что касается творчества и личности Пушкина, огромна: мы выделили только некоторые её аспекты. В частности, мы не коснулись здесь пушкинских сказок зрелого периода, где господствует *чудесное*: это предмет другой работы¹³.

В качестве основного вывода из проделанного исследования подчеркнем отсутствие у Пушкина потустороннего как такового, в его онтологической необъяснимости и субстанциональности.

¹³ *Казин А. Л.* Пушкин и чудо // Казин А. Л. Россия и мировая культура. – СПб.: СПбУКИТ, 2004. – 269 с.

Как православный поэт и писатель-мыслитель, Пушкин трактует потустороннее как *темное демоническое*, противопоставляя его *светлому божественному* и охраняя по возможности от него человеческое. Прав С. Золян, когда пишет, что соприкосновение с магическим обычно не приносит героям Пушкина ничего хорошего¹⁴. Горизонт пушкинской музыки светел, *центром его является первичный Логос (софийность) тварного бытия*. Если в его вселенной появлялись инфернальные существа и силы, они находили в ней свой конец. «А нынче – погляди в окно: под голубыми небесами великолепными коврами, блестя на солнце, снег лежит...». Как сказал бы И. А. Ильин, Пушкин видел мир в божьем луче, у него была своя «ангелоскопия», в отличие, например, от его современников Байрона или Лермонтова, с их углубленным «демоноведением». Пушкин – это Россия, выраженная в слове.

¹⁴ Золян С. Магическое у Пушкина – семантика и поэтика (магия рукописи) // Лотмановский сборник. Вып. 4. – М.: ОГИ, 2014. – С. 180–189.

ВЕРУЮЩИЙ РАЗУМ

1. «ЧИСТАЯ» ФИЛОСОФИЯ ЗАПАДА И ЕЁ КОНЕЦ

Сохрани нас Боже от той чисто немецкой теории, по которой человек может разбиваться на части и в нём спокойно должны уживаться всякие противоречия, по которой религия сама по себе, государство само себе, поэзия сама по себе, а жизнь сама по себе.

Н. Н. Спрахов

Однажды, во время поездки на Валаам, у меня состоялся разговор о философии с одним поэтом. Поэт сказал примерно следующее: «Для чего нужна философия? Она ничего не дает человеку. По существу, это просто потерянное время». Помнится, я тогда ответил ему, что и поэзия в известном плане есть рифмованная философия¹. Потом я несколько раз возвращался мысленно к этому разговору. В самом деле, поэту – то есть, по определению, человеку культуры – философия может оказаться *совершенно ненужной*. И хотя говорят, что каждый человек (особенно русский) в своем роде философ, это не более верно, чем утверждение, что любой человек, так или иначе, врач, или предсказатель погоды, или ещё что-нибудь в этом роде. Вот тут-то и скрывается главный парадокс философского мышления: *предмет философии – назовем его пока условно смыслом жизни – дан каждому человеку как непреложная умственная задача, в то время как профессионально (сознательно)*

¹ Достаточно напомнить, что Библия написана стихами.

занимающихся этой проблемой индивидуумов на свете считанные единицы. Что же, все остальные просто неучи, умственно неполноценные существа, копошащиеся в сущем, как слепые кроты в темной норе? Или дело обстоит как-то иначе — почитали же в «темные» средние века философию служанкой богословия? Разумеется, это немного обидно для «свободомыслящей» личности, но, быть может, всё же точнее выражает суть дела? Вопрос, собственно, заключается в том, каков источник истины для человека — той истины, без которой он не может жить? Если к этому источнику ведет профессиональная философия, то тогда всему человечеству, по меньшей мере, нужно окончить философский факультет. Если же к этому роднику воды живой ведет какая-то другая дорога — например, христианская вера, то какова при этом подлинная роль и место философии?

Из современных христианских стран только в России этот поистине судьбоносный вопрос все ещё подвешен «на весах Иова» — свидетельством тому четыре русских революции за одно XX столетие. Нет ничего практичнее хорошей теории — об этом тоже не следует забывать.



Я знаю, что ничего не знаю.

Сократ

В качестве отправной точки наших рассуждений укажем на то несомненное обстоятельство, что религии и философии (вере и разуму) трудно друг с другом. Собственно религия — это вера, которая есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11,1), и уже потому чужда доводов и доказательств. Рациональных (логических) доказательств веры быть не может, потому что это унижает веру. С другой стороны, «чистая» философия оказывается отрицанием веры по определению, ибо полагает предмет своего знания как *продукт человеческого ума*. Существуют, правда, промежуточные формы «полуверия» и «полузнания» вроде

теософии, однако их положение в «большом» духовном пространстве в принципе маргинально.

Уже из этих первоначальных соображений следует, что религиозный и интеллектуальный подход человека к жизни находятся по отношению друг к другу в состоянии некоей соизмеримости. Как бы мы ни понимали религию — как личную веру или церковный культ, как «историческое» христианство или «новое религиозное сознание», даже как «разновидность мифологии»² — в любом случае мы должны исходить из *внерационального, сверхлогического, дорефлексивного* единства человека с Богом, которое зависит прежде всего от откровения (любви и света) Абсолютной Личности, свободно воспринятого в себя человеческой душой. И наоборот, как бы мы ни определяли философию — как учение о мире в целом, как науку о всеобщих законах природы, общества и мышления, как вопрошание о бытии и ничто — мы первым делом должны настаивать на *рациональном, рефлексивном* характере философского дискурса, независимо от того, каков в том или ином случае его познавательный или ценностный предмет. Таким предметом может оказаться и Бог, и мир, и сам человек, и даже академическая шапочка на голове человека³ — однако *философским* наше рассуждение окажется в той мере, в каком оно ухватывает свой объект как конструктивное (рефлексивно-логическое) порождение нашего сознания, как *его собственное* самостоятельное суждение о предельных основаниях бытия. Условно можно сказать, что в религии (и, соответственно, в богословии) Бог творит космос и человека из ничего, тогда как в философии, наоборот, человек производит вселенную из доступного ему «подручного» материала. **Мир-человека и человек-в-мире — вот предмет и метод философии.** Неслучайно гениальный философ Иммануил Кант хотел ограничить разум, чтобы дать место вере. Как основоположник классической немецкой философии, кенигсбергский мыслитель хорошо понимал, что вера и разум *по*

² См. об этом, например: *Смирнов М. Ю.* Мифология и религия в российском сознании. СПб, 2000.

³ Любая вещь заключает в себе некое совершенство бытия — иначе бы она не существовала.

существо различны. Если ты верующий христианин, то иди в храм и зажигай там свечу. Если же ты хочешь быть философом *par excellence*, то в храм ты можешь пойти только после того, как критически продумал свою веру, как отрефлексовал её, то есть фактически *разрешил ей быть* своим суверенным (самодержавным) умом. Именно так, кстати, и называется основная «религиоведческая» работа Канта – «Религия в пределах только разума» (1793). Знаменательное название: оно прямо влечет за собой радикальный фейербаховский вывод о том, что не Бог сотворил человека, а человек – «бога». Но не будем забегать вперед.

Вспомним, с чего началась вообще философия. Историки указывают на полумифологические представления древней Индии и Китая, на натуралистические учения милетской школы в Греции (вода, воздух, огонь в качестве первоначал мира), на пифагорейские числа, наконец, на впечатляющую абстракцию чистого бытия у элеатов (Парменид, Зенон и др.). Однако вряд ли подлежит сомнению, что свою собственную родовую сущность западная философия как вид человеческой деятельности и как область культуры обретает у *Сократа* (V век до Р.Х.) с его знаменитым призывом «Познай самого себя!»⁴ О Сократе рассказывают много удивительного, он философствовал на рынках, он постоянно подшучивал над людьми, но факт остается фактом: он первый среди европейцев понял и очертил подлинный метод философии – *направленную активность человеческого сознания*. Как пишет А.Ф. Лосев, Сократ был «до ужаса разумен... Он первый стал смаковать истину как проблему сознания»⁵.

Говорят, что у Сократа был свой личный демон (daemon). Что именно он нашептывал мыслителю – неизвестно, но жители Афин обвинили мудреца в развращении юношества и в оскорблении богов. В конце концов Сократ принял яд. В либеральной традиции

⁴ Авторство этого призыва историки приписывают то «первому философу» Фалесу, то солнечному богу Аполлону, но именно Сократ выдвинул этот принцип в качестве основной задачи философии.

⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 80–82.

самоубийство Сократа трактуется обычно как героизм независимой личности («где тут пропасть для свободных людей?»), я же думаю, что консервативные афиняне в некотором роде были правы – ведь с точки зрения открывшегося Сократу *человекомудрия*, боги и, вообще, вся жизнь суть нечто вторичное по отношению к человеческой мысли и свободе. Выражаясь категориальным языком, знаменитая сократовская майевтика (родовспоможение мысли) оказалась первым шагом осознающей себя саму философии – шагом от *теоцентризма к антропоцентризму*.

Так или иначе, Сократ оказался отцом западной философской традиции. Именно Сократу следует в первую голову адресовать известное утверждение английского ученого XX века А. Уайтхеда о европейской философии как комментария к учению Платона об идеях. Платон, как известно, был учеником Сократа, и в главном он продолжил его дело. Если резюмировать грандиозный платоновский синтез религии, философии и политики в немногих словах, то позволительно сказать, что платонизм явился попыткой *рациональной реконструкции первоначального космогонического мифа с позиции человеческого разума*. Иначе говоря, и платоновский космос, и платоновский эрос оказываются, в последнем счете, феноменами антропологического порядка, подлежащими строгому дисциплинарному контролю со стороны мудрецов и стражей идеального государства. Неслучайно Платон изгнал художников и поэтов из проектируемой им республики коммунизма: поэты ведь по природе существа неразумные, нередко даже одержимые (тот же *даэмон?*), и потому опасные. Через несколько веков Кант и Гегель подтвердят, со своей стороны, настороженное отношение профессиональных рационалистов к искусству. Первый из них выскажется о музыке в том смысле, что издаваемый ею шум мешает серьезной умственной работе, а второй, вообще, признает художество низшей ступенью объективного духа, заведомо уступающей философии место «царицы доказательств». Ниже мы увидим, что в русской философии дело обстояло иначе.

Сказанное ни в коей мере не умаляет значения Платона и платонизма – именно как противоречивого проекта рациональной реставрации сверхрационального Истока. Платоновская духовная

интуиция вела его к небу по пути любви («пира»), однако в качестве величайшего представителя языческой философской мудрости автор «Государства» и «Законов» дошел только до любви к идеям, которые можно *мыслить*, но которыми нельзя *жить*. Неудивительно поэтому, что молодое христианство могло 1000 лет спустя смело заявить: «Петр витийствует, и Платон умолче; учит Павел, Пифагор постыдися...» (канон Великого поста). С точки зрения христианства, даже самая утонченная античная диалектика есть не что иное, как *плотское мудрование*: «это образ мыслей о Боге и о всем духовном, заимствованный человеком из его состояния падения, а не из Слова Божия»⁶.



*Славлю Тебя, Отче, Господь неба и
земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных
и открыл то младенцам.*

Мпф. 11, 25.

Итак, философия, при историческом её рассмотрении, предстает перед нами как учение об универсуме — в том числе о Боге и о человеке — с позиции конечного человеческого ума. Иначе говоря, *философ par excellence* — это человек, строящий мир из материала собственного сознания. Ясно, что дело это совершенно необходимое, прежде всего для самоопределения человека как такового. Вместе с тем занятие это рискованное. Логически рассуждая, философский дискурс заключает в себе две противоположные возможности: 1) *самоутверждение* человеческого сознания (и самосознания) за счет мира и Бога; 2) *самоумаление* (кенозис) человеческого сознания по любви к миру и Богу. В дальнейшем мы увидим, что в философской

⁶ *Свт. Игнатий Брянчанинов. О чудесах и знамениях // Полное собрание творений: в 7 т. Т. 4. М.: Паломник, 2002. С. 285.*

практике были пройдены обе эти дороги: первая — в истории европейской культуры, вторая — в истории культуры русской.

Приход на землю Сына Божия ознаменовал для человеческого разума путь просветления. Но принял ли он его? В Средние века *почти* принял. Во всяком случае, и в православии, и в католицизме в Средние века идеалом мудреца выступает не книжник или софист, а монах («одинокий»), инок («иной»), существо не от мира сего. Если в Боге *вся* полнота истины и любви, то и мыслить надо по Христу, а не по стихиям мира сего. *В христианстве исходным принципом (точкой отсчета) единого богословско-философского мышления становится не грешный человеческий ум, а вечный сверхразумный Логос, не самосознание, а богосознание человека.* В этом суть дела. Иоанн Златоуст и Максим Исповедник в равной мере были богословами и философами, поскольку утверждали вечную истину божьего образа в человеке, а св. Григорий Палама в XIV веке подвел под сохранение божьего участия в мире мощную догматическую базу в виде учения о божественных энергиях, незримо проливаемых в бытие. Бог разума человеческого не забывает — разумеется, в той мере, в какой он (разум) готов войти под своды храма. Метафизическое действие божьей силы на верующее сознание, хотя и затененное грехом, описано священником Павлом Флоренским в его «Иконостасе» именно как прямое *умозрение*: «Если бы все молящиеся в храме были достаточно одухотворены, если бы зрение всех молящихся всегда было видящим, то никакого другого иконостаса, кроме предстоящих Самому Богу свидетелей Его, своими ликами и своими словами возвышающих Его страшное и славное присутствие, в храме и не было бы»⁷.

Конечно, верующий разум в качестве посредника между божественным Логосом и земным «эвклидовским» умом испытал на себе все упреки — и большей частью справедливые — со стороны святости. При всем желании, человеческая мудрость даже в её церковной (соборной) ипостаси не в силах исчерпать бесконечного Бога — отсюда теория «двойной истины» Фомы Аквинского на Западе, и отсюда

⁷ *Свящ. Павел Флоренский. Иконостас // Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 40.*

откровенная апофатика на Востоке — вспомним хотя бы Дионисия Ареопагита или Иоанна Дамаскина. Так или иначе, преодоленная во Христе дуальность веры и знания отчетливо дала себя знать в Средневековье, особенно в Европе, где огненное ядро христианского богоявления затуманено римским и иудейским законничеством и рационализмом. Выступая по видимости от лица строгой церковной преемственности (прямо от апостола Павла), римско-католическая ментальность на деле все более гипостазировала то или иное свойство *человека*. Принижение Святого Духа (добавка о *Filioque*) ведет к превознесению падшего Адама — отсюда чело-векобожеский догмат о непогрешимости Папы, отсюда формальная логика (схоластика) в богословии, отсюда юридическая концепция «двух градусов». В определенном отношении можно сказать, что западное Средневековье хотело быть строго христианским, тогда как на деле (*in re*) оказалось рассудочно-антропологическим — уж слишком оно потрафляло той или иной человеческой способности. Парадокс католичества в том, что оно пыталось осуществить истину — силлогизмом, свободу — властью, благодать — мечом, то есть достичь божественных целей человеческими средствами. В таком плане римско-католическая церковь и возникшая на ее основе рационалистическая (аристотелевская) европейская теология как бы возвращались из христианства в язычество — неслучайно один из крупнейших консервативных мыслителей XX века Юлиус Эвола характеризует папский Рим как единственного наследника античного (арийского) солнечного логоса в Европе⁸. Что касается восточ-

⁸ См. об этом: *Эвола Ю.* Языческий империализм. М., 1993. Гораздо раньше, ещё в 1856 году, русский мыслитель И. В. Киреевский заметил, что у западных народов «раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики: их потомство называется гегельянцами». (И. В. Киреевский. О необходимости и возможности новых начал для философии // Избранные статьи. М., 1984. С. 241).

Конечно, в средневековой Европе имели место и другие направления богословско-философской мысли, например, в лице Иоанна Скота Эриугены (IX век), который не мог относиться серьёзно к варварской те-

ного христианства, то оно, в отличие от западного, пошло преимущественно мистическим путем, и в этом заключалась его правда относительно превышающей любые человеческие мерки премудрости Божией. Об этом речь впереди.

Подводя итог сказанному здесь о западном Средневековье, отметим несомненное величие его замысла и столь же несомненные трудности в реализации. Грандиозные интеллектуальные построения средневековой Европы вроде «Суммы теологии» Фомы Аквинского (XIII век) не в состоянии были изменить фундаментальной католической стратегии устройства истины на земле в качестве «слишком человеческого» (рационально-юридического) проекта, со всеми вытекающими отсюда философскими и социокультурными следствиями⁹. Апостолы принимали Сына Божия как живое Слово, а не как логическую сумму или формальный авторитет. Западное Средневековье искренне верило, что оно отдает Богу Божие, тогда как на самом деле оно принижало Божие за счет человеческого, что в конечном счете не нужно и самому Богу.



Кто чужд философии – не человек.

Пико делла Мирандола

Дальнейшие судьбы европейского разума связаны с мощным сдвигом Запада от веры в Бога к вере в человека – гуманизму. На философском языке этот переход знаменует собой начало

ологии западных клириков своего времени. Однако собственные труды Эриугены написаны под мощным влиянием православного богословия (особенно Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, которых он впервые перевел на латинский язык), что делает его скорее представителем Востока на Западе, чем схоластом римско-католического типа.

⁹ Как известно, «Мона Лиза (Джиоконда)» Леонардо да Винчи в значительной степени есть образ самого художника, явленный в женской ипостаси.

программы *модерна*, когда пространство и время культуры ориентируются на субъекта, и конечный человеческий рассудок становится мерой всех вещей. Подлинное начало европейского модернизма приходится именно на эпоху Возрождения (XV – XVI века), решительно связавшую все совершенства мира с наличной природой антропоса. Иными словами, западный Ренессанс выдвинул свободный богочеловеческий диалог («Бог как человек и человек как Бог») в качестве порождающего принципа культуры, уводя тем самым человеческое сознание далеко за пределы храма. «Делай, что хочешь» – таков лозунг «Гаргантюа и Пантагрюэля» Ф. Рабле. В философском варианте та же идея сформулирована Ф. Бэконом в виде принципа «знание – сила». Разумеется, деятели Ренессанса относились к своим интеллектуальным и религиозным поискам как представители классической парадигмы: они не сомневались, что мировое бытие, с которым они искали свободной встречи, положено и упорядочено самим Богом, и потому бытийствует истинно и красиво. Они не сознавали пока ещё того, что своим переходом в область автономной (то есть любящей себя и гордящейся собой) человеческой самости они дали толчок для трансформации классической культуры – в культуру *либерально-модернистскую*. Именно благодаря превращению гуманизма в господствующую мировоззренческую позицию Новой Европы ключевым словом западной философии, науки и искусства с XV столетия становится *человеческое самосознание* – своего рода умственный автопортрет человека, направленность *cogito* на самое себя¹⁰. Вслед за Сократом, возрожденцы намеревались в первую голову постичь человека как такового – как избранного носителя универсальной мысли. Достаточно вспомнить знаменитую «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола (вторая половина XV века) – там говорится именно об особом положении человека в мироздании, о его космической и даже онтологической «незакрепленности», которая в сочетании со свободой выбора делает его подобным Богу. Если содержанием классического религиозного сознания является вера и верность («Я – ничто, Бог – всё»), то сфера интеллектуального модерна растёт

¹⁰ Эххарт М. Духовные рассуждения и проповеди. М., 1912. 146.

из победительного самоутверждения человеческой самости: «Я – заслуженный собеседник Бога». Более того, *если Я нуждаюсь в Боге, то и Бог нуждается во мне* – таково ренессансное (неоплатоническое и герметическое) начало координат европейского философского самосознания, являющееся в то же время питательной почвой западного человекопоклонничества.

Однако, прежде чем дело дошло в Европе до собственно человекобожества (в его рационалистической, эмпирической, позитивистской, феноменологической, экзистенциалистской и других модификациях), на арену умственной истории «страны святых чудес» вышел *имманентизм* – некий переходный феномен между западной религией и философией. Почитая себя христианами, выдающиеся представители этого течения по сути отождествляли своё сознание с божественным – во всяком случае, на почве интеллектуальной магии. По существу, речь идет о *проекции* человека на Бога. Вот что писал основоположник германского философского имманентизма Мейстер Экхарт (XIII век): «Бог не имеет имени, ибо никто не может о нём что-либо высказать или узнать. В этом смысле говорит один греческий учитель: что мы познаём или высказываем о первой причине, это скорее мы сами, чем первопричина; ибо последняя выше познания и высказывания! Итак, если я скажу: «Бог благ», это – неправда; я благ, а не Бог благ»¹¹. В другом месте та же мысль утверждена ещё сильнее: «В этом переживании Дух (человеческий – А. К.) не остается более тварью, ибо он сам есть уже «божество», он есть *одно* существо, одна субстанция с божеством, и есть вместе с тем и своё собственное и всех тварей блаженство»¹². Впоследствии эту линию обожествления наличного человеческого сознания путем его фактического приравнивания к Абсолюту продолжили Я. Бёме и многие другие «имманентисты», так что ко второй половине XVIII века – времени появления знаменитых кантовских «Критик» – умственная культура Германии была уже вполне готова для торжества абсолютного идеализма в точном смысле этого слова. Конечно, при желании в этом смелом проекте отождествления

¹¹ Цит. по: Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 371.

¹² Декарт Р. Метафизические размышления. СПб., 1901. С. 22.

тварного и нетварного можно усмотреть развитие основной индоевропейской (арийской) интуиции, начиная по меньшей мере с ведических времен: «атман (душа) есть брахман (божество), и брахман есть атман». Однако, с христианской точки зрения, никакого субстанционального (природного) тождества между Творцом и тварью быть не может, и тот, кто это утверждает, находится уже за границами новозаветного духовного поля. Взаимные отношения между всемогущим Господом и смертным человеком возможны только через онтологическую жертву, любовный кенозис, нисхождение высшего к низшему – но это уже совсем другой разговор...

Впрочем, подобные «уравнительные» процессы происходили не только в Германии. В Англии, например, епископ Д. Беркли (первая половина XVIII века) пришел к тому, что стал утверждать тождество бытия вещи и её восприятия человеком. Разумеется, этим несколько резким тезисом Беркли хотел только укрепить верующих в мысли о существовании «первовосприятия» (оно же «первоидея») – в уме Бога. При более внимательном размышлении, однако, любой непредвзятый наблюдатель вынужден признать, что фактически у Беркли речь идет опять-таки о субстанциональных правах человеческого сознания (восприятия), наделяющего мир – а в конечном счете и самого Бога – бытием/небытием. Если единственный признак существования вещи есть моё восприятие этой вещи, то точно в такой же ситуации оказывается для меня и сама Первопричина вещей. Иными словами, мы встречаемся у Беркли с тем же самым *человекопоклонничеством*, что и у итальянских возрожденцев, и у немецких мистиков – только на этот раз в виде английского *эмпиризма*. Хвалёный здравый смысл туманного Альбиона оказался бессильным перед лицом неудержимого стремления западной цивилизации на «свято место», которое, как известно, пусто не бывает...

Что касается собственно *рационализма*, то его несомненным отцом в Европе является, конечно, Рене Декарт (первая половина XVII века). Об этом французском мыслителе столько написано в мировой и отечественной философской литературе, что я здесь буду предельно краток. Знаменитый декартовский лозунг «*cogito ergo sum*» (мыслю, следовательно, существую) на деле означает

ни больше и ни меньше, как *выведение бытия из сознания*. Это означает, что всё бытие, со всем сущим, что в нём содержится, есть продукт моего сознания. Истина этого выведенного из меня бытия есть наиболее «ясное и отчетливое» знание о нём, независимо от того, к чему эта ясность относится — к Богу, к человеку, или к животному, в котором Декарт видел не более чем машину. Более того, он и самого Бога подозревал в обмане — во всяком случае, именно в ясности и отчетливости человеческого мышления он искал своего рода гарантий от «бога-обманщика», если бы он таковым оказался. Вот его поразительные слова на этот счет: «Однако в моём уме давно запечатлена мысль о существовании Бога, для которого всё возможно и который создал меня таким, каков я есть. А как знать: не устроил ли он так, что в действительности не существует никакой земли, никакого неба, никакого протяженного тела, никакой фигуры, никакой величины, никакого места, а я тем не менее воспринимаю все эти вещи, и они кажутся мне существующими точно такими, как я их воспринимаю»¹³. Не говоря уже о том, что в таком плане французский «рационализм» ровно ничем не отличается от английского «эмпиризма» (даже слова употребляются одни и те же). В пафосе человеческого самоутверждения декартовский ум выступает прежде всего как великий мастер *подозрений*, перед которым не устоял и сам Создатель. Поистине, «нет бога, кроме сомнения, и Cartesius пророк его» — так можно резюмировать *подготовительный период* для прихода человекобога в Европу.

¹³ Блок А. Собр. сочинений. В 8 тт. Т. 6. М.-Л., 1961. С. 101.



Все дело в том, чтобы понимать субстанцию не только как субстанцию, но и как субъект.

Г. В. Ф. Гегель

Итак, ренессансный и постренессансный период европейской культуры дал Западу кардинальный религиозный и мировоззренческий принцип Новой истории – принцип *антропоцентризма*. Господь как бы отпустил человека на волю: не Бог стал держать человека, а человек – Бога. Не кто иной, как «фернейский мудрец» Вольтер засвидетельствовал это своим громовым хохотом, который до сих пор перекатывается по всей Европе. Логическое обоснование вольного пути было уже, как говорится, делом техники – конкретно говоря, техники рационально-диалектической. Как раз такую задачу поставил перед собой германский абсолютный идеализм.

Если говорить о генеалогии этой школы, то она в истоке своем синтезирует немецкую мистику, французский рационализм и английский эмпиризм. Неслучайно «старик Энгельс» называл Якоба Бёме «предвестником философов», а основоположник трансцендентального метода в философии Иммануил Кант выращивал свой «чистый разум» в творческом диалоге с английским скептиком Дэвидом Юмом. Вместе с тем, и мистика, и повседневный опыт пересеклись у германских идеалистов в *сфере ratio* – это бесспорно. Именно априорные формы рассудка образуют у Канта основание (условие) любого возможного антропологического опыта – научного, философского, этического, эстетического, религиозного. В конечном счете, чистый разум выступает у Канта вообще *причиной мира* – той самой загадочной вещи-в-себе, о которой (самой по себе) ровным счетом ничего не известно. Как раз такую – на поверхности скрытую, но в глубине явно присутствующую – первоинтуицию кантианства имел в виду Александр Блок, когда назвал

кенигсбергского мыслителя «лукавейшим и сумасшедшим мистиком»¹⁴: полагая начало, условия и цель познания в человеке, он человеком это познание и ограничивал. Кантовский познавательный акт – это ловушка: итогом его неизменно оказывается познание самого себя.

Если вести речь о дальнейших путях германского идеализма, то его ключевой фигурой, без сомнения, является Иоганн Готлиб Фихте (вторая половина XVIII – начало XIX века). Именно Фихте принадлежит своего рода «разоблачение» скрытого субъективизма Канта: если мир (вещь-в-себе) есть неизвестная величина, непознаваемый «X» – то он вообще не нужен. Выражаясь философским языком, Фихте отождествил субстанцию (сущность) и субъект (человеческое сознание). Если ничего, кроме моего «Я» (пусть даже «трансцендентального») не существует, то *«Я» и есть творец мира*. Надо признать, что в таком решительном выводе автор «Наукоучения» был весьма последователен: есть «Я» и «не-Я» – третьего не дано. Правда, уже современники удивлялись, как такую философию терпит мадам Фихте?

Так или иначе, философия Фихте знаменует сверхзадачу немецкого абсолютного идеализма: **трактовку человеческого разума как единственного носителя божественных предикатов бытия**. Если *ratio* – причина, основание бытия – заключена в сознании человека, то его *внутренняя структура, его имманентная логика есть в то же время теория самого Бога*. Именно такой окончательный и не подлежащий никакому сомнению вывод обосновал Георг Вильгельм Фридрих Гегель в своей знаменитой «Феноменологии духа». Известный немецкий драматург XX столетия Бертольд Брехт назвал эту книгу «одним из величайших юмористических произведений в мировой литературе. Речь там идет об образе жизни понятий, об этих двусмысленных, неустойчивых, безответственных существах; они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером, как ни в чём ни бывало, садятся ужинать за один стол. Они и выступают, так сказать, парами, сообща, каждый женат на

¹⁴ Брехт Б. Разговоры беженцев. // Брехт Б. Театр: В 5 тт. Т. 4. М., 1964. С. 61.

своей противоположности... Только Порядок что-то выскажет, как его утверждение в тот же миг оспаривает Беспорядок – его неразлучный партнер»¹⁵. Брехт иронизирует здесь по поводу одного из излюбленных приёмов всякого рационализма – навязывания существу своей собственной (в данном случае триадической) системности. Между тем профессор Гегель, смотря, как говорится, со свой колокольни, был совершенно прав: коль скоро «абсолют проявляется так же, как живой, реальный и тем самым человеческий субъект, подобно тому, как человеческая и конечная субъективность, будучи духовной, оживотворяет в себе и реализует абсолютную субстанцию и истину, божественный дух»¹⁶ – то их общая *человекобожеская* диалектика выступает как единственно возможная в этом мире онтология, антропология и теология сразу! Истина, таким образом, установлена, мировая история завершена.

Подводя итог сказанному здесь о таком величественном – а в лице Гегеля и универсальном – достижении европейского философского *модерна*, каким предстало перед изумленным миром обожествленное самосознание Запада, приходится с сожалением констатировать, что к началу XIX века пути *христианства* и цивилизованного *разума* в Европе окончательно разошлись. Если Абсолют схвачен, опознан и ему *указано место* в определенном углу тварного (пусть даже гениального и морально чистого) сознания – дальше ему в человеческой истории делать нечего. Без него люди разберутся! Именно это и заявили непосредственно после Гегеля – Фейербах, Маркс, Ницше и другие властители дум XIX–XX веков. Обычно их называют атеистами. На самом деле эти «критически мыслящие» личности – лишь философские служители победившего на Западе нового «бога»: довлеющего себе *homo rationales*.

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. XIV. М., 1958. С. 10.

¹⁶ С. Н. Булгаков в своей работе «Карл Маркс как религиозный тип» показал, что мышление Маркса во многом унаследовала хилиастическую установку иудаизма на земное торжество избранного народа, на место которого в марксизме становится рабочий класс.



Падающего подтолкни!

Фридрих Ницше.

Нам осталось сказать не так много о западной философии – она громко говорит сама за себя. Если попытаться ясно прочертить её генеральную линию после 30-х годов XIX столетия – эпохи торжества гегельянства, то позволительно указать на последовательное *снижение* того образа человека, который так или иначе отождествлялся в Новой Европе с образом Божьим. У ренессансных духовидцев это была невыразимая в слове сверхчувственная интуиция, у эмпириков – гипостазированное восприятие, у рационалистов – формальная логика. Что касается последующих редуционистских (снижающих) шагов западного модерна, то начало им положил Л.Фейербах, прямо заявивший в своей «Сущности христианства» (1841), что не Бог сотворил человека, а человек – Бога. Собственно говоря, для победительного постренессансного европейского сознания в этом не было ничего нового, особенно после Фихте и Гегеля – однако новизна Фейербаха заключалась в *материалистическом* пафосе философской антропологии, которую он предложил взамен антропологии трансцендентальной (априорно-рационалистической). Согласно Фейербаху, феномен человека располагается вовсе не на границе двух миров – он целиком устроен в этом, земном мире, он прочно стоит обеими ногами на твердой, хорошо закругленной земле. Но коль скоро это так, человеку необходимо – прежде чем молиться или философствовать – есть, пить, одеваться, иметь крышу над головой. Такова была точка отсчета *исторического материализма* К. Маркса – ещё одного ученика Гегеля, который перевернул наследие своего учителя (и вместе с ним значительную часть европейской философии) с «головы на ноги». Проще говоря, марксизм громко объявил, что человека отныне следует понимать не как существо мыслящее, а прежде всего как существо практическое, материально-производительное. Чего стоит одно из характерных выражений Маркса: «производство людей людьми». Разумеется,

учение Маркса-Энгельса не сводится к вульгарному «экономическому детерминизму», в нём есть немало вдохновенных и даже благородных страниц (особенно в Манифесте Коммунистической партии», 1848). Однако «коготок увяз – всей птичке пропасть»: философия, искусство, религия разоблачаются в марксизме как формы ложного сознания – как идеологические надстройки над соответствующим классовыми интересами (стремлениями). Иными словами, художник, философ, священник поняты здесь прежде всего как практически-ангажированные, материально-озабоченные агенты (*homo faber*), независимо от своей личной веры или неверия. Так или иначе, в лице автора «Капитала» западное человекобожество делает большой шаг вперед – в сторону революционного осуществления искомой «диктатуры человека»¹⁷.

Конечно, если придерживаться историко-философской «буквы», то первые по времени удары торжествующему новоевропейскому рационализму нанес уже А. Шопенгауэр, главный труд которого «Мир как воля и представление» вышел в свет ещё в 1819 году. Как видно из самого названия, наличное бытие здесь трактуется уже не как продукт разума, а как порождение пустой и бессмысленной воли, которая, правда, ещё называется «мировой». По существу, в системе шопенгауэровского пессимизма «человек разумный» (*homo sapiens*) начинает уступать первенство «человеку желающему» (*homo appetitus*), хотя делает это как бы стесняясь, ещё с оглядкой на былой идеализм.

Нечто гораздо более откровенное демонстрирует нам в этом плане Фридрих Ницше. Будучи мыслителем смелым, этот бывший последователь Шопенгауэра прямо определял человека как *волю к власти*, а всякого рода «рационализмы» и «морализмы» презирал как прибежище слабых, как философию рабов, как *ressentiment*... Ницшеанский человек есть прежде всего антисократовский человек, он не хочет и не может убивать свой оргиастический восторг перед жизнью строгим самосознанием¹⁸ – однако своё

¹⁷ С точки зрения Ницше, принцип «познай самого себя» есть лучший способ самоубийства человека

¹⁸ *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: В 3 т. М., 1909. Т. 1. С. 28–29.

онтологическое господство он распространяет даже на богов, оказывающихся под пером этого «нового Диониса» чем-то вроде особых масок на всемирном карнавале. Говоря словами самого Ницше, «вся книга (имеется в виду его работа «Рождение трагедии» – А. К.) признает только художественный смысл, явный или скрытый, за всеми процессами бытия – Бога, если вам угодно, но, конечно, только совершенно беззаботного и неморального бога-художника, который, как в созидании, так и в разрушении, в добром, как и в злом, одинаково стремится ощутить свою радость и свое величие, который, создавая миры, освобождается тем самым от *гнета* полноты и *переполненности*, от *муки* сдавленных в нем противоречий. Мир, в каждый миг своего существования *достигнутое* спасение бога, как вечно сменяющееся, вечно новое видение, предносящееся преисполненному страданий, противоположностей, противоречий, умеющему найти свое спасение лишь в иллюзии...»¹⁹. Не нужно слишком напрягать зрение, чтобы разглядеть в этом играющем ницшеанском «боге» лишь определенный образ человека – точнее, *определенный тип его самосознания*. Бог Фридриха Ницше – это «человеческое, слишком человеческое». Настоящему Творцу неба и земли тут уже не оставлено места.

При всём, казалось бы, радикальном отличии друг от друга, Карл Маркс (крещёный еврей) и Фридрих Ницше (антихрист-ариец) обозначили в своем миропонимании две вершины треугольника, третью вершину которого составила – уже в конце XIX – начале XX века – концепция Зигмунда Фрейда. Фрейд тоже исходил в своей антропологии из примата желания над разумом, которая, как известно, получила у него титул бессознательного «хотения», «либидо». Если рассуждать иерархически, Фрейд ещё ниже *опустил* человека – системообразующим началом человеческой психики

¹⁹ По характерному выражению Ж. Делеза, смыслообразование описывается в постмодерне как «ризом» – своего рода куст смыслов, бесконечно ветвящихся ветвей и побегов, не имеющих центрального ствола. Примерно то же самое имеет в виду Ж. Деррида со своей знаменитой дифференцией, застающей «истину» всегда в зазоре, в промежутке между «да» и «нет». В художественной литературе родоначальниками такой позиции считаются Г. Гессе и Х. Л. Борхес.

оказался у него биологический эрос. Что касается культуры (в том числе философии), то она предстала в теории венского психиатра всего лишь запретом, барьером, воздвигаемым социумом на пути разрушительных влечений. Личное человеческое «Я» со всем своим нравственно-разумным и уж тем более идеальным аппаратом, с точки зрения фрейдизма – всего лишь дальняя периферия (сублимация) того океана бессознательного, который плещется в глубине души. Специально религии Фрейд посвятил работу под знаменательным названием «Будущность одной иллюзии» (1927), где истолковал веру в Отца мира как особую форму коллективного невроза (своего рода «эдипов комплекс» человечества). Самосознание носителя фрейдовского «оно» – это самосознание безнадёжного больного, душевный подвал которого кишит сладострастными пауками, против коих бессильны любые лекарства цивилизации. Такая философия.

Итак, Маркс, Ницше и Фрейд – эти неподражаемые виртуозы подозрения всего высокого – развенчали европейское *ratio*. Хотели они того или нет, но они показали, что *истины* в собственно философском дискурсе больше не существует. Всё, что у рационалистов называлось истиной – либо то, что *есть* истина, либо то, что *познается* в качестве истины – в модернистской философской парадигме явилось проекцией человека на бытие, будь то интуиция, понятие или желание. В таком плане европейский имманентизм, рационализм и волюнтаризм оказались «лестницей, ведущей вниз» – к модерну в его развитой, торжествующей стадии. Различие между Бёме, Гегелем, Марксом, Ницше и Фрейдом, в сущности, только то, *какого* человека они полагают в основу мироздания. Истина зависит от положения человека в универсума, истина – в том числе «божественная» – есть **сам человек** – вот последний ответ западно-модерна на вопрос римского скептика Понтия Пилата: «Что есть истина?»



Жизнь на Западе конечна и без тайны.

Из беседы с немецким другом.

Ну, а что же произошло с традиционной академической философией в Европе? Неужели вовсе исчез её хваленый, восходящий ещё к античности, строгий научный логос? Нет, разумеется – но если называть вещи своими именами, то во второй половине XIX века он *выродился в позитивизм* – некую карикатуру на рациональную философию. Отцами западного позитивизма обычно считают Огюста Конта и Герберта Спенсера, однако у обоих, если постараться, ещё можно найти следы былой метафизики. Конт толковал о культе какого-то «великого существа», под которым он подразумевал опять-таки человечество, а Спенсер от всего выходящего за пределы обывательского рассудка отделялся словом «непознаваемое» – чем-то вроде кантовской «вещи-в-себе». К этой же линии примыкают пресловутые Э. Мах и Р. Авенариус с их «эмпириомонизмом», попавшимся под тяжелую руку В. И. Ульянова (Ленина).

Настоящие шедевры позитивизма появились уже в XX веке, прежде всего в лице логического позитивизма А. Уайтхеда и Б. Рассела с их неразложимыми «элементами опыта», подлежащими логико-математическому упорядочиванию. После этих тщательно разработанных в формальном отношении теорий задавать вопросы о какой-либо действительности (истине) самой по себе стало на Западе дурным тоном. Философия фактически свелась к *логике* – но теперь уже не гегелевского «большого» разума, а короткого, самодостаточного человеческого рассудка, пусть даже и математически выверенного. Ещё дальше пошел в данном направлении лингвистический позитивизм. Аналитика Л. Витгенштейна фактически редуцировала философию к проблеме языка – т. н. «языковых игр», где смысл слова (понятия) задается характером его использования в акте речи.

Наиболее продуманную систему всеобъемлющего мировоззренческого позитивизма создал на Западе Эдмунд Гуссерль. Резко выступив против всяческого эмпиризма и психологизма в науке, Гуссерль своим излюбленным понятием *интенциональности* (направленности сознания на его предмет) фактически вообще снял вопрос о различии объекта и субъекта – Бога, мира и человека. Гуссерлевская феноменология была последовательным самоутверждением «чистого сознания» как единственной реальности, с которой философы (да и вообще люди) в состоянии иметь дело. Конечно, новизна гуссерлевской системы была в своё время сильно преувеличена – её, что называется, «раскрутили». Тенденция к отождествлению бытия и сознания является, как мы видели, генеральной линией западного философского модернизма, по меньшей мере, со времен Декарта. Что действительно нового внёс в эту ситуацию Гуссерль, так это момент своего рода *этического* воздержания («эпохе») от любых метафизических утверждений, то есть от суждений о сущем как таковом. Собственно, в этом и заключалась искомая Гуссерлем строгость философии как науки. Как бы то ни было, феноменология гуссерлевского типа оказалась вершиной европейского антропоцентризма XX века, осуществившего полную *стерилизацию* (выхолащивание) онтологического аспекта западной культуры. Даже такой принципиальный онтолог, как М. Хайдеггер, по сути дела, солидарен с этой линией в своих известных мифологемах человека как «пастуха» бытия, впервые выводящего его в «просвет» из скрытости и безличной «подручности» (*man*). Изысканный характер хайдеггеровского поэтического словоупотребления не меняет того факта, что в последнем счете этот сторонник досократовской архаики и критик новоевропейского субъективизма пришел к той же самой абсолютизации *языка*, что и позитивисты – только с другого конца, очень напоминающем имманентистские бездны М. Экхарта и Я. Бёме. В конечном счете, искомое Хайдеггером «аутентичное экзистирование *Dasein*» есть не что иное, как жизнь верующего человека перед лицом Творца, описанное у него в искусственной терминологии экзистенциальной аналитики.

Итак, антропоцентрическая (человекопоклонническая) парадигма западного философского мышления в целом закономерно пришла к замене *богомира* – *человекомиром*. Если прав Уайтхед в своем определении европейской философии как комментария к Платону, то с ещё большим основанием это можно сказать о сократовском интеллектуальном методе, в рамках которого познание самого себя (то есть твари) стало единственным философским ключом к постижению универсума. Фактически европейская мысль стала прежде всего *мыслью о мысли*, пусть даже формально это был дискурс об Абсолюте или Непознаваемом. Решительную поддержку подобной установке европейского ума оказал латинский (римский) язык, с его холодным «юридическим» корнесловием; именно он окончательно обратил Логос (бытийно наполненное слово) в *ratio* – термин, границу. «Самообоснованное» сознание», «чистый» феномен, «сублимация» воли и желания – таковы роковые уровни снижения (редукции) образа человека как источника, критерия и цели познания в этом мире. Здесь, вообще говоря, и завершается европейский философский модерн – на позиции субъекта-космократора, для которого последней мыслимой реальностью является он сам (его «жизненный мир», вот-бытие, здесь-бытие). Начав со схоластики и оккультного имманентизма, европейский человекобог заканчивает свой путь словесными играми – бесконечным узором «означающих» без «означаемых», знаков без предметов. Мартин Хайдеггер прав в том, что европейская философия на своих референциальных путях между понятием и предметом *забыла о бытии* (у Канта, к примеру, оно выступает лишь как связка в суждении). Забыв бытие – то есть утратив его *как непрерывно творимое чудо – она утратила и Бога*. На этом, собственно, она и кончилась. Пришедший на смену интеллектуальному модерну *постмодерн* (вторая половина XX века) ни о каком «бытии» и «истине» уже не заикался. Основным занятием Фуко, Делёза и особенно Деррида стало *само говорение (письмо)* – семиотическая практика как таковая, нечто вроде шаманского камлания. Если Маркс, Ницше и Фрейд указали на зависимость истины от расположения человека в сущем (и тем самым предъявили права на свои «истины желания» взамен отвергнутого *ratio*),

то постмодерн принципиально не высказывает никаких онтологических, гносеологических, эстетических и тем более религиозных истин²⁰. Он *вообще ничего не высказывает*: когда сказать по существу нечего, остается говорить о говорении, писать о письме – ситуация Нарцисса, ловящего в зеркале ускользающее отражение, да и то без особой охоты. Впрочем, чем-то похожим заняты змеи, кусающие собственный хвост. Утвержденный исключительно на своём Я, западный человек стал не нужен Богу. Не интересен он такой и самому себе (трансгуманизм).

Подводя итог вышеизложенному, возьму на себя смелость утверждать, что западная философия XIX–XX веков в целом перестала быть *христианским* усилием человеческого духа. Христианство обращается к любви и вере человека в небесного Отца, предполагающей *отречение* твари – в том числе и интеллектуальное – от своей мнимой самодостаточности. В отличие от восточного пантеизма («Бог и я – одно»), от ветхозаветного законничества («я исполняю правила Бога»), от оккультного гностицизма («я познал Бога») или от языческой магии («я управляю Богом»), христианский символ веры полагает отношение Любящего к Любимому как их самоотдачу (кенозис) друг другу. На плане культуры это означает, что человеческий ум плодоносит только в присутствии Высшего (принцип классики). В противном случае культура вырождается в человекобожество (гуманистический модерн), а затем и в старческую постмодернистскую «игру в бисер». Таков, к сожалению, результат совершенной умственной свободы, осуществленной философией Запада как урок всему миру.

²⁰ Называть К. Н. Леонтьева «русским Ницше» – такая же грубая ошибка, как и В. В. Розанова – «русским Фрейдом». Первый, как известно, всю жизнь прожил с Богом и принял монашеский постриг; второй по той же причине стремился религиозно просветлить эрос, а не снизить его до «хотения».

2. ПОДВИГ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Недоступная для отдельного
мышления, истина
доступна только для
совокупности мышлений, свя-
занных любовью.*

А. С. Хомяков

Итак, западный модерн интеллектуально убил Бога, превратив философию в мыслительное царство самодостаточного человека. Что касается постмодерна, то он убил и человека, переместив философское мышление в пустое пространство «трансиндивидуальных устройств», будь то концептуальная власть mass-media или любой другой «дисциплинарной машины» цивилизации. По существу, здесь нечего делать собственно философии, ибо здесь не осталось человека – носитель мысли распался на фрагменты, функции, эпифеномены, симулякры, ризомы, трансгрессии, институции, семиозисы, практики... Если называть вещи своими именами, Запад опустил Бессмертного в смертное, а смертного в мертвое: в этом плане знаменитое ницшевское «бог умер» есть несомненная правда.

Нечто совершенно иное происходило и происходит *в русской философии*. Я говорю «в русской», имея в виду наследование нашей национальной мыслью духовной традиции православного христианства. *Человека – и прежде всего его мысль – нельзя отделять от Бога – такова основная идея русской философии*. Очерчивая эту позицию более строго, скажем, что фундаментальный принцип нашей философии есть принцип **верующего разума**. Утверждая себя именно как ум, то есть как рефлексивное (различающее себя и своё отношение к бытию) мышление человека, русский ум в то же время остается частью этого бытия, положенного Богом как вседержителем (пантократором). Иными словами, русская философия со времени своего возникновения и по сегодняшний день сопротивляется картезианско-кантовскому трансцендентальному соблазну – сводить (редуцировать) мир к структурам (само)сознания человека.

В известном плане можно сказать, что *на Руси не столько человек мыслит Бога, сколько Бог мыслит человека.*

Но когда же возникла русская философия? На этот счет есть разные мнения, но очевидно другое: первые восемьсот лет своей христианской истории Русь-Россия прожила вовсе без философии (во всяком случае, без того, что принято называть философией на Западе). Древняя Русь дала великую храмовую архитектуру, гениальную иконопись, замечательную христианскую литературу – но философии *par excellence* она не знала. Некоторые наблюдатели даже нарекли за это русскую культуру «культурой великого молчания». Конечно, тут сказалось влияние православного *исихазма*, согласно которому о Сверхсущем лучше молчать, чем говорить («слово – серебро, а молчание – золото»). В богословии, как известно, это называется *апофатикой*. Бог не есть *что-либо сущее*, он выше любого сущего и даже самого бытия, он Творец бытия. Вместе с тем, исток русского мышления не сводится к апофатике. Всевышний дарит себя людям через откровение Бога-Сына. Единство любовного нисхождения (кенозиса) Бога и экзистенциального восхождения (молитвы) человека явлено в «Троице» Андрея Рублева, о которой недаром сказано: «если существует «Троица», следовательно, есть Бог» (о. П. Флоренский).

Что касается философского представления данной проблематики, то она особенно трудна для рассудочного (формально-логического) анализа, поскольку *ratio*, как мы видели, по природе своей недоверчиво, критично и антропоцентрично. Проще говоря, чтобы *рационально помыслить Бога, надо сначала поставить его под сомнение* – вот где начало расхождения западной и русской философии. Как говорит антихрист в «Трех разговорах» Вл. Соловьева, «я и Христа приму, но это *Я* приму его». Рационально-юридическая установка европейского мышления и всей западной культуры не смогла в этом пункте превзойти свою гордыню, то есть отвергнуть себя (свое самообоснование, свои формально непреложные «права человека») во имя пострадавшего за людей Христа – но это сделало мышление православно-русское. Для верующего разума невозможен не только картезианский дискурс о «боге-обманщике» – для него немислим *человекомир без богомира*. Именно по этой причине Русь

не породила своего кантианства и нищезнания²¹. Она не могла сказать вслед за Сократом «Я знаю, что я ничего не знаю», потому что по-христиански она *была причастна личному Началу бытия-знания*, между ними не образовалось онтологического разрыва, как это произошло в строгой креативности Ветхого Завета, а позднее и на Западе. «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона (середина XI века) содержит в себе великолепные образцы интеллектуальной диалектики, но это диалектика *доверяющего* ума, опирающаяся на любовную взаимосвязь мира и его творца во Христе, а не на судебную тяжбу суверенного *cogito* с далеким и вообще гипотетическим демиургом. Почти тысячелетие после Крещения Руси наша национальная мысль упрямо сопротивлялась отделению философии от богословия. Локализовать Бога в недрах тварного человеческого Я и потом разглядывать его в оптике объекта для субъекта, то есть в виде «трансцендентального феномена» — было бы для русского сознания кощунством. В этом, если угодно, и сказалась *русская идея: живи не так, как хочется, а так, как Бог велит*. «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, а то, что Бог думает о ней в вечности»²².

Формулируя свой взгляд на русскую философию в общем виде, приходится констатировать, что *философии в европейском смысле этого слова в России никогда не было и быть не могло*. Отдельные исключения, вроде А. И. Веденского с его неокантианством или Г. Г. Шпета с его вторичной феноменологией, только подтверждают правило. Ещё Пушкин заметил, что метафизика по-русски пока не изъяснялась — и правильно делала, добавлю я от себя. О том, что русское любознательство *в принципе* отличается от романо-германского антропоцентризма (во всех его вариантах), в 40-х — 50-х годах XIX века последовательно размышлял И. В. Киреевский. Именно Ивану Киреевскому принадлежит заслуга первой системной,

²¹ Соловьев В. С. Русская идея // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 245.

²² В самой Германии романтизм как мировоззрение был оборотной стороной трансцендентального идеализма. Неслучайно Ф. М. Достоевский иронизировал, что на Руси таких «надзвездных» романтиков, как у немцев, не бывает.

как сказали бы сейчас, саморефлексии русской мысли. Зрелый Киреевский вовсе не был романтиком, в стиле «Германии туманной»²³ – это был христианский мыслитель, который на интеллектуальном уровне своей эпохи показал, что *целостный русский дух не Бога и космос размещает в себе, а себя и космос – в Боге* (точнее, в промысле Его). В сущности, в концепции Киреевского мы имеем дело с переводом на язык XIX столетия фундаментального учения св. Григория Паламы (XIV век) о божественных энергиях, поддерживающих склонную к распаду материальную вселенную. Как бы то ни было, в начале русского национального философствования всегда присутствует сокрушающая любые искусственные перегородки онтологическая мощь личного Абсолюта, а это значит, что она (русская философия) – не просто философия. *Рефлексивное осознание присутствия личного Творца мира в его отношении к твари* – вот что она такое!

У самого Киреевского эта стратегическая для русского ума линия связанности («стяженности») сущего в Божьем луче философски трактуется как нераздельность духовных, экзистенциальных и познавательных энергий сотворенного и непрерывно поддерживаемого Богом космоса. Можно сказать даже, что русская философия в лице Киреевского также (подобно европейскому рационализму) настаивает на единстве бытия и мышления, но именно в *рискованном акте их взаимно взаимораскрытия*, а не в фактическом тождестве их друг для друга. Бытие и сознание сотворены любящим (а не лукавым, как у Декарта) Богом, они опираются на общий для них и одинаково превосходящий их Логос; в этом их родство, реализуемое и энергично, и нравственно, и эстетически. Здесь – корень *онтологизма* русской философии: бытие и сознание входят друг в друга благодаря гарантирующему их личному попечению трансцендентного Отца.

Представим слово самому Киреевскому. Вот заключение его знаменитой статьи «О характере просвещения России и его отношении к просвещению Европы» (1852): «Христианство пришло на Запад

²³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М., 1984. С. 234–235.

через учение Римской Церкви; в России оно основано на светильниках Церкви Православной. Богословие на Западе имеет характер рассудочной отвлеченности – в Православии оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной целостности; там искание наружного, мертвого единства – здесь стремление к внутреннему, живому; там Церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера – в России Церковь оставалась несмешанной с мирскими целями и устройством (т.е. не превращалась в государство и не вступала с ним в «конкордат», как в папизме, а находилась с ним в состоянии симфонии. – А. К.); там схоластические и юридические университеты – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин – здесь стремление к их живому и цельному познанию; там государственность происходит от насилий завоевания – здесь из естественного развития народного быта; там враждебная разграниченность сословий – в древней России их единодушная совокупность; там искусственная связь рыцарских замков – здесь согласие всей земли; там собственность как основание гражданских отношений – здесь собственность как выражение отношений личных; там право как справедливость внешняя – здесь внутренняя; там революция – здесь естественное возрастание быта; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни – здесь простота; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве – у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там – разделение духа, в России – стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего»²⁴.

²⁴ Если говорить о русской философии в целом, следует указать ещё *материалистическую* парадигму – от А. И. Герцена до Г. В. Плеханова

Как говорится, ни убавить, ни прибавить — все верно у Киреевского. Читатель, разумеется, обязан помнить, что речь у Киреевского все время идет о *принципе*, или, иначе сказать, о пределе западного и русского духа, а не о его многочисленных нарушениях там и здесь; но исключения, как известно, только подтверждают правило. Иваном Киреевским схвачены некоторые чрезвычайно важные стороны замысла о России — так что даже если бы она вовсе отказалась от него, эти грани ее жизни и души никуда бы не делись, но только извратились бы самым ужасным образом. Пока же подчеркнем еще раз, что мышление Ивана Киреевского есть ответ Западу русского ума — ума, просветленного православной молитвой. В учении Киреевского собрались те качества, которыми овладела русская мысль после петровской реформы (системный характер дискурса), и вместе с тем это был именно верующий ум, слитый в одно целое с благодарностью за бытие. Вопреки спорности, а с современной точки зрения, и наивности некоторых положений Киреевского, высшим его достижением следует признать ту интеллектуальную позицию, которую он противопоставляет западной — позицию *воцерковленного разума*. У Киреевского мы встречаемся с типом мышления святых Отцов, обращенным к культурной реальности XIX века. Если современник Киреевского П. Я. Чаадаев попытался привить русской мысли картезианский метод всеобщего сомнения (и у него, естественно, ничего не получилось), то Киреевский подошел к проблеме *оснований знания* (онтологических и гносеологических критериев истины) с верой и любовью, и она открылась ему. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13, 1). Истина не исчерпывается «трансцендентальным единством апперцепции» или непротиворечивостью вывода. Истина вообще не есть суждение: **она есть качество положенного Богом бытия, соотнесенное с подобным же качеством постигающей его личной**

и В. И. Ульянова (Ленина), поскольку их вера в материю была превращенной формой религиозной онто-гносеологической установки. См. об этом: Ермичев А. А. Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения. Дисс. ... докт. филос. наук. СПб., 1998.

человеческой мысли. Истину нельзя знать, в ней можно только быть.

Подводя итог сделанному этим классиком русской религиозной философии, скажу, что в трудах Киреевского прочерчены совершенно ясные линии соотношения между богословием, философией и наукой на Руси. Новизна Киреевского заключается не в том, что он сказал о характере русского национального ума и его отношении к жизни нечто неслыханное (хотя и изрядно подзабытое в петербургскую эпоху), а в том, что он взглянул на него с позиции христианского Логоса, полностью подтвердив то, о чем со времен митрополита Илариона твердило русское богословие: если *нет мира без Бога, то нет и мысли без Бога*. Пройдя «гносеологический искуc», проделав «рефлексивную процедуру» по всем правилам германских профессоров, Киреевский отверг как восточный (языческий) пантеизм с его растворением человека в Абсолюте, так и западный (постхристианский) имманентизм с его редукцией Абсолюта к априорным структурам чистого разума. Благодаря такому подходу, Иван Киреевский оказался фактическим основоположником *русской светской христианской философии*, точнее говоря, её первой и главной **онтологической** модели. Если богословие исходит в своём учении о Боге, человеке и мире из откровения Бога, а наука развивает теорию вселенной с точки зрения природы, то философия осмысляет свой предмет (в том числе природу, человека и самого Творца) с позиции самого человека — но *верующего* человека, как это и показал Киреевский. Верующее сознание не замкнуто на самое себя, оно опытно воспринимает и логически осознает нечто несравненно более мощное, чем конечный тварный рассудок — такова фундаментальная духовно-онтологическая предпосылка гносеологии, этики и эстетики в русской философии. Истина (она же благо и красота) в конечном счете есть не «что», а **Кто**.

Несколько фундаментальных статей Киреевского «томов премногих тяжелей». Иван Васильевич, этот сын русского масона и выученик Гегеля, открыл собой целый ряд выдающихся наших национальных мыслителей, которые решительно отмежевались от «самообосновывающихся» умственных конструкций. *Предметом их*

философствования стал священный дар бытия, само чудо его наличия. Если привести литературную параллель такой интеллектуальной позиции, то это общий мировоззренческий горизонт крупнейших наших писателей первой половины XIX века, и прежде всего Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тютчева. Это был подлинно царский путь творчества-познания – не куда-то в сторону, а к себе домой, на свою духовную родину. Но путь этот трудный...



*Русская философия никогда
не занималась
чем-либо другим помимо души,
личности и
внутреннего «подвига»*

А. Ф. Лосев.

Итак, в творчестве И. В. Киреевского впервые в России была отрефлексирована исходная позиция верующего разума – отказ от априорного трансцендентализма, который в христианском понимании есть гордыня («похоть») ума, желающего подчинить себе Божий мир. В этом плане можно сказать, что русская философия началась с *жертвы* – с интеллектуальной жертвы Создателю, ибо «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1. Кор. 3., 19). Вместе с тем указанная жертва в религиозном, в нравственном и в теоретическом отношении явилась **торжеством** русского ума, потому что предоставила в распоряжение нашей национальной мысли такой инструмент, о котором не знала или прочно забыла западная традиция. Я имею в виду прежде всего *экзистенциальную соизмеримость* божественного и человеческого начал, достигаемую не за счет атеистического упразднения одного из участников мировой драмы и не путем их чисто логического (понятийного) отождествления, как в абсолютной идее Гегеля, а путем их *согласия* (симфонии) в пространстве живой веры.

Термин «симфония», как известно, употреблялся в Византии и на Руси для обозначения свободного единства церковной и светской власти. И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и другие старшие славянофилы осуществили подобную симфонию на материале культуры — прежде всего в рамках классической философской проблематики связанности бытия и мышления. **Не бытие феноменально, а мысль в своём сакральном истоке бытийна** — вот самая короткая формула коренного православно-русского онтологизма в мирознании вообще. По существу, такого же исходного пункта в своей исследовательской программе придерживались и другие главные направления русской мысли XIX–XX веков, которые мы сейчас назовем: 1) **культурно-антропологическая** парадигма; 2) **символическая** парадигма²⁵.

Начнем с первой. Под *культурно-антропологической* парадигмой я имею в виду прежде всего ту линию русского религиозного мышления, которая представлена именами Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, Н. Н. Страхова, П. Е. Астафьева, В. И. Несмелова и некоторых других мыслителей, малоизвестных широкой публике. В этом плане большую ценность имеет книга современного петербургского философа Н. П. Ильина «Трагедия русской философии», в которой на обширном фактическом материале показано значение указанных мыслителей для судеб нашей культуры. К сожалению, книга Ильина, при всех своих достоинствах, не лишена недостатков, первый из которых — резкое (я бы сказал, агрессивное) противопоставление только что упомянутых философов другим нашим национальным мыслителям, прежде всего В. С. Соловьеву и его школе.

Что же в действительности представляет собой культурно-антропологическое направление в русской философии? Говоря коротко, это тот же самый *христианский онтологизм, только обращенный на этот раз к ценностному ядру человеческого существа и к ценностной матрице культуры*. Если перед Хомяковым и Киреевским стояла задача разработки общих духовно-религиозных и эпистемологических оснований русской национальной философии — и прежде

²⁵ Строго говоря, сюда следует отнести также материалиста Н. Г. Чернышевского с его «Антропологическим принципом в философии».

вего принципа открытости богосозданного бытия мыслящему духу – то Н. Н. Страхов и его единомышленники сосредоточили своё внимание на отношении логического (рационального) мышления к **личному и социально-культурному бытию** человека. Неслучайно Николай Страхов назвал одну из своих работ «Мир как целое». Со времен Сократа перед людьми стоит вопрос о познании «двух бездн» – внешней и внутренней, макрокосма и микрокосма. Обе эти размерности сущего бесконечны, только первая – вдаль, а вторая – вглубь. Тайна человека не менее захватывающая, чем тайна вселенной – и вот антропологическая школа²⁶ в русской философии доказала, что и о внутренней реальности (умопостижимом духовном ядре) тварной личности и культуры можно и нужно говорить с христианских позиций. Если старшие славянофилы противостояли в своей методологии в первую голову западному рационализму с его формально-юридическим «захватом» бытия, то русские мыслители – антропологи и культурологи – развивали свои концепции в вольном или невольном споре с более поздним европейским редукционизмом, сводящим феномен человека к власти, к хотению, к обладанию. Дело не в том, читали ли Леонтьев с Астафьевым Маркса и Ницше – русская мысль второй половины XIX века по существу отличалась от европейской «фаустовской» модернизации человека именно тем, что искала в нём замысел Божий, а не образ «танцующей бездны». Совершенно справедливо писал Николай Страхов: «С появлением христианства человек стал в новые отношения к Богу и природе, именно потому, что человеческая личность получила неизмеримо высокое значение, какого она никогда не имела в древнем мире. Когда Бог явился во плоти и назвал людей своими сынами и братьями, тогда, естественно, для души и мысли человеческой должен был начаться новый период»²⁷.

Однако тут возникает вопрос о способе познания внутренней реальности человека. Если мы исходим из идеи человека как создания Бога, несущего в себе его образ (а у святых и подобие), то как мы можем прикоснуться мыслью к этой – в полном смысле слова

²⁶ *Страхов Н. Н.* Философские очерки. СПб., 1895. С. 465.

²⁷ Там же. С. 50.

запредельной – подоснове нашего «Я». Тайна личности – уникальной и несводимой ни на что другое (внутреннего космоса) – поддается рациональному осмыслению не более, чем тайна «большой» вселенной. Более того, при сугубо рациональном (формально-логическом) подходе душа другого человека – и даже духовная глубина моего собственного Я – становится для меня *абсолютно непознаваемой*. Другой делается для меня «чужим», а я сам для себя – «другим». В рамках характерного для западного теоретизирования феноменально-позитивистского анализа внутренняя реальность (глубинное онтологическое «Я») личности оказывается столь же субъективной конструкцией, как и её внешняя реальность («не-Я»). И чужой мне *другой*, и моя собственная *Я-концепция* оказываются в таком случае в границах моего трансцендентального Его. Повторяется драма Сократа: познавая только себя, ты самого себя и убиваешь...

Чтобы выйти из этого заколдованного круга «абсолютного» самосознания, надо преодолеть его пределы. На языке философии это называется **метафизическим актом**, на языке этики – **подвигом**. Как писал тот же Страхов, «истина доступна человеку во всем её величии, во всем сиянии»²⁸. Это возможно только благодаря тому, что верующий разум энергично *двигает* (по-двигает) себя в сторону метафизического света, то есть *утверждает истинное бытие поверх границ себя самого* – как вне, так и внутри человека. При этом акт утверждения трансцендентного корня личности – то есть усилие и умение разглядеть Бога «там, внутри» – носит именно религиозный, ценностно-волевой характер. Или, если сказать иначе: единственным основанием (ratio) подобного сверхлогического действия является персональное *чудо* – лично переживаемая человеком симфония божественного Логоса и сотворенного им мира. И. А. Ильин уже в XX веке удачно назвал такое переживание «аксиомой религиозного опыта».

Если говорить о дальнейших путях указанной философско-антропологической школы в России, то одним из её достижений, без сомнения, надо признать двухтомную «Науку о человеке» Виктора

²⁸ Несмелов В. И. Вера и знание сточки зрения гносеологии. Казань. 1913. С. 64–65.

Ивановича Несмелова (1863–1937). Несмелов подчеркивает «факт существования человека с такими реальными свойствами, которые на самом деле находятся в решительном противоречии с природой мира, в котором живет человек, и с природой самого человека как составной части мирового целого. Эти исключительные свойства человеческой природы заключаются в разуме и в свободной воле человека... Быть разумным значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, а быть свободным значит не только изменять формы и процессы эмпирически данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нём» (28). Иными словами, «мы сами с безусловными свойствами нашей условной природы объективно представляем идеи, реальные образы Бога». Или ещё сильнее: «образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь сознания, а представляется самую человеческою **личностью во всем объеме** её природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в Себе Самом»²⁹.

Очень смелое утверждение! Можно сказать, что Виктор Несмелов здесь идет предельно далеко – так далеко, как только может позволить себе философский дискурс, осуществляемый не с позиции божества, а с точки зрения наличного антропоса. Собственно говоря, это и есть христианская философия, осуществляемая силой верующего разума, верующей разумной личностью (что фактически одно и то же). Вместе с тем никакие, даже самые идеальные и противоречащие материальной тяжести бытия, «свойства» человека сами по себе не могут служить «доказательствами бытия Божия»³⁰. Сопоставлять качества человека с природой Бога можно только при условии *веры* в него как Сверхсущего – иначе может получиться уже знакомый нам фихтевско-гегелевский

²⁹ Несмелов В. И. Наука о человеке. Казань. 1905. Т. 1. С. 270.

³⁰ Антропологическое доказательство бытия Божия является по существу не более успешным, чем любое другое его логическое «доказательство» – например, онтологическое или космологическое. Неслучайно в православной патристике подобные доказательства выглядели скорее как онто-эстетические «показательства», чем принудительный формальный вывод.

транцендентализм, отождествляющий человека с божественным «понятием», или вовсе фейербаховский материализм, просто «выводящий» божественность из человечности. Концепция Несмелова совершенно верна в горизонте богословия, которое развивает свой взгляд на человека на основе евангельского откровения о Богочеловеке — но в кругозоре философии необходимо оговорить совершаемый здесь *метафизический переход (по-движ) от данности к заданности, от факта к акту*. Как известно, никакие чудеса не убеждают неспособного к вере человека в существовании Бога: «блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин., 20, 29).

Итак, мы кратко рассмотрели две ключевые модели христианской русской философии, в её отличии от западного гуманистического дискурса — её онтологическую и антропологическую ветви. При этом мы подчеркнули, что в обоих вариантах русская мысль носит религиозно-бытийный характер: в первом случае она своим метафизическим актом утверждает Бога как творца вселенной, во втором — она утверждает Его как глубинное («тайное») измерение человеческого Я. Таков *теоцентрический пафос* нашего православного ума, в отличие от антропоцентрической (модернистской) доминанты европейского интеллекта, всеми возможными способами утверждающего человека в качестве универсального центра космоса.



Третьей основной моделью русской философии является **символическая** религиозная философия, которую часто называют «софиологией» или «новым религиозным сознанием». Основоположником её является, как известно, В. С. Соловьев, а главными представителями — П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский и ряд других, менее крупных мыслителей. Здесь я должен сделать некоторое отступление. Как известно, значительная часть указанных философов была выслана из СССР в 1922 году на знаменитом «философском пароходе», само упоминание о них

в Советском Союзе было запрещено. Фактическое возвращение названных представителей нашей национальной мысли в Россию началось только после 1988 года – после государственного празднования тысячелетия Крещения Руси. Однако в последнее время мы опять встречаемся с тенденцией к запрету «нового религиозного сознания» – на это раз со стороны представителей самой христианской мысли. Наиболее последовательной попыткой такого рода является уже упоминавшаяся выше книга Н. П. Ильина, где религиозные философы обвиняются в создании «параллельного богословия», Вл. Соловьев именуется «философствующим Смердяковым», а у о. Павла Флоренского обнаруживаются «трещины в рассудке».

Спора нет – у софиологии много грехов. Кто без греха, первый брось в неё камень. Концепции Владимира Соловьева и его последователей были тем, чем они были – светской формой *верующего разума*. Насколько такая практика была *православной* и тем более *богословской* – это другой вопрос, требующий внимательного обсуждения. Иначе можно попасть в то место современного интеллектуального пространства, где находятся всевозможные либералы, тоже «запрещающие» русскую философию – по причине её «тоталитаризма» (идея всеединства, соборности), «нелюбви к свободе» (община) и прочих чудовищных для просвещенного европейца вещах. С либералами всё ясно – они не понимают русскую философию (и вообще Россию), потому что не любят, и не любят, потому что не понимают. Н. П. Ильин занимает, казалось бы, прямо противоположную позицию – почему же крайности сходятся?

Дело в том, что религиозно-философские воззрения В. С. Соловьева и его последователей носят *символический* характер. Есть строгое церковное (соборное) богословие, опирающееся на канонически признанные догматы и авторитет отцов Церкви – и тут никаких «художеств» быть не может, хотя, как известно, в самом богословии существовала символическая александрийская школа (поддержанная, в частности, такими светочами православия, как св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский), а в личном богословствовании допускаются так называемые «теологумены» (взгляды, принадлежащие только данному автору). Что касается Владимира Соловьева, то он весь состоит из «теологумен» – и именно потому он философ,

а не богослов. Соловьевская идея *всеединства* – и прежде всего его трактовка взаимодействия Бога и человека в мировой истории – может быть интерпретирована по-разному (в том числе даже как «мистический позитивизм»), но в любом случае она читается как *символ* – обозначение бесконечного через конечное. В русской философии второй половины XIX века Вл. Соловьев явился наиболее последовательным теоретиком (и практиком) *символизации духа через многообразие культуры*, что само по себе может относиться как к христианскому, так и к нехристианскому смысловому полю. Всё зависит от путей конкретизации образа Всеединства-Софии³¹.

На протяжении своего тридцатилетнего творческого пути Владимир Соловьев был разным – «славянофилом», «теократом», «апокалиптиком». Я приведу сейчас выдержку из его статьи «Три силы» (1977), которая характеризует его именно как христианского и патриотического мыслителя:

«Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего Божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с Вечным Божественным Началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществ, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа-носителя третьей Божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя

³¹ Как известно, у Вл. Соловьева в истории русской мысли был таинственный предшественник – Г. С. Сковорода (1722–1794), также разрабатывавший символическую софиологию (он даже приходился Соловьеву дальним родственником).

с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные — под властью второй силы. Только славянство, и в особенности Россия, осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только славянство и русский народ.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях, не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство (Золото. — *А. К.*) и порядок (Меч. — *А. К.*) относительно ее не имеет никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова. Когда воля и ум людей вступают в действительное общение с вечно и истинно существующим, тогда только получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания — все они будут необходимыми органами или средствами одного живого целого. Их противоречие и вражда, основанная на исключительном самоутверждении каждого, необходимо исчезнет, как только все вместе свободно подчинится одному общему началу и средоточению.

Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что *этой час близок*, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи. Но великие внешние события обыкновенно предшествуют великим пробуждениям общественного сознания. Так, даже Крымская война, совершенно бесплодная в политическом отношении, однако повлияла на сознание нашего общества. Отрицательному результату этой войны соответствовал и отрицательный характер пробужденного ею сознания. Должно надеяться, что готовящаяся великая борьба (Балканский поход 1877–1878 годов. — А. К.) послужит могущественным толчком для пробуждения *положительного сознания* русского народа. А до тех пор мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, — мы должны же, наконец, увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить кумира из всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнее к ограниченным интересам этой жизни, свободно и разумно уверовать в другую, высшую действительность. Конечно, эта вера не зависит от одного желания, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или прямо падает с неба. Эта вера есть необходимый результат внутреннего душевного процесса — процесса решительного освобождения от той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимо научной школьной дряни, которая наполняет нашу голову. Ибо отрицание низшего содержания есть тем самым утверждение высшего, и, изгоняя из своей души ложных божков и кумиров, мы тем самым вводим в нее истинное Божество»³².

Если бы В. С. Соловьев целиком остался на данной позиции, его имя было бы золотыми буквами вписано в историю русской православной мысли. Единственную достойную России цель национального существования Владимир Соловьев находил не в какой-либо частной задаче (форме), а в *историческом воссоздании на*

³² Соловьев В. С. Три силы // Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 245–246.

земле образа Пресвятой Троицы через единство Церкви, Державы и Народа («православие, самодержавие, народность», если воспользоваться известным выражением графа С. С. Уварова). Об этом прямо написано в его работе «Русская идея». При постановке такой соборной задачи Соловьев не отличался *в конечном счете* ни от Киреевского с Хомяковым, ни от Данилевского с Леонтьевым, ни даже от Страхова с Астафьевым. Различие – и нередко радикальное – проявлялось *в способах ее решения*. В. С. Соловьева заботила Русь именно как мировая посредница между «отвлеченными началами» – экономики и политики, нравственности и искусства, личности и державы. «Каким ты хочешь быть Востоком – Востоком Ксеркса или Христа?» – спрашивал этот поэт-философ. С течением времени, однако, когда достижимость универсальной «свободной теократии» становилась для него все более отдаленной, а на передний план истории все яснее выступало антихристово зло, Соловьев указал для России опасность *панмонголизма*:

От вод малайских до Алтая
 Вожди с восточных островов
 У стен поникшего Китая
 Собрали тьмы своих полков.
 Как саранча, неисчислимы
 И ненасытны, как она,
 Нездешней силою хранимы,
 Идут на север племена.
 О Русь! забудь былую славу:
 Орел двуглавый сокрушен,
 И желтым детям на забаву
 Даны клочки твоих знамен.
 Смирится в трепете и страхе,
 Кто мог завет любви забыть...
 И третий Рим лежит во прахе,
 А уж четвертому не быть.

Можно сказать, что в этом стихотворении мы имеем одно из эсхатологических предостережений Соловьева. Чуть ранее о восточном нашествии, которым будут пожраны «распустившиеся в европейской буржуазии» народы, писал К. Н. Леонтьев; позднее с теми же

мотивами выступили Д. Мережковский и А. Белый. За год до смерти Соловьев пишет свои знаменитые «Три разговора» с «Краткой повестью об антихристе», где предрекает период мировых катастроф и войн, от которых людей на некоторое время избавит человек гениального ума и безукоризненной нравственности — это и будет антихрист. *Буржуазный Запад, содрогнувшийся перед нехристианским Востоком, от которого его придет «спасать» лжехристос* — такое будущее видится теперь Соловьеву. К чести философа, следует отметить, что первым узнает и обличает антихриста на всемирном соборе старец Иоанн — представитель православия.

Сегодня, через сто двадцать лет после этих тревожных предсказаний автора «Трех разговоров», мы можем воочию наблюдать, что их актуальность не только не уменьшилась, но увеличилась с течением времени. Всемирный *нигилизм* и безразличный к истине мировоззренческий и практический *позитивизм* быстро завлакивают ныне своей смертельной пеленой духовную жизнь людей и целых народов. На современном языке это называется глобализацией — управляемая «интеррелигия», спекулятивная экономика, постмодернистское искусство, гедонистическая мораль. Если Третий Рим — православная Россия — действительно падёт во прах, то история христианства на земле закончится.

Бесспорно, что София в качестве «четвертого лица» христианской Троицы — это ересь³³. Но София как отблеск небесного сиянья в земной юдоли — это реальность, доступная философскому и художественному умозрению. Свт. Григорий Палама в споре с будущим католиком Варламом учил о божественных энергиях, изливаемых в дольний мир. Православие переживает Бога как лично-близкого, а не как отчужденно-далекого (деизм). То же самое относится, например, к Флоренскому в его «обратной перспективой», Бердяеву с его «смыслом творчества» или Карсавину с его «симфонической личностью». Все они были *христианскими символистами*, разделяя в этом плане господствующие интеллектуально-художественные

³³ Характерно, что софианство как богословскую концепцию осудили в 1930-х годах обе ветви Русской православной церкви — и Московский патриархат, и зарубежная иерархия.

установки своей модернистской эпохи. К тому же типу нашей духовной жизни принадлежали — со стороны искусства — крупнейшие поэты XX века Александр Блок и Андрей Белый, а также, со своим «крестьянским уклоном», Николай Клюев и Сергей Есенин.

Религиозно-философский символизм («софиология»), как и его художественные интуиции, могут быть в определенном плане сопоставлены с германским романтизмом и абсолютным идеализмом: то же снятие пропасти между Творцом и творением, тот же лирический восторг. Однако коренное различие между ними заключается в том, что германский гений осуществлял свой «фаустовский» проект на принципе человекобожества, помещая в центр вселенной трансцендентальное Его, тогда как *русский философско-художественный Логос, пройдя в развертывании структурно подобные модернистские стадии, оставался в глубине своей теоцентрическим, сущностно-религиозным, как и вся наша национальная культура.* В некотором роде можно сказать, что русский модернистский творческий акт *не удался* — он всё равно остался скорее с Богом, чем с самим собой. Дело не в том, в частности, что «выводы философии В.Соловьева предвосхитили почти весь инструментарий немецкой феноменологии»³⁴ — дело в самом соотношении веры и мысли этого «рыцаря-монаха». Демонический «черный человек» со своим соблазном метафизического самозванства — «я выше Бога и народа» — внедрялся в сознание Соловьева, иногда побеждал его (пресловутое «я тебя оседлаю» соловьевских инфернальных кошмаров, «фиолетовые» видения Блока, летящие демоны Врубеля, бездны Л. Андреева и т.п.), но София как *премудрая и веселая* Художница творения, в последнем счете, удерживала Серебряный век от финальной богоборческой онтологизации зла. Об этом ясно сказано у того же Блока: «Простим угрюмство — разве это сокрытый двигатель его? Он весь — дитя добра и света. Он весь — свободы торжество!». Иначе главной фигурой эпохи пришлось бы признать, к примеру, Федора Кузьмича Сологуба с его обращением «к брату дьяволу...», который его якобы от смерти спас, и с его же

³⁴ См. об этом: *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 228.

Недотыкомкой из «Мелкого беса». Владимир Соловьев писал о другом:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий –
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете –
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привете? (1895).

Оставаясь на уровне светской культуры, следует признать, что приведенные строфы суть эстетическое переживание русского Логоса в его *серебряной* – символической, поэтической, музыкальной, живописной, эротической – данности. Это «преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала»³⁵. Это красота как фундаментальное качество вселенной – любовное произведение Отца неба и земли. Сотворенный Им космос – это не мертвое чудище, а его любимое дитя. София, которая являлась Соловьеву и его ученикам – это *мир в Божьем луче*³⁶, это предвестие встречи твари и Творца в любви. В русском космосе Творец мыслит и держит тварь (человека и его бытие), а не наоборот, как в новоевропейском ratio-философствовании и его-искусстве. Интерпретация образа Софии у Соловьева – «это взгляд на сущее «снизу», с чисто имманентной точки зрения. Здесь акцент

³⁵ Соловьев В. С. Красота в природе // Собр. соч. Т. 6. СПб., 1906. С. 37.

³⁶ Формула «мир в Божьем луче» принадлежит И. А. Ильину, (см.: Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Собр. соч. Т. 1–2 – М., 1993), хотя сам Иван Ильин выступал в качестве критика Соловьева и его школы.

падает не на богословскую вертикальную перспективу. Вертикаль остается горизонтальной, при том, что она остается сама собой. Это и есть русская София, русская душа, озаряющая своим присутствием низины мира, живущая в материи, в пространстве»³⁷.

Сквозной сюжет символистской философии и поэзии – это странствия русской души, покинувшей рай, но помнящей его и тоскующей о нём. Когда Нина Заречная в чеховской «Чайке» произносит свой знаменитый монолог – «Люди, львы, орлы и куро-патки, рогатые олени, гуси, пауки, молчаливые рыбы, обитавшие в воде, морские звезды и те, которых нельзя было видеть глазом, – словом, все жизни <...>души их всех слились в одну. Общая мировая душа – это я... я... Во мне душа и Александра Великого, и Цезаря, и Шекспира, и Наполеона, и последней пиявки. Во мне сознания людей слились с инстинктами животных, и я помню все, все, и каждую жизнь в себе самой я переживаю вновь» – драматург Чехов выступает здесь как созерцатель символического (софийного) всеединства мировой души в свете её Создателя³⁸.

Завершить статью мне хотелось бы ссылкой на А. Ф. Лосева (1893–1988) – русского мыслителя XX столетия. Это был последний *классический* философ – не только в России, но, возможно, и в мире. Вся его онтология, логика, диалектика, эстетика были пронизаны христианским Логосом: он действительно мыслил «не от себя». Ещё важнее то, что он и в советских условиях оставался тайным монахом. Подобно о. Павлу Флоренскому и Льву Карсавину, он жизнью оплатил свою мысль и веру. И вот этот выдающийся православный

³⁷ См.: *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М., 2013. С. 66.

³⁸ См. об этом: *Зобнин Ю.* Николай Гумилев – поэт Православия. СПб., 2000. Что касается таких «амбивалентных» мыслителей и художников, как Д. Мережковский, В. Брюсов, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, А. Белый, А. Скрябин, М. Врубель, М. Цветаева, М. Булгаков, то их творчество требует тщательного отделения духовных зерен от люциферианских плевел. Однозначно причислять их всех к сатанистам (как это сделано, в частности, в книге С. Слободнюка «Идущие путями зла». СПб., 1999) – такая же ошибка, как и отлучать от христианства всю русскую философию начала XX века.

логик и диалектик, размышляя об устройстве земли и неба, пишет буквально следующее: «Кто во что влюблен, тот и превозносит объективность соответствующего предмета своей любви. Вы влюблены в пустую и черную дыру, называете её «мирозданием», изучаете в своих университетах и идолопоклонствуете перед нею в своих капищах. Вы живете холодным блюдом оцепеневшего мирового пространства и изуевичиваете себя в построенной вами самими черной тюрьме нигилистического естествознания. А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная»³⁹. Значит, и Лосев «софианец»? Если угодно, да, потому что он осуществляет свой *метафизический акт* одновременно верой, умом и чувством (цельным духом, как сказали бы Киреевский с Хомяковым), понимая при этом, что логическое понятие вместе с художественным образом суть не что иное, как *символы Самого самого*. Одна из самых глубоких теоретических работ Лосева так и называется «Самое само». Здесь он тщательно анализирует отношение вещи к её свойствам (предикатам) и приходит к выводу, что любая вещь (к примеру, старая калоша) абсолютно *трансцендентна* не только по отношению к отдельным своим признакам, но даже к их совокупности. Что уж тут говорить о таких «вещах», как «другой», «чужой» или моё собственное глубинное Я. В предельной степени это относится к Абсолюту – Творцу бытия. А это означает, что даже строгие богословские категории не в состоянии передать полноты Сверхсущего, что они в известной мере *символизируют* Его – тем более это относится к рациональным понятиям разума и к образам искусства. «Мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем» (1 Кор. 13, 9). Как раз последнее имеет в виду Лосев, когда пишет, что «самое само, не будучи символом, может быть дано только в интерпретативном символе»⁴⁰. Но где гарантия, что тот или иной философ, художник или даже богослов не ошибается в своей интерпретации Самого? «Этот вопрос,

³⁹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1999. С. 530.

⁴⁰ Там же. С. 530.

трудный для субъективистской философии, почти не существует для нас. Дело в том, что всякое становление, включая и духовную деятельность человека, всегда есть становление *абсолютной самости*, ибо последняя, будучи всем, уже ничего не содержит вне себя. Всякая становящаяся вещь и весь человек с его свободной духовной деятельностью есть не что иное, как момент, выражение, изливание, действие и проч. *только абсолютной самости*. И поэтому, как бы капризен ни был человек в установлении тех или иных интерпретаций, *всё же сам-то он есть не более как та или иная интерпретация абсолютной самости*. Интерпретирующая деятельность человека условна, шатка, гипотетична, капризна, но она есть отражение абсолютных энергий самого-самого. И в этом — гарантия их осмысленности и правды. Это не значит, что человек не может ошибаться. Но это значит, что человек *может не ошибаться*⁴¹. Верующий разум свидетельствует этими словами о своих возможностях и пределах. Дальше уже начинается святость.



*Есть такая страна — Бог. Россия
граничит с ней.*

Р.-М. Рильке

Подводя итог этой статье, подчеркнем ещё раз: новоевропейское *ratio* и христианский верующий разум представляют собой две различные позиции человека относительно Бога и природы. Со времен Ренессанса до наших дней Запад развивал в философии (и вообще в культуре) антропоцентрический принцип Его как носителя бытия, будь то собственно рационализм картезианского типа, или германский трансцендентализм, или «философия жизни» марксовско-ницшеовско-фрейдковского замеса, или экзистенциализм («существование, предшествующее сущности»). Собственно

⁴¹ Лосев А. Ф. Самое само // Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 347.

говоря, западное философствование после Ренессанса было не чем иным, как интеллектуальным сопровождением проекта модерна в Европе, претендовавшего на обожествление человека и достижение им успеха (счастья, богатства, власти) на этой земле, здесь и теперь. Разумеется, такой проект был утопичен с самого начала, что и зафиксировал постмодерн: экологический предел природы и нравственно-эстетический коллапс культуры, не различающей больше верха и низа, правды и кривды, мужского и женского, полета и падения, жизни и смерти, Бога и сатаны. Ключевые тенденции постмодерна, будучи продолжены в будущее хотя бы ещё на сто лет, грозят смертью всему человечеству.

Путь православной России в истории был другой⁴². Иоанновская душа России не дерзала вызвать Бога на поединок, как это сделала гордая фаустовская душа Запада. В некотором смысле Россия как была, так и осталась *у-богой*: «эти бедные селенья, эта скудная природа...». Взамен она получила дар *умозрения*, способность замечать нетварные светы в бытии. Для того, чтобы осознать их, нужна была иная, не-западная философия, которая выстраивала бы свою интеллектуальную структуру как разумное выражение веры. В этом и заключался *подвиг* русской философии: в лице своих классиков она сознательно пошла на самоограничение, на умственную жертву ради того, чтобы не порвалась связь мыслящей твари с Творцом — Источником всех смыслов. Таким путем шла *онто-гносеология* Киреевского и Хомякова, *онто-культурология* Данилевского и Леонтьева, *онто-антропология* Страхова и Несмелова, *онто-символизм* Соловьева, Флоренского и Лосева⁴³. Крест познания у них был общий. Между ними не было непреходимых перегородок: они практиковали разные формы (модусы) верующего ума, разные типы его реализации. Истина — это дух, постигнутый в бытии; благо — это дух, явленный как энергия; красота — это дух, воплощенный

⁴² *Казин А. Л.* Последнее Царство. Русская православная цивилизация. Изд. по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия Второго. СПб., 1998; *Казин А. Л.* Событие искусства. Классика, модерн и постмодерн в пространстве русской культуры. СПб., 2020.

⁴³ См. об этом: *Хоружий С. С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005.

в предметном образе. Русская христианская философия стремилась осмыслить лики Истины в их единстве, а не противоположении. Тем более она не хотела отрывать от неё человеческое самосознание. По мере надобности наша национальная мысль использовала *ratio* (логическое основание, формальную причину) того или иного смыслового шага, но по существу всегда понимала истину не как правильное суждение, а как *состояние цельного духа*. Так или иначе, она держалась *классического* типа дискурса, парадоксально сохраняя его даже в своем модерне («серебряный век»). Что касается «православного постмодерна», то подобные опыты у нас не вышли за пределы философско-литературной богемы – в разного рода «метафизических подвалах», обсуждающих «катафатику ничто», «танатографию эроса» и т.п. Акт сознания здесь направлен вниз, в сторону темных слоёв существования. Однако всё ещё впереди. Если Бог с нами, кто против нас?

Отчасти прав был поэт, с которым мне пришлось беседовать на Валааме: философии, как и вообще культуре, следует знать свой шесток. Культура – это то, что *вокруг* культа. Дело философа – осознать истину на уровне умознания, дело художника – положить её образ в творение, но их общее призвание как людей – по мере сил двигаться туда, откуда виден свет⁴⁴.

⁴⁴ Философия верующего разума. Первая публикация – журнал «Русская философия», 2022. №2(4).

ГРАНИЦЫ ИСКУССТВА

*Не следует называть
искусством то, что называется
не так.*

А. Блок

Российский институт истории искусств был основан, как известно, графом В. П. Зубовым в 1912 году по образцу немецкого института искусств во Флоренции для изучения прежде всего великих образцов европейской живописи и скульптуры, особенно эпохи Итальянского Ренессанса. Замысел создания РИИИ восходит к тем классическим временам, когда под искусством в собственном смысле понимали нечто прекрасное — примерно как Моцарт в маленькой трагедии А. С. Пушкина, причислявший себя и Сальери к сыновьям гармонии и «единого прекрасного жрецам». Правда, уже в XIX веке в Европе появляются работы, в которых феномен искусства начинает рассматриваться не столько субстанционально (ценностно), сколько релятивно, как совокупность определенных предметных — зрительных, слуховых и т. д. — *отношений*¹. В 1898 году в России Лев Толстой, находившийся тогда в зените всемирной славы, опубликовал свой трактат «Что такое искусство», где призвал «откинуть путающее все дело понятие красоты»². Искусство, с его точки зрения, это передача чувств с помощью внешних знаков от одного человека к другому³. Из этого определения следует, во-первых,

¹ См. об этом соответствующие труды И. Ф. Гербарта (*Herbart J. F. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Hamburg: Meiner, 1993. S. 143), Э. Ганлика, А. Ригля и др.

² Толстой Л. Н. Что такое искусство // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 76.

³ Там же.. С. 79.

что чувства, передаваемые искусством, могут быть, строго говоря, *любыми*, а во-вторых, что наука об искусстве сводится, по существу, к *науке о знаках*, к семиотике (хотя, конечно, граф не употреблял тогда этого слова). Иначе говоря, в толстовском трактате конца позапрошлого века заключаются в зерне (in pise) те тенденции отечественной эстетики / искусствovedения, которые через несколько лет позволят основателю русской «формальной школы» В. Б. Шкловскому утверждать, что «литературное произведение есть чистая форма. Оно есть не вещь, не материал, а отношение материалов. И как всякое отношение и это – отношение нулевого измерения... противопоставления мира миру или кошки камню – равны между собой»⁴. С точки зрения «нулевого измерения» образцовым художественным произведением явился, например, в 1915 году «Черный квадрат» Казимира Малевича, который целиком состоит из отношений. Во всяком случае, он полностью открыт релятивно-семиотической трактовке художественности. В шестидесятых годах прошлого столетия пришло время отечественного *структурализма*, который, опираясь на теорию семиотической относительности «формальной школы», предложил своего рода эстетический круг, когда идея искусства рассматривается как принадлежащая самому искусству, и только ему. «Дуализм формы и содержания должен быть заменен понятием идеи, реализующей себя в адекватной структуре и не существующей вне этой структуры»⁵, – писал в 1970 году Ю. М. Лотман, воспроизводя, в сущности, ключевую интенцию Шкловского.

Все дело, однако, в том, что идеи и даже отношения искусства принадлежат *не только искусству*, что бы по этому поводу ни полагали сторонники отождествления устройства с сущностью. Не существует никаких формальных (структурных) признаков, относящих предмет (звук, слово, мизансцену, кинокадр) к разряду художественных творений. Искусство не отличается от не-искусства с точки зрения имманентно-знакового подхода. Как и всякий продукт

⁴ Шкловский В. Б. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. С. 226.

⁵ Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970. С. 19.

культуры, *художественное произведение (artefact) имеет свой исток не в себе, а в отпущившем его на свободу – через посредство человека – мире и потому входит в мир, лишь перестав быть исключительно самим собой.*

Крупный русский языковед Г. О. Винокур, обсуждая свойства художественного слова, писал, что основная особенность поэтического языка «в том и заключается, что более широкое или более далекое содержание не имеет своей собственной раздельной звуковой формы, а пользуется вместо нее формой другого, буквально понимаемого содержания»⁶. Художественный образ – это *бесконечное, данное в конечном, вечное во временном*; отсюда заведомая неполнота его структурного описания⁷. Бесконечное в образе никогда не высказывается до конца, оно в принципе не может быть высказано, оно *несказанно*.

Как раз последнее имел в виду М. Хайдеггер, когда утверждал, что в искусстве «истина сущего полагает себя в творении»⁸. На языке Хайдеггера истина бытия выступает псевдонимом Бога. Еще лучше об этом у А. К. Толстого:

Тщетно, художник, ты мнишь, что творений своих ты создатель!
Вечно носились они над землей, незримые оку⁹.

⁶ Винокур Г. О. Избранные работы по русскому языку. М.: Едиториал УРСС, 2004. 232 с.

⁷ Аналогом этого положения в логике выступает известная теорема Гёделя о неполноте. См. об этом: Бирюков Б. В., Тростников В. Н. Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. Формализация мышления от античных времен до эпохи кибернетики. М.: Знание, 1985. – 192 с.

⁸ Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М.: МГУ, 1987. С. 278.

⁹ Толстой А. К. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Правда, 1969. С. 121–122.

ИСКУССТВО-В-СЕБЕ И ИСКУССТВО-ДЛЯ-ДРУГОГО

Обратимся к области присутствия искусства — точнее, к тому измерению бытия, которое образ занимает в качестве идеального предмета. С самого начала необходимо подчеркнуть, что искусство в целом, как и его виды в отдельности, функционирует как норма (сторона, грань) определенной цивилизации, обладающей собственными социальными, экономическими и технологическими характеристиками. Однако, поскольку художественное произведение (образ) в своем ядре является элементом *духовно-ценностного* мира, оно в-себе-и-для-себя (*an-und-fur-sich*) обретается *по ту сторону* эмпирического пространства / времени, сохраняя самотождество в условиях всего диапазона персональных, психологических, информационных, социально-политических, коммерческих и прочих его интерпретаций (использований). Более того, творение искусства в принципе может обойтись без подобных интерпретаций, поскольку потенциально заключает их в себе в качестве порождающей модели (архетипа), отсекая при этом ложные и поддерживая приемлемые¹⁰. Вся сложность — но и главный интерес — исследования искусства в контексте цивилизации / культуры и состоит в этом фундаментальном противоречии: *как нравственно-эстетическая ценность, оно принадлежит духовной вертикали бытия (sub specie aeternitatis), а как феномен восприятия¹¹, единица информации¹² и товар оно циркулирует в соответствующих горизонтальных функциональных сетях*. Трансцендентный логос (аура, по терминологии В. Бенямина) произведения и его

¹⁰ Задача художественной критики в таком плане заключается именно в прояснении отношений между имманентным ядром произведения и шлейфом его синхронных и диахронных истолкований.

¹¹ Феноменологическая эстетика, вслед за Э. Гуссерлем, вообще отождествляет произведение с актом его восприятия (интенционального конструирования). См., например: *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М.: Издательство иностранной литературы, 1962. 572 с

¹² См., например: *Соловьев А. В.* Новая эстетика информационной эпохи: искусство как база данных. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novaya-estetika-informatsionnoy-epohiiskusstvo-kak-baza-dannyh> (дата обращения: 15.10.2021).

психологический и социокультурный способ предъявления в реальном времени не совпадают – напротив, нередко противоречат друг другу.

Изобразим на схеме структурную иерархию наличного – природного и социального – существования, на ключевых планах которого проступает идеальное ядро искусства (ил. 1). **1. Образ-в-себе:** уникальное как всеобщее, символ восхождения. **2. Технос:** образ как элемент технико-информационной системы. **3. Полис:** образ как функциональная единица культурной, политической и экономической жизни общества. **4. Биос:** образ как проекция биологической природы человека. **5. Космос:** образ как экзистенциальный срез бытия. **6. Теос:** образ как сверхбытийная ценность.

Каждый из выделенных уровней цивилизационной системы оказывает мощное воздействие на искусство. Весь вопрос в том, 1) остается ли оно при этом *искусством*, или 2) приобретает другое функциональное качество, или 3) одновременно осуществляет различные функции в относительно независимых сегментах цивилизационной практики?

Начнем с **Техноса** – наиболее очевидного, чувственного уровня человеческой деятельности. Каждый вид искусства – это прежде всего материал: камень, дерево, холст, звук, движение, слово. В этом плане выделяются музы XX века – кино, телевидение и др. Кинематограф часто называют «машиной для воспроизведения жизни», от синема братьев Люмьер до новейших систем 5D и др. Сюда же относится СМК – система массовой коммуникации как носитель художественной информации (компьютер, интернет, видео и др. системы электронной виртуальности).

Далее, следует **Полис** в широком смысле этого слова – общество как конкретная система социальных отношений, включающая в себя, во-первых, *экономику*, во-вторых, *политику* и, в-третьих, *культуру*, которая, в свою очередь, распадается на искусство, науку и нравственность. Как рыночная стоимость, как товар, произведение отражает актуальную символику и динамику богатства в данном обществе и само выступает его носителем (искусство как бизнес, экономика искусства). В качестве политического феномена искусство опирается на символику силы и воли к власти, предлагая

себя как канал пропаганды / пиара (социология и политология искусства). Наконец, как продукт культуры, произведение концентрирует в себе символику смыслов в поле противостояния красоты – безобразия, добра – зла, старого – нового и др. (культурология искусства).

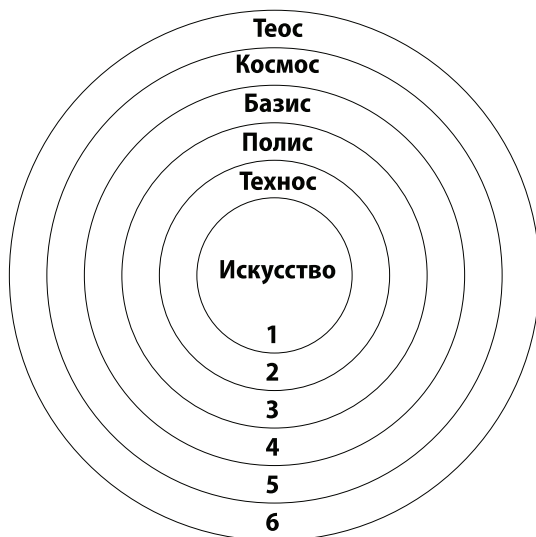
Вместе с тем произведение искусства выходит за пределы Техноса и даже Полиса как антропологический феномен. Любое художественное изображение / выражение имеет дело с видимой реальностью человека, телесностью его существования и в качестве такового отражает **Биос** – прежде всего человеческое лицо и тело. Тело есть материализация человеческого архетипа (от Евы и Афродиты до тела аскета). На этом уровне рождаются, например, парадные портреты или «кинозвезды» как носители социокультурных и жизненных запросов человека (антропология искусства).

Наряду с человеком, искусство имеет особую связь с **Космосом**. По самой своей природе произведение есть запечатленное время, как его назвал Андрей Тарковский – крупнейший метафизик мирового кино. Образ человека в романе, в спектакле, в кинофильме – это не просто знак сущего, это его увековеченный *след*. В искусстве хранится живое пространство / время мироздания. В искусстве человеческий взгляд встречается с несчетным масштабом вселенной.

Высшим уровнем смысловой структуры, в которую вписано искусство, является **Теос** – область божественных энергий, творящих и поддерживающих бытие и активно в нем участвующих. Всякая вещь, и тем более человек, в искусстве имеют свою идею, свое место в Теосе. Художник – писатель, живописец, композитор, режиссер, актер – и выступает в искусстве от имени Теоса. Иначе это неискусство или постискусство. Художественный образ – это чувственный проект трансценденции, *это как всё*.

Обобщая эти рассуждения, можно сказать, что *произведение искусства (образ) есть уникальный ценностно-смысловой феномен, в рамках которого взаимодействуют, поддерживая и оспаривая друг друга, его духовные (идеальные), онтологические (бытийные), биологические (телесные), социокультурные (эстетические,*

познавательные, нравственные), экономические (рыночные) и технические (информационные) стороны и аспекты.



Ил. 1. Смысловые уровни искусства как элемента бытия

Процессуальное накопление и разрешение указанных противоречий и есть социально-историческая жизнь искусства.

Согласно указанной методологии может быть описан практически любой фрагмент мировой художественной культуры. Вместе с тем не подлежит сомнению, что начинаться такое описание должно с установления *субстанции* исследуемого феномена («самое самó»), по выражению А. Ф. Лосева)¹³, то есть с определения того, что является его объектом: *искусство, постискусство или неискусство*. Соединяя в себе, как было показано выше, по меньшей мере 5 (пять) фундаментальных цивилизационных практик – ее религиозные, антропологические, социокультурные, экономические

¹³ См.: Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. 576 с.

и технологические характеристики, произведение (образ) оказывается их символическим синтезом, *их совокупным ансамблем*. Благодаря такому единству, искусство моделирует цивилизацию как целостность *и опознаётся ею – или не опознаётся – как собственное перспективное отражение, как свое-другое*. Наряду с этим в рамках каждой из названных практик произведение искусства предстает как *относительно самостоятельная вещь* – аналитический предмет социологии, культурологии, феноменологии, психологии, семиотики и прочих наук. Важно не исказить в данном случае предмет (и, соответственно, метод) исследования – иначе мы получим что угодно, только не науку об искусстве. К сожалению, в наше время это происходит довольно часто. В истоке любого высказывания об искусстве должен присутствовать *ценностно-эстетический логос* – предпосылка и одновременно итог собственно искусствоведческого дискурса. Иначе он по меньшей мере непродуктивен.

ИСКУССТВО-МОЛИТВА

Исходя из всего вышесказанного, можно констатировать, что искусство в строгом смысле – в отличие от постискусства или неискусства – есть *один из ключевых видов религиозной практики*. Неверующих людей, как и неверующих цивилизаций, не бывает. Одни верят в Бога, другие – в материю, в искусственный интеллект, в прогресс, наконец, в ничто, в черную дыру небытия («бесовская текстура» постмодерна). Каждой из названных псевдорелигиозных установок соответствует своя эстетика, свое искусство и свое искусствознание. *Прекрасное – это чувственно воплощенный «бог» (идеал) человека и цивилизации, их эстезис*. Под *красотой* мы понимаем энергию идеала, явленную как вещь, а под *искусством* – деятельность человека, направленную к такому явлению. Искусство и красота могут присутствовать везде. Сама вселенная – универсум – есть абсолютное произведение божественного Художника. Что касается человеческого мира, то красота его обнаруживается в любых личных и социокультурных практиках, где имеет место *предметная*

встреча несовершенно с совершенным. Такова, прежде всего, история, культура и государственность того или иного народа. Даже так называемое «рамочное» (музейное) художество не существует само по себе – есть нечто справа и слева, вверху и внизу. В России, по крайней мере до сих пор, поэт был больше, чем поэт: от него ждали ответов на серьезные вопросы, к примеру, что выше – сапоги или Шекспир?¹⁴ В некотором смысле искусство в России никогда не хотело быть просто искусством, так же как наука – только наукой, а философия – только философией. Отечественное искусство, как и миропонимание, – лишь грани единого, по существу, вероисповедного акта.

Разделение духовной деятельности по ее способу (модусу) не привело у нас к разделению самой деятельности, как это произошло в Европе. «Чистое» искусство, как и «чистая» наука, в России – нелепость.

Исторически и логически началом искусства-молитвы в Европе является античность, поместившая искусство в центр космоса (космоцентрическая классика). По Гераклиту, основу космоса – он же единственное сущностное произведение художества – составляет огонь-логос, мерами вспыхивающий и мерами потухающий. Проблемы соотношения бесконечного и конечного (духа и символа) здесь фактически не существует. В античности мы встречаемся с круговой мерой мироздания как причиной и целью самого себя («вечное возвращение»). Афинский Парфенон полностью завершен – его дело в нем самом закончено.

Приход христианства в Европу и Россию означал приближение к иной трактовке искусства. В христианском духовном поле во главу угла ставится именно энергичное взаимораскрытие духа и символа, твари и Творца – их таинственный и вместе с тем доверительный диалог («я и Ты»). В отличие от язычества, христианство есть

¹⁴ Знаменитая формула Ф. М. Достоевского «сапоги выше Шекспира» пародирует взгляд на искусство «реальной критики», в частности высказывания Д. И. Писарева о вреде «эстетики», а также превознесение им принципа утилитаризма. Впервые данное выражение употреблено в статье: *Достоевский Ф. М.* Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах // Эпоха. 1864. № 5. С. 274–294.

усыновление твари небесным Отцом, и потому мерой взаимоотношения всеобщего и уникального здесь оказывается любовь (она же истина и красота). К сожалению, в Западной Европе христочетричная мера художественности – в силу влияния мощной цивилизации языческого Рима – все более смещалась с течением времени в антропологическую сферу: готический шпиль, при всем своем архитектурном совершенстве, есть преимущественно *человеческий* феномен, символизирующий рационально-волевой порыв к трансцендентному как внешнему объекту. В этом источник метафизического холода, исходящего от средневековых созданий европейской размерности («священных камней Европы»). В отличие от готического шпиля, золотая «луковка» православного храма предстает как таинственное место встречи взаимонаправленных энергий – от Творца к твари и от твари к Творцу. Жесткая креативность ветхозаветного типа сменяется здесь любовным предчувствием возврата к раю.

Понятно, что исследователь такого искусства как личность должен быть по меньшей мере причастен к воплощенной в нем вере, иначе он будет не более успешен в своем деле, чем врач, не ведающий, что такое боль. Философ и богослов Сергей Булгаков в своей статье «Труп красоты» (книга «Тихие думы», 1918 год) описал ряд картин Пикассо, выставленных в московском музее – он увидел исходящую от этих полотен «черную благодать». Как мыслитель-христианин, он заявил, что рядом с этими изображениями нельзя поместить икону Божией Матери¹⁵.

ИСКУССТВО-ТВОРЧЕСТВО

Ту же кардинальную для искусства проблему трансцендентного и имманентного по-своему решала эпоха Возрождения, с гуманистической точки зрения которой смысловую (знаковую) меру их соотношения в культуре определяет уже сам человек. Прямая

¹⁵ См.: Булгаков С. Н. Труп красоты (по поводу картин Пикассо) // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 527–545.

(зрительная) перспектива Ренессанса, собор Святого Петра в Риме, «Мона Лиза» Леонардо — это титанические автопортреты победившего гуманизма: безмерное здесь определено, то есть определено мерным. Духовное соприкосновение «я — Ты» переведено в антропоцентрическое по модусу третьего лица: «Я — он».

Человекобожеский характер новоевропейской культуры с особой силой проявился в постренессансную эпоху. В барокко, романтизме и реализме как раз имманентное (явленное) в возрастающей степени делается мерой трансцендентного (являющегося). Бог-художник в барокко, художник-бог в романтизме, чувственная ткань существования в реализме — это псевдонимы безмерного на службе у мерного. Человек как мера всех вещей, к радости древнего софиста Протагора, утверждает себя и в картезианском «*cogito*», и в кантовской «целесообразности без цели», и в фаустовских играх с Мефистофелем, и в гегелевской абсолютной идее. Тематизация бесконечного как проекции конечного (живого как рода мертвого) — такова субстанция новоевропейского века Разума, закономерно разрешившегося в 1883 году танцующим над пропастью Заратустрой. «Бог умер», его место занял самодостаточный человек.

Если говорить о смысловом пределе модернистской культуры (а духовным началом ее было именно Возрождение и Просвещение), то наиболее полно он представлен образом европейского человекобога, которому не нужно и невозможно общаться с кем-либо, кроме себя самого. Модернизм — это стратегия космического нарцисса, влюбленного в свое отражение. Элитарные концепции цивилизации, теории «башни из слоновой кости», презрение к «восстанию масс» черпают свою силу именно из запасников метафизического нарциссизма. Всматриваясь в уходящие от него «две бездны» (термин Д. С. Мережковского), модернизм находит там собственные проекции — отсюда смертельная тоска великих модернистов, от Эдгара По и Шарля Бодлера до Марселя Пруста, Луиса Бунюэля и Ингмара Бергмана. Кстати, кинематограф, изобретенный в середине модернистской эпохи, явился любимым (и последним) детищем модерна, когда утомленной своим *ratio* Европе показалось, что бесхитростной машине под силу будет привести в соприкосновение на экране отъединенные друг от друга полюсы сущего — натуру и

фантазию, число и хаос, даже гения и толпу. Между тем высшего своего цветения кино достигло в Голливуде — этой столице американизированного буржуазного мифа, оставив на откуп Старому Свету индивидуальные попытки повенчаться с миром как с собственным порождением. Крупнейший коммуникативный замысел модерна — «демократический театр будущего от Калькутты до Петербурга»¹⁶ — понес на себе родимые пятна цивилизации, очарованной смертью уже на постхристианской территории.

С указанной точки зрения, авангард начала XX века не стал чем-то радикально новым в культурной судьбе Европы. Собственно модернистский проект антропоцентрической цивилизации уже был засвидетельствован гением Возрождения и барокко во всех видах творчества. Авангарду осталось лишь довести эту установку до метафизического финала. Проблематика авангарда в искусстве — это именно проблематика конечного (тварного) «бога», переместившего основание своей деятельности из диалога в монолог. Мерой творческого опыта авангарда становится уже не строительство, а разрушение личного космоса. Авангард в этом плане отличается от модерна лишь тем, что приближает антропоцентрическую драму к ее нигилистическому финалу. Мимикой авангарда владеет «человек без лица» или с заимствованным лицом, как это показано, в частности, на картинах Малевича.

Искусство как творчество требует к себе, соответственно, творческого отношения при условии, разумеется, что личный космос художника хотя бы частично пересекается с личной вселенной ученого, претендующего на его анализ (по-русски «разложение»). Вместе с тем искусствовед, стремящийся в своей работе к общезначимому, должен обладать, по выражению М. М. Бахтина, определенной «внезаходимостью» или «избытком видения»¹⁷, дающими ему возможность, во-первых, вести равноправный диалог с автором, а во-вторых, делать это ввиду присутствия (действительного или

¹⁶ *Андрей Белый*. Арабески // Андрей Белый. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 319.

¹⁷ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 23.

возможного) других авторских версий бытия, составляющих, по сути, единственный адресат модерна. Иначе он попадет в положение одного из персонажей В. Набокова, утверждавшего, что в мире нет ни одного человека, говорящего на его языке.

ИСКУССТВО-ИГРА

В XXI веке искусство *назначается* сообществом кураторов, критиков, медиакратов и хозяев арт-рынка. В таком плане искусство — *всё и ничего*: критериев и границ арт-мира не существует. Конечно, любой критик-искусствовед представляет при этом себя, свою культуру (или субкультуру), обнаруживает свой эстетический, а значит и мировоззренческий кругозор. Создатель теории словесных игр Л. Витгенштейн в этой связи прямо писал, что искусство сущности не имеет и о нем не следует говорить ничего, что нельзя сказать языком эмпирического описания¹⁸. Такова установка лингвистического неопозитивизма, целиком соответствующая вышеуказанной практике «назначения», и на этом всякую теорию искусства как такового можно было бы закончить.

Постмодерн явил миру абсолютный полицентризм истин, построенный на ощущении, что Истины нет. В таком плане нынешняя постмодернистская семиодинамика напоминает древний восточный пантеизм, согласно которому «ты есть то» («тат твам аси»)¹⁹, а противоположность любой истины — тоже истина. Как бы то ни было, постмодерн как философско-культурно-художественно-этически-коммуникативная практика есть совершенный инструмент уничтожения (приведения к ничто) «бога» и человека. В постмодерне любой автор, язык, речь, произведение, коммуникативный жест, хэппенинг, перформанс и так далее — звезда, но светимость бесконечного числа звезд создает ночь, в которой все кошки

¹⁸ См. об этом: *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 92 с.

¹⁹ Одно из изречений Упанишад, намекающих на глубинное тождество человека с последним основанием мира.

серы. М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Ж. Делез и другие отцы постмодерна теоретически обосновали коммуникацию без общения, смысл поверх (помимо) смыслоразличения, чтение и письмо как операции с «телефонной книгой», абоненты которой слышат не голоса друг друга, но только собственное эхо. «Другой» в постмодернизме заменил *ближнего*, но с «другим» мы как раз не в состоянии общаться именно потому, что он другой. Бесконечная перекодировка в иномыслие, перманентная реинтерпретация несчетного множества текстов (интертекст, гипертекст, библиотека-лабиринт) – таково единственное реальное занятие поставангарда. В духовно-онтологическом плане происходящая на наших глазах драма западной цивилизации есть духовная революция, действительно отменяющая различие между верхом и низом, правым и левым, белым и черным, мужским и женским, просветлением и наваждением, жизнью и смертью, Богом и сатаной. Согласно современному теоретику, в нынешней культуре, «возможно, присутствует даже некий императив горизонтальности; символические структуры типа «высшее / низшее» заведомо кодированы как скомпрометировавшие себя, как не работающие, апелляция к ним расценивается как дурной вкус и обречена на поражение»²⁰. Ради этого поражения много потрудились в свое время маркиз де Сад и Шарль Бодлер, Артюр Рембо и Морис Бланшо, Антонен Арто и Жорж Батай, Генри Миллер и Чарльз Буковски...

ИСКУССТВО-СМЕРТЬ

Начиная с 1917 года (дата выставления в Нью-Йорке скульптуры М. Дюшана «Фонтан»), искусство XX века практикует то, что впоследствии получило название «реди-мейд» – эстетика «готовой вещи», когда статус произведения искусства автоматически получает *любой* предмет, коль скоро он назван «картиной», «скульптурой», «симфонией», «спектаклем» и, соответственно, представлен на той

²⁰ Матвеева А. Пустые места: топография // Культурология – как она есть и как ей быть. СПб.: Эйдос, 1998. Вып. 5. С. 167.

или иной «арт-площадке» — в музее, на экране, в концертном зале. Если писателю нашего времени захочется назвать «романом» телефонную книгу, он это сделает без труда, ибо такова его авторская воля, помноженная на *структурную неотличимость* художественного текста от нехудожественного. Любая из перечисленных практик — и тем более их совокупность — дает основание полагать, что к началу текущего столетия «историческая миссия (чья миссия? — А. К.) разборки любой разумно обоснованной целостности успешно выполнена»²¹. Наука, искусство, философия, язык разобраны, «разомкнуты из текста в контекст», и единственное, что их еще объединяет — это контакт (символическая регрессия) с хаосом, уничтожением, смертью²². Впрочем, об этом давно писал один из учителей нынешних танатологов М. Бланшо: «Смерть вместе с нами совершает свое действие в мире; это та самая сила, что очеловечивает природу и возвышает существование до бытия, она пребывает в нас как самое человеческое, что в нас есть, она есть смерть лишь постольку, поскольку имеется мир, человеку же она введима лишь постольку, поскольку он человек, и человек он лишь постольку, поскольку в нем совершается становление смерти... <...> Разве смерть не есть высшее завершение свободы? В смерти заключена суверенность человека, свобода — это смерть»²³.

С точки зрения религиозно-философской традиции описанное состояние «информационного общества» представляет собой пародийное воспроизведение абсолютной Всевозможности бытия при утрате божественного субстрата последнего. «Будете как боги» (Быт. 3: 51) — на эту *полуправду* хитрого змея поддалась «фаустовская» евроатлантическая технология существования, управляющая в эпоху тотальной коммуникации полом, возрастом, мыслями, «ласковой смертью» человека...

Однако неверующих людей не существует; не верующие в Бога верят в гибель. Такова уже прижизненная цена люциферианского

²¹ Савчук В. Режим актуальности. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 49.

²² Там же. С. 54.

²³ Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. 1994. № 7. С. 52.

нарциссизма cogito, заменяющего сущности отношениями и очарованного симуляционной игрой с собственными двойниками. Отказ от духоподъемного усилия в искусстве означает утверждение себя на ровной бескачественной плоскости ризомы. Классика хочет *быть*, модерн — *владеть*, а постмодерн — *казаться*.

Совершенно прав В.В. Бычков: «XX век — особый, уникальный век в человеческой истории; последний век традиционной Культуры (Культуры Книги, Культуры творческой Личности, в частности) и одухотворенного Искусства и первый век какой-то грядущей глобальной ИНАКОВОСТИ, которая пока на уровне искусства знаменуется, прежде всего, хаосогенной (почти энтропийной) вакханалией артефактов — плодов атомно-компьютерной цивилизации, обоготворившей материю и материальность, вещь и вещьность, тело и телесность и отринувшей Дух и духовное, нравственное, эстетическое, да и собственно человеческое в его традиционном гуманистическом смысле»²⁴.

Заметим в данной связи, что искусствоведу-эстетике на этом поле делать почти нечего, разве что комментировать пути схождения искусства от молитвы и творения к играм перед лицом небытия. Приходится констатировать, что в современном «мире количеств» (выражение Р. Генона) и «обществе спектакля» (Г. Дебор) путешествия на край ночи стали настолько обычным делом, что подчас даже не фиксируются в таковом качестве. Что такое свет? — спрашивают люди, привыкшие к тьме, и моргают.

ЭСТЕЗИС НАСТОЯЩЕГО

Итак, на границе XX–XXI столетий искусство в постмодернистском изводе покинуло Дух и само оказалось покинуто Духом. Это был закономерный процесс, заслуженная плата за переход от богочеловечества к человекобожеству. Постмодерн не выскочил неизвестно откуда, как чертик из табакерки, и не явился маргинальным

²⁴ Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / Под ред. В.В. Бычкова. М.: РОССПЭН, 2003. С. 344.

продуктом злых недоумков – в зерне своем он заключался уже в высоком Модерне как возможность доведения до конца «свободы от» всего, что не есть человек, что в последнем счете привело к свободе от человека как такового. «Бог умер», а вслед за ним умер и человек, и автор, и искусство, и наука о нем. Точнее, все это осталось, но в игровом исполнении, в пародии, в симулякре. Наука об искусстве, казалось бы, есть и в то же время ее нет, так как *ныне почти нет самого искусства* – восходящего символического движения к Абсолюту, зато есть утонченные психологические, нарратологические, семиотические, структурные и прочие «дискурсы», описывающие то место, где когда-то находилось искусство и где теперь находится его труп²⁵.

Так или иначе, судьба атеистического (нигилистического) искусства, как и науки о нем, предстает сегодня как *ценностно нисходящая*. Их финальный смысл ведет к концу истории. Прав итальянский мыслитель Джорджо Манганелли, когда устами одного из своих персонажей говорит, что мы не замечаем, что конец света уже наступил, поскольку сам этот конец «порождает некоторое время, в котором мы пребываем, и это время исключает для нас опыт конца»²⁶.

Еще радикальнее высказываются некоторые отечественные авторы. В романе петербургского прозаика П. Крусанова «Голубь белый» основные персонажи – художники, ученые, философы, музыканты – в финале как бы держат ответ перед Богом (вернее, перед его посланцем – *желтым зверем*) за то, как они жили и что творили. Оправдания бесполезны: Зверь всех убивает.

Но характерны сами эти оправдания. В них звучит сомнение в праве и даже необходимости бесконечного (в плане гегелевской «дурной бесконечности») *творчества* перед лицом Абсолюта, и уж

²⁵ О близости искусства XX века к границе смерти писал еще в 1930-х годах Владимир Вейдле. См.: *Вейдле В. В.* Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. СПб: Аxioma, 1996. 332 с.

²⁶ Цит. по: *Агамбен Дж.* Оставшееся время. Комментарий к Посланию к римлянам / Пер. с ит. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 95–96.

во всяком случае не остается не только модернистской гордыни, но даже и постмодернистской игры. «Я так и думал, так и жил», — говорит главный герой. «Стремился не соперничать с Творцом, а претворять с Ним вместе замысел, прислушиваясь к изначальной ноте, чтобы случайно не слажать, не осквернить тональность и тоже сделать красоту... Все уже создано, и в этом рае просто нужно было жить, не отделяясь от него дурным умом и порожденной в муках творчества помойкой.

Все, что портачит соблазненный разум, — скверна²⁷. В эпилоге романа герои все-таки «воскресают» — правда, совсем в других лицах и в других мирах, но это уже произвольная авторская «отмазка»: основной сюжет заканчивается аннигиляцией. Рушится вавилонская башня цивилизации Каина, занятой *игрой с нулевой суммой, игрой в ничто*. Нечто подобное — правда, в виде «наваждения» — изобразил в своем апокалипсическом сочинении «Пирамида» (1988) великий русский писатель Леонид Леонов. Речь идет об *уходящем свете*, об ангеле, улетающем с Земли. Однако суть дела в том, что ангел *с нами был*, а значит, есть надежда на его возвращение. Особенно в русской православной культуре, где спор между классикой, модерном и постмодерном, в отличие от Запада, еще не окончен.

В заключение сформулируем несколько положений, определяющих Логос искусства — и, соответственно, науки о нем.

1. Искусство — это вечное во временном, конечное в бесконечном. Этим искусство отличается от неискусства и постискусства. Поскольку вечность и бесконечность суть атрибуты совершенства, можно сказать, что художественное событие есть символ божественного — совершенного и завершенного — сверхбытия.
2. В качестве предметного носителя такого символа может выступить любая вещь или жест (звук, слово, изображение, объемная пластика, человеческое тело) как порождающая модель неограниченной смысловой мощи. Художник и его эпоха вольны символизировать Абсолют в меру своего видения. Для

²⁷ Крусанов П. Ворон белый. История живых существ. СПб.: Эксмо, 2012. С. 212.

одного это будет икона, для другого – знаменный распев, для третьего – лирическое стихотворение, для четвертого – симфония, для пятого – мизанкадр или мизансцена, для шестого – черный / белый квадрат, для седьмого – консервная банка на пьедестале. Этот ряд характеризует собой расхождение (эволюцию и инволюцию) культур / цивилизаций, рассматривающих названные создания в качестве событий (произведений) искусства.

3. В свою очередь, зритель / слушатель / читатель / искусствовед / критик вправе принять или отвергнуть предлагаемую символику как художественную истину (совершенство) или ложь (безобразия). В обоих случаях осуществляется ценностно-цивилизационный акт избрания искусства – классического, модернистского или постмодернистского.

Цивилизация говорит ему: «Аксиос!» (достойно есть). И от этого выбора зависит ее судьба.

ЛИТЕРАТУРА²⁸

1. Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к римлянам / Пер. с ит. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 224 с.
2. Андрей Белый. Арабески // Андрей Белый. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 319.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
4. Бирюков Б. В., Тростников В. Н. Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. Формализация мышления от античных времен до эпохи кибернетики. М.: Едиториал УРСС, 2004. 232 с.
5. Бланшо М. Литература и право на смерть // Новое литературное обозрение. 1994. № 7. С. 75–101.
6. Булгаков С. Н. Труп красоты (по поводу картин Пикассо) // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 527–545.
7. Вейдле В. В. Умирание искусства: Размышления о судьбе литературного и художественного творчества. СПб.: Аxiома, 1996. 332 с.
8. Винокур Г. О. Избранные работы по русскому языку. М.: Учпедгиз, 1959. 492 с.

²⁸ Границы искусства. Первая публикация – журнал «Временник Зубовского института». Вып. 1 (36). 2022.

9. *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 92 с.
10. *Достоевский Ф. М.* Господин Щедрин, или Раскол в нигилистах // Эпоха. 1864. № 5. С. 274–294.
11. *Ингарден Р.* Исследования по эстетике. М.: Издательство иностранной литературы, 1962. 572 с.
12. *Крусанов П.* Ворон белый. История живых существ. СПб.: Эксмо, 2012. 352 с.
13. Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / Под ред. В. В. Бычкова. М.: РОССПЭН, 2003. 607 с.
14. *Лосев А. Ф.* Вещь и имя. Самое само. СПб. Изд-во Олега Абышко, 2016. 576 с.
15. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970. 384 с.
16. *Матвеева А.* Пустые места: топография // Культурология – как она есть и как ей быть. СПб.: Эйдос, 1998. Вып. 5. С. 167–173.
17. *Савчук В.* Режим актуальности. СПб.: СПбГУ, 2004. 277 с.
18. *Соловьев А. В.* Новая эстетика информационной эпохи: искусство как база данных. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/novaya-estetika-informatsionnoy-epohi-iskusstvo-kak-bazadannyh> (дата обращения: 15.10.2021).
19. *Толстой А. К.* Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Правда, 1969. С. 121–122.
20. *Толстой Л. Н.* Что такое искусство // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 41–221.
21. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М.: МГУ, 1987. С. 264–312.
22. *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929. 266 с.
23. *Herbart J. F.* Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Hamburg: Meiner, 1990.

НОМО DEUS: СТРАНА ВЕЧЕРА

К ВОПРОСУ О ТРАНСГУМАНИЗМЕ

*Повсюду царствует прогресс.
Как быть? Меняется и бес.*

И. В. Гёте. Фауст.

*Но тот, кто двигал, управляя,
Марионетками всех стран,
Тот знал, что делал, напуская
Гуманистический туман*

Ал. Блок

Надо отдать должное профессору Иерусалимского университета Ювалю Ною Харари. Его книга «Номо Deus. Краткая история будущего» (издана на иврите в 2015, переведена на многие языки, в том числе на русский) написана блестяще, читается как роман и доступна любому человеку со средне-высшим образованием. Это не значит, что книга легкомысленна и скользит по поверхности вещей. Напротив, книга по-своему даже религиозна, на чем настаивает автор. Человек-бог, человекобог будущего, Номо Deus. Но что профессор под этим понимает?

Если выразить основную мысль Харари в виде афоризма, то можно вслед за ним сказать, что история человечества началась с выдумки богов, а закончится она, когда человек сам станет Богом — путем построения *Интернета Всех Вещей*. Вообще говоря, ничего нового для западного миропонимания в этом нет. Начиная

с эпохи Возрождения и Просвещения, европейский человек ставил перед собой в той или иной форме подобную цель: от знаменитой вольтеровской рекомендации «выдумать» бога до ницшеанского сверхчеловека, проповедовавшего от имени персидского пророка. Суть дела состоит в трактовке самого понятия «человек», которому, по мнению иерусалимского ученого, предстоит в ближайшее время обрести божественный статус.

Согласно Харари, человек в сущности есть животное, такое же, как любое другое млекопитающее, и больше ничего. Его французский предшественник Рене Декарт ещё в XVII века утверждал, что животные суть машины, механические устройства. Различие между указанными концепциями только в том, что место примитивной механики у профессора Харари занимают тонкие электробиохимические алгоритмы, управляющие всем человеческим, от мускульных движений до глубинных душевных переживаний, горем и радостью людей, в том числе, например, ощущением и трактовкой счастья. С такой «биохимической» точки зрения, счастье человеческое есть вечная молодость и бессмертие, то есть *рай на земле*. Харари прямо так и пишет: «После смерти нас не ждет рай – мы вправе создать рай здесь, на земле. И жить в нем вечно, если только сумеем преодолеть кое-какие технические трудности» [Харари 2018, 237]. Таков главный вывод религии гуманизма, которая в XXI веке пришла на Западе на смену христианству на всех возможных уровнях, от постепенной отмены церкви и государства, цифрового устройства общества и культуры до гомосексуализма и эвтаназии. Именно для этих целей человек завоевал для себя планету и собирается идти ещё дальше, став хозяином галактики, а то и всей Вселенной.

Характерно, что Харари называет гуманизм религией. Действительно, начав с универсального анимизма (одушевления) природы, человек в дальнейшем – в эпоху аграрной революции – перешел к монотеизму и от него, уже в эпоху модерна (Ренессанс и постренессанс), пришел к *вере в человека*, к Царству Человека, как мере всех вещей, существующих и несуществующих. Как гордо писал Гегель в предисловии к своей «Логике», «логика (то есть человеческий ум. – А. К.) есть изображение Бога, каков он есть

в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [Гегель 1970, 103]. Понятно, что при такой постановке вопроса неуместны любые Достоевские сомнения на тему «тварь ли я дрожащая, или право имею»? Разумеется, имеешь, и не только старушек топором крушить, но и прямо рай на земле устроить, потому что «если Бога нет, то я бог!». «Тысячелетиями христианские священники, раввины и муфтии твердили, что люди своими силами никогда не справятся с голодом, мором и войной. Затем пришли банкиры, промышленники и инвесторы, и за двести лет справились [Харари 2018, 259]. Осталось совсем немного: закрепить это положение с помощью науки и техники. «Если Гитлер и иже с ним, — пишет Харари, — планировали вывести породу сверхлюдей посредством селекции и этнических чисток, то техногуманизм XXI века надеется достичь этой цели гораздо более мирным путем, с помощью генной инженерии, нанотехнологий и нейрокомпьютерных интерфейсов» [Харари 2018, 413]. Любопытное отождествление целей техногуманизма с гитлеризмом! Конечно, для их достижения придется радикально сократить население — много человеческой биомассы на планете просто не нужно ни экономически, ни политически, но зато появится новая элита усовершенствованных сверхлюдей, которые, наконец, и станут бессмертными Номо Deus. Вполне в стиле Ницше: человек — это то, что нужно преодолеть!

Итак, религия гуманизма — это вера в человека, то есть вера в то, что все сущее и не-сущее есть продукт его сознания, его чувств и смыслов, его желаний и предпочтений. Необходимо только победить болезни, войны и саму смерть — и человек-бог готов. Именно об этом, хотя и другим словами, беседовали русские юноши Кирилов и Ставрогин примерно 150 лет назад в романе Достоевского «Бесы»: о противоположности Богочеловека и человекобога. Правда, умный Харари, распрошавшись с такими пережитками древнего и средневекового варварства, как «душа», «дух» и «личность» (варианты биохимической нейродинамики), предупреждает, что «лишенные сознания, но высокоразвитые алгоритмы вскоре могут знать нас лучше, чем знаем себя мы сами [Харари 2018, 465]. Собственно,

это и будет конец истории: искусственный интеллект принесет человечеству завершение в оболочке счастья. Новым счастливым людям останется только провозгласить, подобно римским гладиаторам «*Ave, Caesar, morituri te salutant!*». К несчастью, лишённые сознания супералгоритмы не смогут оценить всего трагического величия этого приветствия.

Таким образом, единственное, что предлагает профессор Харари новому прекрасному миру — это *примириться* с царством алгоритмов, войти в него как в бесконечный поток информации на правах одного из его функциональных элементов, то есть перейти от религии гуманизма (смерть Бога — смерть человека) к религии *датаизма*. «Людям редко удастся придумать для себя совершенно новую ценность. В последний раз это случилось в XVIII веке, когда гуманистическая революция стала проповедовать волнующие идеалы свободы, равенства, братства. С 1789 года, несмотря на множество войн, революций и потрясений, люди не сумели придумать ни одной новой ценности. Все последующие споры и битвы велись во имя либо гуманистических, либо еще более давних ценностей вроде послушания Богу или служения нации. Датаизм — первое с 1789 года движение, породившее действительно новую ценность — свободу информации» [Харари 2018, 448]. Когда смотришь на современных детей, чуть ли не с 3 лет «сидящих» в мобильных, и на их старших (к примеру, 18-летних) братьев, фактически живущих в компьютерном виртуале — может показаться, что Харари прав и «последний бог», Homo Data, уже пришел на место Homo Deus. Однако это не совсем так.

По-видимому, профессора Харари не интересует философская интерпертация начертанной им краткой истории будущего как «человеческое, слишком человеческое» (всё тот же «алгоритм»). Во всяком случае, ни о какой философии он не упоминает, его материя — факты. Если говорить о наличной мировоззренческой матрице, положенной в основу его сочинения, то это самый обыкновенный материализм, ведущий свою родословную с XVIII столетия. Во всяком случае, профессор не стал бы отрицать, что Вселенная, человек, и даже сами алгоритмы суть нечто сущее, существующее, а значит, в какой-то мере

причастное *бытию*. Выдающийся немецкий мыслитель XX века М. Хайдеггер всю свою концепцию построил на категории бытия, о котором, с его точки зрения, начисто забыла западная философия и которое – если прочесть Хайдеггера как религиозного по сути философа – есть не что иное, как псевдоним Бога. Точнее говоря, бытие (и сущее как его видимое и слышимое присутствие, как его след), с христианской точки зрения, есть непрерывный *дар Божий творимому им миру*, со всем, что в нем наличествует, включая сюда и биологию, и информацию, и предсказываемый Харари «интернет всех вещей, людей и мыслей». История действительно закончится, если человек попытается стать богом-самозванцем, *Номо Deus*. Ему не справиться с бытием как творческим актом Абсолюта, перед которым бессилен любой «счастливый» техногуманизм, даже выродившийся под конец в неконтролируемый никем поток данных – *Номо Data*. Оба *Номо* суть фантомы, выводящие человека из круга онтологической благодати, то есть из полноценного духовного участия в бытии (экзистирование). Животные, вещи, машины и информация не экзистировать (они просто существуют), экзистировать только люди. Добровольное вырождение человека в животное/машину/информацию, то есть радикальный спуск от высшего мирового эона к низшему – вот действительный парадокс и одновременно угрожающий призрак будущего, рисуемого Харари. В Апокалипсисе явление подобных фантомов описано как нападение железной саранчи, которой было дано мучить людей, не имеющих печати Божией на челах своих. «На ней были брони, как бы брони железные, а шум от крыльев ее – как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну» (Откр. 9, 4–7). Кирилов из «Бесов» заявил своё человекобожеское достоинство наиболее подходящим для этого способом – самоубийством. Будем надеяться, что люди второй половины XXI века смогут найти иную дорогу, тем более, что история, как писал А. С. Панарин, слишком серьёзное дело, чтобы доверять его только человеку [Панарин 2002].

В XXI веке на карту поставлена *душа мира*. Запад выбрал отказ от христианского избрания ради демонического господства

на земле. Это прямой путь к гибели человека путем замены его существами inferнальной природы. Европа и Америка стремительно мчатся ныне в трансгуманистический ад. Сегодня, на фоне расставания с постхристианским Западом, остается только повторить, что *русская идея есть осуществленная и осуществляемая отечественная история*. Более того, в условиях современного противостояния с «цивилизацией заката» (Abendsland – страна вечера) отходят на второй план конкретные общественно-экономические формы воплощения русской идеи. В известном смысле *она уже осуществлена, она существовала всегда* в разных культурно-исторических и экономических формациях. Монархисты, коммунисты и капиталисты сегодня – одинаковые «работники отечественного цивилизационного фронта». В этом процессе сближаются главные символы России – православная хоругвь, монархическое знамя, красный флаг и демократический триколор. В данном случае противоречия (и даже антиномии) первого, второго, третьего и четвертого снимаются в высшем синтезе – синтезе русской идеи как жизни по правде. Формально-логические дефиниции *правды* непродуктивны, потому что это не логическое понятие, а экзистенциальная основа русского мира. *Правда – это не только то, что есть, но и то, что может быть и должно быть*. Неслучайно соборно-монархический архетип воспроизводится в русском историческом бытии с постоянством принципа, независимо от того, в каком веке и на каких технологиях это происходит. Когда-то премьер В. С. Черномырдин прославился афоризмом, что у нас какую партию ни создавай, всё КПСС получается. Задолго до него было замечено, что у нас что ни строй – всё Святая Русь выходит. А поэт Николай Рубцов сформулировал по-своему: здесь Русь навек произошла, и больше ничего не происходит.

Конечно, Россия многим обязана Европе, и в первую голову всяческим прагматизмом – умением рационально, научно приспособиться в наличному миру как царству необходимости и даже отчасти овладеть им. «Знание – сила» – это сказано в Англии; «Делай, что хочешь» – это сказано во Франции; «Истина есть материальный успех» – это сказано в Америке. Запад разработал утонченную

цивилизационную и культурную технику управления сущим как личным проектом, как интенциональным актом. В результате он утратил божий мир, но получил в своё распоряжение послушное, «подручное» бытие. В этом плане Запад постоянно менялся, прогрессировал, шел вперед.

Однако в XXI веке почти все увидели, что этот «перед» на самом деле есть «зад», обратная сторона антропоцентрического самоутверждения. Расставшись с Богом как подателем жизни, Запад потерял почву под ногами и небо над головой. «Слепые вожди слепых» – это библейское выражение точно характеризует кризис современного Запада.

Что касается России, то она на протяжении тысячи лет своей церковной и государственной истории, как могла, сопротивлялась западному нисходящему движению, а потом и падению в пропасть. При всех своих срывах и катастрофах, Россия, в отличие от Европы, сущностно не менялась, оставаясь в глубинном своём ядре христианской частью мира. В определенном плане можно сказать, что русской истории вообще не было. Россия – во всяком случае, в Новое время – *делала вид, что она прогрессирует*, хотя менялись при этом только внешние обводы её цивилизационного тела, но не она сама (не «самое само», по терминологии А. Ф. Досева). Про этой причине прав К. Н. Леонтьев, утверждая, что «если мы будем верны (себе. – А. К.), мы, конечно, будем в силах выдержать и натиск целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя всё благородное, осмелилась когда-нибудь предписать и нам гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости» [Леонтьев 1885, 98]. В любом случае, России следует держаться на безопасном расстоянии от нынешнего, и, кажется, уже окончательного заката *Abendslands*, помня завет Петра Великого, что Европа нужна нам на несколько лет, а потом мы повернемся к ней задом. Или «своею азиатской рожей» (Ал. Блок). Кому что больше нравится.

ЛИТЕРАТУРА

- Гегель 1970 – *Гегель Г. В. Ф.* Наука Логики: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
- Панарин 2002 – *Панарин А. С.* Правславная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 492 с.
- Леонтьев 1885 – *Леонтьев К. Н.* Византизм и Славянство//Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: в 2 т. Т. 1. М.: Тип. И. Н. Кушнерёва и Ко, 1885. С. 81–192.
- Харари 2018 – *Харари Ю. Н.* Номо Деус. Краткая история будущего/ Пер. А. Андреевна. М.: Синдбад, 2018. 496 с.

КОСМОС, ХАОС И СОВЕРШЕНСТВО

Космос и *хаос* являются ныне одними из самых употребительных понятий – в философии, богословии, физике, синэргетике, эстетике, политике... Можно сказать, что эта пара понятий стала своего рода двойным культурным кодом нашего времени. Но где граница между ними? Ещё в сравнительно недавние времена искусство как человеческая практика связывалось так или иначе с идеалом гармонической красоты. Однако в 1914 году основатель русской «формальной школы» В. Шкловский пришел к выводу, что «произведение искусства есть не вещь, не материал, а *отношение* материалов. И как всякое отношение и это – отношение нулевого измерения <...> противопоставления мира миру или кошки камню – равны между собой» [22, с. 226]. Категория отношения в науке об искусстве стала почти универсальной, так что его теоретикам и практикам было предложено забыть о *предмете* эстетического суждения, но зато сам факт отношения был абсолютизирован, вследствие чего создатель «Черного квадрата» К. Малевич, назвавший его «царственном младенцем» [14, с. 215], мог, в свою очередь, объявить его «абсолютным нулем», сплошь состоящим из отношения данной формы к самой себе. Завершенный порядок геометрической фигуры полностью растворился у него в совершенном беспорядке её смысловых проекций (игра с нулевой суммой, знак ничто). Космос совпал с хаосом, породив *хаосмос*, впоследствии соотнесенный постмодернистами с «ризомой» [9].

Было бы, однако, ошибочно думать, что подобное совпадение космоса с хаосом проявилось в европейской и русской культуре только во времена «заката Европы». Неверно, также однозначное отождествление космической доминанты (идеи порядка) с *классическим* типом цивилизации/культуры и, соответственно, господства хаоса (беспорядка, дисгармонии) – с *модерном* как миропониманием. И в том, и в другом случае речь может идти лишь о *преобладании*

гармонии, лада, строя в классике, и *относительном* отрицании всего этого в модерне. Абсолютно (математически) упорядоченное лицо человека было бы лицом мертвеца, и уж, во всяком случае, немногим лучше черного квадрата. Попытаемся на материале ряда характерных образов/вех культуры и искусства прояснить диалектику единства и борьбы этих смысловых полюсов бытия, отнюдь к ней не сводящегося (как в примитивных дуалистических системах), но вместе с тем для него – человеческого бытия – существенную.

Приведем два первых стиха книги Бытия. «Вначале сотворил Бог небо и землю» (Бытие 1.1). «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Бытие 1.2). Из этих слов следует, что уже первый шаг творения содержал в себе элемент хаоса – безвидную пустоту и тьму над бездною. Значит, эта бездна для чего-то нужна была Богу, под определенным модусом она *входила в план миростроительства*. Во всяком случае, вся последующая мировая драма представляет собой не что иное, как борьбу абсолютного Художника и темного хаоса, им же в истоке и вызванного из ничто. Не будем касаться на этих страницах физических аспектов первовзрыва, черных дыр и темной материи – это особая тема. Приведем здесь только суждение великого грека Гераклита о том, что вселенной правит Огонь-Логос, мерами возгорающийся и мерами потухающий: «... *всеми вещами правит молния*» [6, с. 128–129]. Нас здесь интересует эстетический аспект этого правления.

Надо признать, что ветхозаветная история и культура приняли полноценное участие в борьбе между хаосом и космосом, начиная с первородного греха, убийства Каином родного брата, строительства Вавилонской башни и кончая разрушением Храма. Первыми строителями городов, создателями орудий из меди и железа – в том числе музыкальных инструментов – оказались, согласно Библии, потомки братоубийцы Каина. Культура стала для них заменой прямого богообщения, причем главные деятели/творцы её унаследовали от своего праотца некоторые, скажем мягко, не лучшие его черты – гордыню и своеволие. Неслучайно Платон изгнал «свободных художников» из своего идеального государства: он видел в них именно носителей хаоса.

В последующей языческой истории Греции победа космоса над хаосом казалась неоспоримой — с её музыкально-математическим устройством вселенной по Пифагору, с её идеальным скульптурно-зодческим канонам, с её торжественным ритмом гомеровских гекзаметров. Неслучайно новая Европа воспринимала античность как «норму и недостижимый образец» — воспринимала вплоть до Ницше, который за солнечным Аполлоном разглядел темного оргийного Диониса, откуда и ведет своё начало ещё один феномен древней классики — греческая трагедия, перенесшая на театральную сцену суровую народную мифологию. В самом центре классического порядка, где каждый камень, как и каждый человек, как считал Аристотель, занимает своё место, возникает цепь смертных повествований, трагический рассказ о смеющихся богах и убивающих себя героях, которые лично ни в чем не виноваты, как Эдип, или «виноваты» в любви, как Антигона. Чем, как не излучением хаоса можно объяснить подобные страдания и страсти, когда рациональные постройки античности рушатся на глазах, искажаются все её «слишком правильные» лица, и происходит то, что изображено, например, на двух известных картинах, находящихся в «Русском музее» — «Последний день Помпеи» Карла Брюллова и «Древний ужас» Льва Бакста? Оба полотна изображают гибельное извержение хтонических стихий. Хаос не побежден языческим олимпийским космосом, он составляет его скрытую, подспудную часть, и человек как тело, как игрушка космической судьбы (слепые Мойры) причастен в равной степени порядку и беспорядку. Беспорядок здесь рождается из «абсолютного» порядка, и наоборот. Третьего не дано.

Третье обнаруживает себя с приходом в Европу христианства. В своё время В. С. Соловьев в изданной по-французски книге «Россия и Вселенская Церковь» писал, что «Бог любит хаос в его инобытии и хочет, чтобы хаос существовал [19, с. 331]. В таком изложении мысль о божественном хаосе есть продолжение гностических концепций Беме, Шеллинга и Баадера (если не ходить ещё дальше, к иранскому дуализму). В дальнейшем, в статье о поэзии Тютчева, Соловьев относит *хаос* уже к области тварного начала, «без чего в нём не было бы свободы и красоты» [20, с. 126–127].

С другой стороны, Ф. Ницше в своей поэме о Заратустре прямо утверждает, что «нужно носить в душе хаос, чтобы родить танцующую звезду» [17, с. 11]. Если не принимать эти высказывания как характеристики самой божественной природы (барочного «бога-художника»), то придется согласиться, что в абсолютном произведении искусства – Вселенной – фрагменты хаоса, безответной стихии находят себя практически на всех уровнях. Об этом повествуется в Священной истории, и это же мы находим в истории европейской культуры, начиная с греческой мифологии в её драматургическом и философском осмысления (аристотелевский *катарсис*).

Более того, элементы хаоса мы обнаруживаем также в церковном христианском искусстве – правда, уже в свернутом, побежденном виде. Змей повержен копьём Георгия Победоносца. Химеры вынесены на крышу Собора Парижской Богоматери. Бесы суетятся около стен православных храмов, но внутрь проникнуть не могут, и юродивым остается только бросать в них грязью. Чернота, тьма любой формы на иконе – лишь *отсутствие света*, но не самостоятельное метафизическое начало (как у того же Малевича). Если признать бездну, тьму не вторым «злым богом», вроде Аримана в зароастризме, а *открытым* пространством/временем для испытания свободы творческого акта человека – сущее обретает те очертания, которые позволительно отнести именно к сфере *различения ценностей*. Одни идут вправо, другие – налево. Очевидно, ради этого *иначе возможного* и задумана «танцующая звезда». Каков будет её последний танец? Рублевская Троица или «люди без лиц», как у изобретателя супрематизма, ожидают её?

Именно этим вопросом озаботилась в Новое время эпоха Ренессанса. Впервые после Средних веков человек в Европе вышел в качестве ученого/художника из-под свода храма, начав в терминах неоплатонизма и герметизма размышлять о множественности обитаемых миров, и о том, что «наверху то же, что и внизу, и наоборот» [7]. Уже «Мона Лиза» Леонардо явилась своего рода иконой самодостаточного антропоса с лукавой улыбкой, а картины Босха и Брейгеля ясно продемонстрировали альтернативу этой открывшейся гуманистической свободы – в полном согласии с «Похвалой глупости» Эразма Роттердамского, который за каждой мерой

обнаружил безмерное, а за каждой красотой – уродство [23]. Так начался европейский антропоцентрический модерн, причем с течением времени доля порядка в модернистской картине мира сокращалась, а область хаоса росла.

Поначалу это было даже весело («Делай, что хочешь!», как в Телемской обители у Ф. Рабле), но с течением времени горизонт модерна в Европе становился всё более тревожным. Развитие гуманизма и просвещения имело своей оборотной стороной расширение в её коллективном бессознательном (в её *Dasein*, как сказал бы М. Хайдеггер) особой зоны *потустороннего* [21], которое при всех усилиях не поддавалось рациональной трактовке, восходя, в том или ином ключе, к непознаваемому – во всяком случае, не давая просвещенческому *ratio* о нём забыть. Призрак отца Гамлета – откуда он пришел? Его вторжение влечет за собой гибель всех главных действующих лиц шекспировской трагедии. Кто и зачем его послал? Тот же вопрос можно отнести к явлению статуи Командора в драмах Тирсо де Молина и Мольера. Оба гостя из темного измерения стремятся, казалось бы, наказать зло, но сами оказываются при этом носителями погибели. Я уже не говорю о готических романах, авторы которых ставили своей сознательной целью погрузить читателя в небытие (или анти-бытие) и оставить его там без возврата.

Так или иначе, к началу XIX века Мефистофель у Гете накопил столь убедительные доводы для колеблющегося гуманиста Фауста, что тому уже нетрудно было отдать свой гений нечистой силе. Пушкин в «Сцене из Фауста» подвел краткий итог этой «победительной» фаустовской идее: «Всё утопить!» – «Сейчас!» – ответил черт, он же князь мира сего. И хотя немецкая трансцендентальная философия, в лице Канта и Гегеля, пыталась интеллектуально (путем возведения человеческой логики в статус онтологии и теологии) упорядочить мир, ей это удалось только ценой превращения бытия в продукт умственного конструирования, в *понятие*, причем гегелевское «чистое бытие» совпадает в его системе с «чистым ничто». Характерно, что в те же годы Шопенгауэр истолковал мир как продукт бессмысленной слепой воли, чреватой только смертью. Высшая точка западного модерна в лице абсолютного идеализма стала в то же время торжеством разума-богоборца, для

которого классический космос оказался скучноват, как для Фауста, или диалектически исчерпан, как для Гегеля, или иллюзорен, как для Шопенгауэра, закономерно ставшего одним из первых проповедников буддистского пессимизма в Европе. Пространство свободы (пространство все-возможности выбора), задуманное как место встречи космоса и хаоса *в интересах совершенствования* обоих – в период модерна стало *возвратом к бездне* – на этот раз в модусе чистого персонализма. Отношение мира к миру, по формуле Шкловского, предстало эквивалентом отношения кошки к камню – в рамках личной установки художника-космократора. Апофеозом победы хаоса-смерти над жизнью в европейской культуре можно считать знаменитое стихотворение Ш. Бодлера «Падаль» из сборника «Цветы зла» (1857), в котором романтизм как полет в неизвестное оканчивается падением в лоно трупa. Разумеется, память о любви, свете, преображении присутствует и в этом тексте – по крайней мере, в виде минус-приема, но давление торжествующего анти-бытия в нём столь неотвратимо, что не оставляет сущему иного выбора.

В дальнейшем экзистенциализму – последнему крупному течению западной философии и искусства – осталось только зафиксировать эту победу своим Sein-zum-Tode (бытием-к-смерти), причем под Sein у Хайдеггера явно подразумевается «последний бог», так что этот философ XX века фактически повторил приговор Ницше: Бог умер. Актуальное – нулевое – измерение европейской культуры подтвердил своей философской и художественной практикой постмодерн, где левое неотлично от правого и верх от низа. Делёзовская ризома вьется в любых направлениях по ровной бескачественной смысловой плоскости «конца истории». Глубинное взаимодействие космоса и хаоса – тайна их соприкосновения на границе совершенного – оказалась в XXI столетии близка к разрешению за счет утраты одной из соперничающих сторон. Созидательный дуализм тварного мира Abendsland – «страна вечера» – трансформировала в монолог хаоса. И если черный квадрат Малевича претендовал на статус «абсолютного нуля», то «Фонтан» Дюшана не пригоден даже на это – разве что на подручное использование человеком с яблоком вместо носа, как на известной картине Рене Магритта. Круг замкнулся.



По-иному вопрос о космосе и хаосе ставился — и ставится — в восточно-христианской цивилизации. В библейской Книге Притчей София-Премудрость говорит о себе, что, когда Бог творил мир, «я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во всё время» (Притчи 8.30). Забегая несколько вперед, скажем, что это божественное веселье — красота непрерывно творимой по любви вселенной — и есть та подвижная граница космоса и хаоса, которая в принципе проницаема для обоих, но подлежит вместе с тем постоянному созидательному (или разрушительному) соучастию со стороны человека как художника-теурга. Для этого нужна, по выражению Л. П. Карсавина, определенная «симфоническая личность» [12, с. 39] народа. Нужна сильная цивилизация, обладающая самосознанием творческая культура, со своей миссией в историческом времени. Такой цивилизацией/культурой является культура православно-русская.

Разумеется, отечественная культура испытала на себе все те противоречия-антиномии, каковые пришлось на долю и других христианских цивилизаций. Однако если Запад принял христианство прежде всего логико-юридически (на языке рациональной латыни), то на Русь оно первоначально пришло в софийном облике красоты, «Не знаем, где были — на небе или на земле» — ответили послы князя Владимира после посещения константинопольской Софии [1]. В католичестве упомянутый рационализм положил основание теории «двух градов» блаж. Августина, во всем противоположных друг другу. На Руси мистико-эстетическое восприятие благовестия дало возможность в дальнейшем осмыслить оппозицию космоса/хаоса как способа *взаимообогащения* закона и свободы в творческом усилии человека. В первую очередь это относится к поэзии и прозе А. С. Пушкина.

Приведем его концептуальное стихотворение о поэте и законе:

Зачем крутится ветр в овраге,
Подъемлет лист и пыль несет,

Когда корабль в недвижной влаге
 Его дыханья жадно ждет?
 Зачем от гор и мимо башен
 Летит орел, тяжел и страшен,
 На черный пень? Спроси его.
 Зачем Арапа своего
 Младая любит Дездемона,
 Как месяц любит ночи мглу?
 Затем, что ветру и орлу
 И сердцу девы нет закона.
 Гордись: таков и ты, поэт,
 И для тебя условий нет.

Значит ли сказанное, что пушкинская муза целиком на стороне бес-порядка, без-закония и, в конечном счете, на стороне бездны? Думать так было бы большим упрощением, хотя прямой смысл приведенного текста указывает как будто на это. «Сумасшедшее сердце поэта» (Есенин), как и вообще безумие, в творчестве нашего гения занимает существенное, но отнюдь не решающее место. Пушкин отвергает прежде всего рассудочное, слишком рациональное («аристотелевское») устройство сущего, лишаящее его одного из главных его измерений – *божественной тайны*. Вместе с тем даже в любовной страсти он ограничивает себя волей и разумом – опять-таки во имя *свободы-для*, которая для поэта оказывается в итоге важнее *свободы-от* (свободы бездны):

Нет, нет, не должен я, не смею, не могу
 Волнениям любви безумно предаваться;
 Спокойствие моё я строго берегу
 И сердцу не даю пылать и забываться.

Ещё боле определенно о порядке и беспорядке Пушкин высказывается в стихотворении-мольбе, обращенной непосредственно к Создателю:

Не дай мне Бог сойти с ума.
 Нет, легче посох и сума;
 Нет, легче труд и глад.
 Не то, чтоб разумом моим

Я дорожил; не то, чтоб с ним
Расстаться был не рад:

Когда б оставили меня
На воле, как бы резво я
Пустился в тёмный лес!
Я пел бы в пламенном бреду,
Я забывался бы в чаду
Нестройных, чудных грез.

И я б заслушивался волн,
И я глядел бы, счастья полн,
В пустые небеса;
И силен, волен был бы я,
Как вихорь, роющий поля,
Ломающий леса.

Да вот беда: сойди с ума,
И страшен будешь как чума,
Как раз тебя запрут,
Посадят на цепь дурака
И сквозь решётку как зверка
Дразнить тебя придут.

А ночью слышать буду я
Не голос яркий соловья,
Не шум глухой дубров —
А крик товарищей моих,
Да брань зрителей ночных,
Да визг, да звон оков. (1833)

Пустые небеса — вот ключевое слово безумия, хаоса как такового. Без первичного хаоса мир превратился бы в машину — но человеческий дух *богаче* его. Поэту не нужны бездонные небеса безумца, даже обещающие чудные грезы — ему нужна та самая гераклитовская молния, которая правит миром со всеми его космически-хаотическими соблазнами, с ветром, орлом и Дездемоной. Вопрос не в том, чтобы однозначно противопоставить космос хаосу. Вопрос в том, как их обоих просветить огнем-логосом.

Если говорить обобщенно, то все творчество Пушкина, в поэзии, прозе и драматургии, есть утверждение той высшей инстанции, на фоне которой неразрешимая антиномия божественного порядка/беспорядка представляется абстрактным дуализмом. Совершенство бытия – и искусства как одной из ключевых его ипостасей – рождается как встреча (гераклитовская молния) именно на *границе эстетически завершенной полноты и принципиально открытой иному свободы*. В границах первой парадигмы жизнь приближается к краю; в границах второй тварная вселенная имеет все шансы рухнуть до преисподней. Величие Пушкина как поэта-классика и заключается в том, что он нашел *всеобщую* меру того и другого. Как сказал в своей речи о Пушкине Достоевский, Пушкин «бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем» [10, с. 149].



Удержать достигнутую Пушкиным высоту отечественной культуре было, конечно, непросто. Хаос стремился овладеть ею с разных сторон, в том числе и в творениях крупнейших её представителей. Достаточно вспомнить жертвенную борьбу Николая Гоголя с ведьмами и «свиными рылами», в итоге которой он сжег второй дом «Мертвых душ». Русь-тройка и даже паломничество в Иерусалим не спасли этого «испепеленного» гения от трагического разрыва между Тарасом Бульбой и Чичиковым, так и оставшегося непреодоленным. «Все мы вышли из гоголевской шинели» – заметит позже Достоевский, и будет по-своему прав. «Маленький человек» Акакий Акакиевич заслонил собой для многих читателей пушкинского Савельича и лермонтовского Максима Максимыча с их почти идеальными качествами простого русского верующего человека. В результате подобной перестановки/переоценки героев «Униженные и оскорбленные» вслед за гоголевской «Шинелью» на долгие годы станут знаменем «натуральной школы» в отечественной литературе, в рамках которой на передний план выйдет внутреннее нестроение и неполнота наличного бытия.

Из ближайших современников Пушкина, пожалуй, только Федору Тютчеву хватило поэтических и нравственных сил созерцать в едином кругозоре «обе бездны» – дневную и ночную стороны жизни. Если у Лермонтова, например, упомянутая все-возможность перехода в иное облекалось, в итоге, в демоническое блистание согрешившего ангела (его зримо отразил в своих картинах М. Врубель, заплативший за это увлечение разумом), то у Тютчева величественная картина ночного неба вызывала космическое *восхищение* и одновременно *страх* таящихся за нею непостижимых сил:

О чем ты воешь, ветер ночной?
 О чем так сетуешь безумно?..
 Что значит странный голос твой,
 То глухо жалобный, то шумно?
 Понятным сердцу языком
 Твердишь о непонятной муке –
 И роешь и взрываешь в нем
 Порой неистовые звуки!..
 О! страшных песен сих не пой!
 Про древний хаос, про родимый.
 Как жадно мир души ночной
 Внимает повести любимой!
 Из смертной рвется он груди,
 Он с беспредельным жаждет слиться!..
 О! бурь заснувших не буди –
 Под ними хаос шевелится!..

Автор этих гениальных строк одновременно понимает и не понимает, о чем воеет ночной ветер, он хочет и не хочет его слушать. Будучи смертным, он влечется к бессмертию, хотя в глубине души сознаёт, что бессмертие недостижимо ни на космическом (аполлоновском), ни на древнем хаотическом (дионисийском) плане творения. Отсюда тревога вечного метафизического раздвоения:

О вещая душа моя!
 О, сердце, полное тревоги,
 О, как ты бьешься на пороге
 Как бы двойного бытия!

Однако не экзистенциальная бездна оказывается последним словом поэта. Как христианин, он причастен личному *сверхбытию*, где искуплена каждая слеза, пролитая в этом мире, и где смерти уже нет:

Так, ты – жилица двух миров,
 Твой день – болезненный и страстный,
 Твой сон – пророчески-неясный,
 Как откровение духов...
 Пускай страдальческую грудь
 Волнуют страсти роковые –
 Душа готова, как Мария,
 К ногам Христа навек прильнуть (1855).

Говоря о космосе и хаосе, невозможно миновать наследие таких писателей-мыслителей, как Федор Достоевский и Лев Толстой. Скажем кратко, что соотношение обоих указанных начал выступает едва ли не главной темой размышлений того и другого – как в художественной прозе, так и в текстах теоретического характера. В своё время Д. С. Мережковский назвал Толстого «тайновидцем плоти», а Достоевского – «тайновидцем духа» [16, с. 187]. Не говоря об относительности такой схемы, заметим, что пути обоих писателей пролегли – в интересующем нас плане – в *противоположных* направлениях. Что касается Федора Достоевского, то он прямо и откровенно погружался в хаос (за что его многие не любили и не любят как «жесточкий талант»), однако и там он находил проблески света. Князь Мышкин или Алеша Карамазов как светоносцы его главных романов превозмогали, в последнем счете, всю «низость карамазовскую» того уровня жизни, на котором им приходилось действовать. У Льва Толстого, напротив, начало было истинно космическим: неслучайно Томас Манн сравнил «Войну и мир» с океаном, мерно накатывающим свои валы на берега существования [15]. Однако к концу своей долгой литературной и религиозно-философской борьбы Толстой пришел к явному нигилизму, который по существу есть антисистема – одна из личин

бездны (чего стоит, к примеру, одно его «Разрушение ада и восстановление его!»), Достоевский в лице своих любимых героев стремился к райскому состоянию («красота мир спасет») и порой достигал его – правда, иной раз ценой эпилептического припадка. В отличие от него, поздний Толстой находил свой порядок в «тяжелом» литературном и трудовом этосе протестантского типа, почти исключаящем самодеятельное начало, игру избыточных сил и т. п. «Танцующей звезде» здесь не было места. Подобно Платону, Толстой изгнал «слишком свободных» художников из своего идеального государства, зачеркнув жирной чертой Шекспира, Бетховена, Вагнера, свои собственные сочинения. Во многом яснополянский пророк оказался прав, однако в целом подобное изъятие целых пластов культуры было сродни толстовскому вычеркиванию отдельных фраз и целых эпизодов из Евангелия, казавшихся ему лишними.

Так или иначе, XIX век подвел русскую культуру к судьбоносному рубежу: либо она, вслед за Европой, отдается модернистскому полету в неизвестное, с его реализмом «цветов зла», – либо, вопреки этой глобальной игре на понижение, остается верной тому пасхальному сиянию, которое увидел в ночь Воскресения 1899 года над московским Кремлем австрийский поэт-философ Райнер Мария Рильке. И даже собрался переселяться после этого в Москву. В предреволюционной России он разглядел Святую Русь, способную преодолеть – во всяком случае, идеально – антиномию космоса/хаоса в соборной молитве. Однако впереди у Руси были такие испытания, для осмысления которых Александру Блоку пришлось написать «Двенадцать» – этот «русский Апокалипсис», Андрею Белому – поэму «Христос воскрес» («в числе и хаосе разорванное бытие»), а Сергею Есенину – в том же переломном 1917 году – такие (уже приводимые нами выше) строки:

Зреет час преображенья,
Он сойдёт, наш светлый гость,
Из распятого терпенья
Вынуть выржавленный гвоздь.
И из лона голубого,
Широко взмахнув веслом,

Как яйцо, нам сбросит слово
С проклевывшимся птенцом (1917).



Итак, две противоположные метакультурные силы – число и хаос, стихийная воля и жесткая дисциплинарная машина – встретились друг с другом на пространствах России в Серебряном веке. Скоро их отношения приняли жестко антагонистический характер, поскольку модернистская часть интеллигенции в значительной степени утратила ощущение объединяющего их трансцендентного истока. Серебряный век пытался вернуть отечественной культуре пушкинскую *легкость бытия* под именем Софии, веселившейся перед Богом в дни творения – однако софийное творчество жизни и искусства требует веры в *благое начало* сущего, многими тогда утерянное. Провозгласив вначале «Будем как солнце!» [4], модернизм в модусе авангарда логично перешел затем к «Победе над солнцем»¹ [13], озаменованной именно «Черным квадратом» («икона бездны») (1). Основная проблема – и вина – Серебряного века состоит в религиозно-эстетической легитимации хаоса, сначала у Брюсова («и Господа и Дьявола хочу прославить я», 1901), потом у Сологуба («отец мой Дьявол», 1902), наконец, у Мережковского, в трилогии которого Антихрист фактически уравнивается с Христом как правда земли с правдой неба.

Конечно, крупнейшие таланты эпохи по мере сил противостояли хаосу:

Простим угрюмство – разве это
Сокрытый двигатель его?
Он весь – дитя добра и света,
Он весь – свободы торжество! (1914)

– надеялся певец Прекрасной Дамы, однако «нулевые аспекты» декаданса не позволяли им целиком воспринимать мир в победном «божьем луче» (по слову И. А. Ильина), как это умели Пушкин,

¹ «Победа над Солнцем» (1913) – футуристическая опера Михаила Матюшина и Алексея Кручёных, построенная на идее «победы» над солнцем русской поэзии Пушкиным.

Тютчев, Достоевский, ранний Толстой и другие русские классики. Гениально написала об этом *победном луче* Анна Ахматова:

Всё расхищено, предано, продано,
 Черной смерти мелькало крыло,
 Все голодной тоскою изглодано,
 Отчего же нам стало светло?
 Днем дыханьями веет вишневыми
 Небывалый под городом лес,
 Ночью блещет созвездьями новыми
 Глубь прозрачных июльских небес,-
 И так близко подходит чудесное
 К развалившимся грязным домам...
 Никому, никому неизвестное,
 Но от века желанное нам. (1921)

Вот это «от века желанное нам» и было ответом на «черную музыку» Блока, как охарактеризовал её впоследствии Георгий Иванов. *Белый венчик* Христа оказался, в конечном счете, сильнее апокалипсической бездны, надвигавшейся на страну и её культуру на рубеже веков. И хотя многие её представители описали революцию и последующие годы как «окаянные дни» (от Бунина до Гиппиус, и от Шмелева до Б. Поплавского), всё же не кто иной, как Н. А. Бердяев проанализировал в своих «Истоках и смысле русского коммунизма» (1937) судьбоносное русское *пресуществление* хаоса и космоса («сочетание Маркса, Ницше и Стеньки Разина», по его выражению), результатом которого стало рождение в первой половине XX столетия Советской России – цивилизации, спасшей Европу от оккультного нордического рейха и первой вышедшей в космос (в физическом смысле этого слова). Автору этих строк уже приходилось писать о Советской России как о превращенной форме идеи *правды*, реализовавшей себя у нас вопреки политическому насилию и рыночному расчету, вместе взятым [11]. Эта идея дорого стоила нашей цивилизации, но по жизни (в своём практическом предъявлении) она и не могла быть иной, противостоя в этом плане как самодовлеющему языческому (впоследствии буржуазному) порядку, так и демоническому беспорядку постхристианских систем позднего

модерна и постмодерна. Победа в Великой Отечественной войне оказалась в этом плане искуплением стихийных прорывов Февраля и Октября и одновременно воплощением образа России как точки мировой истории, где полярности хаоса и космоса находят своё разрешение через жертву *любви*.

Вспомним в этой связи один из шедевров русской классической литературы второй половины XX века – короткий рассказ Василия Белова «Весна». В журналах тех лет произведения Абрамова, Белова, Распутина, Рубцова, Астафьева, Носова, Шукшина называли «деревенской» прозой, а их самих – «деревенщиками». В самом деле, все как один по рождению – крестьяне. Между тем это была лучшая русская литература той эпохи, причем литература, действительно написанная *самим народом*. Русский крестьянин (по этимологии – христианин) взял перо и начал писать романы, рассказы, пьесы, киносценарии. Это было прямое продолжение национальной классики XIX века, но уже на новом, более суровом жизненном материале. Две мировые войны эпохи торжества модерна не прошли даром для отечественного опыта.

Рассказ «Весна» занимает всего 16 страниц текста. Идет последний военный год. Советские войска уже под Берлином, а где-то в глухой деревеньке на севере России доживают свой век старики-родители трех солдат, Иван Тимофеевич и Михайловна. На двух их сыновей уже пришли похоронки, а через несколько дней после Победы пришла похоронка и на третьего, младшего. Через неделю жена Ивана Тимофеевича «тихо умерла в своей бане, пахнувшей плесенью и остывшими головешками» [5, с. 183]. Сдохла от голода единственная лошадь Сверхбеха, на которой он пробовал пахать землю в ту весну.

«Иван Тимофеевич долго сидел на мертвой Свербехе. Потом он встал, смотал на руку вожжи, на которых подвешена была Свербеха, и пошел домой.

В небе над полем шла полоса снежной белой крупы.

Старик поднялся по давно не метенной лесенке в сенцы, открыл двери, растерянно, как чужой, оглядел избу. Печь была не топлена, и от этого запах жилья уже уступал неприятному запаху холода

и пустоты. С потолка свисала отклеившаяся газетка. У порога валялись кружки и пустая кошкина черепеня: сама кошка еще на той неделе ушла и больше не показывалась» [5, с. 184]. Что оставалось делать Ивану Тимофеевичу?

«Он привязал веревку к балке, спустился до середины лестницы, поймал в темноте петлю, дрожащими руками раздвинул ее, надел на шею... Вдруг истошный женский крик послышался из темноты, и Иван Тимофеевич, *каясь в чем-то*, толкнул лестницу. Больше он ничего не помнил...

– Ой, Иван! Ой, что ты наделал-то, ой! – металась в овине Полька, ища топор... Она суетилась около него, плакала, охала, не зная, что делать. Вдруг кадык у него дрогнул, дернулся один раз, другой, и Полька, улыбаясь и плача, с маху кинула веревку в огонь.

– Полинарья, ты?

– Я, Иван, я...

– Не говори, ради Христа, никому...

Полька, вся в слезах, села рядом, положила голову Ивана Тимофеевича на свои колени, и все горе, что накопилось у них обоих, слилось в одно горе, и от этого стало вдруг легче... С ночного юга катилось вал за валом густое, как сусло, внешнее тепло, в темноте у гумна пробивались на свет новые травяные ростки, гуляла везде весна. Надо было жить, сеять хлеб, дышать и ходить по этой трудной земле, потому что другому некому было делать все это»... [5, с. 187–188].

Итак, бытие-к-смерти, Sein-zum-Tode в чистом виде, как выразился бы экзистенциалист. И, однако, дойдя до предела отчаяния, даже надев на шею петлю, Иван Тимофеевич *кается за что-то*... За что?

Кается Иван Тимофеевич в последнюю минуту в том, что неволью – самой своей смертью – отделяет свою судьбу от крестного пути своего народа. Нельзя бежать из жизни, как нельзя бежать с поля боя. Иван Тимофеевич ни на минуту не становится в позу обвинителя Бога (в позу Ивана Карамазова) за несовершенство мира. Всем существом своим он знает, что иначе нельзя, и потому в первых же словах после петли просит Полю никому не говорить о его смертном грехе.

В своё время поэт и друг Пушкина, князь Петр Вяземский, признавался в своих стихах:

Я жизни таинства и смысла не постиг;
 Я не сумел нести святых ее вериг,
 И крест, ниспосланный мне свыше мудрой волей —
 Как воину хоругвь дается в ратном поле, —
 Безумно и грешно, чтобы вольней идти,
 Снимая с слабых плеч, бросал я по пути...

Герой беловского рассказа, в отличие от дворянина Вяземского, университетов не кончал, однако таинство и смысл жизни он постиг вполне, хотя и не умел сказать об этом. *При этом оба они каялись* — каждый за своё. И это их сближает. Оба они, по мере своих сил, участвовали в таинстве русского бытия, а оно, по сути, и есть развернутое во времени *восстановление распада между числом и хаосом*.



Подведем краткие итоги.

Из предложенного философско-эстетического и художественного анализа следует, что космические (упорядоченные) и хаотические (неупорядоченные) стороны мироустройства представлены в искусстве как противоположные и вместе с тем нуждающиеся одна в другой структуры сущего. Если в античности спор между ними происходил как поединок между Аполлоном и Дионисом (по Ф.Ницше), то в христианской парадигме тот же спор предстает как элемент созидания духовно просвещенного со-бытия (произведения), ***совершенство которого достигается именно через взаимопретворение строгого (континуального) порядка и непредсказуемой (первичной) свободы***. Так происходило в классической культуре Европы и России, однако с эпохи позднего Возрождения, Барокко и Романтизма, то есть с переходом западной цивилизации от теоцентризма к антропоцентризму, энергии хаоса стали явно преобладать в ней над согласием с планом христианского домостроительства. Модерн как торжество человека явился одновременно «смертью бога», то есть фактически победой хаоса

(«персоналистического многобожия») в его философском и художественном изводе.

Наряду с этим, такие категории, как ритм, лад, чин, иерархия, первоначально напрямую связанные с жизнедеятельными понятиями добра, красоты, света, в условиях рыночного их употребления преобразовались в «фирменный знак медиа-рекламной картины мира» [8, с. 207]. Космос пошел на продажу, стал товаром. О практических последствиях указанного превращения точно сказал в 60-х годах прошлого века представитель второй волны русской эмиграции Н. Ульянов: «Мы – последнее поколение, способное чувствовать ужас надвигающегося конца. Следующие за нами будут гибнуть, но не будут знать, что гибнут. Конец мира станет для них бытовым явлением <...> Современная политика – единственный в мировой истории образец разоружения сильного перед слабым, высшего перед низшим, культурного перед варваром. Мы живем в летаргическом сне, видим, как нас кладут в гроб, зарывают в землю, но не можем ни пальцем пошевелить, ни слова вымолвить» [Багдасарян 2022, 184]. Гроб остается гробом, даже если сооружен по всем законам модернистского супрематизма, или постмодернистской ризомы, или новейшей культуры «отмены всего».

Однако в сакральном пространстве остается ещё значительная часть мировой культуры, прежде всего культуры православно-русской. Испытав на себе направленные удары хаоса, Россия пронесла сквозь тысячу лет своей истории образ *света над бездной*. Хаос и космос в русской традиции встречаются друг с другом не как таковые, в своей отдельности, а как грани онтологического призвания человека быть *свободным продолжателем и гарантом совершенства творения*. Поэзия Пушкина в истоке своём несет те же ценности и энергии, что и «Троица» Андрея Рублева. Той же дорогой, вопреки соблазнам и падениям, шла последующая русская классика, вплоть до настоящего времени. Это и есть путь Софии, для которой устойчивая гармония мира столь же близка, как и его постоянно рождающаяся радикальная новизна. В некотором смысле для отечественной классики нет ни порядка, ни беспорядка – есть превышающая их обоих живая *премудрая вечность*, которая заранее

знает цену всему. О ней спрашивал Борис Пастернак: «Какое, милая, у нас тысячелетье на дворе?». О ней же сказано у Юрия Кузнецова:

Сажусь на коня вороного –
 Проносится тысяча лет.
 Копыт не догонят подковы,
 Луна не настигнет рассвет.

Сокрыты святые обеты
 Земным и небесным холмом.
 Но рваное знамя победы
 Я вынес на теле моем.

Я вынес пути и печали,
 Чтоб поздние дети могли
 Латать им великие дали
 И дыры российской земли. (1977)

ЛИТЕРАТУРА²:

1. *Артамонов Ю. А.* Крещение Руси // Православная энциклопедия. Т. XXXVIII: «Коринф – Крисkenия». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2015. С. 723–730.
2. *Ахматова А. А.* «Каменный гость» Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 185–195.
3. *Багдасарян В. Э., Реснянский С. И.* Русская эсхатология: история общественной мысли России в фокусе апокалиптики. М.: «БОС», 2022.
4. *Бальмонт К.* Будем как солнце. Книга символов. М.: Скорпион, 1903.
5. *Белов В. И.* Весна // Белов В. И. Холмы. Повести, рассказы, очерки. М.: Современник, 1973. С. 172–188.
6. *Бибихин В. В.* Правящая молния // Бибихин В. В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 128–187.
7. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер., сост. и коммент. К. Богущкий. М.: Новый Акрополь, 2012.
8. *Губарева О. В.* Икона как искусство. Эстетические традиции русской иконописи и современная визуальная культура. СПб.: Аргус, 2022.

² Космос, хаос и совершенство. Первая публикация – журнал «Ценности и смыслы». 2023. № 3 (85).

9. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения. Кн. 2: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
10. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 26. Л.: Наука. Лен. отд., 1984.
11. *Казин А. Л.* Последнее Царство: русская православная цивилизация. СПб.: Наука, 1998.
12. *Карсавин Л. П.* Прологомены к учению о личности // *Путь.* 1928. № 12. С. 32–46.
13. *Крученых А. Е., Матюшин М.* Победа над солнцем. СПб.: ЕУЫ; Тип. тов. «Свет», 1913.
14. *Малевич К.* От кубизма и футуризма к супрематизму // *Русский авангард: манифесты, декларации, программные статьи (1908–1917): к 100-летию русского авангарда.* СПб.: Композитор – Санкт-Петербург, 2008. С. 194–218.
15. *Манн Т.* Толстой // *Манн Т. Собрание соч.:* в 10 т. Т. 9. М.: Гослитиздат, 1960. С. 620–625.
16. *Мережковский Д. С. Л.* Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000
17. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф. Сочинения:* в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 5–276.
18. *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: в 17 т. Т. 14. М.: Изд-во АН СССР, 1941.
19. *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911.
20. *Соловьёв В. С.* Поэзия Тютчева // *Соловьёв В. С. Собрание сочинений:* в 10 т. Т. 7. СПб.: Просвещение, 1914. С. 117–134.
21. *Сурикова А. С.* Потустороннее в западной культуре. СПб.: Петрополис, 2021.
22. *Шкловский В. Б.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929.
23. *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости / Пер. с лат. П. Губера. М.: Художественная лит., 1983.

REFERENCES

1. *Artamonov Y. U. A.* Kreshchenie Rusi // *Pravoslavnaya enciklopediya.* Т. XXXVIII: «Korinf – Kriskeniya». М.: CNC «Pravoslavnaya enciklopediya», 2015. S. 723–730.
2. *Ahmatova A. A.* «Kamennyj gost'» Pushkina // *Pushkin: Issledovaniya i materialy.* Т. 2. М.; Л.: Izd-vo AN SSSR, 1958. S. 185–195.
3. *Bagdasaryan V. E., Resnyanskij S. I.* Russkaya eskhatologiya: istoriya obshchestvennoj mysli Rossii v fokuse apokaliptiki. М.: «BOS», 2022.
4. *Bal'mont K.* Budem kak solnce. Kniga simvolov. М.: Skorpion, 1903.
5. *Belov V. I.* Vesna // *Belov V. I. Holmy. Povesti, rasskazy, ocherki.* М.: Sovremennik, 1973. S. 172–188.
6. *Bibihin V. V.* Pravyashchaya molniya // *Bibihin V. V. YAzyk filosofii.* М.: YAzyki slavyanskoj kul'tury, 2002. S. 128–187.

7. Germes Trismegist i germeticheskaya tradiciya Vostoka i Zapada / Per., sost. i komment. K. Boguckij. M.: Novyj Akropol', 2012.
8. *Gubareva O. V.* Ikona kak iskusstvo. Esteticheskie tradicii russkoj ikonopisi i sovremennaya vizual'naya kul'tura. SPb.: Argus, 2022.
9. *Delyoz Zю H., Gvattari F.* Kapitalizm i shizofreniya. Kn. 2: Tysyacha plato. Ekaterinburg: U-Faktoriya; M.: Astrel', 2010.
10. *Dostoevskij F. M.* Polnoe sobranie sochinenij: v 30 t. T. 26. L.: Nauka. Len. otd., 1984.
11. *Kazin A. L.* Poslednee Carstvo: russkaya pravoslavnaya civilizaciya. SPb.: Nauka, 1998.
12. *Karsavin L. P.* Prolegomeny k ucheniyu o lichnosti // Put'. 1928. № 12. S. 32–46.
13. *Kruchenyh A. E., Matyushin M.* Pobeda nad solncem. SPb.: EUY; Tip. tov. «Svet», 1913.
14. *Malevich K.* Ot kubizma i futurizma k suprematizmu // Russkij avangard: manifesty, deklaracii, programmnye stat'i (1908–1917): k 100-letiyu russkogo avangarda. SPb.: Kompozitor – Sankt-Peterburg, 2008. S. 194–218.
15. *Mann T.* Tolstoj // Mann T. Sobranie soch.: v 10 t. T. 9. M.: Goslitizdat, 1960. S. 620–625.
16. *Merezhkovskij D. S. L.* Tolstoj i Dostoevskij. M.: Nauka, 2000
17. *Nicshе F.* Tak govoril Zaratustra // Nicshе F. Sochineniya: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1990. S. 5–276.
18. *Pushkin A. S.* Polnoe sobranie sochinenij: v 17 t. T. 14. M.: Izd-vo AN SSSR, 1941.
19. *Solov'ev V. S.* Rossiya i Vselenskaya Cerkov'. M.: Put', 1911.
20. *Solov'yov V. S.* Poeziya Tyutcheva // Solov'yov V. S. Sobranie sochinenij: v 10 t. T. 7. SPb.: Prosveshchenie, 1914. S. 117–134.
21. *Surikova A. S.* Potustoronnee v zapadnoj kul'ture. SPb.: Petropolis, 2021.
22. *SHklovskij V. B.* O teorii prozy. M.: Federaciya, 1929.
23. *Erazm Rotterdamskij.* Pohvala gluposti/ Per. s lat. P. Gubera. M.: Hudozhestvennaya lit., 1983.

А. Л. Казин

ПОСЛЕДНЕЕ ЦАРСТВО

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

ИЗДАНИЕ 2-Е, РАСШИРЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ

ООО ИД «Петрополис»

Корректор – Александр Гримайло

197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная, д. 16,

офис-центр 1, 5 эт., пом. 498, тел. 336 50 34

e-mail: info@petropolis-ph.ru

<http://www.petropolis-ph.ru>

<http://petropolis-ph-inform.ru>

Подписано в печать 02.02.2024.

Формат 60 × 84 ¹/₁₆. Бумага офсетная.

Печать офсетная 19,25 п. л.

Тираж 500. Заказ № 3

Отпечатано в типографии «Петрополис»

197101, Санкт-Петербург, ул. Б. Монетная, д. 16